



HAL
open science

Un héritage ambigu : l'île de Mozambique, la construction du patrimoine et ses enjeux

Séverine Cachat

► **To cite this version:**

Séverine Cachat. Un héritage ambigu : l'île de Mozambique, la construction du patrimoine et ses enjeux. Anthropologie sociale et ethnologie. Université de la Réunion, 2009. Français. NNT : . tel-00955661v1

HAL Id: tel-00955661

<https://theses.hal.science/tel-00955661v1>

Submitted on 4 Mar 2014 (v1), last revised 20 Apr 2014 (v2)

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE LA RÉUNION
ÉCOLE DOCTORALE INTERDISCIPLINAIRE

Doctorat nouveau régime

Anthropologie

Séverine CCHAT

UN HÉRITAGE AMBIGU

L'île de Mozambique, la construction du patrimoine et ses enjeux

Thèse dirigée par Bernard CHAMPION

Soutenue le 15 décembre 2009

Jury :

Bernard CHAMPION, professeur, Université de la Réunion

Sudel FUMA, professeur, Université de la Réunion

Louis-Paul RANDRIAMAROLAZA, professeur, Université d'Antananarivo

Muniz SODRÉ, professeur, Université fédérale de Rio de Janeiro

SOMMAIRE

Muniz SODRÉ, professeur, Université fédérale de Rio de Janeiro	1
SOMMAIRE	3
REMERCIEMENTS	9
INTRODUCTION	11
« MAIS LE MOZAMBIQUE, C'EST UNE ÎLE ? »	11
LE DESTIN PEU ORDINAIRE DE DEUX STATUES : ENTRE MYSTIFICATION, ICONOCLASME ET RÉINTERPRÉTATIONS LOCALES	17
UNE ÎLE « PALIMPSESTE »	24
GENÈSE, CONDITIONS ET MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE	26
ORGANISATION DE LA THÈSE	34
I - UNE ÎLE EST-AFRICAINE, CARREFOUR HISTORIQUE DE L'OCÉAN INDIEN	38
I.A - INTRODUCTION À L'HISTOIRE DE L'ÎLE DE MOZAMBIQUE ET DES RIVAGES NORD-MOZAMBICAINS	38
I.A.1 - L'expansion swahili et la fondation des établissements côtiers.....	40
<i>Premiers contacts avec les réseaux swahili en formation</i>	40
<i>Une intégration croissante</i>	42
<i>L'influence de Kilwa</i>	44
I.A.2 - L'irruption des Européens (1498) et la lutte pour le contrôle du commerce dans l'océan Indien.....	47
<i>L'offensive portugaise sur les établissements côtiers</i>	48
<i>La cohabitation luso-swahili</i>	50
<i>Concurrence commerciale et monopole indien</i>	53
I.A.3 - Traite des esclaves et conquête coloniale (XVIII-XIXe siècles)	58
<i>Quatre sultanats négriers en « résistance »</i>	60
<i>De la traite des esclaves à l' « engagement volontaire »</i>	61
<i>Une occupation fragile</i>	66
<i>De l'île de Mozambique à Lourenço Marques</i>	69
I.A.4 - Marginalisation et nouvelles dynamiques régionales.....	72
<i>La chute des derniers sultanats</i>	72
<i>Les grandes compagnies et le développement du capitalisme colonial</i>	73
<i>L'île de Mozambique, siège des confréries soufies</i>	75

Le Nord du Mozambique, théâtre de la Première guerre mondiale	78
Une île à « contre-courant »	79
I.A.5 - Vers l'indépendance.....	83
La naissance des mouvements nationalistes	83
Des musulmans suspectés mais courtisés	84
1975 : l'indépendance, enfin	86
De la guerre au multipartisme	87
I.B - UNE ÎLE MOZAMBICAINE À LA PÉRIPHÉRIE DE L'AIRE D'INFLUENCE SWAHILI : QUELQUES DONNÉES ÉCONOMIQUES, SOCIALES ET CULTURELLES	92
I.B.1 - Une société maritime et islamisée	92
I.B.1.a - Une économie et une culture maritimes en crise	92
<i>Quelques chiffres</i>	93
<i>Le commerce, vocation historique et révolue</i>	94
<i>Pêche artisanale et navigation locale</i>	97
<i>Activités agricoles</i>	100
<i>Un centre administratif</i>	102
<i>Un secteur touristique en devenir</i>	103
I.B.1.b - Un Islam devenu largement majoritaire	105
<i>Un « microcosme » religieux harmonieux ?</i>	106
<i>Les confréries soufies, piliers de la société locale</i>	110
<i>Un Islam « traditionnel »</i>	114
<i>La concurrence « réformiste »</i>	116
I.B.2 - Une société mixte et complexe	121
I.B.2.a - Entre continent et océan Indien	121
<i>Naharra et Macuana : « Bâtards » côtiers et « sauvages » continentaux</i>	122
<i>Une société makhuwa matrilineaire</i>	124
<i>Contacts et influences</i>	127
I.B.2.b - Diversité de populations et anciennes hiérarchies locales	131
<i>Les « gens de l'île »... et les autres</i>	132
<i>Des populations aux contours éminemment plastiques</i>	134
<i>Une présence indienne ancienne et diverse</i>	138
<i>Indigènes et assimilés, Blancs, Noirs et Métis : hiérarchies coloniales...</i>	141
<i>...et stratifications swahili</i>	144
<i>Les traces de la société d'esclavage</i>	149

II - LA CONSTRUCTION DE L'OBJET PATRIMONIAL	152
II.A - QU'EST-CE QUE LE « PATRIMOINE » ?	153
II.A.1-Un phénomène dynamique	153
II.A.1.a - De l'individu à l'Humanité, du matériel à l'immatériel : un champ	
« cannibale » ?	153
<i>De l'héritage individuel au concept collectif de patrimoine</i>	155
<i>L'élargissement du champ patrimonial et la multiplication de ses « acteurs »</i>	158
<i>Une notion « universelle » ?</i>	161
II.A.1.b - Création et reconstructions	164
<i>Le processus de patrimonialisation</i>	165
<i>Un « nœud de symboles » : du lien social au conflit des interprétations</i>	167
<i>Entre conservation et recréation : théories et principes de la restauration</i>	169
II.A.2 - Patrimoines, mémoires, identités et territoires	172
II.A.2.a - Une anthropologie du patrimoine	172
<i>Un nouveau champ d'études</i>	172
<i>Le patrimoine bâti comme objet d'observation privilégié</i>	174
II.A.2.b - Nations et patrimoines	178
<i>Construction patrimoniale et construction nationale</i>	178
<i>Les enjeux au Mozambique</i>	181
II.B.1 - Patrimoine et espace urbain : ruptures et unité.....	188
II.B.1.a - Histoire et morphologie urbaines	188
<i>L'organisation de l'espace et son utilisation</i>	188
<i>Le développement urbain</i>	190
<i>Quelques éléments d'urbanisme et d'architecture</i>	192
II.B.1.b - Divisions et articulations de l'espace	195
<i>Villes de pierre et de macuti : bipartition et contrastes</i>	195
<i>L'empreinte physique des anciennes hiérarchies</i>	197
II.B.2 - L'île de Mozambique à la fin de l'époque coloniale : joyau de l'Empire portugais ou reine déçue de la Route des Indes ?.....	200
La ruine, figure endémique du paysage de l'île ?	200
Des logiques coloniales discordantes	202
Grandes Découvertes et lusotropicalisme	205
La création des musées coloniaux	208
II.B.3 - Les politiques du patrimoine après l'indépendance (1975-1991)	210
La nationalisation des biens immobiliers	211
Faut-il se débarrasser des vestiges coloniaux ?	213

Une « cause » internationale : de la coopération au Patrimoine mondial	219
II.C - LA PATRIMONIALISATION LITTÉRAIRE ET ARTISTIQUE DE L'ÎLE : UN ESPACE MYTHIQUE, ENTRE ENFER ET UTOPIE	226
II.C.1 - L'île de Mozambique dans les chroniques et les relations (XVI-XIXe siècles)	227
II.C.1.a - Une île pleine de promesses	228
<i>Une terre d'abondance</i>	229
<i>Un exotisme oriental</i>	230
<i>Un monde bien ordonné, symbole de la puissance lusitanienne</i>	233
II.C.1.b - Une île « barbare »	235
<i>Un milieu hostile</i>	235
<i>Des habitants parés de tous les vices</i>	238
II.C.2 - Omuhipiti la muse.....	244
Un « monde de l'île »	246
<i>Ilha de Moçambique, figure allégorique de la dépossession</i>	249
<i>La quête poétique et utopique d'une « mozambicanité » plurielle et réconciliée avec son passé</i>	254
III - SITUATION, IMAGES ET USAGES DE L'ÎLE ET DE SON PATRIMOINE DANS LE MOZAMBIQUE CONTEMPORAIN	260
UN ÉTAT DE CONSERVATION TOUJOURS PRÉOCCUPANT	260
III.A - UNE ÎLE POLYSÉMIQUE	262
III.A.1 - L'île de Mozambique, patrimoine « pluriel » de l'Humanité.....	262
III.A.1.a - Théories et pratiques d'un patrimoine en chantier	263
<i>« Développement durable » et « conservation intégrée »</i>	263
<i>Des projets « participatifs » et leurs limites</i>	266
III.A.1.b - L'île de Mozambique et la « nation mosaïque »	269
<i>Du lusotropicalisme à la réconciliation nationale</i>	269
<i>Culture, patrimoine et « unité dans la diversité »</i>	271
<i>L'île de Mozambique, « icône » de la diversité ?</i>	274
III.A.2 - Un espace d'exception(s) ?.....	276
III.A.2.a - Le long parcours patrimonial de l'île	276
<i>Des obstacles nombreux</i>	276
<i>Coopération et décentralisation</i>	279
III A 2 b L'île des « autres »	281
<i>De la stigmatisation...</i>	282

... à l'insignifiance ?	285
<i>Un intérêt ambigu : le patrimoine archéologique subaquatique</i>	289
III.B - HABITER LE PATRIMOINE	294
III.B.1 - Patrimoines et filiations	295
<i>Cidade de pedra e cal : vieilles familles et nouveaux enjeux</i>	296
<i>Entre ville de pierre et maisons de macuti : un espace de transitions</i>	298
<i>Filhos da terra et « étrangers »</i>	301
<i>Entre « modernité », « authenticité »... et ancêtres</i>	303
III.B.2 - Ilha de Moçambique ou Omuhipiti : regards croisés.....	308
<i>São Domingos, Ponta da Ilha</i>	308
<i>Des « frontières » économiques, historiques ou symboliques ?</i>	312
<i>Patrimoine et esclavage</i>	314
<i>« La vraie culture de l'île est celle des bairros »</i>	316
<i>Un patrimoine « exclusif »</i>	319
III.C - PATRIMOINE IMMATÉRIEL ET RÉAPPROPRIATIONS LOCALES	324
III.C.1 - Le tufo, un art en mouvement	324
<i>Du sacré au profane : évolution formelle et récits des origines</i>	325
<i>Les groupes de tufo, institution locale</i>	329
III C 2 Patrimoines et mémoire de l'île coloniale.....	334
<i>Un âge d'or perdu</i>	334
<i>Fiertés insulaires</i>	340
III.C.3 - Grande et petites histoires : réinterprétations populaires	345
<i>Les « donos » de l'île</i>	345
<i>Des « vieilles pierres » et des djinns</i>	351
CONCLUSION	358
BIBLIOGRAPHIE	367
ANNEXES	400
CARTES	401
MONUMENTS ET ÉDIFICES REMARQUABLES	404
ILLUSTRATIONS	408

REMERCIEMENTS

Je remercie mon directeur de thèse, Bernard Champion, ainsi que les membres du jury : Sudel Fuma, Louis-Paul Randriamarolaza (rapporteur) et Muniz Sodré (rapporteur).

Au cours de la préparation de cette thèse, j'ai bénéficié de plusieurs soutiens financiers. Je remercie le Conseil régional de la Réunion qui m'a accordé une allocation de formation doctorale pendant trois ans, l'Institut français d'Afrique du Sud (IFAS) et la Fondation Gulbenkian de Paris qui ont respectivement financé un séjour de recherches au Mozambique et à Lisbonne, ainsi que l'Institut Camões de Paris qui m'a, dans le cadre de ce projet, permis de suivre un cours d'été de portugais à l'Université nouvelle de Lisbonne.

À Maputo, je remercie en particulier Luís-Filipe Pereira, historien et chercheur à l'Institut Cruzeiro do Sul, José Forjaz, architecte, Solange Macamo, Directrice adjointe à la Culture, Cândido Teixeira, historien (Université pédagogique de Maputo), Alda Costa, historienne de l'art (Institut supérieur des arts et de la culture de Matola), António Sopa, historien (Archives historiques du Mozambique), Domingos do Rosário Artur, Directeur national de la Culture, Lília Momplé, écrivain (Association des écrivains mozambicains), Lupuishi Mbuyamba, Directeur de l'Observatoire des politiques culturelles en Afrique, et à Lisbonne Ana Mafalda Leite, écrivain et professeur de littératures africaines (Université de Lisbonne), ainsi qu'Isabel Raposo, architecte et urbaniste (faculté d'Architecture de Lisbonne).

Je remercie les habitants de l'île de Mozambique pour leur accueil et leurs témoignages, en particulier ceux qui ont accepté de me recevoir pour un ou plusieurs entretiens. Merci à Antoine Millerioux, notamment pour le soutien logistique, cheikh Hafiz Jamú qui a été mon assistant de recherche et interprète dans l'île, son épouse Fátima et sa mère Daúria, Luís Abduramane et sa famille dont j'ai partagé le quotidien pendant quelques mois, cheikh Abud Amur, Berta Magalhães et ses filles, Padre Lopes, Yourick, Lúcio Carrière et Dona Francesca, Dona Flora, Ismael, Momade Ossumane et Issufo Bwanami (services urbains)... Mes pensées vont à cheikh Amur et Dona Francesca, respectivement décédés en 2005 et en 2007.

Je remercie Jordane Bertrand pour les longs échanges sur cette île qui nous passionne en commun et pour ses patientes relectures, ainsi que Fanny Letissier. Merci à Sérgio Santimano, Per Morten Ekerhovd et Patricia de Bollivier qui m'ont autorisé à reproduire ici quelques photos, ainsi qu'à Jerry Sanghami pour la préparation des annexes.

INTRODUCTION

« L'accumulation de cultures et de manières de vivre, d'adorer ses dieux respectifs, de s'en remettre aux éléments, de comprendre et d'organiser le groupe social et ses stratifications, a créé ici une réalité physique, un tissu urbain, dont le pouvoir de fascination transcende les propres frontières, au point qu'aujourd'hui encore, et presque détruite, elle attire et suscite un intérêt totalement disproportionné par rapport à sa dimension et à son potentiel économique »¹ (Forjaz, 1999 : 134).

« Mais le Mozambique, c'est une île ? »

Cette question, qu'un interlocuteur peu féru de géographie me posa un jour alors que j'évoquais « l'île de Mozambique », avait néanmoins un fond de « vérité », que mon interlocuteur, pas davantage féru d'histoire, ignorait : c'est là, sur cette petite île, que *tout* commença, aiment à le rappeler fièrement ses habitants, tandis que d'autres l'ont dénoncé ailleurs au Mozambique avec autant de conviction.

La première fois que je me rendis au Mozambique, en janvier 2002, c'est par la route et les transports locaux que je tentai de gagner le Nord, malgré les mises en garde réitérées de mes interlocuteurs de la capitale, Maputo, campée à l'extrême sud du pays, à la frontière avec l'Afrique du Sud et à 1 500 kilomètres à vol d'oiseau de l'île de Mozambique. Dix années de paix depuis le cessez-le-feu de 1992 n'avaient pas permis de panser les nids-de-poule qui criblaient l'asphalte, sans parler des pistes, obligeant les véhicules à un interminable zigzag. Aucune ligne de bus régulière ne desservait directement le Nord-Est du pays depuis Maputo. Il n'existe en outre pas de liaison ferroviaire reliant le Sud au Nord. Sur cette longue façade

¹ *« A acumulação de culturas e maneiras de viver, de adorar os deus respectivos, de relação com os elementos, de perceber e organizar o grupo social e os seus estratos criou aqui uma realidade física, um casco urbano, cujo fascínio de tal modo transcende as fronteiras dos seus próprios limites que ainda hoje, e quase destruída, atrai e provoca um interesse totalmente desproporcionado com a sua dimensão e com o seu potencial económico ».* Traduction personnelle, comme l'ensemble des traductions du portugais au français apparaissant au cours du texte, sauf mention spécifique.

maritime de plus de 2 000 kilomètres, les lignes de chemin de fer ont été construites d'est en ouest pour désenclaver les pays de l'intérieur, le Transvaal en Afrique du Sud, le Zimbabwe, le Malawi et la Zambie, respectivement desservis par les trois principaux ports mozambicains de Maputo, Beira et Nacala dans le Nord. Quant à la compagnie nationale des Lignes aériennes du Mozambique (LAM), elle profitait de son monopole pour pratiquer des tarifs largement prohibitifs pour une bourse d'étudiant. Par la route donc, il était impossible d'avoir des informations précises sur le voyage au-delà de Beira, deuxième ville du pays située à peu près à mi-parcours mais en deçà du Zambèze, barrière naturelle qui scinde le pays en deux dans l'interminable attente de la construction d'un pont¹. La traversée, en barque pour les piétons ou sur un bac pour les véhicules légers, ce qui exclut tout transport collectif en dehors du *pick-up*, dépend du débit du fleuve et reste donc fort aléatoire pendant la saison des pluies. En cas de crue, il n'est pas rare de rester bloqué plusieurs jours sur la rive du Zambèze, dans ce village aux allures de campement où la piste soudain entre dans l'eau. Après un long périple à travers le pays au gré des opportunités de transport et quelques nuits dans des lieux improbables, comme le mémorable entrepôt crasseux de la compagnie de bus Oliveira à Vilanculos à quelques kilomètres des plages « paradisiaques » pour lesquelles le lieu est réputé, je parvenais enfin à Nampula. Troisième ville du pays et capitale de la province du même nom, Nampula est établie à la latitude de l'île de Mozambique mais à 160 kilomètres à l'intérieur des terres.

L'expérience, en plus d'offrir une opportunité unique et passionnante de découvrir le pays (par la suite, je pris l'avion...), donnait une assez bonne idée de l'isolement physique du Nord en général, et de l'île de Mozambique qui fut pourtant le cœur économique et politique de toute la région. Bien qu'il ait surtout bénéficié à la capitale Maputo, ce qui soulève de vives critiques à travers le pays, l'essor phénoménal du Mozambique au cours des dernières années (7,5 % de croissance moyenne entre 2002 et 2008) a considérablement modifié la situation, permettant notamment la remise en état d'une partie des infrastructures. Les routes qui relient l'île de Mozambique à Nampula ou à la vaste baie de Pemba ont été refaites, tandis

¹ Il n'existait alors sur le territoire mozambicain qu'un pont sur le Zambèze, situé à l'ouest du pays et qui, vu la configuration des frontières, obligeait ensuite à traverser le Malawi pour gagner les provinces de Nampula et du Cabo Delgado. L'inauguration du pont Armando Guebuza - du nom de l'actuel Président de la République -, à l'est, a eu lieu le 1^{er} août 2009.

que la ville de Nacala, à seulement une heure et demi de l'île, attend son aéroport international¹. Cet isolement par rapport à la capitale – celui de l'île étant à relativiser par rapport à d'autres zones du pays qui le sont bien davantage – demeure, sinon de moins en moins une réalité, un sentiment renforcé par un certain nombre de clivages que la nouvelle idéologie de la « nation mosaïque » reflète en même temps qu'elle tente de les subsumer.

Sur la route, à l'approche du littoral, un panneau planté au milieu des terres indique : *Ilha de Moçambique*, île de Mozambique. Le regard impatient scrute l'horizon mais ne distingue pourtant aucune trace de la mer, si ce n'est, au bout de quelques kilomètres, une végétation de plus en plus éparse, laissant apparaître un sol devenu sablonneux. *Ilha de Moçambique*, en effet, est un district de 445 km² : limité à l'est par l'océan Indien, au nord, à l'ouest et au sud par le district de Mossuril, il comprend une vaste partie continentale, la localité de Lumbo qui accueillait autrefois le terminus de la ligne de chemin de fer assurant la liaison avec le Malawi, et l'île proprement dite, tout simplement appelée *Ilha*² par les habitants de la région - comme s'il n'avait jamais existé qu'une seule île. À Lumbo, dernière étape avant l'île, il faut parfois changer de véhicule : l'étroit pont qui enjambe les trois kilomètres et demi séparant l'île des côtes continentales ne supporte que le passage des véhicules légers. Inauguré en 1967 et menaçant depuis de longues années de s'écrouler, il a été rénové à partir de 2005 grâce à des fonds des coopérations étrangères.

Située à 15° de latitude sud, l'île de Mozambique forme une longue arête de roches coralliennes de trois kilomètres N/S pour une largeur oscillant entre 300 et 500 mètres. Elle protège l'entrée de la baie de Mozambique, large de dix kilomètres entre les pointes de Cabaceira Pequena au nord et du Sancul au sud³. Cette vaste baie abrite également trois minuscules îlots rattachés à la localité de l'île de Mozambique : le fortin de São Lourenço qui complétait le dispositif défensif de l'île à son extrémité sud, et que l'on peut rejoindre à pied à marée basse ; Goa (*emakhuwa*⁴ : *Watolofo*) et Sena qui donnaient aux bateaux la direction à suivre pour les Indes portugaises et pour la petite ville des bords du Zambèze. Terre d'élection des djinns, ces trois rochers arides n'abritent que quelques tombes, un beau phare

¹ Les travaux doivent transformer la base militaire de Nacala en aéroport mixte.

² Je me permettrai donc d'utiliser parfois cette appellation commode.

³ Voir en annexes (cartes) la photo satellite de la baie.

⁴ Langue des populations Makhuwa locales.

tenu par un gardien solitaire (Goa)¹, et si l'on en croit le surnom de l'île de Sena, un certain nombre de reptiles (*Ilha das Cobras*, « l'île des Serpents »). L'île de Mozambique possède un climat de type sub-équatorial, avec une saison chaude et humide de novembre à avril, et une saison sèche et fraîche de mai à octobre. La pluviosité annuelle moyenne est de 751 millimètres, et la température de l'air - comme de l'eau - de 26°C, avec une moyenne de 28°C pour le mois le plus chaud (décembre), et de 23°C pour le mois le plus frais (juin).

Ce qui frappe d'abord le regard en traversant l'île pour la première fois, c'est la différence de physionomie qui existe entre les quartiers de *macuti* par où l'on pénètre dans l'île, puis la *cidade de pedra e cal* (« ville de pierre et de chaux »)² qui s'étend au nord. Bâti dans son intégralité, ce minuscule croissant de terre, d'une superficie d'un kilomètre carré, se divise en deux zones urbaines distinctes : la ville de pierre, qui correspond à l'ancienne cité coloniale et, au sud, la *cidade de macuti*, ancienne « ville indigène », du nom des palmes utilisées pour les toits³ dont certains s'élèvent étrangement à hauteur de la route. Malgré l'absence de relief, avec un point culminant à neuf mètres sur le campo São Gabriel, devant la forteresse à la pointe nord de l'île, la ville donne en effet l'illusion d'être disposée sur deux étages. Les trois quarts des quartiers de *macuti* ont été construits à l'emplacement des anciennes carrières de pierre qui servirent à l'édification de la ville coloniale, abaissant le sol à 0,5 mètres au-dessous du niveau de la mer. Partageant l'île en deux moitiés, une ligne imaginaire - puisqu'il n'existe ni n'a jamais existé aucun mur pour les séparer - est matérialisée par l'hôpital, stratégiquement érigé au coeur de l'île⁴. Cette rupture s'est certes estompée après l'indépendance et l'exil de nombreux occupants des maisons de pierre : l'installation d'une partie de la population du *macuti* et de continentaux dans l'ancienne ville coloniale, ainsi que le manque d'entretien qui a fait perdre de sa superbe à cette dernière, ont contribué à homogénéiser le paysage de l'île. De nombreux édifices de pierre, abandonnés, se trouvent dans un état de dégradation avancée voire en ruine. Deux impressions a priori paradoxales se dégagent donc de l'île : celle d'une unité et d'une harmonie notamment dues aux

¹ Voir annexes : photo 83.

² On l'appelle ainsi car on n'utilisait pas de ciment, ni d'autres matériaux.

³ Voir annexes : photo 70 et 71. *Macuti* est le nom donné sur toute la côte à ces habitations « précaires » des villes et des faubourgs swahili.

⁴ Cet impressionnant édifice fut à la fin du XIXe siècle le plus vaste et le plus prestigieux hôpital d'Afrique orientale, et a profondément marqué la mémoire locale. Voir annexes : photo 34.

matériaux utilisés, et celle d'une division qui reste néanmoins toujours présente, physiquement et symboliquement. La *cidade de macuti* qui concentre la plus grande partie de la population s'apparente, *grosso modo*, aux faubourgs populaires des villes swahili (voir IA1), avec ses mosquées et ses maisons rectangulaires serrées les unes contre les autres, à proximité du port de pêche qui concentre aujourd'hui l'essentiel de l'activité économique. Au-delà des influences locales et swahili dans l'architecture et les matériaux, la ville de pierre quant à elle constitue globalement un ensemble urbain de type européen et, bien qu'en pleine mutation, présente à certains endroits l'aspect d'une ville fantôme. Plus saillante finalement que le contraste de physionomie entre les deux zones de l'île est leur disparité en termes de démographie et d'animation.

Malgré son histoire tourmentée, à l'instar du pays tout entier, l'île de Mozambique conserve de son destin exceptionnel d'importantes traces. Première capitale coloniale de l'Afrique orientale portugaise, elle se situe dans l'océan Indien au carrefour d'influences multiples : continentale, portugaise, arabe, indienne... En 1991, son inscription sur la liste du Patrimoine culturel de l'Humanité reconnaissait la valeur unique de ses vestiges historiques et de la rencontre de cultures qui l'ont façonnée au fil des siècles. Près de vingt ans plus tard cependant, l'île continue à se dégrader sous l'effet conjugué des conditions climatiques et de la pauvreté. L'étonnement s'empare alors du visiteur qui vient de traverser les lieux, du *macuti* à la *cidade* : cette île, pourtant classée par l'Unesco et fièrement mise en avant dans les itinéraires touristiques du pays, semble abandonnée à son sort, perle oubliée dans son océan, dont les plages servaient et servent encore de toilettes publiques – la plupart des maisons de *macuti* étant dépourvues de commodités. Cette interrogation à peine formulée suscite aussitôt en écho, comme une rengaine, la révolte résignée de ses habitants : « *Pourquoi le gouvernement ne fait-il rien ? Et l'Unesco ? Et les ONG ? Et le Portugal, qui devrait tout de même se sentir concerné, non ? Et les coopérations étrangères, s'il est vrai que ce patrimoine est celui de l'Humanité entière ?* » Le développement et la mise en valeur du patrimoine de l'île de Mozambique se heurtent de fait à une inertie qui contraste avec l'intérêt apparemment suscité à l'intérieur et à l'extérieur du pays. « *Ce qui s'est passé, de fait, c'est l'affirmation continuelle d'un intérêt au niveau des organes d'information ou des réunions nationales et internationales, mais une apathie totale concernant la prise de quelque mesure tangible et objective qui prouve aux habitants le caractère*

sérieux de ces affirmations. »¹ (Forjaz, 1999 : 141) Le caractère ponctuel des réalisations concrètes ne permet pas d'endiguer un phénomène de dilution inéluctable en l'absence d'une volonté d'intervention globale. Le problème économique, majeur, ne semble pourtant pas seul permettre d'en rendre compte.

Lorsque Vasco de Gama y accoste pour la première fois en 1498, sur la route des Indes, l'île est un petit comptoir arabo-musulman lié au sultanat de Kilwa, dans le Sud de l'actuelle Tanzanie. Les Portugais l'occupent de façon effective dès 1507 et édifient forteresses, églises et chapelles parmi lesquelles Nossa Senhora do Baluarte (« Notre Dame du Bastion »), bâtie en 1522 à la pointe nord de l'île et toujours sur pied². Escale stratégique des routes du commerce maritime entre l'Afrique, l'Europe et l'Asie, l'île est convoitée au XVIIe siècle par les puissances européennes engagées notamment dans la course aux épices. Au début du XVIIIe, elle devient une plaque tournante du commerce des esclaves qui se met alors en place à grande échelle dans la zone, à destination des îles de l'océan Indien (la Réunion, Maurice, Madagascar, Comores) et des Amériques (Brésil, Caraïbe...). Avec l'interdiction de la traite au milieu du XIXe siècle, l'île entame un lent déclin dont elle ne se relèvera jamais, marginalisée par la logique de rentabilité qui est celle de la métropole. Finis les esclaves, l'or et l'ivoire, il n'y a désormais plus grand chose à tirer du vieux comptoir. Le « centre de gravité » de la colonie s'est déplacé vers le sud, où se situent les nouveaux enjeux politiques et économiques avec le développement de la Rhodésie et du Transvaal. Lisbonne décide de « brancher » directement le Mozambique sur l'Afrique du Sud, et d'en faire une colonie de services pour l'hinterland britannique (Cahen, 1994). En 1898, la capitale coloniale est donc transférée à Lourenço Marques (Maputo), à 1 500 kilomètres au sud de l'île. Le Mozambique s'éloigne du monde indiaocéanique pour s'intégrer davantage à l'espace géostratégique de l'Afrique australe. À la même époque cependant, l'île devient le relais mozambicain de confréries soufies implantées sur toute la côte est-africaine et aux Comores.

Après une Lutte armée de libération nationale de dix années, menée par le Frelimo (*Frente de Libertação de Moçambique* : Front de Libération du Mozambique),

¹ « *O que de facto tem acontecido é a continua afirmação de interesse a nível dos órgãos de informação ou dos forums nacionais e internacionais e uma efectiva apatia em relação à tomada de qualquer medida tangível e objectiva que prove aos habitantes da Ilha a seriedade daquelas afirmações.* »

² Voir annexes : photo 8.

et la capitulation de la dictature salazariste lors de la Révolution des Œillets au Portugal (1974), le pays accède à la souveraineté en 1975 sous la présidence de Samora Machel. L'indépendance, puis la mise en place d'une politique marxiste-léniniste par le Parti-État frelimiste, entraîne le départ massif des Portugais, Indiens et Métis qui n'avaient pas encore quitté l'île. Dès 1977, les régimes d'apartheid de la région (Rhodésie du Sud¹, Afrique du Sud) déclenchent une violente campagne de déstabilisation contre le gouvernement de la République populaire du Mozambique, qui va peu à peu dégénérer en guerre civile. Le mouvement de guérilla, qui s'organise sous le nom de Renamo (*Résistência Nacional de Moçambique* : Résistance Nationale du Mozambique), rencontre en effet l'adhésion d'une partie des populations, notamment rurales, excédées par les mesures coercitives auxquelles elles sont soumises, et se développe sur la base de conflits locaux très anciens (Geffray, 2001). Si elle subit de plein fouet les conséquences dramatiques de la guerre, l'île de Mozambique est néanmoins épargnée par les combats et accueille une importante population continentale qui va bouleverser sa physionomie : l'afflux de réfugiés accélère un processus de mutations démographiques, économiques, sociales et culturelles amorcé dès le milieu du XXe siècle. Avec une économie maritime et une société largement islamisée, l'île se maintient néanmoins à la périphérie de l'aire d'influence swahili. En 1992, l'Accord général de paix, signé à Rome, met fin à quinze années d'une guerre particulièrement meurtrière et aboutit dès 1994 à l'organisation d'élections libres, dont le Frelimo, toujours à la tête de l'État, sortira vainqueur à trois reprises². Fin 2003, lors des deuxièmes élections locales, la Renamo accède pour la première fois au pouvoir dans quatre municipalités, dont celle de l'île de Mozambique qui entre ainsi dans l'opposition. L'île repassera néanmoins aux mains du Frelimo lors des élections de 2008 - comme toutes les autres villes à l'exception de Beira.

Le destin peu ordinaire de deux statues : entre mystification, iconoclasme et réinterprétations locales

¹ Actuel Zimbabwe. Avant l'indépendance de 1980, la Rhodésie du Sud, colonie britannique jusqu'en 1965, est dirigée par un gouvernement Blanc qui applique une politique d'apartheid.

² Les prochaines élections auront lieu en décembre 2009.

Pour « planter le décor » et tenter de restituer l'atmosphère si particulière qui règne dans l'île, lieu anachronique et cependant mû par des dynamiques tout à fait contemporaines, voici l'itinéraire mouvementé qui fut celui de ses deux statues.

Parmi les personnages illustres qui foulèrent de leurs pas historiques le sol de l'île de Mozambique, contribuant plus tard à sa patrimonialisation, deux figures universellement connues suscitent, assez unanimement bien que pour des motifs parfois inattendus, l'orgueil de ses habitants : le navigateur Vasco de Gama et le poète Luís de Camões.

Vasco de Gama et sa flotte, en route pour les Indes, furent les premiers Européens à débarquer par la mer sur la côte orientale de l'Afrique. En réalité, un autre Portugais les avait précédés de dix ans, envoyé par le roi João II à la recherche du royaume du Prêtre Jean, et surtout d'une route terrestre des épices. Alors que son compagnon d'aventures, Afonso de Paiva, décédait au cours de ces pérégrinations, Pero da Covilhã, de retour d'Asie, explorait la côte orientale de l'Afrique, probablement jusqu'à Sofala près de l'embouchure du Zambèze, qu'il aurait ainsi été le premier Européen à atteindre vers 1489. Quant à Bartholomeu Dias, chargé à la même époque de découvrir une route maritime des épices, il avait réussi à doubler le cap au sud du continent en 1488. Mais une révolte de son équipage l'avait forcé à abandonner l'exploration de la façade est-africaine pour regagner Lisbonne par l'ouest. La *Bonne espérance* dont Jean II avait rebaptisé le cap – nommé plus prosaïquement *des Tempêtes* par Dias lui-même – présageait des horizons prometteurs ouverts à ses successeurs.

Au début de l'année 1498, les trois vaisseaux qui composaient la flotte de Vasco de Gama firent halte pour se ravitailler en eau à l'embouchure de l'Inharrime, près d'Inhambane, dans le Sud de l'actuel Mozambique. Les Portugais, enthousiasmés par l'attitude bienveillante des habitants à leur égard, désignèrent immédiatement les lieux « *terra de boa gente* » (« la terre des gens aimables ») – formidable slogan publicitaire dont les dépliants touristiques font aujourd'hui un abondant usage pour vanter les qualités d'accueil « innées » des Mozambicains... Le 4 mars, Vasco de Gama approchait ce minuscule croissant de terre qu'il aurait selon la légende baptisé *Ilha de Moçambique*, « l'île de Mussa'n Biki (ou Mussa al Bique) » du nom de ce commerçant arabe – voire simple pêcheur selon une autre

version locale - auprès duquel il se serait enquis de l'identité des lieux et qui allait plus tard donner son nom au pays tout entier. Sur place, la même légende a fait de ce Mussa'n Biki le cheikh des lieux¹, mais les chroniques portugaises nomment Zacoaja (Cacoeja)² le dépendant de Kilwa au pouvoir à l'arrivée de Gama - tandis que l'île de Mozambique apparaît déjà sous la forme Musanbigi (ou Muçanbidji) dans le récit du navigateur arabe Ahmad ibn Majid vers 1475³... Le premier contact avec ce sultan cousu d'or fut engageant. Mais le ton changea lorsque ce dernier réalisa qu'il avait affaire à des chrétiens⁴ et, quand ces derniers se virent interdire l'accès à l'eau sur le continent, le son du canon retentit. Les Portugais s'entêtèrent : en dépit de son hostilité, la petite île offrait un point d'escale idéal dans ces eaux stratégiques.

Issu de la vieille aristocratie désargentée, Luís de Camões s'était très tôt illustré à la cour du roi Dom João par ses faits d'armes et ses talents de poète. En 1567, il tentait de regagner Lisbonne après un long et tumultueux exil forcé en Orient. Camões s'embarqua donc sur un navire à destination de Sofala, où les Portugais s'étaient installés dès 1505 dans l'ambition de conquérir les mythiques mines d'or du royaume du Monomotapa. C'est à l'occasion d'une escale qu'il débarqua dans l'île de Mozambique, où il espérait trouver un bateau pour la métropole. Mais l'extrême dénuement auquel il était réduit, incapable de payer son passage, prolongea son exil de deux années. Dans cette île-prison, Camões tenta tant bien que mal de tromper son ennui et son désespoir en retravaillant un manuscrit à la gloire de Vasco de Gama. Les *Lusíadas* publiées à son retour allaient rendre leur auteur presque plus célèbre que le héros de cette mythique épopée, et devenir l'œuvre fondatrice de la littérature portugaise.

À la fin de l'époque coloniale, c'est-à-dire au moment où la présence des

¹ Selon la tradition recueillie par exemple par le missionnaire Francisco Manuel de Castro (1934) : Biki, un « natif » fixé dans l'île, avait un fils, Mussa, qui gouvernait à l'arrivée de Vasco de Gama. Les « natifs » auraient alors désigné leur chef comme Mussa (be)n Biki.

² Voir notamment Damião de Goís in Theal (1898-1903), Guillain (1856), etc. Le nom du « roi de Mozambique » n'apparaît pas dans l'unique récit du premier voyage de Vasco de Gama, attribué à Álvaro Velho (voir Teyssier, Valentin et Aubin, 1998).

³ Voir par exemple Chumovsky, 1960. La légende a fait d'Ahmad Ibn Majid le pilote embarqué par Vasco de Gama à Malindi pour le conduire en Inde (voir IA2), qui apparaît dans les chroniques portugaises sous le nom de Malema Cana ou Canaqua.

⁴ D'après la relation d'un pilote de Gama, attribuée à Álvaro Velho, les Portugais furent d'abord pris pour des Turcs par les habitants de l'île (Teyssier, Valentin et Aubin, op.cit.).

Portugais sur les terres d'Afrique était plus que jamais contestée, ceux-ci figèrent dans le bronze leur admiration pour les héros des grandes Découvertes et de la conquête coloniale, dont les statues vinrent lourdement hérissier les places des villes d'outre-mer. Or aucun lieu au Mozambique ne représentait la « légitimité » de leur domination plus qu'*Ilha*, où ils étaient implantés dès 1507 ! Et parmi les personnalités qui étaient passées par l'île, aucun ne pouvait incarner le « génie lusitanien » mieux que Vasco de Gama et Luís de Camões... Du fait de son importance pour l'île et le pays, la statue de Vasco de Gama avait toutefois largement précédé ce mouvement. Elle fut inaugurée en grandes pompes par le Président de la République portugaise en personne, le Général Craveiro Lopes, dès le 25 août 1956 – alors que l'île semblait par ailleurs définitivement condamnée... Vasco de Gama prit donc place, revêtu de sa monumentale cape de bronze, à côté du kiosque à musique où la bonne société venait le dimanche après-midi écouter la fanfare et tenter d'attraper un peu d'air frais dans la moiteur tropicale, en échangeant les derniers *fofocas* (« potins »). Son doigt menaçant pointé vers l'horizon marin indiquait en réalité... le continent voisin, chose étrange pour un navigateur de cette trempe - indice peut-être des appétits coloniaux de ses « héritiers » ?

Presque quinze ans plus tard, à l'occasion de la commémoration des 400 ans du passage du poète dans l'île (1969), la statue de Luís de Camões fut elle aussi hissée sur son socle, face à la mer, mais du côté du vaste océan. Camões regardait se détacher au loin la petite île de Goa, avec son phare rayé de rouge et de blanc, ressassant sans doute quelque mauvais souvenir de cet Orient qui fut pour lui le lieu de bien des déboires. On surnommait ici le poète « *o pomposo* » (littéralement : « le pompeux »), non en raison de l'attitude qu'il y aurait adoptée plusieurs siècles auparavant, marquant à ce point les mémoires, mais du fait de sa pose altière, avec sa culotte bouffante et sa collerette, déclamant doctement quelques vers de son parchemin – portrait bien éloigné sans doute du vrai Camões qui traîna dans l'île sa misère et ses loques, vivant de la compassion de quelques compatriotes qui se mêlaient de mécénat. La statue tournait le dos à un imposant édifice, légué à l'Église catholique par João Ferreira dos Santos jadis à la tête d'un véritable empire commercial - édifice dont une partie accueille aujourd'hui le siège de l'Association des amis de l'île de Mozambique. À l'époque où la position stratégique de l'île justifiait que les puissances européennes y entretiennent une délégation

permanente, le bâtiment abritait le consulat de France¹ qui, après l'interdiction de la traite, fut le lieu d'un vaste trafic humain camouflé sous le prétexte d' « engagement volontaire » de main d'œuvre pour les plantations des îles de l'océan Indien.

À l'indépendance, le vent du changement qui soufflait sur le pays s'était emparé d'*Ilha*, restée en marge de la guerre de libération nationale. Dans l'euphorie des grands espoirs suscités par la chute du régime colonial, un groupe de jeunes activistes du Frelimo se lança à l'assaut des symboles portugais de l'île, comme un peu partout ailleurs au Mozambique. *Ilha*, dont la population et les élites créoles et musulmanes étaient restées proches des Portugais - ce qui leur vaudra dès lors bien des soucis - échappa néanmoins au pillage. Les édifices de pierre reçurent quelques balafres, mais les principales « victimes » de cette vindicte populaire furent bel et bien les deux figures déchues de l'aventure lusitanienne, Vasco de Gama et Luís de Camões dont les statues furent déboulonnées. Le navigateur se sectionna la jambe en s'effondrant de son socle, tandis que le poète en perdait un doigt. Les vieux cheikhs qui avaient, dans les dernières années de l'époque coloniale, bénéficié des largesses portugaises, se faisaient les plus discrets possible, évitant les insultes et les jets de pierre auxquels ils étaient exposés – bien que la plus grande partie de la population leur ait infailliblement témoigné respect, fidélité et obéissance. Ils réprimandaient les enfants qui s'associaient par jeu aux dégradations, mais n'osaient pas affronter ouvertement les activistes du Frelimo, bien décidés à en finir également avec cette autorité traditionnelle jugée coupable de complicité.

Luís Bernardo Honwana, écrivain mozambicain engagé aux côtés du Frelimo dans la lutte de libération nationale, fut le premier secrétaire d'État à la Culture du Mozambique souverain. À l'instar de Samora Machel, cet homme de lettres concevait la sauvegarde d'*Ilha* comme un devoir pour le nouveau gouvernement, en raison même de son rôle historique et de sa charge mémorielle, et s'était engagé aux côtés des coopérations étrangères dans un effort commun pour contrer un processus de dégradation déjà bien entamé. Honwana estimait également que Luís de Camões, avant d'être portugais, était une figure universelle de l'art et de la littérature : à ce titre, les Mozambicains devaient tirer de son séjour dans l'île non pas un motif de honte mais, à l'inverse, de fierté nationale. Prudent et soucieux de l'avis de ses compatriotes sur un sujet aussi sensible, il organisa préalablement une consultation auprès de la population de l'île et en particulier de ses vieux cheikhs. Ah... Depuis

¹ Voir annexes : photo 16.

que Camões n'était plus là, tout allait mal dans l'île ! Le port autrefois si fréquenté restait désespérément vide, il n'y avait plus de travail, les maisons de commerce avaient fermé une à une, les édifices abandonnés s'effondraient, dévorés par les racines des figuiers qui avaient élu domicile sur les murs gonflés d'humidité... Car « o pomposo » était devenu un « esprit » de l'île, comme ce djinn Muanante qui, dit-on, avait érigé la forteresse São Sebastião et la hantait... Depuis ce jour où l'on avait remis sa statue dans un coin du musée, l'âme du poète errait sans repos. Tous souhaitaient le retour de cet homme de bronze qui, même si peu savaient réellement qui il avait été – on l'appelait simplement, avec un respect mêlé d'affection, « o professor » (« le professeur ») – était devenu un familier des îliens. Le coût de l'opération fut supporté par la Fondation Calouste Gulbenkian¹ de Lisbonne - les fonds ayant transité par l'ambassade du Portugal au Mozambique - et la statue ravalée de Camões fut inaugurée en présence de M. l'ambassadeur du Portugal, au milieu des chants de *tufo*² qui donnèrent à la scène un air de liesse.

Dans l'île, l'un des premiers monuments à bénéficier de l'attention nationale et internationale fut le palais São Paulo, majestueux édifice qui connut lui aussi un destin mouvementé³. Selon certaines hypothèses (Fonseca, 1972), cet ancien collège jésuite construit en 1610, puis reconstruit en 1674 à la suite d'un incendie, prendrait appui sur la *Torre velha* (la « vieille tour »), le premier fort bâti par les Portugais qui, en raison de son incapacité avérée à défendre l'île, fut rapidement remplacé par l'actuelle forteresse São Sebastião. Vacant après l'expulsion des Jésuites du Portugal - donc de ses dépendances – en 1759, São Paulo devint au XIXe siècle le palais des gouverneurs puis, après le transfert des capitales coloniale (1898) et provinciale (1935), un « musée résidentiel » pour les officiels de passage à *Ilha*. Le palais accueillit aussi, dès la fin des années 1960, un musée d'art sacré et un musée de la marine où vinrent s'échouer une seconde fois les vestiges des nombreuses épaves qui jonchent les fonds aux abords de l'île - héritage de plusieurs siècles de navigation et de commerce entre l'Europe, l'Afrique et l'Asie, lorsque les navires, les cales remplies de perles de Venise et de porcelaines chinoises, venaient

¹ Du nom de cet homme d'affaires londonien d'origine arménienne, installé dans la capitale lusitanienne, qui avait légué son immense fortune à cet organisme tenant alors quasiment lieu de ministère portugais de la Culture.

² Pratique musicale chantée et dansée, d'origine arabo-swahili et devenue emblématique de l'île. Voir annexes : photos 77 à 81.

³ Voir annexes : gravure 11 et photo 12.

troquer leur chargement contre de l'or, de l'ivoire et des esclaves. Lors d'un séjour dans l'île en 1977, Samora Machel, premier président du Mozambique souverain, décida de consacrer l'intégralité des lieux à un musée de l'Histoire coloniale, conscient de la nécessité de préserver intact un édifice qui joua un rôle capital dans l'histoire du pays (voir IIB3). Le palais, dont la toiture avait gravement souffert du passage du cyclone Nadia en 1994, fit l'objet à la fin des années 1990 d'un important projet conjoint des coopérations norvégienne, danoise, portugaise et française.

Avec la dévalorisation du *métical* mozambicain qui se produisit à cette époque, on se retrouva avec un excédent imprévu. « *Qu'allait-on en faire ?* », se demanda le responsable danois du projet, qui entendit des voix lui souffler le nom de Vasco de Gama... Car depuis que la statue du navigateur était remise à la capitainerie, tout allait mal dans l'île ! Les bateaux n'y faisaient plus escale qu'au compte-goutte, les maisons de commerce tombaient en ruine... L'âme de Vasco de Gama errait, vengeresse. À l'instar de ces familles implantées dans l'île depuis des générations, il était en effet lui aussi un *dono da terra*¹, un peu comme l'on est maître de sa maison (*dono da casa*) et de ceux qui l'habitent. « *Vasco de Gama chef du quartier du Ponant, Camões chef du quartier du Levant...* »² : une chanson de *tufo* avait même fait des deux personnages les capitaines de cette île-navire sans eux à la dérive³... On recollerait donc la jambe du célèbre navigateur - soigneusement gardés, lui et son membre sectionné, à la capitainerie de l'île - et on le remettrait sur pied devant le musée fraîchement repeint. Ainsi fut fait en janvier 2002 par l'entreprise locale chargée des travaux du musée, et dénommée... Mus Al Bique⁴.

¹ *Dono* signifie à la fois « propriétaire » et « maître ». Entretiens réalisés dans l'île de Mozambique entre mai et août 2004.

² Voir retranscription du chant en annexes.

³ La métaphore est assez fréquente : *O barco encalhado*, « le bateau naufragé », est le titre d'une nouvelle d'Alvaro Marques (1983) qui dresse un portrait peu flatteur de l'île. Un article paru dans *l'Express* fait de la forteresse une « *pesante figure de proue* » (Hugueux, 1996).

⁴ Voir annexes : photos 13, 14, 15.

Une île « palimpseste »

Ces histoires qui peuvent paraître anecdotiques illustrent bien l'importance et la complexité de ce qui se joue à travers le patrimoine de l'île, et la dimension multiple des représentations qui lui sont associées. Le sens et la valeur accordés aux deux statues de bronze, et à travers elles, à l'histoire et à l'héritage de l'île, changent considérablement selon les regards et l'échelle à laquelle ils s'exercent.

Héritage des *pères*, le patrimoine constitue le legs des ascendants que les membres d'une collectivité se reconnaissent en propre et se transmettent. Support et instrument de construction des imaginaires, des mémoires et des identités - notamment des « communautés imaginées » que sont les nations (Anderson, 1983) – le patrimoine est le lieu d'enjeux divers (identitaires, sociologiques, politiques, économiques...) et procède de stratégies multiples. Empreint d'une forte dimension symbolique et affective, il constitue un processus de sélection et de re-création permanent. Le sens accordé à un « objet » n'est jamais univoque ni définitif mais peut au contraire changer en fonction du groupe ou de l'époque qui l'observe. En raison de la diversité de ces acteurs, mais aussi de ses usages et de ses valeurs, le patrimoine peut être conçu comme une sorte d'écosystème : il repose sur des phénomènes d'interdépendance, ces interrelations constituant le « système patrimoine » (Grefe, 1990, 2003).

Le patrimoine historique et culturel de l'île, matériel (architectural, monumental, subaquatique, muséographique...) et immatériel (musiques et danses...), suscite des attitudes variées et paradoxales. Celles-ci témoignent des enjeux divers et parfois conflictuels de sa gestion, et sont révélatrices des différentes compréhensions de l'île et de son histoire mais aussi de la conception même de la notion de patrimoine, chez ceux qui y vivent ou qui la considèrent à plus ou moins longue distance, à l'intérieur ou à l'extérieur des frontières nationales (État, Unesco, coopérations étrangères...). À travers une démarche « généalogique », on se propose donc de retracer les grandes étapes du processus de patrimonialisation et d'en identifier la nature ainsi que les principaux acteurs (dispositif juridique et institutionnel, patrimonialisation artistique et littéraire de l'île...), afin de reconstituer le « façonnage » de ce site patrimonial, dans le temps et dans l'espace et d'un groupe à un autre. Car l'île de Mozambique, objet polysémique, est prise dans un réseau

complexe de relations et de représentations : on tentera de démêler l'enchevêtrement des discours sur l'île et de déchiffrer leur manipulation (discours sur l'histoire, la culture, le métissage...). À travers l'hypothèse métaphorique de l'île de Mozambique comme palimpseste - architectural, géographique, littéraire... (Leite, 1999) -, l'objectif est donc de mettre en perspective les interprétations multiples de l'île et de la notion de patrimoine à différents niveaux (local, national, international) et selon des points de vue historiquement, idéologiquement, sociologiquement et culturellement situés.

Tandis que l'île de Mozambique constitue dans ses différents aspects le produit historique d'un mélange (de populations, de cultures...), la *cidade de pedra e cal* constitue par sa nature et son histoire un « objet » essentiellement colonial. Elle a en outre été largement édifiée grâce aux profits considérables du commerce des esclaves qui a constitué pendant plus d'un siècle et demi la principale activité de l'île. La « mise en patrimoine » de l'île souligne et questionne donc plus particulièrement ce double aspect de son héritage – colonial d'une part mais aussi « multiple ». Au Mozambique, le traitement des vestiges de la ville de pierre mobilise en particulier la mémoire coloniale, au niveau de l'État d'une part et au niveau local d'autre part.

La charge symbolique de cette île marquée par un métissage caractéristique, point de départ de la colonisation portugaise et plaque tournante du commerce des esclaves, est évidemment équivoque. Après l'indépendance, la lecture la plus radicale la considère comme le lieu emblématique de l'aliénation. Mais, du fait de la pluralité qui la caractérise, l'île de Mozambique sera aussi interprétée comme un symbole voire le lieu utopique de la *moçambicanidade* (« mozambicanité ») définie par certains intellectuels et artistes comme l'ouverture séculaire aux différentes influences, européennes, indiaocéaniques et orientales en particulier, qui ont modelé une identité africaine propre. Reflet d'une pluralité harmonieuse et de la coexistence pacifique des groupes qui la composent, elle constitue un exemple pour la « nation mosaïque » et « l'unité dans la diversité » qui constitue le nouveau mot d'ordre du gouvernement, après la pacification et l'instauration du multipartisme au début des années 1990. De cette oscillation extrême de sens - « berceau du colonialisme » selon l'expression consacrée, ou icône d'une « mozambicanité plurielle » - résulte pour l'île une profonde ambiguïté symbolique et politique. Au niveau local, la patrimonialisation de l'île et de sa *cidade de pedra e cal* interroge les représentations qu'a de ces « objets » une population relativement hétérogène culturellement et

socialement (réfugiés ou fonctionnaires du continent, descendants d'esclaves domestiques ou des grandes familles créoles et swahili de l'île...), dont certains ascendants ont en outre été, dans un passé somme toute assez récent, complices ou victimes de l'esclavage. Dans ce contexte, l'implication des habitants et la réception des politiques du patrimoine mobilise en particulier des enjeux d'ordre sociologique, identitaire et de mémoire.

L'ouverture du pays au tourisme ajoute une dimension économique à la valorisation du patrimoine de l'île, qui fait partiellement converger les regards : ceux des « experts » en développement durable, de l'État pour lequel l'île constitue une « vitrine » de choix, et des habitants qui projettent dans cet essor promis leurs espoirs d'une vie meilleure.

À travers le cas du patrimoine « en chantier » de l'île, il s'agit donc de réfléchir sur le phénomène patrimonial et notamment sur les modalités et les enjeux du processus de patrimonialisation (d'un monument ou d'un site, d'une pratique culturelle ou artistique...), c'est-à-dire sur la fabrication et les « fabricants » de patrimoine, de mémoire et d'imaginaire collectifs et leurs usages divers (sociaux, politiques, économiques...).

Genèse, conditions et méthodologie de la recherche

Établie pendant quatre années à la Réunion, mon expérience quotidienne, mes voyages dans l'océan Indien et mes recherches - un mémoire sur les réinterprétations du *hira-gasy*, théâtre traditionnel des Hautes terres à Madagascar, et un autre sur les phénomènes de créolisation autour de la cérémonie du « service malgache » à la Réunion¹ - m'avaient renvoyée, de différentes manières, à la communauté d'histoire et de destin des populations de la zone indiaocéanique, et aux enjeux du patrimoine culturel dans ce contexte. Je m'intéressais alors à l'Afrique orientale, source d'importantes migrations forcées vers les îles indiaocéaniques,

¹ *Une expérience de théâtre pour le développement à Madagascar : la troupe Landyvolafotsy*, mémoire de maîtrise d'ethnologie, Université de la Réunion, 2000 ; *Contribution à l'étude du « servis malgas » à l'Île de la Réunion : esthétique, créolisation et enjeux identitaires*, mémoire de DEA d'anthropologie, Université de la Réunion, 2001.

avec laquelle ces dernières entretiennent donc des liens historiques et culturels déterminants. À l'occasion d'un séjour sur la côte est-africaine, j'avais découvert les villes swahili, nées de la rencontre de populations d'origine diverse, et marquées par une stratification héritée de la société d'esclavage qui imprègne encore fortement les rapports sociaux. Caractérisé par une pluralité d'influences, le patrimoine urbain swahili, qui constitue l'un des ressorts essentiels d'une fréquentation touristique massive, est investi par la revendication d'une spécificité par rapport à l'intérieur continental – d'ordre identitaire et parfois indépendantiste comme à Zanzibar. Dans la perspective de travailler sur l'aire swahili, j'avais commencé à apprendre le *kiswahili* à l'Institut national des langues et civilisations orientales (Inalco) de Paris. C'est dans le cadre de recherches exploratoires sur l'histoire et la culture swahili que je me suis intéressée aux rivages nord du Mozambique. Bien qu'en marge de ses centres passés et actuels, la région possède en effet une histoire commune avec l'ensemble de la zone et s'insère dans le continuum culturel dont la Somalie et le Mozambique constituent les extrémités. Encouragée à travailler sur un pays alors relativement peu connu car difficilement accessible jusqu'en 1992, et peu étudié par la recherche francophone, j'ai écrit mon mémoire de DEA d'histoire sur les rivages nord du Mozambique et la problématique du patrimoine dans cette région².

Dans le cadre de ce DEA, j'ai effectué un premier repérage d'un mois au Mozambique en janvier 2002. Il s'agissait d'abord de prendre connaissance du terrain, de préciser les contours du sujet et d'envisager les conditions d'une recherche ultérieure. Ce voyage, entre Maputo à l'extrême Sud et la ville de Pemba dans le Nord, en passant notamment par l'île de Mozambique, permit d'établir les premiers contacts et de réaliser quelques entretiens exploratoires. J'avais alors envisagé d'adopter une démarche comparative incluant plusieurs sites de la côte nord mozambicaine mais aussi tanzanienne, justifiée par une proximité géographique, historique et culturelle, ainsi que par l'inscription de trois sites sur la liste du Patrimoine mondial (île de Mozambique, Kilwa et Zanzibar en Tanzanie). Il m'est par la suite apparu nécessaire de restreindre les limites géographiques de l'étude et de focaliser sur l'île de Mozambique qui, malgré sa modeste superficie, mobilise des enjeux vastes, complexes et spécifiques en matière de patrimoine.

En effet, le sujet ne concernait plus le patrimoine des villes swahili, mais la

² *L'Histoire régionale des rivages nord du Mozambique et la question du patrimoine*, mémoire de DEA d'histoire, Université de la Réunion, 2002.

gestion de l'héritage colonial portugais au sein d'une société locale « swahilisée », dans le contexte de la jeune indépendance mozambicaine acquise au terme d'une longue et relativement récente guerre de libération nationale. La pertinence d'une comparaison avec des sites de Tanzanie, dans un contexte d'histoire récente et de politique assez différent, paraissait alors moins évidente. Surtout, dans les limites d'un travail de thèse, cette orientation remettait en cause la faisabilité du projet, mais pourrait être celle d'une recherche ultérieure.

Pendant trois ans (2003-2005), j'ai bénéficié d'une allocation du Conseil régional de la Réunion. La première année a été consacrée à la recherche documentaire, principalement dans les anciennes bibliothèques du Musée de l'Homme et de l'Inalco et à la Bibliothèque nationale de France (Paris), ainsi qu'à l'apprentissage du portugais. À la suite de mon premier séjour, j'avais relégué à plus tard l'étude du *kiswahili* pour me consacrer à celle du portugais, dont la maîtrise s'était évidemment avérée sur place une priorité¹... J'ai donc suivi plusieurs stages à l'Institut Camões de Paris, qui m'a ensuite offert un cours d'été à l'Université nouvelle de Lisbonne en 2003.

Le travail de terrain proprement dit s'est déroulé entre les mois de novembre 2003 et novembre 2004, soit une durée consécutive d'un an au Mozambique, partagée entre Maputo et l'île de Mozambique, puis en septembre et octobre 2005 (deux mois) dans l'île grâce à une bourse de l'Institut français d'Afrique du Sud (IFAS). À Maputo, j'ai effectué des recherches documentaires, principalement aux Archives historiques du Mozambique (AHM), aux Archives du patrimoine culturel (ARPAC), et à l'Université Eduardo Mondlane. J'ai également réalisé des entretiens auprès des représentants d'institutions et d'organisations nationales ou internationales intervenant dans le domaine du patrimoine culturel (directions de la Culture et du Patrimoine culturel, Unesco, Oikos², coopérations étrangères...), de chercheurs travaillant sur l'île de Mozambique ou la région côtière du Nord (historiens, archéologues, anthropologues, architectes), ainsi que d'artistes dont l'oeuvre contribuait à la production du discours sur l'île (écrivains, cinéastes,

¹ Autrefois langue de communication répandue sur l'ensemble des îles et du littoral nord du Mozambique, le *kiswahili* reste aujourd'hui la langue maternelle de la région frontalière avec la Tanzanie à l'extrême nord du pays, ainsi que de l'archipel des Querimbas et de sa zone continentale proche sous la forme dialectale du *kimwani*, dont l'île d'Ibo constitue le centre génésique (da Conceição, 1993). Au sud de Pemba, il n'est plus aujourd'hui parlé que de façon marginale.

² ONG portugaise qui intervient au Mozambique dans le domaine du développement.

photographes...). J'ai, à cette occasion, pu recueillir une abondante littérature grise, en particulier les présentations et comptes-rendus de projets de ces différentes structures. Ce travail a permis d'approfondir la compréhension des aspects historiques, des discours et des représentations de l'île à l'échelle nationale, ainsi que des enjeux symboliques et politiques de la gestion de son patrimoine historique et culturel. Bien qu'un peu frustrante, la réserve de certains interlocuteurs au sein du ministère de la Culture, me renvoyant à leur hiérarchie qui s'était cependant désistée à plusieurs reprises, constituait un indice de ces enjeux. L'île de Mozambique était alors un sujet particulièrement sensible suite à la polémique sur la politique de l'État mozambicain en matière de gestion du patrimoine archéologique subaquatique (voir IIIA2b). À la faveur d'un accord conclu en 1999 avec la société Património Internacional, détenue à 80 % par l'État, la société portugaise Arqueonautas avait obtenu une licence lui attribuant l'exclusivité des fouilles sur les épaves de navires aux abords de l'île - et la moitié du « butin » qui serait découvert. Des universitaires, courageusement relayés par des journalistes, dénonçaient l'illégalité de ces pratiques, accusant la société Arqueonautas de pillage et le gouvernement de « brader » le patrimoine national, théoriquement inaliénable. La méfiance suscitée par quiconque s'intéressait alors de près ou de loin au patrimoine de l'île ne facilitait donc pas les recherches...

Le premier terrain d'un mois dans l'île de Mozambique (janvier 2004) permit d'abord d'élargir le réseau des contacts locaux et de rencontrer les « personnalités » de l'île ainsi que plusieurs responsables politiques, religieux ou associatifs. À partir d'entretiens essentiellement informels, j'ai pu évaluer mes hypothèses de recherche et les reformuler. Au cours d'un deuxième séjour de quatre mois (mai-août 2004), j'ai vécu auprès d'une famille habitant la zone de *macuti*. J'avais jusqu'alors logé dans la ville de pierre, ce qui me permit donc de mesurer toute la différence entre les deux parties de l'île en termes d'organisation de l'espace mais aussi du temps, d'activité, de sociabilité et d'atmosphère. Luís Abduramane et Almira, mes hôtes, appartenaient à deux vieilles familles métisses et musulmanes de l'île. Luís était un descendant de ces « Indiens de Cabaceira », un groupe d'Indiens musulmans originaires du Gujarat mariés avec des femmes locales (Makhuwa), qui avaient autrefois dans l'île une solide réputation d'arrogance¹. Le grand-père de Luís, fonctionnaire au tribunal

¹ Sur la rivalité entre les habitants de l'île et ceux de Cabaceira, qui aurait été orchestrée par les autorités coloniales, voir Macagno (2007). On raconte aussi dans

d'instance de l'île dans les années 1920, avait été un important cheikh¹. La famille habitait avec trois enfants une ancienne maison de pierre dominant les quartiers de *macuti* (voir IIB1), et avait aménagé au fond du jardin deux « bungalows » sommaires qu'elle louait aux *backpackers*² de passage. Toute la vie familiale et sociale se déroulait sous la grande varangue de *macuti*, qui offrait une fraîcheur salubre aux heures les plus chaudes. J'y étais donc le témoin des conversations et interactions quotidiennes, le plus souvent en portugais, des maîtres de maison avec leurs nombreux visiteurs (parents, amis, voisins, domestiques, artisans, vendeurs ambulants, touristes, etc.). Cette « immersion » dans l'intimité d'une famille permettait une plongée directe dans la vie de l'île, avec ses innombrables histoires, *acontecimentos* (« événements ») et *fofocas* (« ragots »). Elle offrait un bon moyen de connaître les préoccupations des *ilheus* (îliens) et les débats qui les animaient, et d'appréhender le fonctionnement de la société locale, notamment la survivance de ses anciennes « classes » (voir IIB2b), difficilement perceptible autrement car jamais énoncée verbalement. Enfin, elle facilitait évidemment les rencontres et les échanges spontanés, ainsi que les prises de contact pour réaliser ensuite des entretiens.

Au cours de ce séjour, j'ai donc enregistré une quarantaine d'entretiens³ auprès d'habitants des villes de pierre et de *macuti*. Au moyen du recueil de discours, il s'agissait d'interroger les interprétations locales de l'île, de la *cidade de pedra e cal* et de la notion de patrimoine, en fonction de l'origine sociale et culturelle des habitants, et de leur itinéraire personnel. Quelle connaissance les *ilheus* avaient-ils de l'histoire de leur île et de ses principaux édifices ? Se souvenait-on par exemple de leurs usages antérieurs, notamment pour ceux qui avaient eu une fonction directe dans la traite des esclaves ? Comment s'articulaient les villes de pierre et de *macuti* dans les pratiques quotidiennes et dans l'imaginaire de leurs habitants respectifs ?

l'île l'histoire de ce bateau en provenance d'Inde qui avait fait naufrage dans la baie, et dont les rescapés avaient trouvé refuge dans le village de Cabaceira. On reprochait notamment à ces Indiens, qui se distinguaient par leur teint particulièrement clair, de refuser de se mêler à la population de l'île.

¹ Cheikh Momade Arune, natif de Cabaceira Pequena, fut désigné pour reprendre la tête de la confrérie Qadiriyya dans l'île par son instigateur, cheikh Issa, lorsque ce dernier repartit à Zanzibar à la fin de sa vie (voir IB1b).

² Jeunes voyageurs qui se déplacent « sac au dos » (*backpack*).

³ Les prénoms des informateurs cités dans le texte ont été changés, à l'exception des cheikhs des confréries musulmanes dont les noms apparaissent dans leur intégralité en raison de leur intérêt pour l'histoire de ces dernières, et de quelques « figures locales » dont l'histoire des ascendants présente une importance particulière pour le sujet (leur patronyme est alors mentionné, avec leur autorisation).

Comment se souvenait-on de l'île à l'époque coloniale ? Quels étaient le sens et la valeur d'un patrimoine monumental et de l'objet bâti en général pour les différentes populations de l'île ? Quel rapport les individus entretenaient-ils avec leur propre lieu de vie ? Quelle avait été l'action menée dans l'île en matière de patrimoine, et son éventuel impact sur les habitants ? Comment ces politiques, généralement définies ailleurs, avaient-elles été reçues localement, quels étaient l'investissement réel ou symbolique des habitants dans ces projets ?

D'une manière générale, le contact avec les habitants de l'île, urbains, habitués à la fréquentation des étrangers, ouverts et disponibles, est particulièrement aisé et amical. La plupart d'entre eux, hommes et femmes, se sont prêtés assez facilement au jeu de l'entretien, manifestant un goût certain pour la conversation et le débat. Cependant, aborder une notion aussi abstraite que celle de patrimoine n'avait en soi rien d'évident. La tâche était d'autant plus délicate avec les populations les moins éduquées ou peu habituées à élaborer un discours. Malgré le souci constant de formuler des questions « simples » et concrètes, certaines suscitaient une perplexité manifeste et récurrente... Je procédai donc par tâtonnement, guidée par ces réactions. J'ai réalisé seule la plupart des entretiens en portugais, lorsqu'il s'agissait de la langue maternelle de mes interlocuteurs, généralement dans la ville de pierre. Dans les quartiers de *macuti* en revanche, j'ai le plus souvent recouru à la précieuse assistance d'un interprète *emakhuwa*-portugais, cheikh Hafiz Jamú, et occasionnellement de son épouse Fátima.

Hafiz Jamú est le jeune cheikh de la Qadiriyya Bagdad (voir IB1b), comme son père et comme son grand-père qui en fut l'un des fondateurs¹. Issu d'une famille « noble » du continent, ce dernier avait épousé une Métisse originaire de Zanzibar, veuve de l'instigateur de la Qadiriyya dans l'île. En 1996, Hafiz a pris la succession de son père, devenant à vingt ans le plus jeune cheikh de l'histoire des confréries de l'île. Si sa fonction de cheikh de confrérie rendait les séances de travail aléatoires, en fonction de ses obligations religieuses et communautaires, et transformait certains entretiens en longues doléances – non sans intérêt d'ailleurs –, son implication, sa personnalité charismatique bien que parfois contestée, et le respect dû à son statut ont permis d'ouvrir toutes les portes et d'instaurer une relation de confiance. Seule, il m'aurait été impossible de pénétrer dans les maisons du *macuti* de façon systématique, et surtout d'y obtenir autant d'informations. En outre les reformulations

¹ Hassan Osumane Jamú.

de cheikh Hafiz, parfois pleines d'imagination, ont permis d'assurer l'interface entre les préoccupations de l'anthropologue et celles des habitants, pas toujours convergentes, et ses patientes explications de résorber les faux espoirs ou craintes suscités par ma démarche : je ne souhaitais pas racheter leur maison, ni les en chasser ou les reloger dans la ville de pierre, ni malheureusement financer de travaux pour améliorer leurs conditions de vie... Malgré tout, certains entretiens recueillirent essentiellement longs silences, brefs acquiescements ou aveux d'ignorance. Ces situations, assez peu fréquentes en réalité, révélaient l'étrangeté absolue du sujet par rapport aux références et préoccupations des interlocuteurs, mais elles étaient aussi symptomatiques du caractère intrusif du contexte d'entretien, de la crainte de « mal » répondre ou de la difficulté de parler pour ceux qui y étaient le moins accoutumés. D'autre part certains points, concernant notamment le fonctionnement de la société locale et la survivance de ses anciennes stratifications, étaient particulièrement délicats à aborder, non par tabou mais parce qu'ils n'étaient pas pensés donc formulés en ces termes. Les « à-côtés » des entretiens, les interactions et les échanges au quotidien furent donc au moins aussi instructifs, sinon davantage.

Lors de mon deuxième séjour dans l'île, j'avais assisté par hasard à une répétition d'un groupe de chants et de danses : les paroles interprétées en portugais proposaient un véritable « itinéraire » à travers les principaux monuments qui font la réputation de l'île, et revendiquaient fièrement son titre de Patrimoine mondial. Destinés aux touristes, avec une dimension « éducative » pour les habitants de l'île, ces textes faisaient cependant écho aux chants de *tufu* retranscrits par l'anthropologue Signe Arnfred (2004), qui évoquaient avec amertume la grandeur passée d'*Ilha* et comportaient des critiques virulentes à l'égard des politiques jugés responsables de sa ruine. Par ailleurs, j'avais entendu dans l'île différentes versions, souvent contradictoires, sur l'origine de certains édifices et notamment de la forteresse. Parmi elles une légende, connue jusqu'à une centaine de kilomètres vers l'intérieur continental, l'attribuait à un djinn – le fameux Muanante évoqué précédemment. Ces récits révélaient, en même temps que certaines croyances et qu'une relative méconnaissance de l'histoire de l'île, un intérêt et une forme de réappropriation de ses habitants a priori les moins concernés par le patrimoine monumental, dont cette littérature orale constituait l'indice. J'ai donc décidé de chercher dans le patrimoine oral et en particulier dans le corpus des chants de *tufu* -

œuvres d'hommes et de femmes vivant principalement dans les quartiers de *macuti* - une représentation populaire de l'île et de son patrimoine. Devant la difficulté d'assister à des répétitions, où la présence d'un étranger, même introduit par un membre du groupe, se monnaye toujours au prix fort, nous avons profité de la fréquentation touristique de l'île, bien qu'éparse et irrégulière, pour organiser des représentations de *tufo* au siège (*zawia*) de la Qadiriyya, dans la zone de *macuti*, parfois suivies d'un repas. Les bénéfices étant partagés entre le groupe et la confrérie en fonction de son implication, ce système qui remporta un certain succès permettait en outre de se faire rencontrer, selon un souhait réciproque, les touristes souvent confinés dans la ville de pierre, et les habitants des quartiers. De cette manière, j'ai donc pu procéder à l'enregistrement sur minidisques de huit groupes de l'île, puis à la retranscription et à la traduction de leurs textes.

Au retour de mon année au Mozambique, j'ai pu continuer mes recherches à Lisbonne grâce à une bourse de la Fondation Calouste Gulbenkian de Paris, en novembre et décembre 2004. La ville conserve évidemment une partie des documents anciens sur son ex-colonie et notamment sur sa première capitale, l'île de Mozambique. Ce séjour m'a en outre permis de rencontrer plusieurs personnalités entretenant des liens privilégiés avec le Mozambique et avec l'île, à travers leur histoire ou leurs travaux académiques.

Au cours du dernier terrain de septembre à octobre 2005, j'ai délimité deux quartiers à l'aide des relevés existants de l'île - l'un dans la ville de pierre et l'autre dans le *macuti* - afin qu'ils soient autant que possible représentatifs des différents types d'habitat et d'habitants des deux zones. J'ai alors visité de façon systématique chacune des maisons situées dans ce périmètre et réalisé un questionnaire auprès de trente familles, afin de connaître l'identité des habitants et d'observer de façon plus concrète les pratiques en matière d'habitat (matériaux, réaménagements...). Cette démarche m'a en outre permis de compléter le matériel photographique par des prises de vue des intérieurs de l'île.

La rédaction prit son temps... Dès la fin de mon financement, je conciliais tant bien que mal mon activité de recherche avec celle de rédactrice indépendante dans le domaine de l'édition. Outre mes contacts sur place, un blog édité par un originaire de l'île de Mozambique, qui reproduit chaque article paru sur elle dans la presse régionale, nationale et portugaise, m'a permis de continuer à suivre au plus près son

actualité, en particulier liée au patrimoine¹.

Organisation de la thèse

Ce travail de thèse présente volontairement un important caractère descriptif, qui répond à un double objectif, lié au sujet lui-même et au contexte de la recherche. L'histoire de l'île, singulièrement riche jusqu'au tournant du vingtième siècle, constitue en quelque sorte la « matière première » de la réflexion, qui porte notamment sur l'interprétation de ses « traces » et leurs usages divers. Celle-ci n'est appréhensible qu'en la replaçant dans l'histoire, plus vaste, de la zone littorale et septentrionale qui s'étend entre Quelimane et la frontière tanzanienne. Malgré sa spécificité, liée à une histoire coloniale très ancienne, l'île de Mozambique appartient en effet à cet ensemble côtier, intimement lié à l'intérieur continental du fait de sa population et d'échanges séculaires, mais aussi au littoral situé outre Rovuma (frontière avec l'actuelle Tanzanie). D'autre part, pour comprendre les représentations et les relations qui se nouent autour du patrimoine, les enjeux d'ordre sociologique, culturel ou idéologique, directement liés aux systèmes de croyances et de valeurs, ainsi que les difficultés de sa gestion, il était indispensable de disposer de données suffisantes et actualisées. La structure urbaine évidemment, les caractéristiques architecturales et la géographie humaine, mais aussi l'économie, la religion, l'organisation sociale et ses catégorisations particulières qui s'enracinent dans la culture swahili et la longue histoire coloniale de l'île, marquées par la pratique de l'esclavage domestique... constituent autant d'éléments déterminant les pratiques et les discours générés par un héritage collectif complexe comme celui de l'île.

En raison du rôle qu'elle a joué dans l'histoire du Portugal, de l'Europe et du monde occidental, l'île de Mozambique a suscité une importante production écrite. Elle a notamment fait l'objet de nombreuses relations de voyageurs, de missionnaires et d'administrateurs coloniaux en poste dans l'île, de travaux historiques d'envergure variable, d'œuvres littéraires et plus récemment de rapports d'experts dans le cadre de la coopération internationale. L'évolution « quantitative » des ressources disponibles sur l'île, en particulier des sources primaires, en relation

¹ macua.blogs.com

aux autres zones du territoire mozambicain, permet d'ailleurs de suivre ses heures de gloire et de déclin. Au XVI^e siècle, les archives coloniales concernent presque exclusivement l'île de Mozambique, principal noyau de l'implantation des Portugais avec Sofala, et concentre alors tous les espoirs. Au XVII^e siècle en revanche, la documentation sur l'île est moins abondante, tandis que l'attention se focalise sur le Zambèze et ses grands domaines, les *prazos* (IA2). Elle le redevient aux XVIII^e et XIX^e siècles lorsque le développement du commerce des esclaves la replace au cœur des intérêts et des enjeux. Déchue et abandonnée à son sort avec la fin de la traite et le développement du capitalisme colonial dans le Sud du pays, l'île fait cependant à la toute fin du XX^e siècle l'objet d'une volumineuse littérature grise en lien avec son patrimoine, qui constitue l'héritage direct de ce destin mouvementé.

Les sources, éparées, sont donc abondantes mais plus rarement exhaustives ou actualisées¹. Au cours des années 1980, la situation prolongée de guerre a rendu la recherche au Mozambique très difficile, l'insécurité interdisant l'accès à de vastes zones du pays au plus dur du conflit. Les sources en français restent en outre relativement moins nombreuses, pour des raisons historiques et linguistiques évidentes². Les nombreux rapports produits par le gouvernement mozambicain, les agences onusiennes, les ONG et les coopérations étrangères constituent une importante source de documentation. Le *Relatório azul*³, relevé systématique de l'île réalisé par l'École d'architecture d'Aarhus (1985) au Danemark avec le Secrétariat d'État à la Culture du Mozambique, et les volumineux rapports de l'Unesco (1998) qui s'en inspirent, comptent probablement parmi les documents les plus complets.

¹ Parmi les travaux de la période coloniale, l'œuvre de l'historien Alexandre Lobato, qui fut directeur des Archives historiques du Mozambique et dédia une grande partie de sa carrière à l'île, constitue une source incontournable sur son histoire, celle de ses édifices et sa population. La démographie de l'île ayant largement évolué après l'indépendance, ces données ne correspondent évidemment plus que partiellement à sa réalité actuelle. Parmi les travaux plus récents et incontournables sur la région figurent notamment ceux d'Edward Alpers, de Malyn Newitt, d'Eduardo Medeiros ou encore de Luís-Filipe Pereira, historien originaire de l'île.

² On doit bien sûr citer, entre autres, les travaux de Michel Cahen et ceux de Christian Geffray, disparu en 2001. Pour son monumental *Naissance du Mozambique* (1984), René Pélissier a dépouillé un nombre important d'archives sur l'île, à l'exclusion de celles situées au Mozambique.

³ Par *Relatório azul* (le « rapport bleu »), on fera donc référence à cet important document sur l'île de Mozambique communément désigné sous ce terme en raison de la couleur de sa couverture (Arkitektskolen i Aarhus & Secretária de Estado da Cultura de Moçambique, 1985, *Ilha de Moçambique : relatório 1982-85*, Phønix A/S, Aarhus).

Très pointus sur les aspects physiques d'architecture et d'urbanisme, ils n'abordent cependant que très partiellement le contexte social et culturel de l'île.

L'histoire de l'île de Mozambique et de la côte nord concerne directement celle de sa « voisine » réunionnaise, intégrée au même complexe indioocéanique, notamment à travers l'épisode historique de la traite des esclaves et ses conséquences - ses séquelles mais aussi les productions culturelles issues des phénomènes de créolisation. Il s'agissait donc de mettre à disposition des lecteurs francophones et en particulier réunionnais des données sur l'île et sa région, qui ont joué un rôle déterminant dans l'histoire de toute la zone.

Pour ces diverses raisons, j'ai consacré l'ensemble de la première partie (I) à la description de l'île qui constitue le contexte de la recherche. Le premier chapitre (IA) dédié à l'histoire de la zone s'appuie en partie sur le travail effectué dans le cadre du DEA, approfondi en fonction des sources auxquelles j'ai eu accès depuis, en particulier localisées au Mozambique et à Lisbonne. Le second (IB) tente de dresser un « portrait » de l'île et de ses habitants, à travers les aspects économiques, culturels et sociaux, avec des mises en perspective historiques destinées à rendre perceptible l'évolution considérable de l'île, notamment au cours des trente dernières années. Il existe en effet un contraste entre l'image historique, artistique, voire actuellement touristique de l'île, « point de rencontre des civilisations » caractérisé par le métissage, et la « continentalisation » récente de sa population et de sa culture, liée à d'importants changements démographiques. Ce constat un peu déstabilisant pour qui arrive de la Réunion fut l'un des points de départ de la recherche. En découvrant l'île de Mozambique pour la première fois en effet, j'avais été surprise d'y trouver une population assez homogène *apparemment*, qui correspondait assez peu à l'image esquissée par la documentation à laquelle j'avais eu accès. Pourtant au fil de mes séjours successifs dans l'île, après avoir passé quelque temps dans le Sud et dans l'intérieur du pays, l'influence de l'océan Indien m'apparut en contraste de façon frappante.

La deuxième partie (II) est consacrée à la construction de l'objet patrimonial, à la fois d'un point de vue théorique et dans le cas de l'île de Mozambique. Le premier chapitre (IIA), essentiellement théorique, propose une définition générale de la notion de patrimoine. Il rappelle les processus de construction et de reconstruction à l'œuvre et les conflits d'interprétations qui en découlent (IIA1), ainsi que les principaux enjeux qui justifient une approche anthropologique, en rapport aux notions

de mémoire, de territoire et de nation, en particulier dans le contexte du Mozambique indépendant (IIA2). Le second chapitre (IIB) décrit l'espace urbain (architecture, organisation, développement...), qui constitue l'objet même de la patrimonialisation de l'île - le patrimoine bâti ayant justifié les principales attentions nationales et internationales. Puis il tente de reconstituer l'historique des politiques du patrimoine qui, depuis l'époque coloniale, ont conduit à son classement par l'Unesco, avec une mise en perspective de ces mesures et des discours sur l'île. Le troisième chapitre (IIC) s'intéresse à la patrimonialisation littéraire et artistique de l'île, c'est-à-dire au rôle qu'ont joué les œuvres et leurs auteurs, depuis les chroniques anciennes, sur la construction d'une image mythique de l'île.

Dans la troisième partie, on tente de comprendre la place de l'île dans le Mozambique contemporain, ainsi que l'ambiguïté symbolique et politique attachée à son patrimoine. Le premier chapitre (IIIA), qui retrace les conséquences pratiques et politiques de son classement par l'Unesco, adopte essentiellement un point de vue « macro », qu'il s'agisse du discours du Frelimo ou des institutions internationales, notamment autour de la notion de diversité culturelle. Les deux derniers (IIIB et IIIC) s'intéressent aux représentations et au vécu de ceux qui, dans leur quotidien, sont les premiers concernés par les politiques du patrimoine, c'est-à-dire les habitants de l'île dans toute leur diversité, notamment à travers les productions orales, en écho aux œuvres littéraires inspirées par l'île.

I - UNE ÎLE EST-AFRICAINE, CARREFOUR HISTORIQUE DE L'OCÉAN INDIEN

Postée à moins de quatre kilomètres des côtes africaines, l'île de Mozambique se situe aussi, par son histoire, en plein océan Indien... Trois facteurs géographiques et historiques ont ainsi interagi au fil des siècles, qui permettent aujourd'hui de rendre compte de sa physionomie urbaine et de son patrimoine, de son économie maritime, de sa population, de son organisation sociale complexe et de sa culture unique, où se mêlent les influences de ses habitants passés ou actuels :

- son appartenance au continent africain et à la culture bantoue ;
- sa localisation dans l'océan Indien et son insertion séculaire dans les réseaux commerciaux de la région ;
- son intégration dans l'ancien Empire portugais qui s'étendait sur les continents sud-américain, africain et asiatique, et l'impact du colonialisme¹.

L'île de Mozambique, qui a profondément changé au cours des trente dernières années, n'est donc appréhensible qu'en replaçant son histoire dans celle, plus vaste, de cette extrémité sud du monde swahili à laquelle elle appartient de façon très ancienne, et de la longue émergence du pays à laquelle elle est intimement liée.

I.A - INTRODUCTION À L'HISTOIRE DE L'ÎLE DE MOZAMBIQUE ET DES RIVAGES NORD-MOZAMBICAINS

Sans ressources en eau potable, l'île d'Omuhipiti, comme l'appellent toujours les populations Makhuwa locales, n'est pas habitée lorsque des commerçants arabo-swahili s'y installent, vraisemblablement vers le XIIIe siècle. Elle aurait cependant été utilisée jusqu'alors par les populations africaines de la côte pour des activités saisonnières - cueillette et élevage des animaux (Liesegang, 1999 : 42) ou, selon des sources orales, pour se protéger en cas d'attaque, comme pourrait le suggérer l'étymologie supposée - et contestée - du nom (du verbe *emakhuwa* « *wiphita* » : se cacher)². Dès le tout début du XVIe siècle (1507), les Portugais occupent l'île et

¹ *Relatório azul*, 1985 : 16.

² Voir Pereira, 1983 : 1.

refoulent une partie de ses habitants vers la zone continentale, où plusieurs établissements swahili sont renforcés ou fondés à cette époque (Hafkin, 1973). L'irruption des Européens marque une rupture déterminante, mais ne met pas fin à l'activité des populations swahili dans l'île, ni même à leur existence autonome sur le littoral : ce n'est qu'au début du XXe siècle que les Portugais prendront le contrôle effectif des derniers territoires jusqu'alors sous l'autorité de sultans ou de cheikhs indépendants de droit ou de fait¹. Si les « 500 ans de colonisation portugaise » revendiqués par le Portugal salazariste pour légitimer sa présence outre-mer relevaient largement du mythe, l'île de Mozambique et les *terras firmes*² du littoral font partie de ces rares espaces, négligeables au plan de la superficie mais historiquement et symboliquement déterminants, où la formule avait toute sa réalité.

Cinq repères permettent donc d'organiser cette introduction à l'histoire de l'île de Mozambique et de la région dont elle est indissociable. Les deux premiers sont l'irruption des commerçants swahili, puis celle des Portugais, qui inaugurent un processus de transformation dans la durée³. Le troisième correspond à l'ouverture à grande échelle de la traite des esclaves au début du XVIIIe siècle. Bien que très ancien dans la zone, le commerce des esclaves devient alors la raison d'être des sociétés et des comptoirs du littoral, en particulier de l'île de Mozambique qui centralise le trafic : en plein essor, elle est émancipée de la tutelle du vice-roi des Indes à Goa pour devenir la capitale de l'Afrique orientale portugaise en 1752. Le quatrième repère est le transfert de la capitale coloniale à Lourenço Marques (Maputo) en 1898, événement-charnière dans l'histoire de l'île, qui marque la remise en cause des anciens équilibres mis en place dès le début de l'occupation portugaise et coïncide pratiquement avec l'élimination du pouvoir swahili. Conséquence du déplacement des intérêts stratégiques de la colonie vers le Sud après la fin de la traite d'une part, le développement du capitalisme colonial et de l'économie minière en Afrique australe de l'autre, il inaugure en effet pour l'île une série de pertes, de statut et de pouvoir, politique et économique. La dernière période est ouverte par l'émergence des mouvements de libération nationale, dont l'île de Mozambique

¹ Voir annexes : carte des sultanats et postes de commerce (XVIIe-XVIIIe siècles).

² Les « terres fermes » désignaient les quelques zones du littoral où l'autorité des Portugais était acquise.

³ L'historiographie marxiste considère l'installation des commerçants arabo-swahili comme une première forme de colonisation, qui a introduit le capitalisme et les rapports marchands au sein de sociétés fondées jusqu'alors sur une économie de subsistance.

restera à la marge, avec d'importantes conséquences pour elle après l'indépendance.

I.A.1 - L'expansion swahili et la fondation des établissements côtiers

Issues du grand mouvement d'expansion des peuples bantous, originaires de la zone située au sud-ouest du Sahara, les populations africaines de l'actuel Mozambique auraient atteint le Nord du territoire autour du IIIe siècle de notre ère. Une première vague s'établit dans la zone située entre les fleuves Rovuma (frontière avec l'actuelle Tanzanie) et Zambèze, dont sont notamment issus les Makhuwa qui constituent aujourd'hui le groupe le plus important du Mozambique et peuplent une vaste partie du Nord-Est, entre le Malawi et l'océan Indien. D'autres populations bantoues se fixent dans le Centre et le Sud jusqu'au fleuve Limpopo, une dernière vague poursuivant au-delà de l'actuelle frontière vers l'Afrique du Sud. Sédentaires, agriculteurs et chasseurs, les Bantous maîtrisent également l'usage du fer et du cuivre, qui leur donne l'avantage sur les premiers habitants Khoisan¹.

Premiers contacts avec les réseaux swahili en formation

Pionniers de la navigation dans l'océan Indien, les Arabes entrent en contact avec la côte mozambicaine au cours du premier millénaire, probablement dès le VIe siècle. Les excavations réalisées sur le site de Chibuene, près de Vilanculos sur la côte sud du Mozambique, montrent en effet que les premières céramiques du Golfe Persique auraient été importées avant 700 ap. J.C. (Sinclair, 1993). À la même époque se développe une série de sites depuis la zone de Mogadiscio jusqu'au littoral de l'actuelle province de Nampula, qui permettent de supposer l'existence

¹ Comme l'attestent les peintures rupestres découvertes dans les provinces du Niassa, de Tete et de Manica, le Nord et l'Ouest du pays étaient alors occupés par des populations nomades appartenant au groupe Khoisan, peu à peu repoussées par les Bantous vers le sud et le désert du Kalahari.

d'une étape formative pré-islamique de ce qui deviendra le monde swahili (Senna-Martinez, 1998 : 129).

Le début de l'expansion islamique se caractérise par un essor économique important, en lien avec une urbanisation rapide et l'instauration d'un réseau marchand substantiel. À partir du VIII^e siècle, les villages côtiers du Nord du Mozambique se seraient trouvés en interaction croissante avec ces réseaux, qui viennent s'y fournir en esclaves, or, écailles de tortue, cire d'abeille, ambre et coquillages précieux (Teixeira Duarte, 1993 : 20-26). Après avoir fondé Kilwa, dans le sud de l'actuelle Tanzanie, les Arabes auraient installé sur la côte mozambicaine de petits comptoirs sous l'autorité du sultan d'Oman (Lobato, 1992 : 21)¹. En 916-917, l'encyclopédiste et navigateur Al Masudi (Maçoudi) qui, dans *Les Prairies d'or (Muruj adh-dhahab)*, relate son voyage sur la côte orientale d'Afrique, mentionne notamment le « pays de Sofala² » (*bilad as Sufala*), alors principalement fréquenté par des Arabes d'Oman et des Perses de Siraf (Maçoudi, 1865 : 232-233). La région littorale devient dès lors une zone périphérique du monde swahili en formation.

Dans les établissements des îles et de la côte est-africaine, les Arabes s'allient par le mariage aux familles régnautes. Au I^{er} siècle ap. J. C., le *Périple de la Mer Erythrée*, dont l'auteur est inconnu, mentionnait déjà l'utilisation des unions matrimoniales entre les commerçants arabes et les femmes africaines de la côte pour exercer une influence politique³. De ces contacts des populations du littoral avec les commerçants arabes naissent une langue et une civilisation spécifiques connues comme swahili, que l'on retrouve dans toute l'Afrique orientale ainsi qu'aux Comores et dans le Nord-Ouest de Madagascar. À une époque où les communications terrestres sont extrêmement difficiles voire inexistantes, l'océan Indien constitue en effet un espace d'échanges intenses, et les populations côtières entretiennent des relations plus étroites entre elles qu'avec celles de l'intérieur continental (Pereira, 1992 : 8). La côte nord de l'actuel Kenya, dans la région de la rivière Tana, constituerait le berceau du *kiswahili* (Nurse & Spear, 1985), langue de structure bantoue dont le vocabulaire emprunte abondamment à l'arabe et que l'on

¹ La pagination correspond à la réédition du texte d'A. Lobato, « Ilha de Moçambique : notícia histórica », à l'occasion de l'exposition universelle de Séville (voir Pereira, 1992).

² Sofala se trouve à une trentaine de kilomètres au sud de l'actuelle ville de Beira.

³ Un extrait du *Périple* mentionnant ces unions est notamment reproduit par Teixeira Duarte, op.cit. : 23.

retrouve au Mozambique sous la forme dialectale du *kimwani*, dans l'archipel des Quirimbas et sur le littoral de la ville de Pemba.

La culture swahili atteint son âge d'or entre 950 et 1500 avec l'expansion de ses villes. Fondé sur des sociétés urbaines islamisées et fortement hiérarchisées, et sur les réseaux du commerce maritime, l'espace swahili ne constitue pas une entité politique et ne disposera jamais d'un pouvoir centralisé¹. La plupart des villes swahili sont des cités-États indépendantes, malgré le contrôle exercé à leur apogée par les grandes cités à la tête des empires commerciaux (Mombasa, Zanzibar, Kilwa...) ou par les Omanais. Elles constituent un chapelet de thalassocraties qui entretiennent entre elles d'étroites relations d'amitié (économiques, sociales, religieuses, culturelles) ou de rivalité (concurrence pour le contrôle des routes commerciales, luttes dynastiques). Vers le XVe siècle, les communautés marchandes du sous-continent indien commenceront à jouer un rôle important dans le commerce avec l'Afrique de l'Est, dont le sultanat du Gujerat devient l'un des principaux centres (Alpers, 1976). L'influence indienne sur la culture swahili devient dès lors multiple et prégnante (vêtements et bijoux, nourriture, architecture, ornementation, mobilier...).

En raison d'un relatif éloignement de ses centres, le Mozambique se situe en marge de ce monde swahili dont il constitue la limite méridionale.

Une intégration croissante

De nouvelles communautés afro-islamisées apparaissent au Mozambique entre les XIe et XVe siècles, administrées par ces chefs locaux que les Portugais baptiseront *Mouros negros* (les « Maures noirs »). Intégrés aux réseaux swahili, ces derniers contrôlent la côte et dominent la politique, l'économie et la société locales (Lobato, 1992 : 23). Malgré la présence de commerçants arabes et persans, les Africains restent largement majoritaires dans les établissements côtiers du Mozambique, où l'on trouve des produits qui n'existent pas encore à l'intérieur du continent : riz, coco, sucre de canne, oranges et citrons, tissus indiens... (Jouanneau, 1995 : 25).

À une centaine de kilomètres au nord de l'île de Mozambique, à l'entrée nord

¹ La notion de réseaux permet de rendre compte de la diversité et de la fluidité de ce « monde » swahili.

de la baie de Nacala, les ruines de l'îlot de Somaná² constituent les seuls vestiges swahili anciens d'envergure au Mozambique. Répertorié en 1983 par une équipe de l'Université Eduardo Mondlane (Maputo), le site s'étendait sur le continent voisin, où quelques traces seulement restent perceptibles. Bien que la date de son édification demeure incertaine, on estime que ce dernier a été occupé entre les XIIe et XVe siècles, en fonction notamment des fragments de poteries retrouvés sur les lieux, ainsi que des techniques de construction et d'ornementation similaires à d'autres édifices swahili élevés à cette époque (Teixeira Duarte, 1993 : 67). L'établissement était vraisemblablement déjà abandonné à l'arrivée des Portugais qui ne le recensent pas parmi les comptoirs découverts sur la côte. Les chroniqueurs portugais, pour lesquels la description des établissements côtiers constitue un point de focalisation, n'y font pas même référence, alors que la taille des vestiges laisse penser qu'il s'agissait d'un établissement swahili significatif. Le site reste aujourd'hui entouré d'un certain mystère : une croyance locale attribue à un djinn la paternité de ces étranges ruines abandonnées au milieu de la mer - comme celle des fortifications de l'île de Mozambique. Bien que de moindre importance, de nombreuses traces d'établissements swahili ont été retrouvées dans l'archipel des Quirimbas et sur la côte, notamment à Lumbo face à l'île de Mozambique, et à l'embouchure du Lúrio, à 200 kilomètres au nord, probablement contemporains du site de Somaná avec lequel ces derniers auraient été économiquement et culturellement liés (Teixeira Duarte, op.cit. : 68 ; 86).

Le traité de navigation du pilote yéménite Amhad ibn Majid, *As Sufaliyya* (« le chemin de Sofala »), indique vers 1475 une série de ports et d'établissements situés entre le Cap Guardafui et l'archipel des Bazaruto au sud de Sofala, apportant un témoignage indirect sur cette civilisation swahili qui s'étire le long du littoral mozambicain et du Zambèze, en direction de Sena (au sud de l'actuel Malawi). À l'époque, l'établissement de Kwama (Cuama), situé dans la partie sud du delta du Zambèze, constituait par exemple une destination plus importante, bien que moins connue, que Sofala. Amhad ibn Majid mentionne aussi, du nord au sud, l'île de Wamizi, dans le groupe nord des îles Quirimbas (Kerimba), d'où partait une route maritime pour les Comores, Massanzane au sud du fleuve Lúrio, l'île de Mozambique (Musanbigi ; Muçanbidji) avec au sud la pointe de Bajone dans le Sancul (Mulbayuni ; Malbaiuni), Moma au nord de l'embouchure du Ligonha puis, au sud du

² Appelé aussi Gomene.

Zambèze, Kilwani (Quiloane ; Chiluané) et Mambone à l'embouchure du Save. Il s'agit alors pour la plupart d'établissements de taille modeste qui exportent de l'or, de l'ivoire, des esclaves, du bois, et importent des textiles en provenance d'Inde.

En dépit de sa position périphérique, la côte nord-mozambicaine s'intègre au réseau des thalassocraties swahili par le biais d'échanges croissants, commerciaux essentiellement, mais aussi politiques et culturels.

L'influence de Kilwa

Aux XIV^e et XV^e siècles, le puissant sultanat de Kilwa, dans le Sud de l'actuelle Tanzanie, exerce son hégémonie sur le canal du Mozambique et appuie ou nomme directement les chefs des établissements côtiers (Liesegang, 1999 : 39). Dans l'archipel des Quirimbas, les premières communautés auraient été fondées directement par les grandes cités swahili, ou par des réfugiés qui en étaient originaires. Il semble ainsi que plusieurs îles aient été sujettes de Kilwa mais, lorsque les Portugais les raseront en 1523, elles seront alors tributaires de Zanzibar (Newitt, 1978 : 116). D'autres établissements se distinguent, dont l'histoire est liée à la route de l'or qui alimente Kilwa : à plusieurs reprises, l'île de Mozambique, Angoche, Quelimane et la mythique Sofala s'émancipent de la cité-mère, mais les échanges restent constants avec elle, ainsi qu'avec Zanzibar et les Comores.

Dans les sources pré-portugaises, Sofala ne désigne pas une cité mais une région côtière qui se développe sous le contrôle de Kilwa. Un premier établissement, apparu vers 700, est fréquenté par les commerçants arabes¹ qui viennent se fournir en ivoire, carapaces de tortue, ambre - et de façon plus sporadique en esclaves et en or. L'exportation d'or, qui en fit une cité mythique, ne serait en effet devenue conséquente qu'à partir du XII^e siècle - Sofala devenant le principal débouché maritime à la production aurifère du Monomotapa². À l'arrivée des Portugais à la fin du XV^e siècle, la communauté afro-islamisée se concentre dans deux noyaux de

¹ Voir notamment Maçoudi (1865).

² Fondé vers 1400 dans la région de l'actuelle province de Manica ou au nord de Harare (Zimbabwe), l'empire du Monomotapa (le « maître du royaume ») s'accroît rapidement par la conquête ou par l'alliance. Recouvrant la plus grande partie du plateau du Zimbabwe, il s'étend au sud jusqu'à la région de Vilanculos, limité au nord par le Zambèze et à l'est par l'océan Indien.

près de 400 habitants, la population africaine des environs avoisinant cependant les 10 000 individus (Lobato, 1960 : 24). Bien que les documents portugais ne mentionnent alors qu'un modeste établissement, les fouilles archéologiques n'étant pas parvenues à authentifier l'existence de constructions en pierre de grande ampleur (Duarte Teixeira, 1993 : 41), Sofala est un établissement autonome, qui possède ses propres organisations politique, sociale, et défensive (Lobato, 1954 : 105).

À la même époque (1498), l'île de Mozambique est un petit établissement afro-musulman dépendant du sultanat de Kilwa, avec lequel il entretient d'étroites relations politiques et commerciales. L'île possède un port naturel qui permet d'attendre la mousson favorable pour remonter l'océan Indien. Les commerçants arabo-swahili en ont donc fait, probablement dès le XIIIe siècle, un entrepôt pour les marchandises en provenance de l'intérieur : or du royaume du Monomotapa, ivoire du Malawi... L'île n'apparaît pas dans les documents arabes avant le XVe siècle, mais des poteries datant du XIVe siècle ont été retrouvées sur place (Liesegang, 1999 : 47). Bien que la relation du premier voyage de Vasco de Gama mentionne la présence, à son arrivée, de quatre bateaux chargés d'or, d'argent, de bijoux et d'épices, les récits de ses successeurs immédiats montrent clairement que l'île n'occupait pas encore une place importante dans le commerce international, jouant plutôt un « second rôle » dans le commerce de l'océan Indien (Newitt, 2004). Selon la « tradition de Sancul¹ », l'île était alors essentiellement un centre de construction navale (Liesegang, op.cit.). En 1503, Vasco de Gama y fera d'ailleurs assembler une caravelle² - une lettre adressée au roi du Portugal en 1517 affirmant également que « *les charpentiers de l'île ne se laisseraient pas surpasser par ceux de Lisbonne* »³ (Newitt, 2004). Bien qu'elle occupe une place stratégique entre les régions productrices et les grandes cités swahili situées plus au nord, l'île ne restera donc pour les Arabes qu'une étape sur la route de l'or (Lobato, 1960 : 21), n'atteignant véritablement d'importance qu'avec l'irruption des impérialismes européens dans la zone.

Selon l'histoire orale, les petits comptoirs musulmans de l'île de Mozambique,

¹ Après l'occupation de l'île de Mozambique par les Portugais, le cheikh s'installera avec sa cour à la pointe du Sancul, sur le continent au sud de l'île, où il fondera un petit sultanat.

² D'après Damião de Goís, in Newitt, 2004.

³ Traduction personnelle.

de Quelimane et d'Angoche auraient été renforcés par des réfugiés de Kilwa, qui auraient fondé les sultanats de Mozambique et d'Angoche peu avant l'arrivée des Portugais. Brièvement consignée en 1860 par le premier consul britannique au Mozambique, Lyons Mac Leod (1860), cette tradition orale est rapportée par le gouverneur portugais d'Angoche Eduardo Couto Lupi qui publiera une monographie complète de la région en 1907¹. Expulsés de Kilwa à la suite de rivalités politiques, les réfugiés s'installent alors au sein de petites communautés islamisées qui leur préexistent et les dominent. Parmi les deux leaders du groupe, Mussa s'installe dans l'île de Mozambique et Hassani à Quelimane. Alors qu'il rend visite à Mussa, ce dernier décède en chemin et il est enterré dans l'île de Mafamale à l'embouchure de la rivière Angoche (Mluli). Venu se recueillir sur sa tombe, Mussa découvre qu'Angoche est un site plus favorable que Quelimane et il consacre donc Xosa, le fils du défunt Hassani, sultan d'Angoche (Lupi, 1907, cité par Newitt, 1972 : 398). Jusqu'au XIXe siècle, la tombe de Hassani demeure un lieu de pèlerinage pour les musulmans de la région, et l'île de Mafamale qui l'accueille est couramment appelée *kisiwa Sultani Hassani* c'est-à-dire « l'île du Sultan Hassani ». Re transcrite pendant le premier quart du XVIe siècle, la Chronique de Kilwa fait effectivement référence à une longue lutte de succession dans le dernier quart du XVe siècle. Elle relate une histoire similaire de la fondation des sultanats de Mozambique et Angoche par deux personnages mythiques, Mussa et Hassani, mais la situe cependant bien plus tôt (XIe siècle). Les premiers témoignages portugais mentionneront également d'étroites relations commerciales entre les deux sultanats de Mozambique et d'Angoche (Duarte de Lemos, 1508), qui possèdent une langue et des « coutumes » identiques (Duarte Barbosa, 1514, in Newitt, 2004).

La fondation de Mozambique et d'Angoche correspondrait en outre avec le déclin rapide de Kilwa à la fin du XVe siècle, que l'on peut supposer consécutif aux luttes dynastiques qui l'agitent mais aussi à la chute du flux aurifère en provenance de Sofala, ou/et au fait que cet établissement s'émancipe alors pour devenir une cité-État indépendante (Newitt, 1972). L'installation de rivaux de Kilwa dans l'île de Mozambique et à Angoche aurait alors mis fin au monopole de cette cité sur le commerce de l'or du Mashonaland via Sofala, avec l'ouverture de nouvelles routes commerciales en deçà du Zambèze par les rivières Luenha et Mazoe - la localisation des dissidents leur assurant un accès plus aisé aux gisements aurifères du Nord.

¹ Voir aussi Newitt (1972) et Rita-Ferreira (1982 : 55).

Cette réorientation du commerce de l'or à travers la vallée du Zambèze à la fin du XVe siècle permettrait également de rendre compte de l'erreur des Portugais, qui fonderont tous leurs plans d'occupation sur la conviction que Sofala et Kilwa constituent les seuls terminaux des routes commerciales (Rita-Ferreira, 1982 : 55).

Lorsque les Portugais arrivent dans la zone, le canal du Mozambique possède une histoire de commerce maritime de plus de 800 ans.

I.A.2 - L'irruption des Européens (1498) et la lutte pour le contrôle du commerce dans l'océan Indien

Depuis le milieu du XIVe siècle, les Européens rêvent d'accéder directement aux produits de l'Orient en contournant l'Afrique par la mer, sans passer par l'intermédiaire des Arabes et des Turcs qui contrôlent les routes terrestres. Au Portugal, État maritime en pleine expansion, l'Infant Dom Henrique (1394-1460) consacre sa vie à la préparation des premières expéditions, qui lui vaudront le surnom d'« Henri le Navigateur ». Après sa mort, ses ambitions sont mises à exécution par João II (1481-1495), qui envoie Bartolomeu Dias explorer les côtes africaines. Parallèlement aux expéditions navales, il charge deux émissaires d'une mission de reconnaissance terrestre aux Indes et sur la côte orientale de l'Afrique, à la recherche des marchés fournisseurs d'épices. Au retour de Goa sur la côte ouest de l'Inde, Pero da Covilhã, seul survivant, explore le littoral oriental de l'Afrique. Retrouvé vivant en 1520 par une ambassade portugaise à la cour du Négus (Éthiopie), dont il n'avait jamais été autorisé à repartir, Pero da Covilhã avait fait envoyer au roi un rapport dont on ne sait s'il arriva jamais dans les mains de ce dernier, mais il semble peu probable que celui-ci ait servi à la préparation des expéditions de Vasco de Gama (Teyssier, Valentin et Aubin, 1998 : 55-58).

Sur la route des Indes, Vasco de Gama fait escale au sud de l'actuel Inhambane, probablement dans la région de Zavala, près de l'embouchure de l'Inharrime, afin de reconstituer ses réserves d'eau. Puis il s'arrête à nouveau à l'embouchure d'un des bras du Zambèze (*rio dos Bons Sinaís*) dans la région de Quelimane, où il fait nettoyer les navires et réparer un mat. Les Portugais atteignent

l'île de Mozambique le 4 mars 1498 : ils y découvrent « *un agglomérat de sombres pailloles, dominées par les vérandas blanches de la résidence du cheikh et de la mosquée* » (*Relatório azul*, 1985 : 18). Après des échanges de cadeaux et de civilités, les relations entre les Portugais et ceux qu'ils appellent *Mouros* se dégradent rapidement pour des raisons d'ordre religieux. Vasco de Gama fait tirer au canon sur Mossuril et Cabaceira, deux villages continentaux qui lui refusent l'accès à l'eau. Les Portugais ont néanmoins réussi à embarquer un guide et en obtiendront plus tard un autre, grâce au roi de Malindi au nord de Mombasa, qui les accompagnera jusqu'en Inde.

L'offensive portugaise sur les établissements côtiers

Pour les Portugais, les ports du Mozambique, comme ceux d'Afrique orientale d'une manière générale, ne représentaient à l'origine qu'une étape sur la route des Indes. Mais ils s'aperçoivent rapidement du potentiel de la région, en particulier dans le commerce de l'or qui est aux mains des commerçants arabo-swahili. Portugais et Swahili vont alors s'engager dans une concurrence féroce pour le contrôle des routes terrestres et de leurs débouchés maritimes. Pour tenter de s'en emparer, les Portugais s'attaquent en priorité aux ports d'exportation, et décident d'établir deux *feitorias* (postes de commerce fortifié), à Kilwa et à Sofala (Newitt, 2004). En 1505, les Portugais lancent donc une première offensive contre Kilwa. La grande cité est déjà sur le déclin, affaiblie par des conflits de pouvoir qui ont entraîné des migrations significatives vers le sud¹. Les luttes dynastiques qui s'ensuivent (1505-1513) provoqueront de nouvelles vagues de départs : malgré le retour d'une partie des populations après la pacification de 1507 arbitrée par les Portugais, elles se soldent par la dispersion des clans swahili et la ruine du commerce (Newitt, 1978 : 111--112). L'idée d'y établir une *feitoria* sera donc abandonnée dès 1513 (Newitt, 2004). La même année (1505), les Portugais dévastent l'établissement de Sofala, dont ils élimineront successivement le vieux roi Yusuf en 1507 et son successeur Maulide en 1511. La *feitoria* de Sofala devient donc le centre des activités commerciales des Portugais sur la côte sud-est de l'Afrique, auquel l'île de Mozambique restera

¹ Sans doute à l'origine des premiers établissements des Quirimbas, ainsi que des sultanats d'Angoche et de l'île de Mozambique (voir plus haut).

subordonnée pendant les trente premières années de son occupation (*id.*). Les commerçants musulmans deviennent alors les intermédiaires des Portugais, mais l'établissement ne parvient pas à canaliser le flux d'ivoire en provenance de l'intérieur et il sera totalement ruiné au début du XVIIe siècle.

Tandis que le port de Sofala s'avère rapidement trop peu profond pour accueillir les navires portugais sur la route des Indes, celui de l'île de Mozambique semble en revanche offrir des conditions idéales (*ibid.*) – bien que l'entrée de la baie se révèle avec le temps périlleuse, comme en témoignent encore les nombreuses épaves aux abords de l'île. Un premier entrepôt est construit sur place dès 1503, mais l'occupation effective de l'île commence en 1507 avec la construction d'une forteresse légère à la manière des petits châteaux du Portugal. Les négociations avec les Portugais ayant échoué, la famille régnante part s'installer avec sa cour et ses domestiques sur le continent, où elle fonde le petit sultanat du Sancul au sud de la baie (Newitt, 1972 : 115) - un établissement était déjà mentionné à cet endroit par Amhad Ibn Majid en 1475. Un autre établissement est également signalé à Quitangonha au nord de l'île. Après le fort São Gabriel, connu plus tard comme *Torre velha* (« vieille tour »), sont bâtis un entrepôt fortifié, une église et un dispensaire, qui sera reconstruit aux frais du « capitaine de Sofala et Mozambique » en 1538. Un premier « village » prend forme autour de la forteresse, d'abord composé de constructions provisoires utilisant les matériaux locaux (*Relatório azul*, 1985 : 18). La chapelle Nossa Senhora do Baluarte (« Notre Dame du Bastion »), édifiée en 1521-22 sur le premier mur de fortification défendant l'entrée du port, avant la construction à cet endroit de la forteresse São Sebastião, est aujourd'hui le plus ancien bâtiment européen et l'unique exemple d'architecture manuéline du pays (Lobato, 1954 : 168). L'île est alors placée sous l'administration de la colonie portugaise de Goa, et le restera pendant deux siècles et demi (1510-1752). Elle va devenir le principal port d'escale entre Lisbonne et l'Inde, et la plaque tournante du commerce portugais dans l'océan Indien : au cours du XVIe siècle, 108 navires en route pour l'Inde, ou de retour, hiverneront jusqu'à six mois dans le port de Mozambique - soit au moins un chaque année (Bentley Duncan, in Newitt, 2004). Les biens de ravitaillement sont régulièrement importés de Kilwa, du fait de pénuries constantes en vivres, et en numéraire pour payer les équipages (Newitt, 2004). L'île de Mozambique accueille aussi le principal hôpital - et cimetière - de la traversée, où sont débarqués les innombrables malades. Des esclaves y seront ainsi fréquemment

embarqués pour renforcer les équipages décimés (*id.*).

Parallèlement, les Portugais pénètrent lentement vers l'intérieur à la recherche d'un accès aux mines. Ils découvrent que la route de l'or s'est déplacée dans la vallée du Zambèze et ne mène plus à Sofala mais à Angoche, devenu le principal port d'exportation, qu'ils attaquent en 1511. Deux ans plus tard, profitant du renfort offert par deux navires qui hivernaient dans le port de l'île de Mozambique, ils lancent une première offensive contre les îles Quirimbas, alors alliées de Mombasa (Guillain, 1856 : 369-370). Faute de moyens, les Portugais ne parviennent pas à prendre le contrôle de ces ports et se voient contraints à la cohabitation avec les communautés marchandes afro-musulmanes de la côte. Les Arabes seront cependant chassés de la plupart des territoires situés au sud d'Angoche (Lobato, *op.cit.* : 28).

La cohabitation luso-swahili

L'irruption des Portugais dans la zone va provoquer le déclin rapide des grandes cités swahili dont la prospérité était fondée sur le commerce international. La dispersion des communautés marchandes de Kilwa et de Sofala engendre l'essor d'établissements secondaires comme ceux d'Angoche ou des Quirimbas, qui continuent de participer aux échanges avec l'Asie et conservent pendant une vingtaine d'années un rôle indépendant dans le commerce de l'océan Indien (Newitt, 1972 : 113). Angoche bénéficie de la mainmise des Portugais sur ses rivales et devient ainsi le principal port de « contrebande ». La cité se relève du pillage de 1511, mais elle est directement concurrencée lorsque les Portugais s'aventurent dans le commerce au nord du Zambèze. Elle perd définitivement sa suprématie commerciale, bien qu'elle maintienne par la suite son indépendance politique et son influence culturelle sur la zone.

L'archipel des Quirimbas occupe alors une place importante dans le commerce international. Le rapport d'un Portugais en poste à Sofala pour l'année 1516 fait état de relations commerciales actives entre Madagascar, les Comores et les îles Quirimbas (appelées Meluane). Lorsque les îles sont razzées en 1523 par les Portugais, ces derniers découvrent sur place d'importants stocks d'ivoire. Les populations swahili se maintiennent alors dans l'île de Wamizi, tandis que les

Portugais occupent unes à unes les îles environnantes. Leurs habitants s'installent sur le continent où la plupart travaillent au service de ces derniers dans le commerce et la navigation (Newitt, op.cit. : 117).

Dans l'île de Mozambique, Portugais et Swahili cohabitent tant bien que mal. En 1540, avec l'installation en alternance du « capitaine de Sofala et Mozambique », jusqu'alors résidant exclusif du petit fort de Sofala, elle va devenir le centre effectif de toutes les opérations portugaises sur la côte, et un important poste de commerce. Sous l'influence des capitaines successifs en effet, de grandes quantités d'or et d'ivoire sont acheminées vers l'île depuis la côte, où elles sont stockées avant d'être expédiées vers Goa, dont les navires apportent en retour vêtements et biens de consommation (Newitt, 2004). Face à « *l'inimitié croissante des Maures* » (Fonseca, 1973 : 65-67) et à la menace d'une expansion turque dans l'océan Indien, à la convoitise des puissances européennes et aux difficultés rencontrées par les Portugais dans la conquête de l'Inde, ces derniers décident de renforcer leur présence militaire dans l'île. En 1545, pour remplacer la première forteresse jugée trop peu efficace, João de Castro (1500-1548), quatrième vice-roi des Indes, décide la construction de la monumentale *fortaleza* de São Sebastião¹, inspirée par l'architecture militaire de la Renaissance italienne et destinée à accueillir mille cinq cents hommes à la pointe nord de l'île. Pour compléter le dispositif défensif, le petit fort de Santo António est élevé sur la côte sud-est de l'île. Démantelé dès 1595 sur ordre de Lisbonne qui n'avait pas approuvé l'œuvre, il sera rebâti en 1820 et finira par s'effondrer, faute d'entretien, sous les assauts répétés de l'océan. En 1562, les Dominicains s'installent dans l'île, qui dépendait jusqu'alors de l'ordre à Goa. En raison de son intérêt stratégique, le « capitaine de Sofala et de Mozambique » s'y établit à demeure en 1570, et obtient le contrôle exclusif du commerce de Sofala et de la vallée du Zambèze - donnant ainsi à l'île un statut comparable à celui dont jouissait Kilwa avant l'arrivée des Portugais (Newitt, 2004). La création de la douane de l'île de Mozambique en 1593 viendra remplacer le dispositif bureaucratique à la charge de ce dernier.

Les tensions nées de l'intrusion portugaise ont mis à mal le commerce musulman dans l'île. D'après la description fournie en 1569 par le jésuite Monclaros, qui accompagne l'expédition de Francisco Barreto « à la conquête du Monomotapa », la population musulmane de l'île s'est considérablement réduite, la

¹ Voir annexes : photos 5 et 7.

plupart des anciens résidents s'étant retirés sur le continent¹. Un village « maure » se maintient cependant à l'opposé de la forteresse, peuplé notamment, selon Barreto, « d'Indiens et de Cafres » (*id.*). D'après la description de Frei João dos Santos² au tout début du XVII^e siècle, ses habitants sont essentiellement des marins au service des Portugais. Quant aux habitants africains de la côte, ils fournissent aux Portugais les mêmes services qu'aux Swahili, en réponse aux besoins inhérents au commerce maritime de longue distance (*ibid.*). Avec le renforcement de la présence portugaise, les dignitaires musulmans qui ont abandonné l'île font prospérer leurs commerces sur les côtes avoisinantes. Les établissements de Quivolane et Matibane, et plusieurs petits comptoirs musulmans situés entre l'île de Mozambique et Pemba, auraient ainsi été fondés au XVI^e siècle à la suite de l'installation des Portugais (Hafkin, 1973). Des habitants du Sancul seraient également à l'origine du sultanat du Sangage, à la frontière nord de l'Angoche (Pélissier, 1984 : 42). Ces trois « États » swahili maintiendront par la suite, avec celui du Quitangonha, une importance de premier ordre.

En prenant progressivement le contrôle des ports, les Portugais bouleversent donc le peuplement de la côte et entraînent la diffusion de la culture swahili à partir des grands centres urbains vers de petits établissements, nouveaux ou non, qui s'étirent entre le Cap Delgado et le fleuve Save (Newitt, 1972 : 114)³. Tout en détruisant le commerce international, leur présence engendre de nouveaux besoins et crée des activités de substitut pour l'économie locale, qui permettent de rendre compte à la fois de la survivance et de la dispersion des communautés swahili (Newitt, *op.cit.* : 118). Lorsque les Portugais occupent le site de Quelimane vers 1540, une importante communauté musulmane se développe alentour, profitant de la nouvelle activité générée par leur installation dans la zone. L'économie des établissements côtiers se fonde alors essentiellement sur le commerce de produits alimentaires et de biens manufacturés fabriqués localement, ainsi que sur la mise à

¹ Monclaro, 1883 (1569).

² Santos, J. dos, 1891(1609).

³ Des pressions externes à la zone auraient également influencé la migration de populations swahili : le canal du Mozambique paraît à l'époque relativement épargné en comparaison au nord de l'océan Indien, de la côte et des îles swahili qui subissent la violence répétée des guerres portugaises (Newitt, *op.cit.* : 117). La relative sécurité qui règne alors sur les côtes mozambicaines aurait attiré les populations musulmanes vers le sud.

disposition de main-d'œuvre¹. Le commerce des produits alimentaires, qui existait bien auparavant, prend alors de l'importance avec les garnisons et les navires qui, sur la route de l'Inde, attendent la mousson dans le port de l'île de Mozambique dont le marché local ne suffit pas. Les Portugais apprécient particulièrement le savoir-faire des populations côtières en matière de construction navale et d'entretien des bateaux. Ces dernières jouent également un rôle d'intermédiaire dans les différentes activités commerciales des Portugais sur la côte, notamment pour l'achat d'ivoire dont la demande croît considérablement au début du XVI^e siècle (Newitt, op.cit. : 124)². C'est d'ailleurs ce rôle essentiel dans le commerce de l'ivoire qui aurait encouragé leur assimilation avec les populations africaines et l'émergence d'une culture swahili mozambicaine spécifique³ (Newitt, 2004). Si elle bouleverse l'organisation des établissements swahili, l'implantation des Portugais, trop peu nombreux, ne remet donc pas en cause leur existence autonome sur le littoral entre Angoche et le cap Delgado.

Contraints à la cohabitation, Portugais et Swahili entretiendront jusqu'au début du XX^e siècle des relations complexes, faites de concurrence et de rivalités, mais aussi d'alliances individuelles ou collectives au gré des intérêts politiques et commerciaux.

Concurrence commerciale et monopole indien

Les commerçants arabo-swahili ne sont pas les seuls rivaux des Portugais dans la zone. La fin du XVI^e siècle marque en effet l'apparition de la concurrence européenne et le début d'une lutte féroce pour le contrôle des comptoirs et des principaux ports d'escale sur la route des Indes. Pendant la première décennie du

¹ Le manque de moyens humains a en effet toujours constitué le problème majeur auquel l'empire portugais s'est partout heurté.

² Pour d'autres historiens en revanche, ce sont davantage les populations Makhuwa non encore islamisées qui auraient travaillé au service des Portugais, notamment comme intermédiaires (Liesegang, 1999 : 50).

³ Les Portugais auraient ainsi désorganisé les relations commerciales établies autour de l'ivoire entre les différents royaumes du Malawi et les Arabes. À la suite des tensions provoquées par leur intrusion, le royaume malawite du Lundu se lance à la conquête d'un accès direct à la mer, au cours de l'expédition des Zimba qui, en 1580, ravage la côte à hauteur de l'île de Mozambique (Jouanneau, 1995 : 33).

XVIIe siècle, les Français, les Anglais et, surtout, les Hollandais, attaquent sans relâche les possessions portugaises. L'île de Mozambique subit une première fois le feu des Hollandais en 1604, puis un siège de quatre mois en 1607 : de mars à mai, quelque trente soldats portugais et autant de recrues locales vont résister à huit vaisseaux hollandais transportant à leur bord 1 500 hommes. Les Portugais, retranchés dans la forteresse sous le commandement de Dom Estavão de Ataíde, survivent grâce aux populations de la côte qui les ravitaillent en secret et refusent de fournir des vivres aux Hollandais. Ces derniers doivent donc finalement lever le siège pour aller s'approvisionner aux Comores, laissant derrière eux une île entièrement dévastée : tous les bâtiments à l'exception de la forteresse sont incendiés et les arbres systématiquement abattus. De retour l'année suivante, en août 1608, avec treize vaisseaux et 2 000 hommes, les Hollandais pillonnent pendant un mois la forteresse et ses 150 défenseurs, toujours sous le même commandement. Ils s'enfuient cette fois à l'approche de la flotte du nouveau vice-roi des Indes, le comte da Feira - en réalité décédé en cours de route¹. Malgré ces échecs, la concurrence des puissances européennes s'intensifiera au cours du XVIIe siècle.

Au début du XVIIe siècle cependant, l'attention des Portugais se détourne de l'île de Mozambique et de la zone côtière, qui sont éclipsées au profit du Zambèze alors en plein « essor » (Lobato, 1954 : 37). À l'intérieur, les Portugais s'étaient dans un premier temps soumis à l'autorité du Monomotapa, auquel ils versaient un impôt pour l'accès aux mines (Jouanneau, 1995 : 28-30). Le traité de 1629, imposé au souverain qui devient alors le vassal du Roi du Portugal, organise politiquement et juridiquement la pénétration systématique et l'exploitation des zones minières situées sur le plateau de l'actuel Zimbabwe. Le XVIIe siècle est donc celui de la colonisation de la vallée du Zambèze, à travers l'institution originale des *prazos*. Le *prazo* tel que défini par le premier traité de 1607 est une terre offerte par le Monomotapa au capitaine du Mozambique qui la confie à des colons, en échange d'un soutien militaire au souverain africain contre ses rivaux. Le traité de 1629 attribue ces terres à la Couronne du Portugal, qui les remet contre rémunération à des colons pour trois générations. Le *prazo* regroupe, autour du maître du domaine (portugais, indien ou métis), des paysans africains libres et des esclaves-soldats (*achikundas*) chargés

¹ À bord de l'un des quatre navires se trouve le Français Jean Mocquet (1996), apothicaire d'Henri IV, qui relate cette éprouvante traversée dans son *Voyage à Mozambique et à Goa* (voir IIC1). Cette édition reproduit également en annexes la description des sièges de l'île, par les Hollandais puis par les Portugais.

d'assurer la défense du territoire. L'essor des *prazos* se fonde essentiellement sur le commerce de l'or, de l'ivoire et des esclaves. Pour répondre à une demande croissante, certains *prazeiros* iront jusqu'à exporter des régiments de leurs propres *achikundas* ou des villages entiers de paysans, vidant ainsi de leurs habitants les territoires dont ils sont devenus les « propriétaires ». Jusqu'au XIXe siècle, la région du Zambèze concentre l'essentiel de la présence portugaise, avec l'intention d'y fonder une colonie de peuplement. Cependant, l'avènement des *prazo* ne met pas fin à l'activité des commerçants swahili qui transitent entre l'intérieur et la côte. Lorsque la région de Quelimane devient un *prazo* au XVIIe siècle (Maganja da Costa), des commerçants musulmans opèrent encore pour leur propre compte le long du fleuve Save, bien longtemps après que les Portugais s'y soient eux-mêmes lancés dans le commerce de l'ivoire.

Cet « âge d'or » qui focalise l'attention des Portugais sur le Zambèze correspond à une période de déclin pour l'île de Mozambique, qui tente d'abord de se relever du siège hollandais. La plupart des bâtiments sont reconstruits à l'identique, à l'exception de la première forteresse São Gabriel (*Torre velha*) : un important séminaire jésuite est bâti sur ses ruines, qui en inclurait certains vestiges (Fonseca, 1972)¹. L'établissement dans l'île de la maison-mère de l'ordre au Mozambique marque ainsi le début d'une concurrence active avec les Dominicains pour l'expansion de leur activité missionnaire respective dans la région. Mais la perte d'importants ports de la route des Indes entre 1622 et 1663 (Ormuz, Mascate, Malacca, Ceylan et plusieurs villes de la côte Malabar) réduit considérablement l'intensité du trafic maritime et donc l'importance de l'île (Newitt, 2004) - qui reste néanmoins le principal port de la côte où convergent cabotage et navigation au long cours (Lobato, 1954 : 37).

La population des *moradores* (résidents) de l'île continue toutefois de croître - elle pourrait avoir atteint 400 individus libres et 1500 à 2000 esclaves dès 1634 (Newitt, 2004, d'après Bocarro). Ceux-ci entretiennent avec leur capitaine des relations houleuses, interdits de commerce dans les zones soumises au monopole de ce dernier, et fréquemment réquisitionnés pour l'armée. Afin de coordonner leur action, et à défaut de représentation officielle, les *moradores* s'organisent en

¹ Après l'expulsion des Jésuites du Portugal et de ses territoires ultramarins par le marquis de Pombal en 1759, l'édifice, détruit par les flammes et reconstruit en 1674, deviendra le palais du gouverneur (1763), puis un musée (1969/1975).

assemblée qui a coutume de se réunir dans l'église de la Miséricorde (Newitt, 2004). En 1672, la liberté de commerce sera finalement accordée aux résidents de tous les territoires et comptoirs de la Couronne portugaise (Ferraz, 1973 : 11-12)... mais dès 1686 est créée à Diu, possession portugaise sur la côte nord de l'Inde, la *Companhia dos Manzanes* (Compagnie des Mahanjas) qui rassemble de riches commerçants et armateurs indiens. La compagnie obtient du vice-roi de Goa le monopole du commerce entre Diu et l'île de Mozambique, servant les intérêts de l'aristocratie portugaise établie en Inde au détriment de la métropole et surtout des Portugais du Mozambique. La présence des Banians (*Baneanes*)¹ s'accroît rapidement dans l'île et met fin au monopole européen (Lobato, 1954 : 42), bien qu'il s'agisse d'une immigration provisoire (voir IIB2b). Concurrents expérimentés, les commerçants hindous dominent immédiatement le marché local et deviennent les principaux fournisseurs de textiles de la région, s'appropriant une grande partie des biens et de l'activité². L'île de Mozambique devient une « colonie » économique de l'Inde, intimement liée à Diu, Daman et Goa, ce qui provoque des réactions violentes parmi la population portugaise. La majeure partie des richesses accumulées dans l'île part en effet pour Goa, et le reste est expédié vers le Portugal afin de payer les importations de céréales dont les pénuries sont chroniques à cette époque. La fin du XVIIe siècle marque aussi le retour dans la zone des Arabes d'Oman : ils descendent la côte africaine jusqu'à l'île de Mozambique, qu'ils attaquent en 1669 et 1704 sans parvenir à la reprendre (Lobato, op.cit. : 37). Les Portugais signeront en 1752 un accord avec les Omanais, fixant au Cap Delgado la limite de leur influence

¹ Du tamoul *vaniyan* qui signifie « commerçant ». Ce nom leur viendrait de l'arbre homonyme, à l'ombre duquel ils avaient l'habitude de se tenir pour commercer. Le mot *Baneanes* aurait alors désigné l'ensemble des commerçants originaires des anciens comptoirs de Daman et Diu, hindous comme musulmans, mais il est devenu, en tout cas dans l'île, exclusivement synonyme d'hindou.

² « *Ponjá Velgi*, « gentil » de la caste baneane, demandant la faveur de se déplacer en palanquin, aussi bien dans la place forte de Diu que dans celle de l'île de Mozambique, fait valoir le prêt des embarcations, des esclaves réclamés par le gouvernement, la fourniture à crédit des cargaisons de marchandises qui embarquaient annuellement pour les ports et présides de cette côte et jusqu'à l'achat, avec ses propres fonds, des biens nécessaires à la forteresse, quand on le lui ordonnait. Il était donc, selon sa propre expression, le principal marchand de la place » (Andrade, 1955 : 126-127). Les Indiens accordent également des prêts aux autres habitants de l'île en prenant une hypothèque sur leur maison. Selon un rapport établi sous le gouvernement de Pereira do Lago (1765-1779), seuls six habitants de l'île n'ont pas alors hypothéqué leur maison (Pantoja, 1994 : 211-212).

respective¹.

Exaspérés par la prépondérance économique des Indiens, les Portugais du Mozambique obtiendront la même année que les comptoirs d'Afrique orientale soient retirés à la tutelle goanaise et rattachés à la Couronne. Le décret royal du 19 avril 1752 accorde donc la liberté de commerce au Mozambique, toutes les marchandises devant transiter par l'île où elles sont soumises à l'impôt (Andrade, 1955 : 128-129). Les lois de 1711 et 1715 interdisant l'accès des navires étrangers aux ports des colonies portugaises ne seront – théoriquement - appliquées au Mozambique qu'en 1756. L'absence de normes claires sur l'administration d'outre-mer engendre en effet des contradictions régulières dans l'application des mesures adoptées (Andrade, 1955). Jusqu'à la première moitié du XIXe siècle, la majorité du commerce d'import-export demeurera néanmoins aux mains des Banians.

L'île de Mozambique devient donc au milieu du XVIIIe siècle la capitale de l'Afrique orientale portugaise. Elle le restera jusqu'en 1898, malgré les critiques récurrentes de ses gouverneurs successifs qui proposent son transfert sur le continent pour permettre le développement de la colonie². Officiellement, l'émancipation de la tutelle de Goa est ordonnée en vertu de la mauvaise administration du comptoir mozambicain, de la décadence de l'île et de ses missions (Andrade, op.cit. : 43-44). Mais cette « promotion » correspond aussi au nouvel essor économique de l'île, avec le développement du commerce des esclaves qui ramène la région au cœur des intérêts.

¹Avec le transfert de la capitale du sultanat d'Oman, de Mascate à Zanzibar, et l'occupation de la baie de Tungue au Nord du Mozambique, au milieu du XIXe siècle, des rumeurs circuleront fréquemment sur les intentions du sultan d'attaquer l'île de Mozambique (Monteiro, 1972).

² C'est notamment le cas du gouverneur Balthazar Pereira do Lago (1765-1779), qui réclame au Roi l'installation de la capitale au Sancul : « *où je voudrais établir la capitale de Mozambique, puisque j'assure à votre Excellence, avec toute la vérité, que tant qu'on la maintiendra sur le banc de sable où elle se trouve, jamais cette possession ne pourra prospérer* » (Pereira do Lago, 1768 : 336-337). A. Pinto da Miranda (1766 : 273) s'en fait l'écho dans ses mémoires sur la côte orientale de l'Afrique : « *L'accroissement de cette conquête dépend beaucoup de l'édification de cette ville, qui doit être construite de l'autre côté, face à l'île de Mozambique, dans un lieu mieux proportionné.* » Il suggère que chaque personne établie dans l'île mette à disposition de ce projet dix esclaves.

I.A.3 - Traite des esclaves et conquête coloniale (XVIII-XIXe siècles)

Pour le Portugal, la colonie du Mozambique n'est alors qu'un fragment du vaste empire qui s'étend sur les cinq continents. Sur le versant atlantique de l'Afrique, la traite des esclaves fonctionne de façon régulière entre l'actuel Angola et les plantations de l'Amérique portugaise. Lorsque les Hollandais occupent Luanda en 1641, les négriers brésiliens se tournent vers le Mozambique afin de combler le déficit engendré par l'interruption du trafic (Capela, 1999 : 55). Dans l'île de Mozambique, l'exportation d'esclaves pour le Brésil commence en 1643, mais la traite à destination de l'Amérique portugaise n'est pas encore systématique à cette époque. De grandes *feiras* (foires) se tiennent alors à Mossuril sur le continent, qui devient la base de ce commerce. Le trafic transatlantique à partir du Mozambique décroît avec la reconquête portugaise de l'Angola en 1648 (Capela, op.cit. : 56). Il se poursuit de façon sporadique tout au long du XVIIIe siècle, mais il est supplanté par l'exportation des esclaves à destination des îles de l'océan Indien à partir des années 1730. Les négriers brésiliens réorientent alors leurs activités vers ces îles, et resteront implantés à *Ilha de Moçambique* jusqu'en 1807.

Au début du XVIIIe siècle, une nouvelle demande en main-d'œuvre servile apparaît en effet pour les plantations des Mascareignes. Elle va replacer le littoral au centre de l'attention et ouvrir une période de « prospérité » pour les ports d'embarquement. Le trafic systématique à partir du littoral mozambicain s'organise sous l'influence des Français à partir de 1730. Jusqu'alors, l'exportation d'esclaves, aussi ancienne que la pratique du commerce de longue distance dans la région, était restée sporadique. En 1721, un navire portugais en route pour Lisbonne est mis en difficulté par le mauvais temps au large de Bourbon (île de la Réunion) et attaqué par des corsaires. Il transporte à son bord le vice-roi des Indes, comte d'Ericeira. Les Français, qui cherchent à se procurer des esclaves sur la côte mozambicaine, négocient de le ramener en Europe en échange de son intercession auprès du gouverneur du Mozambique, afin que celui-ci leur réserve un bon accueil (Capela, op.cit. : 56). À la suite de cet épisode, le trafic de main-d'œuvre servile se met peu à peu en place entre l'île de Mozambique et Bourbon. Les esclaves africains sont réputés de meilleure constitution que les Malgaches, qui forment l'autre principale

source d'approvisionnement des Mascareignes. En 1733, le « Vierge de Grâce » embarque depuis l'île de Mozambique un chargement de trois cent soixante-huit esclaves à destination de Bourbon, marquant le début de la traite à grande échelle (Capela, op.cit. : 57). Des relations d'affaire et d'amitié s'instaurent entre les gouverneurs respectifs du Mozambique et de Bourbon, Nicolau Tolentino de Almeida et Mahé de La Bourdonnais, qui assurent la promotion de la traite entre les deux colonies. L'exportation d'esclaves depuis la côte mozambicaine s'accroît encore lorsque la colonie est retirée à la tutelle de Goa (1752) et passe sous l'administration d'un gouverneur général en résidence dans l'île de Mozambique (*id.*). Les ports d'Inhambane, de Sofala et des îles Quirimbas constituent à l'époque les principaux fournisseurs de l'île de Mozambique, où les esclaves sont préalablement acheminés. Pour la seule décennie 1780-90, cinq à six navires français accostent dans l'île de Mozambique chaque année, pour un chiffre annuel moyen de 1500 à 2000 esclaves exportés vers les îles françaises de l'océan Indien (Capela, op.cit. : 60).

Ces derniers sont principalement des Makhuwa de la Macuana, vaste territoire qui s'étend sur le continent face à l'île de Mozambique, ou viennent de régions plus lointaines jusqu'aux confins du lac Niassa (Malawi). Les Yao (Ajaua), qui occupent cette zone située aux frontières des actuels Mozambique, Tanzanie et Malawi, constituent les principaux intermédiaires de ce trafic. En contact avec les Arabes de Kilwa dès la fin du XVI^e siècle (Alpers, 1975 : 59), ils avaient développé leurs propres routes dont la première suivait le Lugenda et le Rovuma (frontière avec l'actuelle Tanzanie) pour dévier ensuite vers Kilwa, tandis que l'autre traversait les terres des Makhuwa-Lomwé, passant par le fleuve Lúrio pour descendre ensuite vers Mossuril (Rita-Ferreira, 1982 : 124). Au début du XVIII^e siècle, les Yao qui se dédiaient principalement au commerce de l'ivoire à destination de Kilwa et Zanzibar, dévient une partie de leurs caravanes vers l'île de Mozambique du fait des faibles bénéfices qu'ils tirent alors du commerce avec les Omanites installés au nord du fleuve Rovuma. Pour répondre à la demande, ils se réorientent vers le commerce des esclaves. Au cours du premier quart du XIX^e siècle, les Yao deviendront les plus grands fournisseurs d'esclaves exportés depuis Mossuril (Medeiros, 1988 : 24). Vers 1820, Bartolomeu dos Mártires décrit ainsi les caravanes Yao qui apportent sur la côte entre 2 000 et 3 000 esclaves par an - dont une partie sont eux-mêmes des Yao condamnés par le droit coutumier (Rita-Ferreira, op.cit. : 285). Avec le contrôle exercé par les chefs Makhuwa qui organisent des barrages de plus en plus

fréquents, les Yao délaisseront par la suite Mossuril pour se tourner vers Quelimane et Ibo (Rita-Ferreira, op.cit. : 286).

Quatre sultanats négriers en « résistance »

Parallèlement à leurs activités mercantiles, les Portugais poursuivent leur difficile implantation sur le littoral. Dans l'archipel des Quirimbas au nord, l'île d'Ibo est fortifiée à deux reprises, en 1754 puis en 1791. Les Portugais édifient une forteresse (São João) et deux forts, une douane puis la résidence du gouverneur des Quirimbas. La plupart des petits établissements côtiers issus du dispersement des populations swahili sont soumis à l'autorité des cheikhs les plus influents, ou aux Portugais. Au XVIII^e siècle, quatre micro-États swahili se maintiennent sur les rivages de l'actuelle province de Nampula, qui entretiennent des relations ambiguës et instables avec les Portugais de l'île de Mozambique. Dans la presqu'île du Sancul, le cheikh swahili homonyme, « vassal » des Portugais dont il reçoit en réalité une pension annuelle en tant qu'« administrateur », contrôle environ soixante-dix kilomètres de front de mer (Pélissier, 1984 : 36). Au nord de l'île de Mozambique, le Quitangonha occupe une péninsule d'environ cinquante kilomètres de côtes jusqu'à la baie de Fernão Veloso (Nacala), et possède le même statut fictif que son voisin (*id.*). Quelques noyaux de populations swahiliées alternent avec des villages Makhuwa côtiers, islamisés ou non, qui entretiennent avec les chefferies Makhuwa de l'intérieur des relations d'alliance, de domination ou de rivalité. Un peu plus au sud, le Sangage possède quelque quarante kilomètres de côtes (Pélissier, op.cit. : 37). Indépendant vis-à-vis des Portugais, il subit en revanche l'ascendant de l'Angoche limitrophe, le seul qui maintiendra véritablement sa puissance face aux Portugais. Ce dernier contrôle un territoire de vingt à trente mille kilomètres carrés sur cent cinquante kilomètres de côtes, et atteint au sud les limites des domaines zambéziens (*prazos*)¹. Le sultanat d'Angoche, dont le siège se trouve à Catamoio dans l'île homonyme, se compose en réalité d'un chapelet de comptoirs assujettis et administrés par des cheikhs swahili apparentés ou alliés avec des chefs Makhuwa². Il

¹ Au plus fort de son expansion territoriale, l'Angoche s'étend sur trois cents kilomètres de littoral, et à l'intérieur jusqu'à l'ouest de l'actuelle ville de Nampula.

² Pebane, Moebase, Naburi, Moma, Larde, Angoche, Parapato, Sangage, Quinga.

exerce également son autorité sur plusieurs chefferies Makhuwa de l'intérieur. Vaste et puissant, l'Angoche maintient vis-à-vis des Portugais une totale indépendance de droit et de fait. Comme ses voisins, le sultanat est cependant régulièrement affaibli par des querelles dynastiques, dans un système complexe de double succession matrilineaire et patrilinéaire hérité de la fusion entre filiations bantoue et musulmane (Hafkin, 1973).

Ces quatre sultanats qui vivent essentiellement de la traite négrière connaissent une nouvelle prospérité avec le développement du commerce des esclaves à grande échelle dans la zone. À leur tête, les cheikhs esclavagistes qui sont en relation avec Zanzibar, l'Arabie, les Comores, Madagascar et la Réunion, possèdent des appuis parmi les fonctionnaires et les commerçants de l'île de Mozambique. Leurs relations avec les Portugais fluctuent donc au gré des gouverneurs successifs, qui sont leurs complices ou leurs rivaux dans la traite. Au cours de la deuxième moitié du XVIIIe siècle, les attaques des Makhuwa se multiplient contre les Portugais de l'intérieur proche qui, en nombre très inférieur, s'allient à plusieurs reprises avec les cheikhs du littoral (Pélissier, op.cit. : 38). En 1753 notamment, les Portugais sollicitent le soutien de leurs « vassaux » du Sancul, qui constitue l'un des principaux ports pour l'exportation des esclaves à destination des Comores (Pélissier, op.cit. : 42). Dans le dernier quart du XVIIIe siècle, le Quitangonha multiplie de son côté les attaques contre les *terras firmes* portugaises, se souvenant toutefois à l'occasion de sa vassalité lorsqu'il y a lui-même intérêt (*id.*). Le Quitangonha est tantôt seul face aux alliances luso-makhuwa (1799), tantôt allié aux Portugais (1804, 1811), tantôt encore aux Makhuwa (1809). Les agressions et les alliances de circonstance entre Swahili, Portugais et Makhuwa se succéderont ainsi jusqu'à la fin de la conquête coloniale. Au début du XIXe siècle, les rivages du Cabo Delgado et les îles Quirimbas subissent par ailleurs les razzias répétées (1800, 1808-1809, 1815, 1816) des Sakalava du Nord-Ouest de Madagascar, venus notamment s'approvisionner en esclaves (Alpers, 1977 : 37-53).

De la traite des esclaves à l' « engagement volontaire »

Dans le cadre des importantes réformes administratives mises en place par le

Marquis de Pombal au Portugal, l'île de Mozambique accède au statut de *vila* en 1761 sous le nom de São Sebastião de Moçambique, et se dote d'un Conseil municipal. L'île deviendra *cidade* (ville) *capital da província de Moçambique* en 1818. Ses gouverneurs successifs continuent d'encourager la traite, sur laquelle ils réalisent d'importants bénéfices et édifient leur fortune personnelle. En 1782, Lisbonne interdit le commerce français au Mozambique. Le gouverneur en poste, Pedro de Saldanha de Albuquerque, propose alors de transporter les esclaves sur des navires portugais... Dans la pratique, les ports de la côte mozambicaine resteront toujours ouverts aux navires français. Un nouveau décret de prohibition est prononcé à leur encontre en 1785. L'annulation du décret, deux ans plus tard, donne lieu à une réglementation du trafic qui fixe notamment l'île de Mozambique comme le lieu exclusif d'embarquement des esclaves (Capela, 1999 : 60-61)¹. Pour la seule année 1788, plus de cinq mille cinq cents esclaves sortent de l'île de Mozambique (*id.*). À la même époque, cinq cents esclaves en moyenne sont envoyés annuellement en Asie à bord de navires portugais. À la fin du XVIIIe siècle, la traite est omniprésente sur le littoral entre Kilwa et Lourenço Marques (Maputo), fréquenté par des négriers français mais aussi danois, anglais, américains, espagnols et portugais. L'île de Mozambique perd alors son hégémonie, supplantée par Quelimane pour le trafic à destination du Brésil et Ibo pour les îles françaises de l'océan Indien. Les tentatives d'exportation à destination de l'Amérique portugaise avaient en effet repris au cours de la dernière décennie du XVIIIe siècle à l'initiative des commerçants brésiliens établis dans l'île de Mozambique. Le trafic transatlantique au départ du Mozambique fonctionnera de manière systématique à partir de 1800 (Capela, op.cit. : 64), supplantant même les Mascareignes : chaque année, ce sont quinze à dix-huit navires qui repartent vers le Brésil chargés d'esclaves (*Relatório azul*, 1985 : 12). Les invasions napoléoniennes au Portugal (1807-1811) perturberont légèrement les relations commerciales entre les colonies de l'océan Indien, qui ne seront cependant jamais interrompues (Capela, op.cit. : 61). Au début du XIXe siècle, on estime à environ dix mille le nombre d'esclaves qui

¹ D'après le récit d'un marin dénomé Rivalz, le gouverneur de Sousa, voyant les Français revenir à Ilha de Moçambique sous des pavillons neutres, leur annonça qu'ils pouvaient s'afficher sans crainte et donna à cette occasion « *une fête magnifique* » car « *l'établissement ne serait rien sans le commerce qu'ils y font* ». De Sousa avait assuré à Malartic, gouverneur de Bourbon et de l'île de France, qu'il ne capturerait pas les vaisseaux français, et que le Roi du Portugal avait approuvé cette détermination qui prévenait ses intentions (Froberville, 1848).

embarquent annuellement pour le Brésil et sept mille vers les Mascareignes. En dépit du mouvement abolitionniste initié par les Britanniques à la même époque, les échanges économiques du Mozambique se fonderont presque exclusivement sur la traite pendant la première moitié du siècle. Entre 1800 et 1842, quatre cent mille esclaves quitteront ainsi le Mozambique (Capela & Medeiros, 1987).

En 1810, les Portugais signent avec l'Angleterre un traité de commerce et de navigation qui les engage à accepter l'abolition graduelle de l'esclavage. En 1814, la ville de Quelimane reçoit néanmoins le privilège de percevoir elle-même des droits sur les exportations d'esclaves, jusqu'alors réservé à l'île de Mozambique, et devient le premier port négrier de la côte orientale de l'Afrique. De nombreux incidents se produisent avec les cheiks esclavagistes, notamment dans les années 1820 entre l'Angoche et les navires français qui, à plusieurs reprises, viennent y enlever des esclaves (Pélissier, 1984 : 43). En 1830, le gouverneur Paulo José Miguel de Brito (1829-1832) intercepte les exportations d'esclaves en provenance du Quitangonha et fait occuper la baie de Fernão Veloso (Nacala), à la frontière nord du sultanat, dans l'intention d'y développer une colonie agricole. Le cheikh Suleiman Bwana Haji (1817-1850), qui bénéficie de l'appui de Zanzibar, de Kilwa et de la puissante commerçante esclavagiste Maria Praia, riposte en attaquant à deux reprises les Portugais alliés avec les chefferies Makhuwa voisines (Erati et Itoculo). Vainqueur, le Quitangonha impose les conditions de sa paix, à savoir le maintien d'une totale autonomie de fait et la poursuite du trafic négrier pour son propre compte, limitant au maximum ses contacts avec l'autorité portugaise (Pélissier, op.cit. : 39).

Sous la pression britannique, le Premier ministre du Portugal, Sá da Bandeira, interdit le trafic dans les colonies portugaises en 1836. Le décret, qui suscite la protestation des Portugais du Mozambique, est suspendu l'année suivante. En 1846, le gouverneur général Rodrigo Luciano Abreu de Lima (1843-1847) autorise cependant les Britanniques à faire appliquer le traité d'abolition de la traite au large des territoires mozambicains qui échappent au contrôle des Portugais (*id.*). Craignant pour l'équilibre économique luso-swahili et pour les intérêts des négriers de l'île de Mozambique, il se rétracte après plusieurs incidents avec le sultanat d'Angoche. En 1855, ce dernier ravage le *prazo* de la Maganja da Costa au nord de Quelimane. Le gouverneur de l'île de Mozambique, Vasco Guedes de Carvalho e Meneses (1854-1857), organise alors sans succès le blocus de l'île d'Angoche. Le sultanat conserve son entière liberté d'action, notamment en matière de traite qui s'amplifie avec la

prohibition imposée dans les ports portugais (Pélissier, op.cit. : 47). Le décret de prohibition n'est en effet appliqué par le gouverneur anti-esclavagiste João Tavares de Almeida (1857-1864) qu'en 1857, avec l'ouverture d'un consulat britannique dans l'île¹. La même année, un nouvel affrontement éclate avec le Quitangonha, qui va déboucher sur une grave crise diplomatique entre la France et le Portugal (Pélissier, op.cit. : 39-40). Le gouverneur Tavares de Almeida fait intercepter le navire français « Charles et Georges » avec un chargement de cent dix esclaves vendus par le sultan du Quitangonha au capitaine Rouxel. Le sultan invoque un arrangement avec le précédent gouverneur, tandis que le capitaine français est condamné à une amende et aux travaux forcés. La France proteste, niant contre l'évidence qu'il s'agisse d'une affaire de traite, menace de rompre ses relations diplomatiques et de bombarder Lisbonne. Le navire est restitué, Rouxel libéré et le Portugal condamné à verser une indemnité... Le sultan conserve son indépendance et poursuivra ses affaires jusqu'à son renversement en 1873 (Pélissier, op.cit. : 41). Pour déjouer la surveillance de la flotte britannique qui tente de faire respecter l'abolition, le trafic se disperse sur l'ensemble de la côte, notamment dans la région de Quelimane où il atteint des proportions importantes. Il se poursuit aussi à partir de l'île de Mozambique, d'abord sans trop de difficultés. Mais l'interdiction du commerce légal des esclaves entraînera dans l'île une baisse importante de la population. Les établissements d'Angoche, du Quitangonha, du Sancul et du Sangage deviennent les principaux bénéficiaires de cette mesure.

Après l'abolition par la France de l'esclavage dans ses colonies en 1848, les Français ont recours à des travailleurs « libres » engagés sous contrat afin de continuer à approvisionner en main-d'œuvre les plantations. Loin de mettre un terme au commerce des esclaves et au travail servile, la mesure aura l'effet inverse, entraînant même un renforcement du trafic au cours des dix années suivantes (Fuma, 2008). L'abolition de l'esclavage ne s'est en effet pas accompagnée d'une réforme des structures de l'économie de plantation, basée principalement à la Réunion sur la monoculture de la canne (Fuma, op.cit. : 67). Menacés de ruine, les planteurs doivent faire face à la désertion des esclaves affranchis, malgré une série de mesures pour tenter de contraindre ces derniers à rester à leur service, et font alors massivement appel à la main-d'œuvre mozambicaine - qu'ils préfèrent

¹ L'esclavage quant à lui ne sera, théoriquement, aboli dans les colonies portugaises qu'en 1869.

largement aux engagés Indiens et Chinois jugés moins « rentables ». Or les tentatives de recrutement volontaire au Mozambique sont un échec : les Africains refusent d'embarquer pour une destination inconnue sur laquelle circulent en outre les plus folles rumeurs, notamment celle de Blancs anthropophages¹. Les négriers continuent donc à acheter des esclaves, grâce en particulier au consulat français de l'île de Mozambique mais aussi dans les îles du Cabo Delgado, qu'ils libèrent théoriquement contre un engagement de dix ans – les conditions de vie et de travail de ces derniers s'approchant toutefois largement de celles de leurs prédécesseurs². D'autres « engagés » mozambicains seront ainsi déportés dans les îles de Mayotte et de Nosy-Bé (Madagascar), alors française (Fuma, op.cit. : 64, d'après J. Capela).

Le gouvernement de Lisbonne commence par s'opposer à l'envoi de « travailleurs » à la Réunion, qu'il considère à raison comme une forme déguisée d'esclavage. Le trafic se poursuit donc clandestinement à partir des petits ports du Nord : les esclaves sont transportés en boutre vers les Comores ou Madagascar, où ils sont revendus pour la Réunion. Mais les autorités locales de l'île, « soucieuses » de soustraire les esclaves aux mauvais traitements des négriers arabes qui opèrent aux Comores – et surtout de leurs propres intérêts -, se montrent finalement favorables au recrutement « transparent » de travailleurs pour la Réunion (Fuma, op.cit. : 66). En 1859, c'est le gouvernement français qui interdit cette pratique sur la côte orientale de l'Afrique afin de mettre un terme à la traite, entraînant une baisse du trafic. Mais en 1881, Lisbonne autorisera officiellement le recrutement dans l'île d'Ibo de « travailleurs engagés » à destination des îles françaises de Mayotte et de Nosy-Be au nord-ouest de Madagascar, auxquelles un décret ajoutera la Réunion l'année suivante (Capela, 1999 : 63). En 1887, l'autorisation de recrutement est étendue à l'île de Mozambique et à Inhambane, le nombre de ces nouvelles recrues restant alors toutefois limité. La plupart des « libres-engagés » de la Réunion rentreront au Mozambique au terme de leur contrat, contrairement à ceux de Madagascar dont beaucoup demeureront sur place. Quant au trafic d'esclaves depuis les petits ports du Nord, il se poursuivra de façon sporadique jusqu'à la Première guerre mondiale. Le dernier grand marchand d'esclaves de l'île de Mozambique, Cândido Soares, sera emprisonné dans la forteresse et condamné à

¹ Fuma, op.cit. : 69, d'après Hubert Gerbeau.

² Sudel Fuma (2001) propose ainsi de substituer au concept officiel d' « engagisme » celui de « servilisme », qui reflète mieux la situation réelle de la main-d'œuvre immigrée ou affranchie dans les plantations après l'abolition de l'esclavage.

mort pour trafic d'armes par le gouverneur Mousinho de Albuquerque, puis gracié en 1917 grâce à l'intercession de Louis Carrière, consul de France dans l'île¹, auprès de la reine du Portugal Dona Amélia.

Une occupation fragile

Malgré l'essor de l'île de Mozambique et de certains comptoirs grâce aux profits colossaux de la traite des esclaves, l'implantation des Portugais se réduit à quelques postes côtiers régulièrement menacés par les attaques des Swahili et des Makhuwa ou la convoitise des autres puissances présentes dans la zone. Dans l'extrême Nord, l'archipel des Quirimbas constitue au milieu du XIXe siècle la seule zone sous contrôle portugais, où se développent des sociétés créoles aujourd'hui mal connues, avec une population d'origine européenne, goanaise, indienne, arabo-swahili et continentale. Le commerce de l'archipel est néanmoins dominé par des Arabes de Zanzibar, de Kilwa, de Mombasa ou des Comores (Pélissier, 1984 : 48). Les six établissements côtiers officiellement contrôlés par les Portugais n'ont en réalité que des liens commerciaux (Lumbo, Pangane, Mocimboa), voire quelques contacts seulement avec eux (Quissanga, Montepuez, Arimba). Afin de renforcer la présence portugaise sur le continent, le gouverneur de district Jerónimo Romero lance en 1857 l'implantation d'une colonie militaire dans la baie de Pemba, qui deviendra plus tard la ville de Porto Amélia (Pemba). L'ensemble du littoral au nord de Nacala est fortement soumis à l'influence économique et culturelle de Zanzibar qui s'y exerce bien davantage que celle des Portugais, sans que cela implique pour les négriers locaux une quelconque dépendance, notamment politique. En l'absence de la marine portugaise, le littoral et les îles vivent uniquement de la contrebande et de la traite, notamment avec les possessions françaises de l'océan Indien (Pereira, 2008). Certaines chefferies Makhuwa du littoral pratiquent le commerce avec l'outre-mer pour leur propre compte.

¹ Cândido Soares vendait en effet des armes aux Namarrais, derniers grands résistants Makhuwa à la présence portugaise sur le continent proche. La reine envoya alors un message grâce au câble sous-marin anglais, dans lequel elle accordait son pardon et ordonnait de suspendre l'exécution de Soares qui devait être fusillé. Désavoué, Mousinho quittera l'île à la suite de cet incident. Entretien avec la petite-fille de Louis Carrière, l'écrivain mozambicain Lília Momplé, le 29/10/05.

Le Portugal s'efforce de faire reconnaître sa souveraineté mais, compte tenu de ses faibles moyens, les tentatives d'implantation sur le continent restent très limitées. À la frontière nord de ce qu'ils considèrent comme leur territoire, les Portugais se heurtent à Zanzibar qui exerce son influence sur les thalassocraties les plus septentrionales (Pélissier, op.cit. : 253). La querelle pour la baie de Tungue, limitée par le Cap Delgado qui marque la frontière, cristallise les rivalités pendant près d'un demi-siècle. Au début du XIXe, le cheikh de Tungue est un « vassal » pensionné par les Portugais. En 1854, des troupes zanzibarites occupent le village de Tungue où ils établissent un poste douanier, repoussant la frontière de trente kilomètres vers le sud. Pendant trente ans, les tentatives de négociations pour ramener la frontière au Cap Delgado vont échouer. Mais en 1886, le traité luso-germanique fixe la frontière avec l'Öst-Africa allemande sur le fleuve Rovuma, soit à environ soixante kilomètres au nord du cap revendiqué par les Portugais. Pour le faire valoir, le gouverneur général Augusto de Castillo (1885-1889) lance en 1887 un ultimatum puis déclare la guerre au sultan de Zanzibar Saïd Bargash. Les Portugais reprennent la baie sans difficulté. Or la découverte par les voyageurs anglais des richesses minières du Nord du Mozambique va exciter la convoitise des Allemands qui, six ans plus tard, désormais installés en Afrique orientale, vont reprendre à leur compte les revendications zanzibarites sur la frontière. En 1894, les Allemands débarquent à Quionga, entre le Rovuma et le Cap Delgado, et s'allient le cheikh en augmentant sa pension. Portugais et Allemands s'accorderont finalement sur une nouvelle frontière qui attribue aux seconds un triangle d'une centaine de kilomètres carrés compris entre le Cap Delgado et l'embouchure du Rovuma, le « triangle de Quionga » (Pélissier, op.cit. : 262-264). Dans cette partie septentrionale de la côte, où la présence portugaise est discrète voire inexistante, les établissements subissent à plusieurs reprises¹ les raids des Mavita, population de l'intérieur proche issue de la migration des Nguni du Zoulouland au début du XIXe siècle². En 1878, l'établissement portugais de Quissanga face à Ibo est complètement razzé (Pélissier, op.cit. : 259).

¹ 1874, 1876, 1880, 1881 puis 1894.

² Lorsqu'il accède au pouvoir en 1815, le redoutable chef et guerrier zoulou Shaka entreprend la conquête des territoires du futur empire zoulou, dont il provoque l'exil massif des populations Nguni vers le nord et l'ouest - le *mfecane* (« écrasement » ou « migration forcée »). Au cours de leurs migrations jusque dans le Nord du Mozambique, les Nguni délogent ou absorbent plusieurs populations.

Pendant toute la seconde moitié du XIXe siècle, les Portugais continuent d'entretenir avec les quatre puissances swahili (Angoche, Quitangonha, Sancul, Sangage) des relations conflictuelles, impuissants qu'ils sont à s'imposer et, dans un premier temps, pas toujours désireux de les faire disparaître. Pour se venger du sultan d'Angoche Mussa Quanto qui l'a humilié en 1855, Alves da Silva, *senhor* du *prazo* de la Maganja da Costa (district de Quelimane), monte une expédition contre lui et le vainc. En 1861, le sultanat est donc aboli et les Portugais s'installent dans l'île d'Angoche. Mussa Quanto est emprisonné dans la forteresse de l'île de Mozambique... dont il est libéré grâce à l'intervention de ses complices négriers portugais. De retour l'année suivante à la tête de l'Angoche, qu'il contrôle désormais depuis le continent, il envahit à deux reprises (1862, 1863) le Sangage dont le sultan fait appel à ses « alliés » portugais. Mis en difficulté, Mussa Quanto s'embarque pour Madagascar où il reconstitue ses forces et, de retour en 1864 au Sangage, reprend le contrôle du sultanat. Impuissants, les Portugais abandonnent à leur tour l'île d'Angoche en 1881 pour s'installer sur le continent à Parapato, qui devient le siège du district fictif de l'Angoche (Pélissier, op.cit. : 178). Au Quitangonha, le cheikh Ali Amissi Heri est renversé en 1873 par une coalition entre son vizir Abder Rahman (1873-1875), le groupe des Namarrais (Makhuwa) et les Portugais : il promet aux premiers de les faire participer directement à la traite... et aux seconds la suppression du trafic et la construction d'une douane (Pélissier, op.cit. : 180). Abder Rahman est supprimé par ses « alliés » Makhuwa trompés et sa disparition donne lieu à des querelles de succession dont émerge Amadi Abdallah (1878-1884), qui se reconnaît vassal des Portugais tout en continuant à dépeupler la péninsule du Quitangonha jusqu'à sa mort. Au Sancul, les Portugais lancent plusieurs expéditions navales (1875, 1880, 1885) contre Mucusse Omar, le plus gros exportateur d'esclaves de la côte dans les années 1870. Ce dernier est finalement déporté au Cap-Vert en 1880, sans que la traite s'interrompe pour autant. À la mort du cheikh du Sancul, Hassan Molidi (1886-1895) lui succède, lui-même esclavagiste actif et néanmoins appuyé par les Portugais en récompense de son aide dans l'arrestation de Mucusse Omar... À cette époque, il n'existe au Sancul, face à l'île de Mozambique, qu'un minuscule poste portugais (Infusse), régulièrement attaqué par des alliances opportunistes entre Swahili et Makhuwa (Pélissier, op.cit. : 184). Jusqu'au milieu des années 1880, les Portugais qui tentent de lutter contre la traite restent donc complètement impuissants face aux intérêts ligués du parti négrier

swahili, portugais et makhuwa.

La première traversée portugaise des terres côtières entre l'île de Mozambique et Quissanga au nord n'a lieu qu'en 1884, lors de l'« Expédition Pinheiro Chagas » qui prévoit ensuite de relier le Mozambique à l'Angola – projet qui donnera naissance à la fameuse *mapa cor de rosa*, la « carte rose » où sont figurés les pays convoités par le Portugal, de l'Atlantique à l'océan Indien. Après l'indépendance du Brésil (1822), le Portugal aborde la Conférence de Berlin (1884-1885) dans une mauvaise position (Cahen, 1989 : 11). Dans le dernier quart du XIXe siècle, alors que les puissances européennes se disputent l'Afrique, le Portugal va donc faire de l'île de Mozambique le poste de commandement de la vaste opération visant à l'occupation effective du territoire mozambicain.

De l'île de Mozambique à Lourenço Marques

À partir des années 1880/1890, le rôle des Swahili dans la résistance anti-coloniale s'efface progressivement au profit des Makhuwa de l'intérieur proche qui, principales victimes de la traite, sont jusqu'alors restés en retrait (Pélissier, 1984 : 185). Leurs terres restent totalement inconnues des Portugais qui ne s'aventurent jamais au-delà de quelques kilomètres du littoral et demeurent cantonnés dans leurs petits postes côtiers. Profitant de la présence des forces navales envoyées au Mozambique pour reprendre la baie de Tungue, les Portugais lancent deux expéditions successives (1887, 1888) contre les Namarras qui, installés sur les terres dépeuplées par la traite face à l'île de Mozambique, pillent les caravanes et organisent des razzias esclavagistes alentour. Ils échouent et tentent de s'appuyer sur leurs « fonctionnaires » swahili des États « vassaux » du Quitangonha et du Sancul pour soumettre les Namarras, mais les intérêts négriers prévalent une fois encore (Pélissier, op.cit. : 190).

En 1896, le nouveau gouverneur général Mousinho de Albuquerque (1896-1898) arrive dans l'île de Mozambique, auréolé de ses victoires contre les royaumes du Sud qu'il a soumis à l'autorité coloniale. La présence portugaise dans le district se résume alors à quelques têtes de pont ou postes de douane établis sur la côte. Déterminé à soumettre le Nord, il supprime les pensions des chefs swahili

« vassaux » et fait prélever l'impôt de paillote sur leurs territoires, se heurtant à l'hostilité des négriers de tous bords (Pélissier, op.cit. : 196). Deux opérations sont également montées contre les Namarrais (Makhuwa) ; la première échoue, prise dans une embuscade à quelque dix kilomètres de la mer (1896), tandis que la seconde (1897) marque le premier pas de l'occupation en direction du Niassa (Pélissier, op.cit. : 197-202). La guérilla se poursuit cependant entre les Portugais et leur grand ennemi Marave, chef des Namarrais. Le Sancul, face à l'île, est le principal théâtre de ces violents affrontements. En 1897, le gouverneur du district de Mozambique, Eduardo da Costa, obtient la soumission des chefs des Namarrais contre la fin des hostilités. Il élargit la zone d'influence portugaise vers le nord, et accuse les commerçants arabo-swahili et comoriens d'être le principal obstacle à la domination portugaise. À la mort du cheikh du Sancul, Molidi Vulai, en 1898, Marave lui succède. À la fin du XIXe siècle, la plupart des chefs du littoral échappent encore au contrôle des Portugais (Pélissier, op.cit. : 206).

Avec l'abolition du commerce légal des esclaves, l'île de Mozambique a entamé un lent déclin économique. L'ouverture du canal de Suez en 1869 lui porte un nouveau coup, vidant le canal du Mozambique où passaient les routes maritimes reliant l'Europe à l'Asie depuis le XVIe siècle. À la fin du XIXe siècle, la population portugaise de l'île est constituée en majorité de militaires et de fonctionnaires, et le commerce est aux mains des Indiens. Les intérêts de la colonie se sont déplacés vers le sud et la baie de Lourenço Marques, convoités par le Transvaal qui essaie à plusieurs reprises de s'en emparer, et par les Britanniques jusqu'à la fixation des frontières par le traité de 1891 - reconnaissant notamment la souveraineté du Portugal sur la zone et sur le plateau de Manica contre la construction d'un chemin de fer reliant Beira à la Rhodésie. Le Mozambique offre en effet un débouché maritime à la Rhodésie (Beira) et aux mines du Transvaal (Lourenço Marques) en expansion. Lisbonne décide alors de « brancher » directement le Mozambique sur ces économies en plein essor, faisant de son territoire une « colonie de services » pour l'Empire britannique. En 1898, la capitale coloniale est transférée à Lourenço Marques (Maputo) et l'île de Mozambique devient le chef-lieu de la province. Cette destitution entraîne une chute de la population de l'île qui atteint son plus bas niveau historique avec 5000 habitants, du fait du transfert des fonctionnaires suivis de nombreux commerçants, qui emmènent avec eux leurs domestiques. Ces derniers sont à l'origine, au tournant du siècle, de la formation du quartier de Mafalala dans

l'actuelle capitale mozambicaine, toujours habitée par une importante population de Makhuwa¹.

Avec l'essor des villes liées au développement de l'économie minière et du capitalisme britannique dans le sous-continent austral (Lourenço Marques, Beira), l'île de Mozambique et les anciens noyaux islamo-créoles des rivages nord sont relégués au second plan, et leurs élites métisses totalement marginalisées. La conquête de l'intérieur continental ouvrira cependant de nouvelles perspectives aux commerçants de l'île et de la côte.

¹ Les domestiques s'établissent dans ce quartier périphérique de la « ville de ciment » où vivent les Blancs, et qui devient le quartier makhuwa de la capitale. Ils seront rejoints par d'autres Makhuwa et par des populations originaires de tout le pays, Mafalala conservant cependant jusqu'à aujourd'hui une forte identité makhuwa (voir de Lemos, 1988).

I.A.4 - Marginalisation et nouvelles dynamiques régionales

La chute des derniers sultanats

Après une pause consécutive au transfert de la capitale, les tentatives d'occupation des Portugais reprennent sous la conduite de Serpa Pimentel (1902-1904), en direction de l'intérieur et sur le littoral. Plusieurs postes côtiers sont ouverts, notamment à Angoche et vers le nord (Pélissier, 1984 : 208-209). Au tout début du XXe siècle, les négriers omanais et comoriens restent très actifs dans la zone, exportant principalement des femmes et des enfants à destination de la Perse et de l'Arabie. La marine portugaise se lance alors dans une vaste campagne contre eux. En 1902, dans la baie de Simuco près du fleuve Lúrio, elle interrompt un trafic régulier depuis plus de quinze ans et jusqu'alors inconnu. La même année, dix-sept négriers sont arrêtés à Moma (Pélissier, op.cit. : 210-211). Mais les alliances se recréent face à la progression portugaise, notamment entre les Makhuwa et l'Angoche qui se révolte (1902-1903) à la suite de plusieurs incidents. Le sultanat est à nouveau aboli (Pélissier, op.cit. : 214) ; le gouverneur de district Eduardo do Couto Lupi soumet provisoirement le Sud (Mluli et Moma) qui échappait jusqu'alors totalement à l'autorité portugaise. Quant au Quitangonha, sous l'autorité d'un cheikh « fonctionnaire », il continue d'envoyer sporadiquement des esclaves vers le Nord-Ouest de Madagascar. Une révolte éclate en 1904, provoquée par la cessation du paiement de son salaire au cheikh. Les Portugais reprennent tant bien que mal le dessus mais le Quitangonha ne sera vraiment considéré comme soumis qu'en 1911 (Pélissier, op.cit. : 217-218).

C'est le gouverneur du district de Mozambique, Massano de Amorim qui, entre 1906 et 1910, éliminera le pouvoir swahili, mettant ainsi fin à quatre siècles de cohabitation... Il poursuit l'extension de l'autorité coloniale dans toutes les directions, et parvient à chasser le chef Marave qui s'enfuit du Sancul en 1906. Pour la première fois en 1907, les Portugais pénètrent jusqu'à Nampula, et ne se heurtent qu'à une faible résistance des Makhuwa (Pélissier, op.cit. : 225). Au Quitangonha, le dernier cheikh Mahmoud Bwana Amadi disparaît dans des conditions mystérieuses, officiellement capturé et abattu en 1908 lors d'une tentative d'évasion (*id.*). Dans

l'Angoche, les Portugais tentent de s'assurer un maximum d'alliances et montent une série de postes militaires pour préparer la conquête. Au fur et à mesure de leur progression, les chefferies Makhuwa se rangent au côté des Portugais. Les derniers cheikhs et leurs alliés Makhuwa sont faits prisonniers et pour la plupart déportés en Angola, au Timor ou à São Tomé¹. Les Portugais s'installent en Angoche, qui entre finalement dans l'ordre colonial en 1910 (Pélissier, op.cit. : 230). L'occupation demeure cependant très précaire. Malgré l'installation de nombreux postes, une grande partie du territoire reste sous l'autorité de chefs insoumis. En 1912, une révolte éclate au Sangage, dont le cheikh Mussa Pire, encore influent, profite de l'allègement des troupes portugaises envoyées en renfort au Timor pour soulever plusieurs chefs de la région (Pélissier, op.cit. : 232). Pour occuper effectivement le territoire et imposer le prélèvement de l'impôt (*mussoco*), les Portugais doivent mener plusieurs actions contre les derniers chefs rebelles à la fin de 1912. Avec l'aide des populations Makhuwa soumises, ils lancent en 1913 une gigantesque razzia contre les Namarrais installés dans l'intérieur continental face à l'île de Mozambique, qui perdent la moitié de leur population (Pélissier, op.cit. : 237-238).

Les grandes compagnies et le développement du capitalisme colonial

Avec la Conférence de Berlin (1884-1885)² et le passage de l'économie mercantile au capitalisme colonial, l'ordre est donc à l'occupation de l'intérieur et à l'exploitation « rationnelle » des ressources et des populations. En 1899, le Portugal fait adopter un « code du travail indigène » (*Regulamento de serviçais e trabalhadores indígenas*) qui soumet la population africaine âgée de 14 à 60 ans au travail forcé (*chibalo*). Incapable, faute de moyens, d'assurer la colonisation des terres qu'il revendique, le Portugal en confie la plus grande partie à trois compagnies

¹ De nombreux prisonniers mozambicains furent ainsi envoyés dans les plantations de cacao de l'archipel de São Tomé, qui nécessitaient une main-d'oeuvre abondante dans des conditions de travail particulièrement pénibles. Aux condamnés aux travaux forcés se joignent des travailleurs volontaires recrutés sous contrat. On peut encore recueillir à Ilha des témoignages sur les plantations de São Tomé.

² Les puissances coloniales doivent prouver l'occupation effective des territoires qu'elles revendiquent.

majestatiques qui obtiennent un monopole d'exploitation contre le versement d'une redevance et l'obligation de « mise en valeur » fondée sur le travail forcé. Ces grandes compagnies, qui se substituent également à l'État en matière de police et de fiscalité, prélèvent pour leur compte l'impôt et les droits de douane - le Portugal conservant toutefois le privilège de signer les traités politiques. Dans le Nord, les districts du Cabo Delgado et du Niassa, qui représentent une surface correspondant au quart du Mozambique actuel, sont donc placés sous l'administration de la Compagnie du Niassa. Créée en 1892 avec des capitaux majoritairement britanniques, elle prend la place de l'ancienne administration dans les postes côtiers de Palma, Mocimboa, Quissanga et dans l'île d'Ibo entre 1894 et 1897. Pendant les trente années de son administration (1894-1929), la présence portugaise se réduit à un *intendente* qui, basé à Ibo, assure la liaison avec Lisbonne et s'efforce de maintenir un semblant d'appareil judiciaire et administratif (Pélissier, op.cit. : 252). La Compagnie, dont l'unique raison d'être est l'exploitation du pays et de ses habitants, se heurte à l'opposition des populations sur un territoire qui n'est portugais que sur le papier. En 1906, le Mchemba, chef Yao du Tanganyika réfugié sur le plateau Makonde à proximité de la côte, réussit à constituer une alliance de cheikhs swahili qui soulève la région, pille les chefferies soumises et attaque plusieurs postes dont Palma et Mocimboa. Mais il est vaincu en 1911 et arrêté l'année suivante (Pélissier, op.cit. : 295). En fait de mise en valeur, la compagnie se consacre essentiellement à la perception de l'impôt de pailote et au recrutement de main-d'œuvre pour les plantations de sucre du Zambèze, la construction du port de Mombasa, les mines du Katanga et celles d'Afrique du Sud, continuant ainsi à vider la région de sa population. Le prélèvement de l'impôt et le travail forcé provoquent l'exode des habitants vers les deux colonies voisines du Nyassaland britannique et de l'Öst-Africa allemande. Plusieurs mouvements de révolte éclatent, dont la répression inflige de nombreuses victimes aux populations locales et parmi les auxiliaires indigènes de l'armée coloniale (*cipayes*). L'échec des grandes compagnies ne fera qu'aggraver le marasme économique qui se répercute sur les zones côtières.

L'île de Mozambique, siège des confréries soufies

Pour faire face aux mouvements de révolte et renforcer l'efficacité administrative dans les régions contrôlées par l'État - soit l'actuelle province de Nampula et les territoires situés au sud du fleuve Save - Lisbonne lance en 1907 une série de réformes, avec la création des provinces, subdivisées en districts puis en circonscriptions civiles. L'implantation de l'administration portugaise dans le Nord, et l'exercice effectif de l'autorité coloniale, vont coïncider avec une résurgence de l'Islam dans la zone (Alpers, 1999 : 166). Introduit par les commerçants arabes dès le XIIIe siècle, l'Islam était resté, jusqu'à la moitié du XIXe siècle environ, confiné sur le littoral. Sa pénétration vers l'intérieur avait commencé avec le développement de la traite à grande échelle et la mise en place des réseaux esclavagistes, favorisant notamment les conversions parmi les intermédiaires (Bonate, 2007a). Mais c'est l'apparition au tournant du siècle, dans les sociétés littorales déjà islamisées, de confréries soufies localement appelées *tiquire* (*turuq*, sing. *tariqa* de l'arabe : « chemin »), la Shadhiliyya-Yashrutiyya (Xadulia-Liaxuruti) et la Qadiriyya (Cadiria ou Kadria)¹, qui va constituer le véritable « agent » de cette expansion islamique, et un nouveau facteur de cohésion régionale. Sur l'ensemble de la côte et des îles est-africaines en effet, l'Islam connaît un renouveau significatif dès la seconde moitié du XIXe siècle, en réaction notamment à l'expansion du colonialisme européen (Alpers, 2001 : 84). L'émergence des confréries dans la région correspond alors à un contexte de crise : superposition des autorités politiques, transformation des fondements de la richesse, remise en cause de l'hégémonie arabe, complexification des stratifications sociales... (Constantin, 1987 : 90). Sur la côte nord du Mozambique, les familles importantes envoyaient déjà leurs fils étudier auprès des *walimu* (« professeurs ») des Comores, qui avaient acquis depuis longtemps une grande réputation². Un réseau très ancien de relations liait plus particulièrement les lignages politiquement dominants des Comores et d'Angoche. Mais de nouvelles relations se mettent alors en place par le biais des confréries avec les Comores et Zanzibar, dont l'île de Mozambique devient le nouveau centre (Alpers, 2001 : 74). La

¹ Graphie portugaise. Une troisième confrérie, la Rifaia, fera son apparition dans l'île dans les années 1930 (voir IB1b).

² En 1830 par exemple, le cheikh du Quitangonha, et en 1878 celui du Sancul, envoient leurs fils étudier aux Comores (Hafkin, in Alpers, 2001 : 85).

disparition au tournant du siècle des derniers sultanats swahili, base historique de l'Islam au Mozambique, correspond donc à l'implantation dans l'île des confréries soufies qui vont devenir le principal véhicule de son expansion.

Fondée au début du XIIIe siècle à Alexandrie par le Marocain Abu Hassan al Shadhili, la confrérie Shadhiliyya est introduite dans l'île de Mozambique en 1897 via les Comores (branche Yashrutiyya¹) par cheikh Amur bin Jimba, un commerçant de Moroni qui faisait du transport maritime entre Madagascar et Zanzibar. « *Alors qu'il revenait de Madagascar avec son boutre chargé de marchandises, il fut pris dans une tempête et dériva par hasard jusqu'à l'île. Il vendit sa marchandise, puis décida de rester et se maria* »². L'année suivante, cheikh Ma'ruf bin cheikh Ahmed bin Abi Bakr (Marufo), né à Moroni et considéré comme le principal propagateur de la Shadhiliyya-Yashrutiyya dans la région³, accorde l'*izajat*⁴ (« autorisation ») à deux autres hommes de l'île, Muhamade Amade Gulamo et Nemane bin Haji Ali Twalibo ou Galibo (Alpers, 2001 : 86). Une lutte s'engage alors pour le leadership de la confrérie, dont Amur bin Jimba sortira vainqueur. Pour arbitrer le conflit, cheikh Marufo envoie dans l'île son frère Sayyid Ali. Ce dernier délivre trois *ijazat* de *khalifa* (« représentant ») à trois hommes, Ussufo Jamal Amur, Issufo Cassimo et Sayyid Junhar bin Saide Amade, et négocie que cheikh Amur bin Jimba reste jusqu'à sa mort à la tête de la confrérie, qui passerait ensuite sous l'autorité du *khalifa* de la confrérie aux Comores, cheikh Anlauê bin Said Abu Bakari⁵. De ces origines, la confrérie conservera des liens étroits avec l'archipel.

Créée au XIe siècle à Bagdad par les disciples d'Abd al-Qâdir al Djîlânî, figure centrale du soufisme et auteur d'importants écrits, la confrérie Qadiriyya parvient au Mozambique par la branche Uwaysiyya. Fondée au XIXe siècle par le Somalien cheikh Uways al-Barawi, celle-ci diffuse dans la région un courant d'enseignement coranique en réaction à la conquête coloniale. C'est en 1904 ou 1905 que cheikh Issa bin Ahmed al-Ngazidji, un natif de Moroni installé à Zanzibar et disciple de

¹ Constituée en Palestine à la fin du XIXe siècle.

² Entretien avec son fils cheikh Abud Amur Jimba (décédé en 2005), le 19/01/04.

³ Penrad, 2005.

⁴ Accordée par un maître qui la tient d'un autre « savant », et ainsi de suite jusqu'au Prophète lui-même, l'*izajat*, qui atteste de l'initiation de son détenteur, permet notamment d'enseigner et de conduire les rituels (*dhikr*). Voir IB1b.

⁵ E. Medeiros relate une version légèrement différente : c'est un certain cheikh Said qui fut envoyé à *Ilha* pour y planter la confrérie Shadhiliyya. En 1905, le frère de celui-ci vint à son tour faire du négoce dans l'île, et chargea alors un commerçant comorien d'y organiser la confrérie (cheikh Amur bin Jimba vraisemblablement).

cheikh Uways, vient en mission dans l'île de Mozambique avec une *silsila*¹ qui l'autorise à implanter la confrérie Qadiriyya (Alpers, 1998 : 166, Carvalho, 1988 : 63). Il recrute ses disciples dans l'île et parmi la communauté musulmane afro-indienne du village côtier de Cabaceira - confiant à l'un de ses membres le contrôle de la confrérie à la fin de sa vie (Bonate, 2007a : 56). La Qadiriyya maintiendra jusqu'à l'indépendance d'importantes connexions avec Zanzibar, via les Comores après la Révolution de 1963 à Zanzibar (Alpers, 1998 : 166). Six nouvelles confréries se formeront à la suite des scissions successives des deux confréries-mères (voir IB1b). Les branches dissidentes se répandront alors en essayant d'établir leur légitimité dans d'autres centres urbains, mais toutes conserveront leur quartier général dans l'île de Mozambique qui reste le centre de référence des confréries du pays.

À partir de 1910, trois éléments auraient favorisé la pénétration de l'Islam vers l'intérieur : la présence de plusieurs milliers de soldats musulmans (swahili, indiens...) dans les troupes de l'armée britannique qui intervient dans le Nord du Mozambique pendant la Première guerre mondiale (voir ci-dessous), la progression du commerce indo-musulman avec l'occupation coloniale de l'hinterland, puis la construction du chemin de fer de Lumbo vers le Malawi (Carvalho, 1988 : 60). Après la soumission à l'autorité coloniale, les leaders musulmans de la côte auraient en outre intensifié leur prosélytisme pour compenser la perte de leur pouvoir politique par un ascendant spirituel et culturel sur les populations de l'intérieur. Selon un rapport présenté au gouvernement par António Enes (1913), l'Islam se propage alors « *sans l'aide de pouvoirs civils et sans armes, sans richesse, sans autorités, sans exemples prestigieux, presque sans culte ostensible, sans sacerdoce professionnel...* » (Gonçalves, 1962 : 218). Et il ajoute : « *S'il y avait sur la côte orientale de l'Afrique un État musulman fort et prestigieux, et que cet État sonne au nom de la religion le cri de la révolte contre la domination de l'Europe chrétienne, ce cri résonnerait jusque dans le propre palais du gouverneur du Mozambique* »² (Gonçalves, op.cit. : 219). Les confréries, qui s'établissent peu à peu le long de la côte et pénètrent de plus en plus loin vers l'intérieur, vont donc jouer un rôle

¹ Chaîne initiatique de transmission spirituelle qui permet ainsi de remonter jusqu'au Prophète.

² « *Se houvesse na costa oriental de África um estado muçulmano forte e prestigioso, e esse estado soltasse o grito da revolta em nome da religião contra as soberanias cristãs da Europa, esse grito teria eco dentro do próprio palácio do Governador de Moçambique.* »

déterminant pendant tout le XXe siècle, les dignitaires religieux tendant à supplanter dans leurs fonctions et leur prestige les anciennes autorités lignagères. C'est souvent à travers les confréries que les populations des zones côtières et septentrionales vont prendre position pendant la période coloniale, la Lutte armée de libération nationale puis la guerre civile.

Le Nord du Mozambique, théâtre de la Première guerre mondiale

En raison de sa situation frontalière avec l'Öst-Africa puis le Tanganyika indépendant (1961), le Nord du Mozambique constitue un territoire stratégique lors des conflits successifs qui agitent le pays au cours du XXe siècle. Terrain d'affrontement entre les puissances impériales portugaise et allemande pendant la Première guerre mondiale, la région sera le théâtre des premières actions de libération nationale dont le Tanganyika constitue la base arrière. Après l'indépendance, elle deviendra un enjeu essentiel de la guerre civile.

L'Allemagne impériale avait depuis longtemps des ambitions territoriales sur le Nord du Mozambique, dont l'annexion lui aurait permis d'étendre singulièrement sa colonie de l'Öst-Africa. Le déclenchement de la Première guerre mondiale lui donne l'occasion de tenter la conquête des territoires situés au sud du Rovuma (elle a déjà récupéré le triangle de Quionga en 1894). Dès 1914, les Portugais envoient à Porto Amélia (Pemba), sur le territoire de la Compagnie du Niassa, une présence militaire préventive chargée de « contenir » les Africains soumis. Ils construisent la première piste entre Porto Amélia et Mocimboa près de la frontière de l'Öst-Africa et, en 1915, pénètrent le pays Makonde resté jusqu'alors totalement hermétique à toute influence étrangère. L'Allemagne déclare la guerre au Portugal en 1916. Les Portugais réoccupent alors le triangle de Quionga qui a été évacué par les Allemands. L'armée coloniale allemande (*Schutztruppe*) se lance dans une vaste opération qui, sous le commandement du Général Von Lettow-Vorbeck, va sillonner tout le Nord du Mozambique entre 1917 et 1918. Entre-temps, des troupes portugaises et anglaises seront débarquées à Porto Amélia, Mocimboa, Palma et dans l'île de Mozambique qui sert de base militaire.

Or l'invasion allemande des territoires récemment conquis va insuffler un second souffle à la résistance anti-portugaise. Séduits par les promesses de suppression de l'impôt de pailote et du travail obligatoire, plusieurs chefs accueilleront les Allemands en libérateurs et se soulèveront contre l'autorité coloniale. Sur la côte en 1918, les Allemands progressent jusqu'aux portes de Porto Amélia, ravitaillés par les populations mahkuwa et swahili (Pélissier, 1984 : 709). L'armée allemande descend jusqu'aux portes de Quelimane, puis remonte vers l'Angoche, toujours sous influence swahili. Or le *kiswahili* constitue la *lingua franca* de la Schutztruppe (Pélissier, op.cit. : 713). Les populations lui réservent bon accueil et entrent en dissidence contre les Portugais (révolte du Larde), qui devront intervenir militairement après le départ des Allemands. Au Sancul, à proximité immédiate de l'île de Mozambique, la seule propagande allemande suscite le soulèvement des habitants du poste de Mogincual (Pélissier, op.cit. : 717). Les Allemands sont finalement repoussés hors du territoire mozambicain en 1918 par les King's African Rifles britanniques. Les populations entrées en dissidence, ou qui ont d'une façon ou d'une autre assisté les Allemands, font l'objet des représailles portugaises (Jouanneau, 1995 : 73). De sa participation à la guerre, dont il espérait des gains territoriaux, le Portugal n'aura récupéré que le triangle de Quionga. Cet épisode se solde en revanche par des pertes humaines extrêmement lourdes pour les troupes portugaises, en particulier parmi les soldats et porteurs « indigènes », ainsi que pour les populations du Nord qui ont souffert directement des réquisitions en vivres et en hommes ainsi que de leurs conséquences.

Une île à « contre-courant »

D'importants changements se produisent en métropole dans les années 1930, qui vont avoir des répercussions déterminantes sur les territoires occupés par les Portugais. En 1926, le Général Salazar s'empare du pouvoir et le Portugal sombre dans la dictature. Deux ans plus tard, une réforme du régime de l'indigénat introduit dans les colonies une distinction légale entre « citoyens blancs » et « sujets africains », régleme la circulation, la répartition territoriale, l'accès aux lieux publics et à l'emploi des « indigènes », et crée le statut d' « assimilé » qui permet à

une minorité urbaine européanisée d'échapper au travail forcé (voir IB2b). Le Général Salazar proclame en 1933 l'avènement de l'Estado Novo (l'« État nouveau »), qui se traduit outre-mer par un durcissement du régime colonial. La nouvelle Constitution comporte un « Acte colonial » qui marque la naissance en tant que tel de l'Empire portugais et en définit la « mission ». Le Mozambique devient une colonie de peuplement et l'administration des territoires est centralisée, avec au bas de l'échelle la mise en place de *regulados* ou « cantons » coloniaux, sous l'autorité de chefs locaux appelés *regulos*¹. En 1938, le gouvernement portugais impose au Mozambique la culture du coton, dont la demande mondiale est en forte croissance. Chaque paysan a l'obligation d'en cultiver un hectare, sous le contrôle de la *Junta de exportação de algodão colonial* qui gère l'ensemble de la production. La mesure provoque dans tout le Nord un important mouvement de migration vers le Tanganyika voisin. Parallèlement, les idées du nationalisme africain commencent à s'infiltrer par la frontière avec le Tanganyika...

Dans l'île de Mozambique et les anciennes *terras firmes* du littoral, la logique impériale de l'Estado Novo va se heurter aux pratiques des propriétaires créoles, swahili et indiens qui continuent à contrôler la force de travail des populations « indigènes » pour leur propre compte. Après l'abolition de l'esclavage, les propriétaires des domaines côtiers, dont beaucoup vivent dans l'île, ont en effet instauré un nouveau système de relations sociales avec leurs anciens esclaves demeurés sur place, et un régime de travail particulier, de type féodal, appelé *mutahane*. Les *libertos* sont soumis à deux jours hebdomadaires de travail non-rémunéré pour le compte de leur ancien maître, propriétaire des terres sur lesquelles ils vivent (Soares, 1988 : 93-94). Sur la zone littorale, à Mossuril en particulier, Lunga et Matibane, le développement de la production de noix de cajou dans les années 1930 va susciter un important conflit d'intérêt entre l'État colonial et, en particulier, les Indiens de l'île de Mozambique et des anciennes *terras firmes* qui dominent le secteur. Pendant le premier quart du XXe siècle en effet, un commerce d'exportation de la noix de cajou s'était mis en place au Mozambique en association étroite avec l'apparition de l'industrie indienne de décortilage (Leite, 2000). La production, aux

¹ Chefs « indigènes » au service de l'administration coloniale, ils étaient notamment chargés de recruter la main d'œuvre, collecter l'impôt, contrôler la circulation des autres « indigènes », etc. Malgré un discours colonial assimilationniste, le système administratif portugais ressemblait donc d'une certaine manière à celui de l'*indirect rule* britannique.

mains des réseaux du commerce indien, était cependant restée faible et assez peu lucrative jusqu'à l'augmentation spectaculaire des cours du cajou et de la demande mondiale dans les années 1930 - éveillant ainsi de nouveaux appétits. À la fin des années 1930, quarante mille tonnes de noix de cajou brutes sont exportées annuellement vers l'Inde¹, grâce à des circuits commerciaux remarquablement autonomes par rapport au pouvoir colonial portugais (*id.*)². L'ancien district de Mozambique (actuelle province de Nampula) assure alors la production la plus importante de la colonie : en 1936 par exemple, la seule zone de Mossuril en fournit à elle seule un cinquième (Soares, 1988 : 93).

Les habitants de l'île de Mozambique cherchent à se procurer des terres sur le continent, à travers l'expropriation pure et simple de leurs occupants et la corruption des fonctionnaires de l'administration coloniale qui se constituent eux-mêmes de vastes domaines. Le système du *muta-hane* est généralisé, et les populations soumises à cinq jours de travail gratuit pendant la période de récolte, mais il s'oppose à plus d'un titre aux intérêts de l'État colonial. Les paysans soumis au *muta-hane* échappent de fait à la culture forcée du coton, en vigueur sur l'ensemble du territoire (Soares, op.cit. : 100). Ils ne sont en revanche pas dispensés en théorie de l'impôt de paillote, mais refusent de s'en acquitter, engendrant un important manque à gagner pour l'État. À la fin des années 1930, ce dernier met donc en place un dispositif légal qui interdit le travail non-rémunéré. En août 1939, l'administrateur envoie les forces de police basées à Monapo, à 40 kilomètres de l'île de Mozambique, pour forcer les populations indigènes à payer l'impôt de paillote, provoquant de violentes émeutes (Soares, op.cit. : 98). La révolte est matée avec le renfort de la compagnie d'infanterie indigène de Nampula. Les autorités parviennent à un accord avec les propriétaires, auxquels les « indigènes » devront payer une rente en argent et non plus en travail. En 1940, l'administrateur de Mossuril note cependant que la région est loin d'être « pacifiée » (*id.*)³ - alors que le déclin de l'île

¹ Selon les chiffres du commerce extérieur pour 1937 (in Leite, 2000).

² À partir des années 1950, ce commerce d'exportation de noix non-transformées à destination de l'Inde entrera en concurrence avec l'industrie mozambicaine de décorticage qui apparaît à cette époque. Manifestation de ce conflit d'intérêt récurrent dans l'histoire du secteur, et temporairement interrompu après l'indépendance, la « bataille du cajou » reprendra de plus belle avec la libéralisation de l'économie au début des années 1990 (Leite, 2000).

³ Il faudrait selon lui expulser certains Européens ou métis « douteux », et « punir l'arrogance de certains Noirs enrichis de Cabaceira » (*ibid.*).

apparaît pour sa part de plus en plus inéluctable.

En 1912 avait enfin démarré la construction de la ligne de chemin de fer qui, selon un vieux projet, devait relier la côte à la région du lac Niassa. Après plusieurs années de négociations, les autorités de l'île de Mozambique avaient obtenu que le terminal se trouve à Lumbo, au détriment de Fernão Veloso (Nacala) qui apparaissait pourtant déjà comme un bien meilleur port - celui de l'île ne pouvant accueillir de bateaux importants. La construction du chemin de fer fut retardée par la Première guerre mondiale. Or, avec le développement de l'exploitation économique de l'intérieur, l'île de Mozambique s'avérait définitivement inadéquate dans sa fonction de capitale du Nord. En 1935, cette dernière est donc transférée à Nampula, à 160 kilomètres à l'intérieur des terres et reliée par le chemin de fer du Niassa dès 1930. Malgré ses conséquences politiques, ce nouveau changement n'affectera pas immédiatement l'économie de l'île, dont le port continue, faute de mieux, à desservir toute la région. Dès 1947 cependant, une ramification du chemin de fer est construite jusqu'à Nacala. L'ouverture en 1951 du port en eaux profondes de Nacala, qui sera achevé en 1964, portera le coup définitif à une activité portuaire qui demeurerait le dernier atout de l'île, entraînant une nouvelle baisse de sa population. L'aire d'influence de l'île se réduit ainsi de plus en plus. Définitivement à la marge, elle va cependant devenir une destination touristique : son port déserté par les navires de commerce est désormais fréquenté par les vapeurs de la *British India* et de la *Companhia nacional de navegação*. En 1966, la construction du pont (3,5 km) reliant l'île au continent suscitera bien des espoirs, mais ne fera en réalité que retarder de quelques années son effondrement économique.

La première moitié du XXe siècle constitue donc pour l'île et sa région une période-charnière, qui confirme le bouleversement des anciens équilibres mis en place dès le début de l'occupation portugaise. La « résistance » des anciennes élites de l'île de Mozambique apparaît de plus en plus dérisoire face à un mouvement amorcé dès la fin du XIXe siècle, et qui se poursuit inexorablement. La conquête des derniers sultanats met ainsi fin à une cohabitation de trois siècles avec le pouvoir swahili, marquée par la concurrence mais aussi les alliances au profit des intérêts communs du commerce dans l'océan Indien. La disparition des sultanats, base historique de l'Islam au Mozambique, coïncide avec l'implantation des confréries soufies dans l'île, qui devient ainsi le nouveau centre régional de diffusion de l'Islam -

alors qu'elle perd son rôle de centre de gravité de la colonie au profit du Sud, avec le développement du capitalisme colonial et la fin des anciens réseaux mercantiles.

I.A.5 - Vers l'indépendance

La naissance des mouvements nationalistes

Au Mozambique, la fin de la Seconde guerre mondiale - à laquelle le Portugal n'a pas participé - va ouvrir une période de colonisation intensive qui ne prendra fin qu'à la libération du pays, avec en arrière-plan le développement des théories du lusotropicalisme (voir IB2) : de 35 000 individus, la population européenne passera à 100 000 dans les années 1960, et à 200 000 à la veille de l'indépendance. En 1951, le Mozambique devient une province d'outre-mer, dont certains habitants ont, sous conditions, la possibilité théorique de devenir des « citoyens portugais ». Plusieurs associations sont formées à cette époque pour réclamer d'abord une représentation noire au Conseil législatif, dont le *Núcleo dos estudantes secundários de Moçambique* fondé en 1949 par Eduardo Mondlane. Au milieu des années 1950, les paysans de la province du Cabo Delgado organisent des coopératives de planteurs volontaires de coton, qui leur permettent d'échapper au travail forcé. En 1960, les membres de plusieurs coopératives se rassemblent à Mueda dans l'extrême Nord, pour revendiquer l'égalité des droits avec les Blancs. Le gouverneur de Porto Amélia envoie des troupes et la manifestation est écrasée dans le sang. Le massacre de Mueda fait date dans le processus de contestation anti-coloniale. Dans les pays limitrophes, les populations exilées s'organisent clandestinement. Deux mouvements sont créés en 1958 au Tanganyika et à Zanzibar, qui formeront trois ans plus tard la MANU (*Mozambique African National Union*), fondée notamment sur des bases ethniques et régionales. La plupart des mouvements mozambicains de libération nationale se retrouvent à Dar-es-Salam, où le président du Tanganyika indépendant Julius Nyerere crée le *Pan African Movement for East and Central Africa*. Celui-ci soutient les divers mouvements de libération dans la zone et anticipe un projet de fédération des colonies britanniques et portugaise après leur indépendance. La contestation monte également au plan international : en 1960, l'ONU demande au

Portugal d'accorder l'indépendance à ses colonies. L'année suivante, le régime de l'indigénat et son code du travail sont abandonnés. En 1962 est fondé à Dar-es-Salam le *Frente de Libertação de Moçambique* (Frelimo), qui regroupe les trois principaux mouvements mozambicains de libération nationale sous le leadership d'Eduardo Mondlane. La lutte armée est engagée en 1964 dans la province du Cabo Delgado avec l'attaque du poste militaire de Chai, qui marque officiellement le déclenchement de la guerre de libération nationale. Eduardo Mondlane sera assassiné en 1969 par un colis piégé, qui sera attribué à la PIDE, la police politique portugaise.

Des musulmans suspectés mais courtisés

La fondation du Frelimo et le début de la lutte armée vont bouleverser profondément l'attitude des Portugais vis-à-vis des musulmans (Alpers, 1999 : 171). D'une manière générale, les catégories dominantes des sociétés côtières avaient toujours joué la carte de l'entente avec les autorités coloniales, moyen pour elles de conserver un pouvoir religieux indissociable des mécanismes de contrôle social et du pouvoir réel sur les populations (da Conceição, 1993 : 35). Dès 1937 cependant, des tracts attribués à un Mozambicain d'origine arabe circulent dans plusieurs établissements côtiers de la région de Nacala. Se référant à la résistance de l'Éthiopie aux invasions italiennes, ils érigent en modèle d'action la victoire des Éthiopiens à Adwa en 1896 (Alpers, op.cit. : 166). Les Portugais accusaient depuis longtemps les mosquées et les écoles coraniques d'être des centres de diffusion de propagande anti-coloniale. Les autorités de Porto Amélia décident alors de fermer les mosquées et les *madrassa* de la région, mais cette décision, jugée dangereuse, sera finalement annulée l'année suivante (Alpers, op.cit. : 167). Au début des années 1950, plusieurs associations musulmanes clandestines auraient également été créées dans les districts du Nord, ainsi qu'une force politique islamique Makhuwa. Toutes seront démantelées par les Portugais en 1954-55 (Alpers, op.cit. : 169).

À partir de 1960, de plus en plus de leaders religieux vont être impliqués dans des activités de propagande anti-coloniale (Alpers, op.cit. : 174), en réaction à la politique anti-musulmane du Portugal et en raison du lien que le mouvement de

libération entretient avec la TANU (*Tanganyika African National Union*), qui jouit alors d'un large support musulman (Bonate, 2007a : 56). Dès lors, la menace d'un nationalisme musulman est davantage prise au sérieux par les autorités portugaises, d'autant que les leaders du Nord du Mozambique et du Tanganyika entretiennent des contacts réguliers¹. Avec le déclenchement de la Lutte armée de libération nationale dans le Cabo Delgado, l'ensemble de l'élite musulmane du district fait l'objet de mesures répressives dès lors que plane le moindre soupçon de liens avec le mouvement anti-colonial (Alpers, op.cit. : 174). Entre 1965 et 1967, de nombreux dignitaires musulmans accusés d'avoir des activités politiques subversives sont ainsi arrêtés par la PIDE, emprisonnés voire supprimés (Bonate, op.cit. : 56). C'est le sort que connaît notamment Abdul Kamal Megama, cheikh influent de la confrérie Qadiriyya de Mecufi, sur la côte sud du Cabo Delgado (Brito, 1990 et 1995). Vers 1969, le *khalifa* de la confrérie Qadiriyya Sadate dans l'île de Mozambique, Sayyid Momade Sayyid Habibo (Said Bakr), qui a étudié à Zanzibar² et dans l'Hadramaut, est lui aussi inquiété par la police politique en raison de ses connexions avec les réseaux des leaders islamiques d'Afrique de l'Est (Alpers, 2001 : 87).

Mais un important rapport commandité par le gouvernement sur les autorités traditionnelles³ révèle que, du fait de la décentralisation des confréries, celles-ci semblent moins directement concernées que les musulmans du Cabo Delgado par la revendication nationaliste. Dès lors apparaît l'idée d'utiliser le puissant leadership des confréries considérées comme un pouvoir traditionnel et conservateur face au Frelimo (Alpers, 2001 : 89). En 1967-68, les autorités coloniales lancent une grande opération de contre-espionnage afin de déterminer les mécanismes de communication informels entre les musulmans vivant à l'intérieur et à l'extérieur du Mozambique, et d'en faire des « interlocuteurs ». À partir de 1971, les services de renseignement tentent de rallier le soutien des confréries et la politique officielle envers les musulmans va radicalement changer, guidée par l'idée de leur intégration

¹ À partir des années 1930, les musulmans du Nord du Mozambique fréquentent de façon croissante les centres de formation islamique à l'étranger. Un rapport commandé par le ministère de l'Outremer portugais en 1960 mentionne le Tanganyika et l'Arabie saoudite comme d'importantes destinations (Alpers, 1999 : 170).

² En compagnie de cheikh Xará Abahassane bin Ahmed, natif de Zanzibar dont le père était comorien (Alpers, 2001 : 87).

³ Branquinho, J. A. Gomes de Melo, 1969, *Prospecção das forças tradicionais no districto de Moçambique*, Lourenço Marques, SCCIM.

au sein d'une nation portugaise multiraciale et pluriculturelle (Monteiro⁴, 1972). En 1972, les Portugais organisent dans l'île de Mozambique la réunion de vingt-et-un leaders musulmans considérés comme les plus influents du pays pour lancer la traduction en portugais d'une sélection de *hadith* (Alpers, 2001). Ils financeront également d'importants pèlerinages collectifs à La Mecque, auxquels participeront les cheikhs de l'île de Mozambique : 17 dès 1968, et jusqu'à 45 en 1970 (Macagno, 2007 : 161). Plusieurs notables musulmans de l'île prennent alors position en faveur du gouvernement, et lui déclarent publiquement leur soutien⁵ (Alpers, 1999 : 180).

Pendant la guerre de libération nationale, la forteresse de l'île de Mozambique accueillera par ailleurs les soldats des troupes coloniales en repos.

1975 : l'indépendance, enfin

En 1972, le Mozambique devient un « État » doté de sa propre assemblée législative au sein de la nation portugaise. En 1974, alors que le Frelimo contrôle le Nord et la région de Tete, le Mouvement des forces armées (MFA) s'empare du pouvoir à Lisbonne le 25 avril lors de la « révolution des Œillets », qui met un terme à la dictature et à la politique coloniale portugaise. Les accords de Lusaka du 7 septembre 1974 prévoient un cessez-le-feu immédiat qui met fin à une guerre de libération nationale de dix années, et la mise en place d'un gouvernement transitoire pour préparer le transfert du pouvoir au Frelimo. Le 25 juin 1975, le Mozambique devient un pays indépendant sous la présidence de Samora Machel.

Le Frelimo met en place un État socialiste et se dote d'une constitution qui établit une [démocratie populaire](#), fondée sur un système de parti unique et d'[élections indirectes](#). Un mois après l'indépendance, il procède à la nationalisation des terres, ainsi que de la santé et de l'éducation. L'adhésion officielle à la doctrine marxiste sera proclamée lors du troisième Congrès du Parti en 1977, année de la signature d'un accord d'amitié et de coopération avec l'URSS. Mais le pays, qui se

⁴ Conseiller de l'administration coloniale, Amado Monteiro sera le principal inspirateur de ces initiatives.

⁵ Dans une lettre au Mufti des Comores, cheikh Momade Said Mujabo, « *a key figure in the Portuguese counter-offensive at Mozambique Island who was not affiliated with any particular tariqa (...) declares his joy at the expression of Portuguese support for Islam* » (Alpers, 2001 : 89).

trouve à l'indépendance dans un état économique et social déplorable, est rapidement confronté à d'importantes difficultés. Avec l'exode massif des Portugais, des secteurs entiers de l'économie se retrouvent brutalement privés de main-d'œuvre qualifiée (santé, éducation, industrie, communications), les Africains ayant été exclus du système scolaire à l'exception de la minorité « assimilée ». Dans l'île de Mozambique, où la présence portugaise, créole et indienne était restée importante, la ville de pierre est vidée de ses habitants.

Um só povo, uma só nação, do Rovuma ao Maputo. Abaixo o colonialismo, abaixo o feudalismo, abaixo o tribalismo : « Un seul peuple, une seule nation, du Rovuma au Maputo. À bas le colonialisme, à bas le féodalisme, à bas le tribalisme. » Le mot d'ordre est à la construction de l'unité nationale, contre toute forme de domination étrangère, mais aussi contre les structures traditionnelles du pouvoir, contre les particularismes ethniques, régionaux et religieux (voir IA2b). Les autorités traditionnelles et religieuses seront partout marginalisées. Celles de l'île de Mozambique s'étant en outre rendues coupables de bonnes relations voire de « collaboration » avec les autorités portugaises dans les dernières années de l'époque coloniale, les cheikhs font l'objet d'une surveillance particulière de la part des autorités, et parfois de règlements de compte. Abdurazak Jamú, cheikh de la confrérie Qadiriyya Bagdad, échappe à une tentative de lapidation¹. Il sera également emprisonné par le Frelimo pour la détention illégale de produits rationnés. « *Après l'indépendance, il y avait des pénuries et on avait le droit à telle quantité de pain, de cigarettes, de savon etc. Ce n'était pas beaucoup, mais les gens de l'île venaient spontanément donner une partie de leur ration à mon père ! Un jour, des gens du Frelimo sont entrés chez nous et ils ont découvert cela, et aussi des paquets de cigarettes que mon père avait ramenés de Maputo parce qu'on n'en trouvait pas dans l'île. Alors il a été arrêté et condamné à six mois d'emprisonnement, en 1981, dans la forteresse.* »²

De la guerre au multipartisme

Au début des années 1970, la Rhodésie (Zimbabwe) de Ian Smith, qui

¹ Entretien avec sa veuve, le 13/05/04. Voir aussi IIC2.

² Entretien avec son fils, le 8/08/04.

applique un régime d'apartheid, voit d'un très mauvais œil l'émergence d'un Mozambique indépendant. L'économie du pays est en effet directement dépendante du corridor de Beira qui constitue son seul accès à la mer. La Rhodésie négocie alors avec le Portugal la mise en place d'un front commun contre le Frelimo. Le projet devient opérationnel après l'indépendance sous la forme du MNR (*Mozambique National Resistance*) qui réunit d'anciens colons portugais, des soldats africains de l'ancienne armée coloniale et des agents des polices politiques rhodésienne et portugaise, tous armés et formés par la Rhodésie. L'action armée, qui vise à déstabiliser le nouveau gouvernement, s'engage en 1977 dans les régions centrales. En 1981, le MNR est rebaptisé Renamo (*Resistência Nacional de Moçambique*). Lors de l'indépendance du Zimbabwe en 1980, son siège est transféré en Afrique du Sud dont le soutien se substitue à celui de l'ex-Rhodésie. Au départ marginale, la guérilla gagne rapidement de l'ampleur car elle rencontre, en milieu rural notamment, le mécontentement suscité par la politique autoritaire du Frelimo et la dévalorisation des structures traditionnelles (Geffray, 1990). Afin de bénéficier de l'accès aux services de base (santé, éducation...), les paysans sont regroupés dans des villages communautaires (*aldeias comunais*)¹ où ils cultivent pour leur famille et pour la collectivité - le plus souvent forcés d'abandonner leurs terres contre leur gré. Plusieurs leaders musulmans prennent également position pour la Renamo, notamment dans la zone continentale face à l'île de Mozambique.

Le quatrième Congrès du Frelimo (1983) amorce une politique de libéralisation qui se traduit l'année suivante par l'adhésion du pays au Fonds monétaire international et à la Banque mondiale, et l'appel aux investisseurs occidentaux. En 1985, la culture du coton redevient cependant obligatoire, notamment dans la province de Nampula où la mesure est appliquée de façon particulièrement autoritaire. En 1986, Samora Machel meurt dans un accident d'avion². Son successeur Joaquim Chissano procède aux premières privatisations dans l'industrie et se rapproche de son voisin sud-africain. Des rencontres entre responsables du Frelimo et de la Renamo ont lieu vers 1984, sans résultat, et les négociations reprennent à partir de 1988 par l'intermédiaire des Églises. Le modèle

¹ Des villages sont spécialement installés dans le Nord pour accueillir les réfugiés de retour des pays limitrophes (Tanzanie, Malawi et Zambie).

²L'implication de l'Afrique du Sud est soupçonnée mais l'enquête officielle, dont les résultats sont toujours contestés, conclut à une série de négligences de la part de l'équipage. Voir notamment Robinson (2006).

marxiste est officiellement abandonné lors du cinquième Congrès du Frelimo en 1989. L'année suivante démarrent à Rome les premiers pourparlers entre le Frelimo et la Renamo sous la médiation d'une commission internationale et de la communauté de Sant'Égidio. Le pays devient une République : la nouvelle constitution scinde l'État et le Parti en deux organes indépendants, instaure le multipartisme et rétablit les libertés religieuses. La signature d'un accord de paix en 1992 entre Joaquim Chissano et Afonso Dhlakama, leader de la Renamo, ouvre la voie à l'organisation d'élections libres, placée sous le contrôle de l'Onuzom (Opération des Nations unies au Mozambique). Chissano remporte le premier tour des présidentielles de 1994, mais le Frelimo n'obtient aux législatives qu'une dizaine de sièges de plus que la Renamo. Celle-ci est majoritaire dans cinq des onze provinces mozambicaines dont celle de Nampula. L'heure est cependant à la réconciliation nationale, dans le respect des diversités ethniques et régionales, de l'autorité des chefs coutumiers et des « traditions ».

Le Mozambique fait alors partie des trois pays les plus pauvres du monde. Les seize années de guérilla (1976-1992) ont fait un million de victimes, près de deux millions de réfugiés dans les pays limitrophes, et quatre millions de *deslocados* qui ont fui les zones rurales pour la périphérie des villes dont la population a explosé. D'une manière générale, les zones côtières ont été moins directement touchées par les combats et l'île de Mozambique, comme l'ensemble des villes, a été épargnée. L'ancienne cité coloniale vidée de ses habitants après l'indépendance est ainsi devenue le refuge de milliers de Makhuwa du continent, accentuant les bouleversements démographiques et culturels amorcés dès le milieu du siècle¹. Comme l'ensemble de la région, l'île a en revanche subi de plein fouet les conséquences économiques de la guerre. En 1997, la loi de décentralisation² accorde le statut de municipalité à l'île de Mozambique et à trente-deux autres villes du pays qui se dotent d'institutions locales, le reste du territoire demeurant sous administration directe du gouvernement central.

Le Frelimo est réélu lors des deuxièmes élections générales de 1999 puis de 2004, Armando Guebuza succédant alors à Joaquim Chissano à la présidence de la République. La Renamo remporte cependant les secondes élections locales de 2003

¹Les hindoux et certains Indiens musulmans ont également quitté l'île, laissant néanmoins d'importantes traces, notamment dans les pratiques culinaires, l'ornementation ou le mobilier.

² Loi 10/97.

– les premières ayant été boycottées par la Renamo - dans quatre municipalités qui entrent ainsi dans l'opposition : Beira et les trois villes côtières de la province de Nampula : Angoche, Nacala et l'île de Mozambique. Ces trois dernières seront regagnées en 2008 par le Frelimo. La croissance exceptionnelle que connaît le Mozambique depuis 1995 (7,5 % en moyenne entre 2001 et 2008) a essentiellement bénéficié à la capitale Maputo et à sa région. Avec des communications qui restent difficiles entre le Nord et le Sud, le commerce régional prospère néanmoins dans le Nord, entre le port de Nacala et la ville de Nampula, essentiellement tenu par les Indiens. Le tourisme s'est également développé de façon importante dans la région de Pemba, desservie par un aéroport international, avec ses conséquences multiples. Dans l'île de Mozambique, classée au Patrimoine mondial en 1991, l'activité redémarre très lentement (voir IB1a).

Carrefour historique de l'océan Indien, l'île de Mozambique porte l'empreinte de ces influences diverses qui ont modelé son identité spécifique (IB). Historiquement, celle du monde swahili s'est donc exercée de façon prépondérante jusqu'au XVI^e siècle. Puis la colonisation européenne a imposé sa marque sur l'île, tandis que les grandes cités swahili au nord du Cap Delgado (Kilwa, Zanzibar, Pemba, Mombasa, Lamu, Barawa) revenaient sous domination arabe après un intermède portugais¹. Au cours de son histoire récente, l'île de Mozambique s'est « rapprochée » du continent - d'ailleurs reliée par un pont depuis la fin des années 1960, acteur ou symbole de ce rapprochement ? Quatre kilomètres séparent toujours la « pointe » de l'île (*Ponta da Ilha*) de Lumbo, qui suffisaient autrefois à isoler ce « monde insulaire » si particulier – malgré la présence d'autres noyaux islamo-créoles sur le littoral (anciens sultanats et *terras firmes*). Le départ des minorités d'origine européenne ou asiatique après l'indépendance, et l'arrivée de Makhuwa du littoral ou de l'intérieur continental pendant la guerre, ont amorcé un mouvement de « continentalisation » de la population et de la culture de l'île, réduisant sa spécificité par rapport au continent.

Bien qu'elle se manifeste dans l'île sous une forme spécifique, du fait de son histoire, cette « tension » permanente entre l'influence de l'océan Indien et celle du continent est commune aux sociétés côtières du Nord du Mozambique. Celles-ci

¹ Avec la reprise de Mombasa en 1698, puis de Kilwa et de Zanzibar en 1699, les Arabes expulsent les Portugais au sud du cap Delgado.

entretiennent des rapports particuliers avec le monde indianocéanique et avec les sociétés continentales du pays, occupant une place à part à la fois dans les réseaux côtiers de l'Afrique orientale et dans le Mozambique contemporain (da Conceição, 1993). L'île de Mozambique reste aujourd'hui marquée par cette « double appartenance », géographique, historique, culturelle et symbolique à l'océan Indien et à la nation mozambicaine, déterminant largement ses rapports avec l'État - le Mozambique, lui-même géographiquement, historiquement et culturellement à la confluence de l'Afrique australe et de l'Afrique orientale, s'étant dès la fin du XIXe siècle éloigné peu à peu du monde indianocéanique pour se tourner vers le sud du continent.

I.B - UNE ÎLE MOZAMBICAINE À LA PÉRIPHÉRIE DE L'AIRES D'INFLUENCE SWAHILI : QUELQUES DONNÉES ÉCONOMIQUES, SOCIALES ET CULTURELLES

I.B.1 - Une société maritime et islamisée

I.B.1.a - Une économie et une culture maritimes en crise

La mer a toujours constitué et constitue la principale ressource directe ou indirecte de l'île de Mozambique, minuscule bout de terre baigné par les eaux du vaste océan Indien. Cette économie historiquement basée sur la navigation de commerce, la pêche, et leurs pratiques connexes, a forgé une culture maritime spécifique. Mais l'ordre d'importance de ces activités a considérablement évolué, avec l'ouverture du port de Nacala¹ en 1951 puis, presque trente ans plus tard, avec l'indépendance, accélérant un processus de mutations déjà bien amorcé. C'est alors la fin d'une économie florissante et ouverte sur le monde, l'horizon des habitants se ramène peu à peu aux contours de l'île qui se replie sur elle-même. *« L'île a été secouée par des périodes successives de convulsion, de stabilité et de crise, mais sa décadence la plus récente s'est accentuée (...) avec la concurrence de Nacala. Le monopole du commerce cessa d'être lucratif et une lutte d'intérêts s'engagea, incitant les grands entrepreneurs et les planteurs à faire d'autres investissements ou à se fixer graduellement dans d'autres sites. Une fois disparus les maîtres du commerce, les fonctionnaires et les artisans, les dockers partirent à leur tour à la recherche d'un destin meilleur. L'île cessa alors d'être le pôle d'attraction de la zone. La pêche devint l'activité centrale »*² (Pereira, 1983 : 1). L'économie de l'île est

¹ Le nouveau terminal de la voie ferrée reliant Nacala à Nampula puis au Malawi est construit dès 1947. Le port sera achevé en 1964.

² « *A Ilha foi sucessivamente abalada por periodos de convulsões, de estabilidade et de crise, mas a sua decadência mais recente acentuou-se (...) com a concorrência de Nacala. O monopólio mercantil deixa de ser lucrativo e desenvolve-se toda a luta de interesses que levou os grandes empresários e machambeiros a investirem de outro modo ou a fixarem-se gradualmente noutros locais. Desaparecidos os senhores do comércio, os funcionários e os artesãos, os trabalhadores da estiva deslocam-se também na procura de melhor sorte. Deixa então a Ilha de ser o pólo*

désormais subordonnée à la pêche artisanale, complétée par la pratique de l'agriculture familiale sur le continent. La pêche est la seule activité qui se soit maintenue sans interruption pendant toute la durée de la guerre civile, du fait de l'insécurité qui régnait alors sur le continent et de l'isolement consécutif de l'île. Aujourd'hui encore quand les conditions météorologiques ne permettent pas aux pêcheurs de sortir en mer, c'est toute l'activité de l'île qui se trouve paralysée.

Quelques chiffres

Malgré l'abondante littérature produite en marge des projets de développement et de réhabilitation du patrimoine, il existe assez peu de données détaillées et récentes sur l'île de Mozambique¹. La population, de 8 200 habitants environ en 1968 (Brito, 1970), puis 6 837 en 1980 (*Relatório azul*, 1985), aurait doublé en une décennie, atteignant probablement les 14 000 habitants au début des années 1990 (11 988 d'après une enquête statistique de 1991², mais sans doute davantage en raison d'une importante population réfugiée difficile à comptabiliser). Selon le recensement de 2007, elle en compterait actuellement près de 15 000³ sur une population totale de 48 839 habitants pour l'ensemble du district, zone continentale incluse (Lumbo). À l'instar des principaux centres urbains, l'île n'a pas été touchée directement par le conflit opposant la Renamo au Frelimo, protégée par son insularité⁴. Mais elle a alors souffert de son isolement⁵ et de la surpopulation consécutive à l'afflux de réfugiés des villages continentaux, estimés à 3 000 individus

de atração da zona. A pesca passa a ser a actividade central. »

¹ Pour les indicateurs socioéconomiques, il existe peu de données officielles en-deçà de l'échelle de la province (Nampula).

² *Inquérito socio-demográfico e de saúde*, Instituto nacional de estatística, mai-juin 1991, CNP, Maputo.

³ Il est difficile d'obtenir des chiffres précis pour l'île, les recensements ne produisant de données publiques qu'au niveau du district. En outre un certain nombre d'habitants de l'île seraient officiellement domiciliés sur le continent. Selon le recensement de 1997, l'île comptait alors 14 899 habitants (ministère de la Culture & UN-Habitat, 2004).

⁴ Les soldats de la Renamo n'ont jamais franchi le pont reliant l'île au continent.

⁵ À la fin des années 1980, les trajets entre l'île de Mozambique et Nampula s'effectuaient en convois militaires, et les habitants de l'île furent contraints d'abandonner leurs champs sur le continent, par crainte des attaques.

en 1997 (Giménez & al., 1997). Une partie de ces réfugiés est demeurée sur place après l'Accord général de paix de 1992, maintenant une importante pression démographique sur l'île qui continue en outre d'attirer de nouveaux migrants ruraux. Conséquence du déclin de ses principales activités historiques et traditionnelles, l'île connaît un taux de chômage élevé¹. En 1988 – c'est-à-dire en pleine guerre civile - seuls 52 % des 15-64 ans étaient actifs (Schwalbach, 1988 : 39). Dix ans plus tard, on estimait qu'un tiers de la population active masculine avait une activité (Hadfield, 1998). De façon plus significative, au cours des dernières années, la situation tend à s'améliorer avec la reprise de certaines activités, comme le tourisme qui reste cependant à développer. En 2001, le revenu moyen par habitant dans l'île était de 0,2 dollar par jour, et seuls 1,2 % des habitants du district vivaient avec plus d'un dollar par jour - le seuil de pauvreté absolue défini par la Banque mondiale (Cruzeiro do Sul, 2001).

Le commerce, vocation historique et révolue

« Autrefois, il y avait beaucoup de travail dans l'île, grâce aux nombreuses compagnies de commerce, comme João Ferreira dos Santos qui avait son siège ici. Puis elles ont abandonné l'île, les unes après les autres. Mais sans le commerce, rien n'est possible dans l'île ! »²

Sur la côte ouest de l'île, « sous le vent », la succession presque ininterrompue d'anciens entrepôts et magasins, aujourd'hui inoccupés ou réattribués à des usages divers, donne une idée de l'intense activité commerciale qui régnait autrefois dans l'île. De l'arrivée des premiers négociants arabes jusqu'à la construction du port en eaux profondes de Nacala, substituant l'île dans son rôle d'interface entre le monde océanique et l'hinterland africain, le commerce constitue l'activité centrale et la raison d'être de l'île de Mozambique, qui lui valut profit et renommée. Si la nature et le volume des marchandises échangées évoluent au gré

¹ Aucun chiffre récent du chômage n'est disponible pour l'île. Le taux national en 2007 était de 18 %.

² Amade, 77 ans, quartiers de *macuti*, le 5/10/05.

de la demande et des événements internationaux, l'activité mercantile reste prépondérante et absorbe toutes les autres - fonctionnaires et hommes d'église délaissant jadis massivement leur mandat pour s'y consacrer, au grand dam des autorités de la métropole¹. Après le commerce de l'or, de l'ivoire puis des esclaves, contre l'importation de textiles, de *missangas* (perles) ou d'armes, l'activité se transforme à la fin du XIXe siècle avec le développement du capitalisme colonial.

Boror, Damodar, Régis Aîné, Fabre, Zuid... : des dizaines de compagnies portugaises, françaises, allemandes, hollandaises ou indiennes s'installent dans l'île. Le sisal, le coprah, le bois, le cuir, le caoutchouc, le tabac, ainsi que le coton dont la culture est imposée dès 1938, convergent vers l'île avant d'être réexpédiés dans le monde entier. La Compagnie du Boror², dont la succursale est basée dans l'île, possède en Zambézie la plus grande cocoteraie du monde : 10 000 hectares, un million de cocotiers plantés, 19 millions de noix de coco récoltées, trois millions de kilogrammes de coprah produits, 97.198 personnes qui vivent et travaillent sur les plantations entre 1910 et 1920... (Sales, 1922). Mais une compagnie marque plus particulièrement le destin d'*Ilha*, son paysage et les souvenirs de ses habitants. Fondée en 1898 par un jeune Portugais d'à peine vingt ans tout juste débarqué de Lisbonne, la maison João Ferreira dos Santos, qui exporte notamment du coton et du sisal, se retrouve en quelques années au cœur d'un véritable empire commercial³. Principal employeur de l'île, la compagnie fait encore travailler plusieurs milliers de

¹ Dès 1608, Jean Mocquet (1996) témoigne des conflits permanents entre les fonctionnaires de la Couronne à ce sujet. En 1720, une loi interdit aux gouverneurs d'outre-mer et aux officiers de grade supérieur à celui de capitaine de pratiquer une quelconque activité commerciale, mais elle ne sera jamais respectée (Andrade, 1955 : 109). Un peu plus tard, le gouverneur Pereira do Lago (1765-1779) crée une nouvelle loi qui interdit aux fonctionnaires de faire du commerce, et les oblige à poursuivre leur activité d'origine (document de 1776, cité par Pantoja, 1994 : 221). Par ailleurs, voyageurs et émissaires de Lisbonne dénonceront de façon récurrente les mœurs des membres du clergé qui s'adonnent à des transactions commerciales (voir aussi IIC1a).

² La Compagnie du Boror, dont le siège social est à Lisbonne, est fondée en 1898 par Joseph Stucky de Quay, né en Italie d'un père suisse, membre de la garde pontificale. Après la victoire de Garibaldi, la famille fuit vers l'Algérie où elle devient française, puis s'installe à Marseille. En Zambézie, dans la région de Quelimane, Stucky se fait octroyer une concession de la taille de la Belgique, le *prazo* Boror, qui possède les attributs d'un État. La compagnie, qui produit essentiellement du coprah – exporté vers Marseille pour la fabrication du fameux savon –, mais aussi du caoutchouc et du sisal, rachète les factoreries concurrentes de Régis et Fabre. Elle sera nationalisée à l'indépendance. Voir Destremeau (2007).

³ Elle reste aujourd'hui le plus important groupe agro-industriel du Mozambique.

personnes sur place dans les années 1960. Ses magasins et bâtiments commerciaux, toujours visibles, en occupent des rues entières. Le port, qui accueille alors quotidiennement des bateaux en provenance d'Europe, d'Asie et de l'océan Indien notamment, constitue avec la capitainerie¹ une importante source d'activité : employés administratifs, mécaniciens, porteurs, etc. Les photos et cartes postales anciennes de l'île² témoignent de cette intense fréquentation portuaire. À partir des années 1950 cependant, l'île perd son monopole et les compagnies de commerce la quittent une à une. Le retrait de la firme João Ferreira dos Santos, dont le siège est transféré à Nacala, marque la fin irréversible d'une époque et sera vécu par les habitants comme un véritable cataclysme : la désertion du port et le délabrement consécutif du ponton d'accostage (*ponte-cais*)³ figurent pour eux parmi les symboles les plus douloureusement emblématiques du déclin de l'île.

Aujourd'hui, le commerce se réduit dans l'île au négoce du poisson (voir ci-dessous), ainsi qu'à l'approvisionnement du marché local en denrées agricoles (voir plus loin) et biens d'importations, qui transitent désormais par le port de Nacala et la ville de Nampula. Selon les chiffres du ministério da Administração Estatal (2002)⁴, l'île de Mozambique compte une trentaine de boutiques et deux marchés de cinquante stands fixes : le modeste marché municipal⁵ de l'ancienne cité coloniale et le marché des *Calamidades* (« calamités »), dont les baraques sont largement approvisionnées par les vêtements provenant de l'aide internationale envoyée au Mozambique après chaque catastrophe naturelle. Le commerce informel est également devenu une source de revenus pour de nombreux habitants de l'île, et en particulier des femmes⁶. Au Mozambique en effet, le commerce informel s'est considérablement développé avec l'arrivée massive de migrants ruraux dans les centres urbains, notamment pendant la guerre civile. Dans l'île, ces stratégies de subsistance se sont naturellement déployées dans le négoce du poisson.

¹ Voir annexes : photos 20 et 21.

² Voir Loureiro, 2001 (réédition de cartes postales de l'île de Mozambique et d'Ibo entre 1900 et le début des années 1970).

³ Voir annexes : photo 9.

⁴ *Folha informativa dos municípios*, « cidade da Ilha de Moçambique ».

⁵ Construit en 1905, le marché municipal fut réhabilité après les dégâts provoqués par le passage du cyclone Nadia en 1994.

⁶ Vente de beignets, poisson frit ou manioc dans la rue et au *mercado da noite*, un marché informel qui se tient le soir au principal carrefour du *macuti*.

Pêche artisanale et navigation locale

« La seule véritable « entreprise » (empresa) qui nous reste dans cette île, c'est la pêche ! Sans la pêche, plus rien ne fonctionne »¹.

La pêche et le négoce du poisson constituent aujourd'hui la principale ressource de l'île, en particulier celle des habitants des quartiers de *macuti*. Jusqu'à l'indépendance, trop faiblement lucrative au regard des gains offerts par le commerce, la pêche constituait une activité secondaire, peu développée malgré la situation privilégiée de l'île. En dépit de la création en 1902 de la Commission des pêches du Mozambique, dans l'intention de dynamiser ce secteur² (da Conceição, 1993 : 88), la politique coloniale visait en effet à faire de cette province d'outre-mer un marché pour écouler la production métropolitaine puis angolaise. Elle ne permit donc pas le développement du secteur, un certain nombre de lois et de décrets imposant des mesures restrictives en ce sens (Falcão, 1988). En 1965, seuls 433 pêcheurs étaient enregistrés dans l'île, soit 4,8 % de sa population d'alors (*id.*). En outre, la pêche constituait rarement une activité unique, mais était pratiquée alternativement avec le transport de passagers ou de marchandises, au moyen des mêmes embarcations (*ibid.*). En 1983, 19 % de la population active masculine étaient des pêcheurs. À la fin des années 1980, il y avait dans l'île 80 embarcations de pêche et 600 pêcheurs, plus une centaine pratiquant la cueillette des coquillages, femmes et enfants inclus : plus d'un quart de la population totale vivait ainsi d'activités liées à la pêche (*ibid.*). Dix ans plus tard, le nombre de bateaux avait plus que doublé : 203 embarcations de pêche étaient enregistrées à la capitainerie – chiffre qui ne tenait en outre pas compte des barques non-licenciées (Loforte & Mate, 1999). « La vie ici, c'est la mer. Aller à la pêche, voilà le seul travail de l'île. Tu peux étudier jusqu'au lycée et ne pas avoir d'emploi ensuite. Parce que l'île n'a rien d'autre à t'offrir, seulement la mer. »³

Largement destinée à la consommation familiale, à l'exception des holothuries

¹ Zaina, 40 ans, quartiers de *macuti*, le 25/05/04.

² Elle mena essentiellement des études sur les côtes du Sud et du Centre du pays.

³ Momade, 33 ans, quartiers de *macuti*, le 28/05/04.

(*emakhuwa : makotjotjo*) qui sont exportées vers l'Asie, la cueillette des mollusques et des fruits de mer à marée basse incombe aux femmes et aux enfants¹. La pêche en revanche est une activité masculine, exclusivement locale ou côtière, les sorties n'excédant pas une journée. Les pêcheurs utilisent des bateaux à moteur, à voile ou à rames, et des techniques variées dont les principales sont la pêche au filet (*matavi*), à la drague (*inika*), à la ligne et sous-marine. L'activité est pratiquée individuellement ou collectivement par des groupes de cinq à vingt pêcheurs environ, qui fonctionnent soit en mode associatif (Assopimo, Association des pêcheurs de l'île de Mozambique), soit employés par le propriétaire de l'embarcation ou un patron de pêche qui en possède plusieurs. Ces derniers peuvent participer à la pêche ou déléguer la responsabilité du bateau au *nahoda*² (« capitaine ») qui est souvent un parent (Loforte & Mate, op.cit.). Originaires de l'île, les propriétaires recrutent en majorité leurs équipages parmi une main d'œuvre venue du continent et en situation de dépendance. Pendant la guerre, de nombreux paysans fuyant l'insécurité des campagnes sont ainsi devenus pêcheurs sur la côte. Ces derniers sont alors rémunérés en nature par partage des bénéfices de la pêche selon un principe de quotas³. Pour les pêcheurs réunis en association, la prise du jour est mise en commun et partagée, une partie étant retenue pour couvrir les frais de combustible et d'entretien du bateau. La surpopulation de l'île exerce cependant une pression très forte sur le milieu marin, avec une surexploitation de ses ressources qui met en danger l'écosystème en même temps qu'elle entraîne une baisse sensible de la production par pêcheur, en quantité et en qualité, obligeant ces derniers à s'aventurer de plus en plus loin des côtes⁴.

Une fois prélevée la part destinée à la consommation domestique, l'éventuel surplus est revendu par les pêcheurs et leur famille au *mercado de peixe* (marché

¹ En 2004, c'est l'ancienne salle de spectacles de l'île (*cine-teatro Nina*) qui servait d'entrepôt.

² *Nakhoda* désigne, dans l'oeuvre d'Al Masudi (Xe siècle), un « pilote sirafien » (Maçoudi, 1865 : 233).

³ Sur ce sujet, pour les sociétés côtières du Nord, voir da Conceição, 1993.

⁴ L'Assopimo a ainsi obtenu le don de bateaux à moteurs, qui permettent d'emmener au large les pêcheurs et leurs pirogues. Les principaux projets de développement de la zone prévoient également un appui aux pêcheurs de la côte (projet « ville du Millénaire » au Sancul ; Programme de conservation intégrée et de développement durable de l'île de Mozambique mis en œuvre conjointement par UN-Habitat, la coopération italienne et le ministère mozambicain de la Culture, etc.).

aux poissons)¹, ou à des intermédiaires qui l'écoulent sur les marchés du littoral ou de Nampula². L'île canalise également une partie de la production des villages côtiers (Matibane, Lunga, Moguincual, Cabaceiras). Pour les destinations plus lointaines, le poisson est préalablement séché. Les échanges prenaient parfois jusqu'à une époque récente la forme du troc entre les habitants de l'île, pourvoyeurs de poissons et de fruits de mer, et ceux des villages continentaux qui leur fournissaient en retour les produits de la terre.

Héritière de cette longue tradition maritime, une petite activité de charpenterie marine survit aujourd'hui dans l'île, malgré la disparition de la navigation et du commerce de longue distance auxquelles elle était historiquement liée³. Comme dans tout l'océan Indien, les habitants de la région avaient en effet développé d'importants savoir-faire en matière de construction navale. Les Portugais, impressionnés par la technicité des boutres, leur confièrent rapidement la réparation de leurs bateaux (voir IA2). À la fin du XVIIIe siècle, les chantiers navals de l'île de Mozambique, d'Ibo et de Quelimane étaient capables de produire des embarcations destinées au trafic international des esclaves (Capela, 1988 : 85). L'île de Mozambique ne devint cependant jamais, comme l'Inde, un centre de construction navale d'importance (Newitt, 2004). Réputée pour sa qualité, la charpenterie marine rencontre toutefois dans l'île d'importantes difficultés liées à sa faible rentabilité : la construction d'un boutre prend plusieurs mois. Elle a en revanche mieux survécu sur la zone littorale. En 2009, quatre ateliers se maintiennent dans l'île qui, bien que non spécialisés dans la charpenterie marine, réparent et construisent occasionnellement les embarcations destinées à la pêche ou au transport des marchandises et des personnes sur le continent⁴.

Du fait de la configuration de la côte et de la faiblesse des infrastructures terrestres, une partie importante des échanges avec les zones littorales continue en effet d'être assurée par des boutres malgré l'existence du pont. Des liaisons avec les villages de Cabaceira et de Mossuril ont lieu quotidiennement, tandis qu'un

¹ Annexes : voir photo 53.

² Une petite entreprise de conditionnement du poisson a été créée dans l'île par deux étrangers.

³ Selon les habitants les plus âgés, les boutres reliaient encore l'île de Mozambique à l'Inde.

⁴ Un projet de l'ONG portugaise Oikos a tenté de relancer l'activité dans l'île à travers un programme de formation professionnelle, qui n'a cependant pas suffi à redynamiser ce qui fut un important secteur de l'économie locale.

minuscule port accueille deux fois par semaine les boutres en provenance des zones de Matibane et de Lunga, destinées notamment au ravitaillement de l'île en denrées agricoles (manioc, fruits et légumes, bois...).

Activités agricoles

Historiquement, les habitants de l'île négligèrent largement le travail agricole au profit du commerce maritime, beaucoup plus lucratif¹. Ce désintérêt fut d'ailleurs souvent accusé d'être responsable du sous-développement de la colonie. La bourgeoisie portugaise, créole, indienne et swahili s'était cependant constitué de vastes domaines arboricoles sur le continent (*machamba*)², dont certains descendants ont conservé une partie (plantations de cocotiers, d'anacardiens...).

Essentiellement familiale, la production agricole du district est surtout assurée par la population de la zone côtière de Lumbo. Plus de la moitié des familles de l'île, qui n'offre aucun espace pour les cultures, possède cependant sur le continent une *machamba* dont l'exploitation incombe principalement aux femmes (Cruzeiro do Sul, 2001 : 52)³. Plus de la moitié des terres agricoles appartient d'ailleurs à ces dernières⁴, et près de la moitié d'entre elles (47 % au niveau du district) en ont hérité, le mode d'accès le plus répandu à la propriété foncière s'effectuant selon le droit coutumier (*id.*). Dans la société makhuwa en effet, la terre appartient aux femmes et se transmet par elles (voir IB2a), tandis que les arbres appartiennent aux hommes. L'activité agricole de la population insulaire, favorisée par la construction du pont en 1966, fut pratiquement interrompue au milieu des années 1980, du fait de l'insécurité régnant sur le continent. Depuis, les principaux projets de développement

¹ Voir par exemple Guillain, 1856 : 461. Au XVIIIe siècle, le gouverneur Pereira do Lago obligea chaque famille de l'île à entretenir une petite plantation de subsistance (document de 1776, cité par Pantoja, 1994 : 204).

² Sur toute la côte swahili, les établissements urbains sont entourés, à leur périphérie immédiate, de plantations arboricoles appelées *machamba*, symboles de la prospérité et du prestige de leur propriétaire.

³ En 1983, 86 % des femmes actives de l'île (contre 6 % des hommes) se déclaraient *camponesas* (*Relatório azul*, 1985). En 2001, 78 % des familles du district de l'île, zone continentale incluse, pratiquaient l'agriculture (Cruzeiro do Sul, 2001).

⁴ Au niveau des districts de l'île de Mozambique et de Mossuril, plus de la moitié des terres agricoles appartiennent aux femmes (51,6 %, et 4,6 % au couple).

de l'île et de la zone ont tenté de relancer ce secteur-clé de l'économie locale¹.

Les cultures vivrières, pour la consommation domestique et, dans une moindre mesure, pour le marché local, sont produites en monoculture ou en association : manioc, qui constitue avec le poisson la base de l'alimentation, maïs, haricots, riz, arachide, patate douce, fruits et légumes. La moitié environ des habitants de la zone continentale pratiquent également l'élevage familial (volailles essentiellement). Avec la quasi-disparition du coton et du sisal dans la zone, les principaux produits de commercialisation restent la noix de coco et surtout la noix de cajou : on comptait 750 000 anacardiens dans le district en 1988 (Soares, 1988). Le secteur est cependant confronté à des difficultés majeures et récurrentes depuis l'indépendance – le Mozambique était en 1974 le premier producteur de cajou avec 42 % de la production mondiale. Tandis que les déplacements forcés des paysans dans les « villages communautaires » (*aldeias comunais*) et surtout la guerre civile ont, parmi d'autres facteurs, entraîné une chute drastique de la production au début des années 1980, les politiques de réajustement structurel mises en œuvre après l'adhésion du pays au Fonds monétaire international ont conduit de nombreuses usines de décorticage à cesser leur activité dans les années 1990 faute de rentabilité (voir à ce sujet Leite, 2000).

Le secteur industriel, qui n'a jamais été très présent dans la zone, a ainsi disparu avec la fermeture des usines de décorticage de la noix de cajou et de filature du sisal à Lumbo – ainsi que du combinat de pêche de l'île et d'une petite fabrique de savons². Plusieurs projets de conservation intégrée de l'île (voir IIIA1) proposent aujourd'hui la réimplantation sur le continent de petites industries de transformation des produits issus de l'agriculture et de la mer, dans le cadre du développement d'un pôle économique et administratif afin de soulager la pression démographique sur l'île et de réduire la pauvreté³. L'idée n'est pas nouvelle, puisqu'elle avait déjà émergé à la fin de l'époque coloniale, puis dès les premières missions de consultation de

¹ Projets *Essitati yookophela* à Lumbo (voir IIIA1) et « ville du Millénaire » au Sancul ; Programme de conservation intégrée et de développement durable de l'île de Mozambique mis en œuvre conjointement par UN-Habitat, la coopération italienne et la ministère mozambicain de la Culture, etc.

² Dans l'île, seul un moulin à farine de manioc continue de fonctionner, employant une dizaine d'ouvriers.

³ Projet « ville du Millénaire », Programme de conservation intégrée et de développement durable de l'île de Mozambique mis en œuvre conjointement par UN-Habitat, la coopération italienne et le ministère mozambicain de la Culture, etc.

l'Unesco (1981).

La baie de l'île de Mozambique constitue par ailleurs l'une des plus importantes zones de production artisanale de sel marin du pays¹, destiné principalement au marché intérieur et aux pays voisins, en particulier le Malawi. En 1988, quarante-quatre salines privées ou coopératives étaient en fonctionnement dans le district de l'île de Mozambique (Pereira, 1988 : 9). Implantée par les Portugais, l'activité fut gravement mise en difficulté pendant la guerre civile, et a fait l'objet de mesures de réactivation dans les années 1990. En 2002, les marais salants du district employaient environ 2 000 personnes – dont la plupart vivent cependant à Lumbo².

Un centre administratif

De son passé de capitale, coloniale puis provinciale, l'île de Mozambique conserve d'imposants édifices publics, démesurés au regard de leur fonction actuelle, et une importante tradition administrative malgré le transfert de fonctionnaires consécutif à ces destitutions successives³.

Aujourd'hui, l'île de Mozambique est le chef-lieu du district du même nom. Elle accueille donc les représentations de l'administration centrale au niveau du district (directions de l'Agriculture, de la Santé, de l'Éducation, de la Culture, de la Jeunesse et des Sports, de la Femme et de l'Action sociale...), un hôpital public qui fut longtemps le plus grand d'Afrique orientale mais fonctionne désormais avec un seul médecin - et parfois quelques coopérants cubains -, un tribunal, une poste, une capitainerie, un poste de police (*Polícia republicana de Moçambique*) et une prison (*cadeia civil*), un bureau de l'Administration du patrimoine immobilier de l'État (APIE) ainsi que des compagnies nationales d'électricité (*Electricidade de Moçambique*) et des télécommunications (*Telecomunicações de Moçambique*), etc. En conséquence

¹ Voir annexes : photo 85.

² Ministério da Administração Estatal da República de Moçambique, *Folha informativa dos municípios*, « cidade da Ilha de Moçambique », Maputo.

³ En 1983, 8 % de la population active masculine étaient employés dans l'administration, et 10 % des femmes actives travaillaient dans la santé ou l'administration (*Relatório azul*, 1985).

du processus de décentralisation entamé sous la pression internationale, à la suite des élections générales de 1994, l'île de Mozambique est par ailleurs devenue l'une des trente-trois municipalités du pays¹ créées par la loi de 1997. Elle possède à ce titre un Conseil exécutif, une Assemblée municipale, des services urbains etc. La victoire de l'opposition Renamo dans l'île lors des élections municipales de 2004 posa donc la question du pouvoir des institutions locales, en concurrence dans certains domaines avec l'administration d'État - le Frelimo ayant alors nommé dans l'île un administrateur, devenu lui-même président du Conseil municipal (Frelimo) après les élections de 2008.

L'île de Mozambique, qui constituait autrefois un important centre éducatif régional, conserve plusieurs établissements scolaires et des internats destinés aux élèves des zones rurales : trois écoles primaires, une école secondaire où sont également dispensés des cours du soir pour les adultes, ainsi qu'une école professionnelle (Arts et Métiers)² où fut installée la première imprimerie du Mozambique au début du XIXe siècle. La population enseignante est donc restée relativement élevée dans l'île³. Comme dans tout le pays, le secteur doit cependant faire face à d'importantes difficultés, liées notamment au faible niveau de formation du personnel et au manque de moyens matériels⁴, les écoles de Nampula ou de Nacala faisant désormais référence. Pour tenter de renouer avec la vocation passée de l'île, la délocalisation de certains cursus de l'Université Eduardo Mondlane est en question depuis plusieurs années (histoire et archéologie, biologie marine, architecture et construction civile...).

Un secteur touristique en devenir

Pendant la période coloniale, l'île de Mozambique était devenue, à partir des années 1950 mais surtout à la fin des années 1960, une destination touristique pour

¹ Cette décentralisation ne concerne que les *ciudades* (villes), le reste du territoire restant sous le contrôle direct de l'administration d'État.

² Voir annexes : photo 32.

³ 4 % des actifs en 1983 (*Relatório azul*, 1985).

⁴ Les élèves fréquentent notamment l'école en alternance le matin ou l'après-midi faute de locaux.

les habitants fortunés de Lourenço Marques (Maputo), de la colonie et de toute la région¹. Considérablement ralentie à l'indépendance, l'activité s'était totalement interrompue avec la généralisation de la guerre civile dans le Nord. Dès la fin des années 1990 cependant, de nouvelles activités de commerce et de services ont accompagné la réapparition progressive du tourisme dans l'île, dont le patrimoine bâti et l'environnement maritime constituent d'importants atouts. *Ilha* dispose aujourd'hui d'une quinzaine de petits établissements hôteliers, résidences et chambres d'hôtes, presque tous situés dans l'ancienne zone coloniale. Plusieurs grandes unités hôtelières sont également en cours de construction ou en projet sur la zone littorale (Matibane, Cabaceira, Lumbo, etc.). Outre le tourisme international, l'île est fréquentée par les expatriés qui vivent au Mozambique, et constitue une destination de week-end pour les Mozambicains aisés de Nampula. Malgré son important potentiel, la fréquentation touristique de l'île reste cependant marginale en raison notamment des conditions d'accès qui demeurent difficiles et/ou onéreuses (entre 2 000 et 5 000 touristes par an, nationaux et internationaux). Un rapport de l'Unesco projetait de passer à 30 000 touristes par an avant 2009 et 60 000 avant 2019 (Le Berre, 2003)²... Bien que l'on soit pour l'instant loin du compte, plusieurs projets de développement en lien avec le tourisme ont vu le jour dans l'île³.

La réapparition du tourisme dans l'île, et sa réouverture après la fin de la guerre, ont toutefois permis de réactiver certaines activités notamment liées à la construction. Le classement de l'île au Patrimoine mondial (1991) et ses conséquences directes ou indirectes ont en effet permis de recréer quelques emplois dans le secteur. Les projets de réhabilitation du patrimoine financés par les bailleurs internationaux – dont certains incluent la formation d'ouvriers locaux -, la restauration d'édifices à des fins commerciales (hébergements touristiques, cafés et

¹ Un guide touristique fut même écrit en anglais à leur destination par le Père Santana da Cunha : *Guide for Visitors, Mozambique Island, Portuguese East Africa*, Dar-Es-Salam, Herald Printing Works, s.d. Les rares bateaux de croisière américains ou sud-africains qui font aujourd'hui escale dans l'île pour quelques heures suscitent chez les plus âgés les souvenirs nostalgiques de la *British India* et de la *Companhia nacional de navegação* - et chez les autres l'espoir de gagner quelques *méticais*.

² La crise financière et l'augmentation du prix des billets d'avion, conséquence de la flambée des carburants et de la disparition du seul concurrent (Air Coridor) de la compagnie aérienne nationale (*Linhas aéreas de Moçambique*), ont même ralenti la fréquentation touristique en 2008.

³ Notamment portés par la Banque africaine de développement ou l'ONG américaine Technoserve.

restaurants...) ou privées (résidences secondaires ou principales) génèrent des chantiers relativement réguliers (voir aussi IIIA1).

Bien qu'encore peu nombreux, les touristes constituent également de nouveaux clients pour les joailliers de l'île. De ses origines swahili, celle-ci a en effet hérité d'une tradition d'orfèvrerie venue d'Inde et répandue dans toute la région indioocéanique, notamment dans l'île d'Ibo, sur la côte est-africaine et aux Comores. Les bijoux sont créés à partir d'anciens modèles ou de pièces de monnaie en argent, de plus en plus difficiles à trouver, qui sont fondus et travaillés grâce à la technique du filigrane. La production artisanale de l'île a été gravement affectée dans les années 1970 avec la restriction des échanges commerciaux qui a mis fin à l'importation de barres d'argent, et par certaines mesures accompagnant la coopérativisation forcée. À l'époque, quinze joailliers travaillaient dans l'île ; il n'en reste plus que quelques uns aujourd'hui¹.

Malgré les bouleversements survenus à partir des années 1950/1960 et l'évolution radicale de son activité, qui s'articule désormais principalement autour de la pêche, l'île conserve une économie et une culture maritimes qui ont forgé son identité propre, en lien avec les autres sociétés côtières du Nord du Mozambique et du monde swahili. De son ancienne fonction de capitale et de sa vocation historique entièrement dédiée au commerce, qui ont modelé sa configuration physique, l'île a hérité d'un impressionnant patrimoine – édifices administratifs et défensifs, entrepôts fortifiés, maisons de commerce...– qui constitue aujourd'hui le ressort de nouvelles activités, en particulier dans les secteurs du tourisme et du bâtiment, intimement liés. Cette ouverture séculaire sur le monde est également à l'origine de pratiques sociales, culturelles et religieuses originales, constituant un patrimoine intangible qui reste très vivant malgré la disparition du contexte économique et social auquel il est historiquement lié.

I.B.1.b - Un Islam devenu largement majoritaire

¹ Elle s'est beaucoup mieux adaptée à Ibo : si la qualité de l'argent utilisé s'est considérablement dégradée, deux coopératives fonctionnent toujours, dont la principale à l'intérieur de la forteresse São João.

Un « microcosme » religieux harmonieux ?

Scène de l'île. *Le vendredi, au fond de la mosquée principale, il n'était pas rare d'apercevoir une tête blanche qui se détachait parmi la marée de kofio (kofia)¹. À la tête de la communauté catholique de l'île pendant un demi-siècle, le père Lopes, arrivé portugais en 1960, était devenu mozambicain à l'indépendance du pays. À Noël, lorsqu'il célébrait la messe de minuit dans l'église de la Miséricorde, apparaissait inmanquablement la grande silhouette de cheikh Amur, le doyen des cheikhs de l'île, accompagné de quelques dignitaires musulmans. Lorsqu'ils se croisaient dans la rue, les deux hommes s'interpelaient toujours de la même manière : « comment allez-vous, cher collègue ? » - avant de partager leur désarroi au sujet de la désaffection de leurs ouailles respectives².*

Huit mosquées, une *madrassa*, six églises et chapelles, un temple et un crematorium hindous, un cimetière musulman, avec ses subdivisions, et un autre catholique... La concentration, sur un kilomètre carré, d'espaces religieux aussi divers et nombreux, valut et vaut à l'île de Mozambique bien des commentaires admiratifs. Cet important patrimoine constitue en effet le vestige d'une remarquable pluralité religieuse qui l'a caractérisée pendant des siècles, et fut notamment relayée au fil du temps par les voyageurs, écrivains et artistes - contribuant ainsi largement à son image mythique (IIC). De cette diversité constitutive de son histoire, l'île a donc hérité de lieux de culte et d'influences multiples. Elle en conserve aussi et en cultive le souvenir nostalgique, une atmosphère particulière, un pouvoir de fascination et l'image d'un microcosme harmonieux, aujourd'hui valorisée à des fins diverses (IIA1).

Mais l'identité religieuse de l'île s'est modifiée de façon radicale autour de l'indépendance, avec l'exil de ses habitants Portugais, Indiens et Métis. Il n'y a plus aujourd'hui ni ismaéliens³ ni hindoux (IB2b), tandis que la proportion de catholiques s'est effondrée : on estime désormais la population de l'île islamisée à plus de 90 %⁴.

¹ Le « bonnet » plat et brodé porté par les hommes musulmans en Afrique de l'Est et aux Comores.

² Le père Lopes a quitté ses fonctions en 2007, et vit aujourd'hui à Nampula. Cheikh Amur est décédé en 2005.

³ Courant minoritaire de l'Islam chiite, aujourd'hui surtout présent dans le Sud du pays.

⁴ 90 % environ des habitants de la micro-région constituée par le district littoral de

Le patrimoine bâti demeure ainsi le seul vestige tangible de l'ancienne présence ismaélienne, dont le siège dans l'île fonctionnait comme centre régional jusqu'en 1973, et de l'importante communauté de Banians (hindous) qui vécut là jusqu'à la fin des années 1970. Le temple hindou¹ revit néanmoins à l'occasion des fêtes religieuses, lorsque reviennent de Nampula ou de Nacala les vieilles familles *baneanes* originaires de l'île. À leur demande, le lieu a même retrouvé un sacerdote originaire de Bombay, qui accomplit là une « promesse » faite en Inde²... Quelques centaines de catholiques se maintiennent en revanche dans l'île, essentiellement dans la ville de pierre. Aux descendants de la petite bourgeoisie créole demeurée sur place, et des descendants d'esclaves domestiques qui avaient été convertis, sont venus s'ajouter des fonctionnaires originaires d'autres régions ainsi que des migrants ruraux³. Autrefois, la communauté catholique incluait, à côté des colons européens et d'une partie des Métis, les Indiens originaires de Goa⁴ ou Canarins (IB2b)⁵. Du fait de la forte majorité musulmane, l'île résiste à l'implantation des églises évangéliques qui se sont multipliées dans le Centre et le Sud du pays. Seule l'église pentecôtiste de l'Assemblée de Dieu (*Assembleia de Deus*) a réussi à installer dans la ville de pierre un petit local, mais son influence reste très limitée.

Les relations entre « Maures » et Portugais, concurrents et ennemis historiques, ne furent évidemment pas toujours pacifiques dans l'île. Après de premiers contacts houleux, et le départ du cheikh sur le continent, la longue présence portugaise dans la zone fut en effet marquée par la menace récurrente, réelle ou imaginaire, que les musulmans faisaient peser sur elle⁶. Dans l'île, les

Mossuril et celui de l'île de Mozambique, zones insulaire et continentale incluses, sont musulmans (Cruzeiro do Sul, 2001). Pour l'ensemble du Mozambique, les chiffres du recensement de 1997 établissaient la présence d'un peu plus de 2 500 000 musulmans, dont 70 % dans le Nord.

¹ Voir annexes : photo 31.

² Jusqu'à l'arrivée de Pakhat, c'est le gardien - musulman – du temple qui s'occupait d'entretenir les lieux et d'accomplir certains rituels...

³ La plupart de ces migrants sont cependant islamisés, le Nord du Mozambique étant très majoritairement musulman.

⁴ Employés dans l'administration (voir IB1b), la plupart ont quitté l'île bien avant l'indépendance, lors du transfert de la capitale à Lourenço Marques (Maputo).

⁵ Des jeunes filles musulmanes élevées au pensionnat de l'île y étaient également devenues catholiques. Situé entre les villes de pierre et de *macuti*, ce pensionnat tenu par des soeurs accueillait indistinctement les fillettes de toutes origines.

⁶ Attaques de l'île de Mozambique par les Omanais, résistance des sultanats jusqu'au début du XXe siècle, revendications de Zanzibar sur le Nord du territoire, adhésion de certains leaders musulmans aux revendications nationalistes, etc. Voir

relations étaient cependant, malgré une méfiance réciproque, régies par l'intérêt commun, d'abord celui du commerce et des trafics en tout genre¹. Les autorités portugaises avaient en outre établi avec les leaders des confréries une sorte de *modus vivendi* stratégique, permettant à chacun de maintenir son pouvoir respectif sur les populations de l'île. Les cheikhs, dont la plupart jouissaient du statut d'assimilé (voir plus loin), constituaient en effet, comme les *regulo* ailleurs, des médiateurs indispensables entre l'administration coloniale et les populations du *macuti*. Les Portugais leur assuraient donc traditionnellement de petits emplois, généralement dans l'administration – moyen évidemment de conserver sur eux une forme de contrôle². Les leaders musulmans étaient également conviés à prendre part aux événements politiques, culturels ou même mondains de l'île. Une photo éditée en carte postale, prise lors de la célébration de la proclamation de la République portugaise dans l'île en 1910, montre par exemple le gouvernement local et les dignitaires musulmans saluant la foule, côte à côte, depuis le balcon de l'hôtel de ville. Lors de la visite dans l'île du président portugais Carmona en 1939 – le premier depuis l'avènement de la République –, les cheikhs furent conviés aux différents événements organisés pour l'occasion, dont certains profitèrent d'ailleurs pour renforcer leur influence au sein des confréries³. Les relations entre les Portugais et les élites musulmanes de l'île s'intensifièrent à la suite du revirement tactique de la politique coloniale à leur égard pendant la Lutte armée de libération nationale (IA4).

Au-delà de ce pragmatisme, et malgré les hiérarchies coloniales qui situaient les individus, parmi d'autres critères, selon leur appartenance religieuse (voir plus loin), les relations entre les différentes communautés religieuses de l'île étaient — et sont encore pour celles qui restent - caractérisées par une grande tolérance qui en fait au Mozambique un « modèle de coexistence harmonieuse » (IIIA1), et un motif de fierté pour ses habitants. « *Autrefois, une grande procession avait lieu chaque année dans l'île pour saint François-Xavier, au départ de São Paulo vers la chapelle qui lui est dédiée dans les quartiers (de macuti). Les cheikhs des confréries y*

Gonçalves, 1962.

¹ En 1743, le « capitaine » de l'île de Mozambique fut rappelé à l'ordre par le gouvernement de Goa pour son laxisme : l'interdiction prononcée à l'égard des musulmans de « pratiquer leurs rites » n'y était pas appliquée (Ferraz, 1973 : 286).

² Cheikh Hassane Ossumane Jamú (Qadiriyya Bagdad) par exemple était secrétaire à la capitainerie, son fils cheikh Abdurazak Jamú travaillait aux Chemins de fer du Mozambique, cheikh Momade Arune (Qadiriyya Sadate) était greffier au tribunal etc.

³ Entretien avec cheikh Hafiz Jamú, le 8/08/04.

participaient, et faisaient même l'oraison de clôture. »¹ La participation des confréries à la procession possédait sans doute d'autres enjeux, mais cet exemple est cité par les habitants eux-mêmes pour montrer la « bonne entente » et le « respect » entre les communautés religieuses de l'île, comme les vœux qui sont toujours échangés pour l'Aïd et pour Noël, entre les représentants respectifs de l'autorité catholique et musulmane.

Les relations entre les musulmans eux-mêmes ne furent pas non plus toujours harmonieuses. Aux « guerres des confréries », dont les enjeux de pouvoir ont abouti rapidement à des scissions successives, vont succéder à partir des années 1970 des tensions récurrentes, officiellement centrées autour de questions d'ordre liturgique², entre les deux « courants » qui coexistent désormais dans l'île – depuis le départ des chiites isméliens. L'Islam « traditionnel »³ des confréries soufies implantées au tournant du XXe siècle s'est en effet vu concurrencer dans l'île par l'Islam « réformiste » ou « wahhabite »⁴ représenté par le Conseil islamique, établi depuis le début des années 1980 (voir plus loin). La minorité indienne musulmane, qui n'est

¹ En route vers le Japon, saint François-Xavier fit en effet dans l'île une escale prolongée en 1541-42, en attendant la mousson favorable pour poursuivre le voyage. Pendant son séjour, le nombre de décès, d'habitude élevé en raison des conditions sanitaires, aurait miraculeusement reculé... Une chapelle fut donc érigée en 1922 autour de la pierre où il méditait quotidiennement face à la mer et qui, dit-on, conserve l'empreinte de son pied. Une légende raconte qu'un jour le missionnaire, souhaitant se rendre sur le continent mais excédé par le passage qu'on lui réclamait, étendit devant lui son étole et se mit à glisser sur les eaux... Voir annexes : photo 29.

² Les questions liturgiques servaient également d'argument lors des querelles entre les confréries, mais elles n'étaient le plus souvent qu'un prétexte. À l'inverse, les tensions entre les confréries et le Conseil islamique ne sont évidemment pas exemptes d'enjeux de pouvoir.

³ D'autres auteurs utilisent l'expression « Islam populaire », mais celle d'« Islam traditionnel » semble ici mieux refléter l'idée d'une « fusion » avec les « traditions » locales, en l'occurrence makhuwa, et précisément dénoncée par les « réformistes ».

⁴ L. Macagno (2007) a montré que l'utilisation du terme « wahhabite » au Mozambique est parfois ambiguë. Le mouvement wahhabite est apparu en Arabie au XVIIIe siècle, autour du réformateur Muhammad ibn'Abd al-Wahhab (1720-1792) qui prêchait la nécessité de revenir à la doctrine de l'Islam, en rejetant tout ce qui pourrait paraître comme des innovations illégitimes... dont les dévotions des ordres soufis. « Wahhabite » est aujourd'hui devenu au Mozambique une catégorie d'accusation diffuse contre certains musulmans – tous ceux qui s'opposent d'une manière ou d'une autre aux confréries - et généralement synonyme d'intégrisme. Le « réformisme » n'appartient pas en outre aux seuls wahhabites, puisqu'il existait et existe au sein même des confréries un courant « réformiste ». Ces réserves émises, on continuera d'utiliser ces termes par souci de simplification, sur un sujet qui ne constitue pas l'objet central de la thèse.

affiliée ni aux confréries ni au Conseil islamique, se regroupe au sein de l' « Association mahométane Seita sunni et confréries » créée en 1934. Elle entretient donc toutefois des liens étroits avec les confréries de l'île¹, qui participent à ses assemblées pour la préparation des manifestations religieuses célébrées en commun – et largement financées par la communauté indienne.

Les confréries soufies, piliers de la société locale

La grande mosquée Abu Bakr², dont la silhouette verte se détache depuis le continent, accueille la prière du vendredi qui réunit l'ensemble des croyants. Elevé en 1923 en bordure de l'actuel port de pêche, et au cœur de l'ancienne zone commerciale de la « ville indigène », l'édifice fut modifié en 1954 avec la construction de l'actuel minaret. Six petites mosquées se répartissent par ailleurs dans les quartiers de *macuti*, dont deux « mosquées de femmes », et une autre dans la ville de pierre. Réouverte en 1995 grâce à une souscription publique, cette dernière (*mesquita ruina* ou *Bagdad*) se revendique la plus ancienne du Mozambique, et correspondrait au seul édifice « en dur » découvert par les Portugais à leur arrivée dans l'île avec la maison du cheikh³. Ce titre lui est néanmoins disputé par une autre mosquée située sur le continent, à Cabaceira. Ces mosquées de quartier sont placées sous la juridiction des huit confréries soufies issues des scissions successives des deux confréries-mères, Shadhiliyya-Yashrutiyya et Qadiriyya (IA4).

Courant mystique et ascétique de l'Islam, le soufisme est fondé sur une organisation initiatique. Les confréries constituent des groupes de disciples (*mourides*) de taille variable, hiérarchisés et rassemblés autour d'un maître spirituel, le cheikh (*xêhe*) ou *sadjada*, qui a reçu la *silsila* fondant sa légitimité – la chaîne de parenté spirituelle qui le relie à ses prédécesseurs et permet ainsi de remonter jusqu'au Prophète. Le cheikh de la confrérie n'est pas lui-même responsable de la

¹ La « *Seita suni* » et les confréries, comme la plupart des associations musulmanes nées à l'époque coloniale, appartiennent au *Congresso islâmico*, créé en réaction à la fondation du *Conselho islâmico* (voir plus loin).

² Voir annexes : photo 52.

³ On ne sait en réalité pas exactement ce qu'il est advenu de cet édifice lors de l'expulsion de la famille régnante sur le continent avec l'occupation portugaise.

mosquée, fonction assurée par l'*imam* qui est appelé dans l'île *cheikh de mesquita*¹. Il est assisté de plusieurs *khalifa* (*halifa*) hommes et femmes, qui sont ses suppléants et conseillers. Le sens du mot *khalifa* a cependant évolué dans l'île et désigne plus couramment l'épouse du cheikh, ainsi que la « chef » des femmes de la confrérie, qui dirige notamment pour elles la prière et préside aux rassemblements². Outre ses fonctions religieuses, le cheikh de la confrérie intervient dans la vie de la communauté, assumant notamment un rôle d'arbitre et de conseil. Il en est le représentant et constitue de ce fait une figure politique plus ou moins influente. Les confréries constituent également un espace social d'entraide, notamment lors des funérailles, et un réseau particulier qui lie leurs membres entre eux, avec ceux des autres confréries ainsi qu'avec le reste de la société civile. Bien qu'en perte notable d'influence depuis l'indépendance, elles forment donc la toile sur laquelle se tissent encore une partie des relations économiques, sociales, juridiques et politiques dans l'île et dans les communautés islamisées de la région (Medeiros, 1999 : 72-73).

Comme dans toute l'Afrique orientale, l'affiliation aux confréries a donc rapidement fait l'objet d'un véritable clientélisme³ et, dans l'île, la charge de cheikh est peu à peu devenue héréditaire⁴. L'histoire des confréries et de leurs relations, faites de rivalités, de ruptures, d'alliances et de négociations, témoigne ainsi des tensions qui agitaient la société locale et des enjeux de pouvoir derrière les querelles chroniques d'ordre religieux. « *From the very beginning of its establishment at Mozambique, the tariqa (Shadhiliyya) became an objet of significant local struggle and, eventually, of divisions along lines that reflected socioeconomic division rather than the sectarian questions that masked these differences* » (Alpers, 1999 : 311). La Shadhiliyya-Yashrutiyya fut donc scindée en trois. La première branche, Madhania, vit le jour en 1924-25 suite à des conflits de pouvoir et à l'intervention du centre de l'ordre à Médine. Relégué à une position subalterne au sein de la confrérie, son plus ancien *khalifa*, Issufo Cassimo (voir IA4), profita en effet de la venue d'un important dignitaire de Médine, cheikh Said Muhamad Mansuro, pour lui exposer ses griefs. Le

¹ « Cheikh » est un terme honorifique, qui signifie littéralement « vieil homme ».

² D'après certains cheikhs de l'île, *khalifa* aurait dans cet emploi supplanté le terme *naquibo*. Selon Carvalho (1988 : 65) cependant, *naquibo* désignait autrefois dans la hiérarchie des confréries le suppléant d'un *khalifa*.

³ Voir Penrad, 1998b.

⁴ L'usage a désigné le fils aîné comme successeur du défunt, mais la réalité tolère des exceptions, comme dans le cas de cheikh Hafiz Jamú qui était le benjamin.

cheikh de la confrérie¹ ayant également ignoré sa requête, ce dernier demanda au centre de l'ordre la fondation d'une nouvelle branche de la Shadhiliyya dans l'île. Son frère, Saride Abdala Mansuro, apporta alors la *silsila* qui l'autorisait à fonder une nouvelle branche et en confia le leadership à Issufo Cassimo. Une troisième branche, Itifaque, fut fondée en 1936 par un groupe mécontent de la gestion de la confrérie-mère par son cheikh Issufo Jamal, l'un des *khalifa* désignés avec Issufo Cassimo lors de la fondation de l'ordre dans l'île² (Carvalho, 1988 : 62-63).

Des luttes internes qui agitèrent pour sa part la Qadiriyya Sadate émergèrent quatre nouvelles branches : Bagdad, Jailane, Saliquine et Macheraba. Lorsque cheikh Issa, qui avait introduit la confrérie dans l'île, repartit pour Zanzibar à la fin de sa vie en 1925, il désigna l'un de ses quatre *khalifa*, cheikh Momade Arune, un afro-Indien natif du village côtier de Cabaceira et fonctionnaire au tribunal d'instance, pour lui suppléer à la tête de la confrérie avec trois autres *khalifa* : Abahassane, Amade Issufo, et Hassane Ossumane Jamú. À la mort de cheikh Momade Arune en 1929, c'est Abahassane (Said Abdallah Hassan bin Abdul Raman) qui prit le leadership de la confrérie, suivant apparemment les recommandations de cheikh Issa lui-même³. Fils d'un sharif hadrami, Abahassane, qui avait des liens de parenté avec d'importants chefs musulmans et swahili du Nord du pays (Bonate, 2007a : 56), était un personnage influent, doté en outre d'une bonne formation coranique (Macagno, 2007 : 164). Si Abahassane jouissait d'un grand prestige dans la région, sa personnalité ne faisait pas l'unanimité dans l'île. « *Les vieilles familles contestaient son autorité car, malgré des liens de parenté éloignée avec certaines d'entre elles, il n'en faisait pas vraiment partie.* »⁴ Amade Issufo, un des *khalifa* qui était mécontent de la gestion de la confrérie, se rendit alors en pèlerinage à Bagdad pour se recueillir sur la tombe du fondateur. Il en ramena une *silsila* qui l'autorisait à fonder une nouvelle branche dans l'île, la Qadiriyya Bagdad, baptisée ainsi en raison de sa légitimité bagdadi, mais il ne parvint pas à réunir suffisamment de disciples autour de lui. En 1934, Hassane Ossumane Jamú, qui s'était à son tour éloigné de Abahassane, rejoint la Qadiriyya Bagdad, dont il augmenta considérablement le

¹ Amade Gulamo.

² Cheikh Mussagy Haji Sacugy prit alors la tête de la nouvelle confrérie.

³ Selon Macagno (2007 : 164), cheikh Issa avait remis conjointement à Momade Arune et à Abahassane la *silsila* qui leur conférait le pouvoir d'administrer la confrérie. Jouissant d'une plus grande influence auprès des autorités, le premier fut nommé à la tête de la confrérie, le second acceptant alors la fonction d'adjoint.

⁴ Entretien avec cheikh Hafiz Jamú, le 8/08/04.

nombre de membres grâce à son influence et son prestige. « *Il avait épousé la veuve de cheikh Issa, Sakina Mussa, qui était revenue à Ilha après la mort de son mari à Zanzibar. Avant de partir, cheikh Issa avait en effet fait promettre à ses quatre khalifa de s'occuper d'elle, et parmi eux elle avait choisi d'épouser mon grand-père.* »¹

En 1945 cependant, puis en 1953, deux groupes quittèrent successivement la Qadiriyya Bagdad à la suite de nouvelles divergences, pour fonder la Qadiriyya Jailane et la Qadiriyya Bagdad Hujate Saliquine. Enfin, à la mort de cheikh Abahassane en 1963, le leadership de la Qadiriyya Sadate passa entre les mains de Mahamudo Selemangy, choisi par Abahassane lui-même qui lui avait remis la *silsila* peu avant de mourir. Résidant dans la localité côtière de Cabaceira Pequena, avec laquelle l'île entretenait de vieilles rivalités², le nouveau cheikh, dont les ascendants étaient originaires de Daman en Inde, se heurta à l'hostilité des vieilles familles de l'île. L'année suivante, Habibo Mussagy fonda donc la Qadiriyya Macheraba, la dernière des confréries de l'île (Carvalho, 1988 : 64-65). Par la suite, cheikh Abdurazak Jamú qui prit la tête de la Qadiriyya Bagdad en 1954, et cheikh Abud Amur Jimba, cheikh de la Shadhiliyya, tentèrent de rassembler derrière eux les différentes branches de leur propre confrérie, et les deux principales confréries-mères. En 2006, les cheikhs de l'île ont désigné le leader de la Qadiriyya Bagdad, cheikh Hafiz Jamú, comme leur représentant unique afin de faire entendre leur voix dans un contexte de plus en plus complexe et défavorable pour les confréries.

Une troisième confrérie, la Rifaia (Rifa'iyya), fut introduite probablement au début des années 1930 par un cheikh venu de Tanzanie, qui forma dans l'île un groupe d'initiés dont il confia alors le leadership à Nahota Swahle³. Fondée au XIIe siècle en Irak par cheikh Ahmad (*Amada*) Rifai, la Rifaia se distingue notamment par des pratiques rituelles spectaculaires. Celle-ci ne parvint pas à s'implanter en tant que confrérie structurée dans l'île, mais la pratique emblématique du *maulid rifai* s'y est perpétuée - également appelée *dança dos faquires* (« danse des fakirs ») en raison des « stylets » que les adeptes s'enfoncent dans le corps, après avoir suivi une préparation physique et spirituelle : tabous alimentaires (crabe, poulpe...), récitation de formules du Coran, etc. Formé dans l'île d'Ibo par cheikh Salim ibn Salim, Momade Macamba Sharifo, l'actuel « maître du maulid » dans l'île dont le

¹ Même source.

² Que certains interprètent comme des tensions ethniques qui auraient été volontairement exploitées par les Portugais (Voir Macagno, 2007 : 167-168).

³ Entretien avec Momade Macamba Sharifo, le 10/10/05.

grand-père était venu des Comores, succéda après sa mort à Nahota Swahele¹. Les « hommes du mauid » (*homens do mauid*), qui se situent dans une position subalterne dans la hiérarchie des confréries, font partie des catégories les plus pauvres de la population². Le *mauid rifaia* est parfois présenté aujourd'hui dans des contextes profanes, à des fins de divertissement.

Un Islam « traditionnel »

Les pratiques liturgiques des confréries se distinguent donc par une manifestation très expressive de la religiosité, qui s'exprime notamment au travers du *dhikr* (« rappel », « invocation »), rituel « extatique » de comémoration divine qui constitue un élément central du soufisme et consiste notamment à répéter les noms de Dieu de façon rythmée. Les pratiques caractéristiques des confréries incluent également le culte populaire des saints et du fondateur de l'ordre. Dans l'île de Mozambique, de grandioses *ziâra* (*zihara, ziyâra*)³ étaient organisées annuellement jusqu'à l'indépendance en l'honneur du fondateur de l'ordre. Elles rassemblaient plusieurs milliers de personnes venues des délégations réparties dans tout le pays, et constituaient l'occasion d'annoncer publiquement la nomination de nouveaux *cheikhs* ou *khalifa* de la confrérie (Arnfred, 2004 : 49). Ces manifestations ont repris depuis les années 2000, avec toutefois beaucoup moins d'envergure et de régularité⁴. L'Islam des confréries se caractérise en outre par une grande tolérance vis-à-vis des pratiques et des croyances exogènes, notamment relatives à l'ancestralité⁵. Dans l'île, les « esprits » locaux sont ainsi facilement devenus des

¹ Voir annexes : photo 38.

² Ancien couturier, Momade Macamba Sharifo survit aujourd'hui en fabriquant des amulettes et, contrairement aux cheikhs des confréries, ne possède pas sa propre maison. Voir aussi Macagno, 2006.

³ Les *ziyâra* ou « visites » désignent plus précisément les pèlerinages effectués sur les tombeaux des saints ou des fondateurs des ordres soufis.

⁴ Comme le pèlerinage à La Mecque, interrompu pendant la guerre civile, et qui a commencé à reprendre en 2004.

⁵ Dans toute l'Afrique orientale, les confréries attirèrent ainsi de nouvelles conversions en encourageant les Africains musulmans à vivre leur foi de manière plus enthousiaste et avec une plus grande conviction (Levtzion & Pouwell, 1999 : 10).

djinns¹. La cérémonie d'intronisation d'un nouveau cheikh à la tête d'une confrérie témoigne également de cette influence locale. « *Quand j'ai été nommé à la tête de la Qadiriyya, il y a d'abord eu une cérémonie dans l'île avec des prières, puis nous sommes allés sur le continent faire le sacrifice d'une vache. Il y avait beaucoup de monde. Il a fallu que je fasse moi aussi le geste, en mettant ma main sur celle qui tenait le couteau. En réalité, c'est une cérémonie makhuwa, que l'on fait par exemple lorsqu'un nouveau chef prend ses fonctions.* »²

Suffisamment souple pour s'adapter aux normes culturelles des sociétés africaines, le soufisme a donc notamment permis aux confréries de pénétrer les groupes matrilineaires. La rencontre entre le système matrilineaire des Makhuwa et les principes patrilineaires des confréries n'allait cependant pas de soi (voir partie suivante). Le parcours du leader Abdul Kamal Megama, un important chef Makhuwa du district du Chiúre, constitue un bon exemple de ces contradictions : lorsqu'il succéda à son oncle maternel comme *mwene* (doyen) de son lignage, celui-ci renonça du même coup à sa position de cheikh de la confrérie Qadiriyya, tout en continuant néanmoins à pratiquer (Alpers, 2000 ; Brito, 1990 & 1995). Le système d'organisation des confréries a en outre permis aux femmes d'y exercer un rôle non négligeable, la parole de la *khalifa*, généralement considérée dans l'île comme la « chef » des femmes, étant particulièrement écoutée³. En leur offrant un champ d'action relativement autonome, les confréries ont ainsi permis l'affirmation d'une identité féminine spécifique⁴.

Ces caractéristiques ont largement contribué à la diffusion des confréries au Mozambique, sur la côte de Moma à Mocimboa da Praia près de la frontière tanzanienne, à l'intérieur du continent jusqu'aux confins du Niassa, et dans les principaux centres urbains du pays où les confréries ont aujourd'hui des délégations. Dans une société fortement hiérarchisée (voir IB2b), l'appartenance à une confrérie constituait en outre un signe de reconnaissance et une structure de promotion sociale. Les confréries ont en effet permis l'intégration dans le champ islamique des catégories subalternes ou dominées, comme les anciens esclaves, grâce à leur système de « recrutement » et de promotion essentiellement basé sur l'assiduité et l'aptitude à démontrer sa foi (Coulon, 1987 : 118). Sous le joug colonial, l'adhésion à

¹ Voir par exemple le mythe du djinn Muanante (IIIC2).

² Entretien avec cheikh Hafiz Jamú, le 8/08/04.

³ Entretien avec cheikh Hafiz Jamú, le 8/08/04.

⁴ Voir notamment Coulon, 1987 et, plus spécifiquement sur l'île, Arnfred, 2004.

l'Islam *via* les confréries constituait à la fois un mode d'opposition à l'occupation chrétienne et, paradoxalement, un moyen de s'élever dans ce système, les musulmans étant considérés comme davantage « civilisés » que les animistes. Le fait d'être croyant ou du moins de s'afficher comme tel, et de parler *kiswahili* dans les régions les plus septentrionales, devint même un moyen pour les populations Makhuwa d'échapper en partie aux contraintes coloniales (Pélissier, 1984 : 244).

La concurrence « réformiste »

Contestant un certain nombre de pratiques des confréries et leur leadership traditionnel, un courant « réformiste » ou « wahhabite » est apparu dans l'île, officialisé en 1983 par l'implantation d'une délégation du Conseil islamique (*Conselho islâmico*), et d'une *madrassa* en 1988 dans un bâtiment adjacent à la mosquée centrale. Le débat entre les confréries et le Conseil se concentre autour de la nature de l'autorité islamique et de la définition de l'« orthodoxie », concernant notamment les rituels religieux (Bonate, 2007b : 130). Le wahhabisme vise en effet à restaurer l'unité de la communauté universelle à travers des pratiques « orthodoxes », contre les innovations condamnables (*bi'da*) et les pratiques locales considérées comme une dérive superstitieuse voire païenne¹. Dans l'île de Mozambique, le rôle de la femme au sein des confréries et de la société, héritage de l'organisation sociale makhuwa, le *tufo* ou le *maulid rifaia* font notamment débat². C'est, plus généralement, le cas de toutes les manifestations jugées excessivement démonstratives du sentiment religieux. « *Ici lorsque quelqu'un meurt, la tradition veut*

¹ Dès l'apparition du soufisme, les confréries furent condamnées par certaines autorités sunnites pour leur lien avec les chiites et pour leur pratique hétérodoxe de l'Islam - bien que les soufis se considèrent eux-mêmes reconnus par les quatre écoles juridiques sunnites.

² « *La place d'une femme dans la journée n'est pas d'être en train de danser le tufo. N'a-t-elle rien d'autre à faire ?* » (Aiuba, 13/05/04) L'auteur de cette déclaration, un vieil orfèvre de l'île, revint quelques jours plus tard me voir, l'air préoccupé, pour me demander expressément « d'effacer » ce passage de mes enregistrements, m'expliquant que le *tufo* n'était pas quelque chose de mal, « *parce que c'est une chose culturelle de l'île* ». Je ne sus jamais ce qui avait motivé ce soudain revirement. Membre de la Qadirriya, mais fréquentant aussi le Conseil islamique et visiblement influencé par lui, il montre en tout cas qu'il existe des zones de passage entre les confréries et le Conseil.

que l'on reste dix jours dans la famille du défunt. Mais pour le Conseil islamique, il ne faut rester que trois jours, et ne pas trop pleurer. Le jour des funérailles, il y a des chants, et un défilé avec les bannières des confréries, alors que le Conseil dit qu'il faudrait se contenter de prier en silence¹, comme pour le Brazandji, alors que pour les gens de l'île, c'est une grande fête : on chante, on mange, on s'offre même des petits cadeaux... »²

Originaire d'Arabie saoudite, le wahhabisme a commencé à faire sentir sa présence dans les centres urbains du Sud du pays, en particulier Lourenço Marques (Maputo), à partir des années 1960. Introduit par les musulmans d'origine asiatique, en relation avec les centres islamiques d'Arabie saoudite et de Karachi (Pakistan) via Durban (Afrique du Sud), il s'est répandu ensuite dans le reste du pays jusqu'à l'île de Mozambique, fief des confréries³. Une violente controverse opposa alors les « réformistes » aux leaders traditionnels de l'île sur l'interprétation du concept de *bi'da*. La querelle se cristallisait déjà autour du rituel funéraire pratiqué par les confréries, et de la prière « criée », jugés non-orthodoxe. Mais au-delà de l'aspect liturgique étaient en jeu les relations que les confréries et les « réformistes » entretenaient avec le pouvoir colonial, qui avait choisi de privilégier les premières (Bonate, 2007a : 56). Les Portugais considéraient en effet l'Islam « conservateur » des confréries moins dangereux que celui des « réformistes » liés aux mouvements panislamistes tant redoutés, et plus « utile » pour eux en raison de la popularité des leaders soufis dans le Nord du pays, avec lesquels ils entretenaient depuis longtemps des relations « cordiales » (Macagno, 2007). Dans le Sud cependant, le pouvoir colonial fut tenté d'utiliser le prestige montant des chefs du mouvement wahhabite (Morrier-Genoud, 2002).

¹ L. Bonate (2005 : 46) a toutefois montré que la controverse à propos des funérailles n'opposait pas seulement *tariqa* et wahhabites, mais qu'elle existait aussi au sein même des confréries, et notamment de la Qadiriyya. Le courant « réformiste » range la cérémonie du *Maulid (Brazandji)* parmi les innovations condamnables *bid'a*.

² Entretien avec cheikh Hafiz Jamú, le 15/01/04.

³ L. Macagno (2007) a toutefois montré qu'il fallait relativiser cette opposition systématique et manichéenne entre confréries soufies et « réformistes wahhabites » - les parcours individuels témoignant de contacts et de circulations entre ces deux groupes aux frontières beaucoup plus ambiguës que ne les dessinent leurs porte-parole respectifs. Il remet également en question l'interprétation de la pénétration wahhabite au Mozambique en termes d'« invasion » ou de « conspiration » - développée notamment par les autorités coloniales, proches des leaders des confréries - la contestation « réformiste » qui existait à l'intérieur même des confréries ayant en quelque sorte « préparé le terrain » aux wahhabites.

Dans le débat qui les opposait à leurs détracteurs, les confréries surent jouer de cette situation. Dans l'île de Mozambique, Said Bakr, le petit-fils d'Abahassane et cheikh influent de la Qadiriyya Sadate, menaça de soulever les populations musulmanes dont il avait le contrôle contre l'administration portugaise, au cas où celle-ci se prononcerait en faveur des « réformistes » dans le débat sur la *bi'da* (Monteiro, 1972 : 85). En 1971, à la suite d'une réunion à la mosquée Anuaril Issilamo de Lourenço Marques, où les wahhabites avaient raillé des dignitaires des confréries du Nord, ces derniers les accusèrent, dans une lettre au gouverneur général, de refuser l'enseignement en portugais au profit de l'usage exclusif de la langue arabe – sujet sensible pour les autorités coloniales préoccupées par la « portugualisation » des musulmans. Les wahhabites ayant récusé la médiation assurée par cheikh Momade Said Mujabo de l'île de Mozambique (voir note 1 p.79), les Portugais firent alors officiellement appel à l'arbitrage du Mufti des Comores, Sayyid Omar bin Ahmed, qui trancha en faveur des confréries sur le concept de *bi'da* (Alpers, 2001 : 89).

Après l'indépendance, et surtout à partir du revirement de la politique du Frelimo à l'égard de la religion au début des années 1980 - qui après avoir ignoré voire persécuté les autorités religieuses, tenta à son tour d'utiliser leur leadership contre la propagation du mouvement mené par la Renamo¹ - le wahhabisme connaîtra un développement important à travers le pays, bénéficiant notamment de l'affaiblissement des confréries compromises avec l'ancien pouvoir colonial. En 1981, la création du Conseil islamique du Mozambique (*Conselho islâmico de Moçambique*), lors d'une réunion entre le gouvernement et un groupe d'imams de Maputo, dont les leaders des confréries du Nord avaient été écartés, marqua en quelque sorte la « victoire » des wahhabites du Sud, souvent d'origine asiatique, sur les leaders soufis du Nord. En 1983, les musulmans de Maputo qui, pour des raisons diverses, n'étaient pas d'accord avec les wahhabites - notamment les Indiens de la « *Seita suni* » - ripostèrent par la fondation de leur propre organisation, le Congrès islamique du Mozambique (*Congresso islâmico de Moçambique*), auquel la plupart des confréries soufies ont alors adhéré. Depuis, les deux organismes n'ont cessé d'être en comptétition auprès du gouvernement et des ONG islamiques qui

¹ Voir à ce sujet Morrier-Genoud, 2002. Samora Machel fera alors appel à l'ancien conseiller de l'administration coloniale, Amado Monteiro, pour lui demander comment il était parvenu à « contenir » la propagation du mouvement indépendantiste parmi les populations Makhwa (entretien avec Nicole Khouri, le 31/03/2006).

interviennent au Mozambique¹.

Le Conseil islamique jouit aujourd'hui dans l'île d'un certain prestige², en particulier lié au bien meilleur niveau de formation islamique de ses oulémas, et aux moyens financiers mis à sa disposition notamment par l'Arabie saoudite. Les professeurs du Conseil maîtrisent en effet parfaitement la langue arabe et les textes du Coran, ce qui est aujourd'hui très rarement le cas des cheikhs des confréries. Ils reçoivent un salaire pour leurs activités, contrairement aux leaders traditionnels dont la situation économique est souvent difficile. Par ailleurs, le Conseil constitue l'interlocuteur local de puissantes ONG islamiques comme l'*African Muslim Agency*³, qui mènent des actions régulières à destination de la population et offrent notamment des bourses aux jeunes de l'île pour étudier dans les prestigieuses universités islamiques d'Arabie saoudite, du Soudan ou d'Égypte. Bien que les îles de Zanzibar, des Comores et de Lamu, où l'aristocratie musulmane de l'île et des anciens sultanats côtiers envoyait ses fils étudier, conservent leur prestige pour les habitants de l'île, les nouveaux centres de rayonnement se sont en effet déplacés vers le nord.

L'émergence du Conseil islamique dans l'île n'a cependant pas remis en cause l'existence des confréries dont le système d'organisation est profondément ancré dans la société locale, du fait notamment des réseaux traditionnels de solidarité qui leur sont liés. L'Islam, qui se superpose dans l'île à un système matrilineaire et aux croyances locales, s'adapte en effet à un contexte spécifique qui le rend particulièrement hermétique aux fondamentalismes. *« Il est vrai qu'en se référant exclusivement aux textes du Coran, et en apparaissant plus « moderne », le Conseil islamique réussit à influencer les jeunes. Mais il y a beaucoup plus de résistance chez les femmes et chez les vieux de l'île qui restent profondément attachés aux traditions, car nous avons toujours pratiqué ici un Islam tolérant. Les wahhabites veulent séparer la religion et la tradition, alors que les confréries permettent au contraire de concilier les deux. »*⁴

¹ Le Conseil islamique essaya de délégitimer le Congrès auprès du gouvernement, et de négocier l'exclusivité de l'aide des grandes ONG islamiques, mais cette stratégie ne fonctionna ni avec l'un ni avec les autres.

² Il fut notamment rejoint au début par certains « mécontents » qui contestaient l'autorité du cheikh de leur confrérie.

³ Cet organisme « réformiste » fondé au Koweït en 1981, qui met en place des programmes de développement dans plusieurs pays de la zone, est très présent dans la région de Nacala où il a notamment réhabilité un hôpital et fondé un centre d'études islamiques.

⁴ Entretien avec cheikh Hafiz Jamú, le 15/01/04.

Affaiblies après l'indépendance par la politique du Frelimo à leur égard, la concurrence des mouvements « réformistes » et la situation économique, les confréries, qui attestent des liens très étroits, bien qu'aujourd'hui distendus, de l'île avec le monde swahili, restent au cœur de la société et de la vie locales. Les tensions qui ont émergé dans l'île tout au long du XXe siècle pour le contrôle de l'autorité musulmane témoignent du rôle politico-social autant que religieux de ces confréries, reflétant les divisions socioéconomiques de l'île, et leurs enjeux patrimoniaux. Souvent d'origine prestigieuse, les cheikhs de l'île et leurs *khalifa* se recrutaient en effet majoritairement parmi une « classe » privilégiée qui occupait une position intermédiaire dans la société coloniale – la plupart vivant symboliquement dans des maisons de pierre dominant les quartiers de *macuti*, base historique et sociale des populations musulmanes de l'île. Des pratiques de cet Islam soufi, l'île de Mozambique a également hérité d'un important patrimoine oral et populaire, qui s'oppose au « scripturalisme » savant des « réformistes », et témoigne de la rencontre des influences continentales et indiaocéaniques.

I.B.2 - Une société mixte et complexe

I.B.2.a - Entre continent et océan Indien

Si l'on peut les intégrer par bien des aspects au monde swahili, lui-même pluriel, auquel ils ont d'ailleurs parfois été identifiés par l'anthropologie coloniale, les habitants de l'île appartiennent au vaste ensemble culturel Makhuwa qui comprend trois millions d'individus répartis entre le Zambèze, le Malawi, la frontière tanzanienne et l'océan Indien – constituant le groupe le plus nombreux du Mozambique (au niveau national, environ 35 % des Mozambicains parlent *emakhuwa*). On distingue parmi eux les Makhuwa proprement dits, qui habitent le sud du Cabo-Delgado, le Nord et l'Est de la province de Nampula, et les Lomwé et Lolo occupant le Sud et l'Ouest de cette dernière¹. Pour leur part, les habitants de l'île de Mozambique et de la zone littorale environnante font partie du sous-ensemble Naharra ou Maca, dont les pratiques sociales et culturelles témoignent de la rencontre séculaire de la société makhuwa avec l'Islam et les peuples de l'océan Indien, ainsi qu'avec les Européens. Cette singularité, qui s'exprime dans des termes spécifiques à l'île du fait de son histoire, est cependant commune à l'ensemble des sociétés côtières du Nord du Mozambique, soumises à l'influence très ancienne des dynamiques de l'océan Indien (da Conceição, 1993).

Bien que les Makhuwa et les Swahili figurent parmi les populations du Mozambique avec lesquelles les Portugais, installés dans l'île dès le début du XVI^e siècle, avaient établi les contacts les plus anciens, l'anthropologie coloniale est peu prolixes à leur sujet. D'une manière générale, « à l'exception de quelques groupes connus pour des raisons politiques (*Chopes, Zoulous, Ngunis, Macondes, Bárúès, etc.*), l'administration portugaise ignorait largement les diverses identités ethniques » et, avant 1940, il n'existait d'ailleurs aucune classification ethnique au Mozambique (Cahen, 1994 : 226) – contrairement à une pratique répandue chez les principales puissances coloniales. L'ancien fonctionnaire colonial et anthropologue A. Rita-

¹ D'après les études gloto-chronologiques menées par G. T. Nurse (cité par Rita Ferreira, 1982 : 37), la différence entre les deux principales branches proto-makhuwa, qui s'étaient divisées dès la traversée du Rovuma, s'est accentuée entre 800 et 1000 ap. J. C.

Ferreira (1958 : 107) proposera à la fin des années 1950 la première classification de l'ensemble des peuples du Mozambique, *Agrupamento e caracterização étnica dos indígenas de Moçambique*, basée en partie sur le recensement de 1950 et sur l'*Ethnographic Survey of Africa* organisé par l'Institut international africain de Londres – approche qu'il critiquera d'ailleurs dans ses travaux ultérieurs. Compilant la documentation produite à cette époque, il constate donc que les Makhuwa restent les moins connus d'entre eux avec les Swahili (c'est ainsi qu'il désigne l'ensemble des populations côtières islamisées du Nord du Mozambique, y compris celles de l'île), et que les informations fournies par les auteurs portugais sont en outre « superficielles » et « contradictoires » (Rita-Ferreira, op.cit. : 69).

Naharra et Macuana : « Bâtards » côtiers et « sauvages » continentaux

Les populations de l'île et de la zone littorale ont toujours entretenu d'étroites relations avec celles de l'intérieur, commerciales essentiellement, mais aussi religieuses, culturelles et matrimoniales. Leurs représentations réciproques témoignent pour leur part du souci, somme toute assez commun, de se démarquer de ces voisins à la fois si proches et si différents, mais aussi de l'influence de la culture swahili et de l'héritage historique de la traite des esclaves.

Le terme « Naharra » désigne à la fois le dialecte *emakhuwa* parlé dans l'île de Mozambique et sur la côte entre Nacala et Moginqual, émaillé de vocables swahili et portugais, et ses locuteurs islamisés, souvent métis, fortement influencés par la culture swahili mais aussi par l'ancienne présence coloniale¹. Les linguistes estiment à 30 % la part de vocables portugais dans le dialecte *enaharra* parlé sur le littoral (Pereira, 2008), qui a parfois été classé à l'époque coloniale comme un dialecte du *kiswahili*². Selon les sources orales, le nom Naharra aurait été attribué aux côtiers par les populations de l'intérieur et désignerait un « bâtard » - exprimant de façon explicite l'idée que les habitants de l'île et de la côte étaient des enfants illégitimes,

¹ D'après A. Pires Prata, « Os macuas têm outros nomes », *O Missionário católico* 23 (260), mars 1946, cité par Gonçalves, 1962 : 222.

² Voir par exemple A. Pires Prata, cité par Rita-Ferreira, 1982 : 301.

fruit des amours vénaux de leurs femmes avec des « étrangers » arabes, indiens ou européens... « *Les Makhuwa de l'intérieur appellent ceux du littoral Naharra, ce nom vient de muanaharramo, et veut dire qu'ils sont des fils de prostituées puisqu'ils ont accepté de mêler leur sang avec les commerçants qui venaient ici* ». Bien que cette origine ne soit pas attestée par les sources écrites, elle renvoie à une certaine représentation des *ilheus* véhiculée au Mozambique, notamment parmi les Makhuwa de l'intérieur : celle d'un « peuple » profondément corrompu par la fréquentation prolongée des étrangers¹. Dans l'île de Mozambique et sur la côte, « Naharra » était et reste cependant connoté de façon positive, se référant à l'ancienne élite musulmane « civilisée », d'ascendance étrangère et prestigieuse, propriétaire et commerçante. Il est en ce sens l'équivalent d'un autre nom local, celui de Maca que les Portugais interprétèrent comme une déformation de *Mecca* (La Mecque), et dont l'usage est fortement lié au commerce des esclaves. Pendant la période de la traite, il s'agissait en effet pour les Maca d'établir une ligne de partage claire avec les populations Makhuwa-Lomwé de l'intérieur qui constituaient un réservoir d'esclaves (Bonate, 2007a : 56) : « *This network also served as a marker of distinguishing between themselves (the Maca : Muslims and « civilized »), and those to be enslaved (the Makua and Lomwe : derogatory terms denoting savagery, i.e., « non-Muslims » and « uncivilized »)* ».

Pour leur part les Makhuwa de l'intérieur étaient et sont encore parfois appelés Macuana ou Macuane par les gens de l'île et de la côte, du nom de la vaste zone continentale qui s'étend jusqu'à la région de Nampula². Or les termes Makhuwa, Macuane ou Macuana conservent, selon le contexte, une connotation péjorative, désignant de façon plus ou moins explicite les « sauvages » de la brousse, restés à l'écart de la « civilisation »³. « *Les Naharra considèrent les Makhuwa de l'intérieur comme inférieurs. Autrefois, il n'était pas question d'épouser une Makhuwa de Nampula par exemple, c'est-à-dire une indigène !* » L'identité des habitants de l'île et des noyaux islamo-créoles de la côte, toutes origines confondues, s'est en effet définie dans un rapport d'opposition fondateur avec la

¹ Sur l'image historique et contemporaine des Makhuwa, des habitants de l'île, et en particulier des femmes, voir IIC.

² C'est au XVII^e siècle que la région prit ce nom. La Macuana désignait alors le domaine, peuplé de Makhuwa, conquis par le roi Marave du royaume de Muzura (Lobato, 1996). Voir aussi Melo Branquinho, 1969, *Prospecção das forças tradicionais do distrito de Moçambique*, Lourenço Marques, SCCI.

³ Voir par exemple Soares de Castro, in Rita-Ferreira, 1958 : 70.

« brousse » : urbains/ruraux, « civilisés »/« sauvages », musulmans, chrétiens, hindoux/animistes, etc. Les violentes incursions de Makhuwa dans les *terras firmes* du littoral avaient en outre profondément marqué les esprits. Liée à l'histoire de la colonisation portugaise, à partir de l'île vers le continent de tous les dangers, cette dichotomie symbolique entre un monde urbain, littoral ou insulaire, et celui de la « brousse », constitue également une caractéristique de la culture swahili où l'ensemble des citadins - y compris les esclaves - appartient au « monde civilisé », à l'exclusion des *washenzi*, les « gens de la brousse » non islamisés. La ville swahili constitue en effet le monde de l'*uungwana* (« civilisation » ou « civilité ») et de l'*utamaduni* (« urbanité »), par opposition à l'*ushenzi*, la « barbarie » de l'étranger, perçu comme inconnu, païen et impur¹. Les citadins ont cependant toujours entretenu d'importants contacts avec ces territoires intérieurs et leurs habitants dont ils sont largement dépendants (voir IB1b), et les villes swahili comme l'île de Mozambique se sont développées par l'absorption continue de nouveaux arrivants, y compris continentaux.

Une société makhuwa matrilineaire

La cosmogonie des Makhuwa-Lomwé situe l'origine du groupe - et le berceau de l'Humanité - dans la région du mont Namuli, lieu sacré situé entre Nampula et le Malawi, qui constitue le point culminant de la province de Zambézie et le deuxième plus haut sommet du pays (2419 m)². Une version du mythe recueillie en 1941³ ajoute que les Achirima (Makhuwa) furent plus tard chassés des pentes du Namuli où ils vivaient, par des individus venus du Nord à la recherche d'ivoire et d'esclaves pour le commerce de Zanzibar. Lors des invasions Marave du XVIIe siècle, les

¹ Horton & Middleton, 2000. La maîtrise des codes et des signes extérieurs de l'urbanité joue donc un rôle fondamental dans l'identité swahili et la stratification sociale (IB2b).

² Le mythe relate un grand séisme, rapprochant les monts M'ruli et M'rai qui vivèrent une liaison amoureuse. Le mont Namuli, le plus haut d'entre tous, intriga sans succès pour les faire rompre, et fit alors décapiter M'ruli puis M'rai qui avait repoussé ses avances. Pendant la nuit, M'rai fut secoué de convulsions et le premier homme en sortit.

³ Soares de Castro, in Macaire, 1996 : 19-20.

populations Makhuwa-Lomwé se réfugièrent dans leurs terres ancestrales - à moins que le repli vers cette zone montagneuse soit précisément à l'origine du mythe - pour se redéployer après la dislocation de l'empire Marave¹.

Organisés en chefferies entretenant des rapports d'alliance ou de rivalité², les Makhuwa n'ont jamais disposé d'une structure centralisée à grande échelle – malgré la fondation d'entités politiques de type étatique sous l'autorité de chefs d'origine Marave comme Maurussa et Mori-Muno (XVIe-XIXe siècle)³, qui réussirent à unifier les clans de la région d'Itoculo face à l'île de Mozambique et à résister aux Portugais pendant trois siècles. Coïncidant avec le déclin du commerce de l'ivoire, le développement du trafic des esclaves permit d'abord aux grandes chefferies Makhuwa les plus proches du littoral de renforcer considérablement leur pouvoir, altérant de façon irrémédiable toute la structure politique, économique et sociale de la région (Rita-Ferreira, 1984 : 279). À partir du début du XVIIIe et jusqu'à la seconde moitié du XIXe siècle, l'intensification de la traite aurait engendré l'atomisation et la différenciation entre les clans Makhuwa (dialectes, pratiques...), afin de justifier la ponction esclavagiste (Medeiros, 1988). Les négriers préférant les esclaves Makhuwa qui, après un court voyage jusqu'à la côte, arrivaient en bonne santé, les populations Makhuwa-Lomwé furent en effet les grandes victimes de cette période où la capture, le transport, la vente et l'exportation des esclaves dominaient complètement le panorama politique et économique du Nord du Mozambique.

Le régime de droit des Makhuwa de l'intérieur est matrilineaire. Ce système repose sur le *nihimo*, sorte d'entité spirituelle qui se « transmet » exclusivement par les femmes. Le *nihimo* (pl. *mahimo*) désigne à la fois le nom, la mémoire des morts et les « secrets » propres au groupe qu'il dessine - c'est-à-dire le clan (Geffray, 1990 : 67), composé des individus dépositaires du même *nihimo* et descendant du même « ventre » (*errukulu*)⁴. Le *nihimo* donne donc, en même temps que

¹ Rita-Ferreira, 1982 : 125.

² Cette configuration permet également de rendre compte – parmi bien d'autres facteurs - de l'extension de la guérilla dans cette région rurale. Christian Geffray (1990) a en effet montré comment le soutien de certains lignages au Frelimo ou à la Renamo, et l'enlisement conséquent dans la guerre civile, s'enracinait dans des rivalités très anciennes.

³ Maurussa et Mori-Muno sont des titres héréditaires.

⁴ « La pensée sociale du *nihimo* admet l'existence d'un corps (*errutho*) et d'une ombre (*erruko*) dans tous les êtres et toutes les choses. L'*errutho* est l'habitable transitoire de l'*erruko*, lequel vient du *nihimo* et retourne à lui » (Soares de Castro, in Rita Ferreira, 1975 : 221).

l'appartenance au clan, des concepts pour la penser et des lois pour l'instituer (*id.*). Le transfert rituel du *nihimo* à l'adolescence lors de l'initiation « *introduit son destinataire à (...) sa propre identité sociale et statutaire en même temps qu'à celle des autres* » et « *fonde en droit (...) l'autorité dont procède cette appartenance* » (Geffray, op.cit. : 69-70).

Dans le système traditionnel, profondément altéré par la soumission des populations à la culture forcée du coton dans les années 1930, le jeune époux doit quitter le territoire (*muthette*) de son groupe pour rejoindre celui de son épouse, où ses capacités productives et reproductives sont d'abord mises à l'épreuve (Geffray, op.cit.). Les enfants à venir appartiendront au clan de la mère. La terre se transmet également par les femmes, les hommes n'y ayant accès que dans le cadre du mariage, par l'intermédiaire de leurs épouses (Geffray, op.cit. : 84)¹. Cependant les hommes exercent leur autorité sur les femmes de leur propre groupe, avec lesquelles ils ont grandi (Geffray, op.cit. : 109). Le *humu* (pl. *mahumu*), chef masculin d'un segment de lignage, est le « gardien » de la terre et des femmes (donc des mariages) de son groupe. Il n'est pas forcément un aîné ni un ancien, mais choisi en fonction de sa vertu et de ses aptitudes oratoires² par le conseil des anciens, « *institution politique spécifique où l'aînesse et l'ancienneté exercent leur autorité sous une forme collégiale* » (Geffray, op.cit. : 180). Le conseil des *mahumu*, qui réunit la hiérarchie politique de la chefferie (chefs de lignages), élit à son tour le chef du village ou *mwene*. C'est le *mwene* du *nihimo* politiquement dominant (*mpewe*) qui détient les pouvoirs militaires, juridiques et religieux.

Cette organisation fut bouleversée après 1932 par le découpage administratif des *regulados* (sorte de « cantons » coloniaux). À leur tête, les *regulos* nommés par les Portugais étaient chargés de faire appliquer la politique coloniale aux populations, succédant aux *capitães-môres* dans cette fonction d'intermédiaires. La plupart des *regulos* furent cependant choisis parmi les *mpewe*, condition pour que leur soit reconnue une quelconque autorité aux yeux des administrés. D'une manière générale, les transformations de la société traditionnelle makhuwa se sont opérées

¹ À la mort d'une femme, une autre prend sa place, c'est-à-dire son statut, son époux et ses terres dont elle « hérite ».

² « *L'intelligence des valeurs sociales et les capacités à les formuler au mieux des intérêts du groupe* » (Geffray, op.cit. : 180). Le terme *humu* fut d'ailleurs traduit par les Portugais par *advogado* (« avocat »), car il est celui qui sait parler et défendre les intérêts de son groupe.

au profit des hommes, qui ont acquis davantage de pouvoir à travers le travail rémunéré, la migration vers les villes, les unions établies hors des règles traditionnelles du mariage, etc. (Macaire, 1996 : 119).

Contacts et influences

Bien que les sociétés makhuwa dans leur ensemble aient été très tôt affectées par la pratique séculaire du commerce avec l'outre-mer, et que la forme d'organisation des sociétés côtières et insulaires (île de Mozambique et archipel des Querimbas) ne soit pas radicalement différente de celles de l'intérieur continental, celles-ci présentent une spécificité résultant notamment d'un processus ancien de spécialisation économique : maritime pour les premières, agraire pour les secondes¹. Sur la côte et les îles, la nature des activités économiques permet notamment aux hommes d'échapper à la contrainte propre aux sociétés matrilineaires qui veut que l'époux rejoigne le segment de sa femme lorsqu'il se marie, d'où la possibilité et l'accentuation des mariages virilocaux², sous l'influence de l'Islam. Bien que le système de parenté des Makhuwa ait subi d'importantes pressions avec l'expansion de l'Islam, il est cependant resté matrilineaire. « *The perseverance of matriliney appears to be a paradox. It can be explained, however, by the fact that Islam was the domain of chiefs, whose legitimacy and authority was embedded in matrilineal ideology of kinship and territorial/land relations of the region* » (Bonate, 2007a : 56).

Historiquement, la confrontation entre le système matrilineaire des Makhuwa et les principes patrilineaires de l'Islam généra toutefois d'importantes tensions (voir aussi IB1b), notamment dans les petits établissements fondés sur la côte par des migrants islamisés. À Angoche par exemple, les quatre lignages régnants, issus des enfants que le fondateur avait eus avec son épouse makhuwa Muana Muatepa³, s'affrontèrent violemment. La nécessité de combiner deux modes de succession

¹ Pour le Cabo Delgado, voir notamment R. da Conceição, 1993.

² Dont témoigne le rapport réalisé en 2001 par Cruzeiro do Sul.

³ Les Inhanandare qui s'étaient arrogé le droit exclusif d'exercer la charge de sultan, les Inhamilala, les M'bilinzi et les Inhaitide. À la suite de ces troubles, les Inhanandare furent finalement exclus de la sphère du pouvoir (d'après la tradition recueillie par un ancien administrateur colonial, Eduardo Couto Lupi, in Rita-Ferreira, 1982 : 91).

opposés donna naissance à un système complexe, dualiste et alternatif, qui dans la seconde moitié du XVI^e siècle engendra une longue guerre civile. Face à l'île de Mozambique, le Sancul possédait également un système de succession par alternance de lignages, sans doute adopté dans le but de satisfaire deux familles rivales¹. Selon Nancy Hafkin (1973 : 194), il est fort probable que l'un des lignages qui occupait alternativement la fonction d'autorité politique suprême ait observé la succession matrilineaire des Makhuwa.

La littérature coloniale compilée par Rita-Ferreira témoigne également des processus de « combinaison » à l'œuvre dans ces sociétés, soumises à des influences diverses. Ce dernier s'appuie notamment sur les travaux de J. G. Cota (1944 & 1946), qui rédigea en 1946 un projet de « droit indigène » (*Projecto definitivo do estatuto do direito privado dos indígenas da colônia de Moçambique*), dont un chapitre est consacré au « droit coutumier des peuples islamisés » (*direito consuetudinário dos povos islamizados*). J. G. Cota décrit bien « l'implantation au Mozambique d'un droit coutumier afro-musulman, fusion des institutions africaines et musulmanes ». Il signale notamment l'utilisation préférentielle du nom du père plutôt que de celui du clan (*nihimo*) de la mère, et le paiement d'une compensation matrimoniale (*mahari*) assurant à l'homme plein-droit sur la descendance et le patrimoine. Or il affirme ensuite que la succession reste matrilineaire et le mariage de préférence uxorilocal - la maison appartenant à l'épouse - et que les enfants appartiennent à la mère comme chez les Makhuwa de l'intérieur (Rita-Ferreira, 1958 : 84, 115)².

Ces ambiguïtés témoignent de la difficulté à appréhender des sociétés issues de la mise en système d'éléments *a priori* incompatibles, dont les pratiques sociales et culturelles ne sont pas homogènes et ont en outre évolué rapidement au cours de la période contemporaine (les sociétés makuwas de l'intérieur ont été à leur tour largement islamisées au XX^e siècle), notamment sous l'influence de l'urbanisation et surtout de la colonisation. L'île de Mozambique constitue de ce point de vue un cas à part, marquée par une urbanisation très ancienne et une présence coloniale de cinq

¹ Un groupe nobiliaire avait émigré vers le sud pour fonder un autre *xeicado* à Quivolane, par la suite réintégré (Rita-Ferreira, 1984 : 91-92).

² Dans le district de Tungue, à l'extrême Nord du Mozambique, Cota décrit encore la *cabila*, famille élargie composée de tous les descendants d'un géniteur masculin (*n'ze*), qui possède un « droit de vie ou de mort » sur les enfants de ses soeurs mais non sur les siens propres, tandis que la succession échoit au neveu utérin, comme dans le droit matrilineaire (Rita-Ferreira, 1958 : 85).

siècles. Ces influences multiples ont notamment engendré une imbrication complexe des différents pouvoirs civils (gouvernement central, autorités locales), traditionnels (*regulos*) et religieux (confréries). En effet, l'île de Mozambique figure parmi les trente-trois *municípios* urbains du pays et possède donc ses propres institutions locales depuis 1998 (Conseil et Assemblée municipaux). Elle est soumise au droit mozambicain fondé sur le droit occidental¹, qui constitue un héritage du droit colonial et régit notamment la propriété ou l'héritage. Les deux anciens *regulos* exercent aujourd'hui une influence très limitée, bien que la Renamo, au pouvoir dans l'île entre 2003 et 2007, ait tenté de réhabiliter cette autorité « traditionnelle » déchu par le Frelimo après l'indépendance². Les leaders communautaires des confréries musulmanes conservent en revanche un important ascendant, en particulier sur les populations des quartiers de *macuti*. Ils constituent une force de mobilisation et assument un rôle d'intermédiaire entre la population locale et les autorités municipales ou gouvernementales, ainsi qu'avec les interlocuteurs étrangers – ONG, coopérations... (voir IB1b).

Les pratiques sociales et culturelles de la population aujourd'hui majoritaire de l'île³ témoignent donc de la fusion complexe de l'Islam et des influences indiaoocéaniques avec la culture makhuwa, qui demeure le « socle » de la société locale⁴. Bien qu'ils aient perdu de leur importance dans l'île, par rapport au passé et aux sociétés de l'intérieur, les rites d'initiation makhuwa sont toujours pratiqués, suivant un rituel qui, jusqu'à une époque récente, était proche de celui des Makhuwa de l'intérieur⁵. Collective - sauf chez les Indiens musulmans où elle a lieu à la naissance, ou bien lorsqu'elle est pratiquée à l'hôpital -, la circoncision est entourée d'une période de réclusion et de mise à l'épreuve au cours de laquelle les novices se voient révéler leur *nihimo*. Dans l'île cependant, la retraite en brousse tend à

¹ Comme de nombreux pays, le Mozambique possède un système mixte, où coexistent un droit coutumier et un droit occidental, d'origine romano-germanique (civiliste) qui intègre en outre quelques éléments du droit anglo-saxon (*Comon Law*). La charia n'a pas cours.

² Les *regulos* furent officiellement réintroduits par le Frelimo avant les élections de 2004.

³ Il n'est pas ici question de la minorité indienne musulmane ni de l'ancienne bourgeoisie créole qui, bien que le portugais soit sa langue maternelle, parle généralement l'*emakhuwa* mais possède une culture européenne.

⁴ On continue notamment de pratiquer le culte des ancêtres.

⁵ Si tous les hommes musulmans de l'île quel que soit leur « rang », à l'exception des Indiens, sont initiés, les femmes descendant de l'ancienne aristocratie musulmane de l'île ne le sont pas toujours.

disparaître, et le sens du *nihimo* s'est profondément modifié (voir ci-dessous). « Avant aussi (dans l'île comme sur le continent), il y avait cette période de retrait. (...) Une fois les opérations terminées, les enfants sont maintenus à l'écart, surtout des femmes. Quinze jours après, il y a une fête dans l'île, souvent les femmes dansent le *tufo* dans les rues. Les enfants revêtent des vêtements et des chaussures neufs. Il y a un cortège dans l'île. Les enfants sont conduits sur les lieux de la fête, où ils reçoivent d'abord les conseils d'un vieux de la famille avant de sortir dans la rue »¹. L'initiation féminine², également collective, donne lieu à l'enseignement de danses et de connaissances d'ordre sexuel, sous la tutelle d'une « marraine ». Chez les Makhuwa de l'intérieur, elle est précédée d'une période d'isolement dès l'apparition des premières menstruations (Rita-Ferreira, 1958 : 72). L'initiation y est réputée plus « pure » et « secrète » que dans l'île, où la présence d'étrangères non initiées est admise et le rapport à l'argent omniprésent³... Dans l'île, la cérémonie tend en outre à se confondre, pour des raisons matérielles, avec un rituel de préparation au mariage où la future épouse est plus spécifiquement enseignée de l'attitude à adopter dans la conduite de son ménage et vis-à-vis de son mari. Il est ainsi courant, lorsqu'une famille a plusieurs filles, d'organiser une cérémonie commune à l'occasion du mariage de l'aînée. Toutes les filles pubères suivent l'initiation, puis la fiancée subit la préparation au mariage que ses sœurs connaîtront le moment venu.

Les pratiques liées aux confréries (IB1b) constituent un témoin privilégié de cette rencontre entre la culture makhuwa et l'Islam, dont le *tufo*, qui a profondément évolué depuis son introduction dans l'île, offre un exemple emblématique (voir III C1). Si l'Islam s'est « adapté » à la société locale, suscitant la critique virulente des mouvements « réformistes » (IB1b), de nombreux éléments de la société makhuwa ont évidemment évolué sous son influence. Dans l'île de Mozambique, le mariage musulman donne toujours lieu au paiement d'une compensation matrimoniale appelée - improprement – en portugais *dote* (dot) ou *mahari*, à l'inverse donc de ce qui se passait dans la société makhuwa matrilineaire⁴. Pourtant, il reste assez

¹ Abudo, 48 ans, quartiers de *macuti*, le 24/04/05

² *Emuáli* chez les Makhuwa de l'intérieur, également appelée « *ecoma zanquintali* » dans l'île (*quintal* désignant en portugais l'arrière cour d'une maison).

³ Témoignage d'une femme makhuwa originaire de Nampula et qui vit dans l'île.

⁴ La cérémonie religieuse n'est que rarement suivie d'une union civile. Le mariage est officiellement reconnu après deux ans de vie maritale. Par ailleurs, les unions libres et les enfants nés hors mariage sont fréquents. À la fin des années 1960, R. Soeiro

fréquemment matrilocal¹ comme chez les Makuwa de l'intérieur – bien que la pratique soit d'abord déterminée par les conditions matérielles des deux familles. D'après les informations obtenues dans l'île, il ne semble pas davantage exister de « règle » concernant l'affiliation des enfants à une confrérie dans le cas où les deux parents n'appartiendraient pas à la même. Selon les témoignages recueillis par Signe Arnfred cependant, les enfants suivent leur mère, tandis que selon Eduardo Medeiros, les filles appartiennent à la confrérie de leur mère et les garçons à celle de leur père (Arnfred, 2004).

Dans l'île et sur la zone littorale adjacente, la notion de *nihimo* s'est également maintenue et sa transmission a normalement lieu lors des rituels d'initiation... mais elle est devenue patrilinéaire². Elle n'a donc plus le même sens ni la même importance que dans la société makuwa « traditionnelle ». « *Le nihimo « fonctionne » dans l'île, principalement lorsqu'on veut se présenter et faire connaître ses origines familiales, comme au cours de certaines cérémonies religieuses, ce qui n'arrive pas tous les jours ! Par exemple, lors d'une réunion des confréries, quand je me présente je dois dire qui je suis et à quelle famille j'appartiens, de quel regulado je viens. Cela permet aux personnes de me connaître et de me respecter selon les indications que je leur fournis, et leur importance au sein de l'organisation religieuse et culturelle. Le nihimo, qui est le nom et les racines de la famille, doit être connu au moment de la circoncision, mais actuellement tous ces usages tendent à disparaître.* »³ Dans l'île, le *nihimo* est donc devenu un moyen « supplémentaire » de situer un individu au sein d'une société locale mixte et complexe, permettant notamment de faire valoir une ascendance paternelle valorisante.

I.B.2.b - Diversité de populations et anciennes hiérarchies locales

do Brito (1970) signalait déjà de nombreuses unions libres parmi la population des quartiers de *macuti*.

¹ Dans les quartiers de *macuti*, la plupart des femmes interrogées lors des entretiens étaient propriétaires de la maison dans laquelle elles vivaient avec leur époux et souvent d'autres parents, et dont elles avaient hérité de leur propre mère.

² Sur une dizaine de femmes – pourtant catholiques - du continent interrogées avec l'aide du Père Lopes, l'une ignorait son *nihimo*, et toutes les autres avaient « hérité » de celui de leur père, confirmant ainsi les informations recueillies dans l'île.

³ Entretien avec cheikh Hafiz Jamú, le 8/08/04.

Les « gens de l'île »... et les autres

La population de l'île compte aujourd'hui une très forte majorité d'Africains musulmans, dont certains d'origine arabo-swahili, et deux groupes minoritaires d'Indiens musulmans et de catholiques, métis ou africains. Pour leur part, les originaires de l'île identifient essentiellement deux grandes « catégories » d'habitants : les « gens de l'île » (*a gente da ilha*) et les autres, ceux qui ne partagent pas sa culture si particulière. Cette distinction témoigne du souci des premiers, au-delà des différences qui existent entre eux, de se distinguer des « étrangers » et des continentaux qui se sont substitués aux anciens habitants à partir de l'indépendance. Malgré les relations étroites que les habitants ont toujours entretenu avec la côte, et en particulier avec les anciennes *terras firmes*, l'identité urbaine des *ilheus* s'est en effet toujours définie *contre* le continent, repoussant en quelque sorte le danger et l'altérité aux frontières de l'île. « *Tous les habitants de l'île formaient un groupe à part. Nous étions avant tout des citoyens. Et nous avons peur d'aller sur le continent, car là-bas, c'était la brousse !* »¹ Si les habitants de l'île ne redoutent plus de se rendre sur le continent, ils stigmatisent aujourd'hui les « immigrés » continentaux – mais aussi les fonctionnaires venus de l'intérieur - qui ne maîtrisent pas les codes sociaux de l'île : leur apparence et leur comportement trahiraient immédiatement une origine continentale (tenue vestimentaire et démarche, alimentation, langage, sociabilité, modes de vie et d'habiter...)². « *Aujourd'hui, il y a un choc de cultures entre les filhos da terra³ et les fonctionnaires qui viennent de l'extérieur. Mais il y a aussi un choc de cultures entre les gens de l'île et ceux qui viennent du continent.* »⁴ Rappelons toutefois que l'île a absorbé sans interruption au cours de son histoire des étrangers et des continentaux, qui ont contribué à forger cette culture spécifique et objet de fierté locale⁵. Plus que le nombre d'années

¹ Licinho, 80 ans, ville de pierre, le 27/05/04.

² On reconnaît cependant à ces derniers d'être « *plus sérieux, courageux et travailleurs que les ilheus, qui sont paresseux et s'occupent principalement de la vie des autres* », selon une jeune femme elle-même issue d'une vieille famille de l'île, qui exprime ici un point de vue assez répandu des habitants sur eux-mêmes.

³ Expression que l'on peut traduire ici par « enfants du pays ».

⁴ Licinho, 80 ans, ville de pierre, le 27/05/04.

⁵ Un peu à contre courant, certains habitants considèrent l'immigration continentale

passées dans l'île, et autant que les façons d'être et de paraître, c'est l'ancrage généalogique des individus dans la société insulaire qui fonde cette distinction¹.

Les « gens de l'île » incluent donc les descendants des « grandes familles » vivant dans la ville de pierre ou la zone de *macuti*, et ceux des travailleurs libres ou des anciens esclaves. Ces « grandes familles », aujourd'hui réduites, sont issues soit d'une ancienne « aristocratie » musulmane d'ascendance arabo-swahili, comorienne ou indienne, soit de la petite bourgeoisie créole d'origine portugaise. Au passage du XVIIIe au XIXe siècle s'est en effet constituée dans l'île – comme dans les autres principaux noyaux urbains du pays – une « *oligarchie aux multiples racines – afro-luso-indo-arabo-goanaise* », au sein de laquelle s'est constitué « *le premier groupe social mozambicain capable de s'intégrer et d'entrer en compétition dans un monde socio-économico-culturel moderne* » (Lobato, 1966), et dont les descendants sont aujourd'hui appelés dans l'île *filhos da terra* ou *donos da terra*. Les « nouveaux venus » se répartissent pour leur part entre les fonctionnaires nommés dans l'île, les continentaux réfugiés pendant la guerre ou migrants ruraux, et les étrangers installés sur place².

Au-delà de la division spatiale immédiatement perceptible entre ville de pierre et quartiers de *macuti*, d'autres « frontières », qui ne recoupent pas cette dernière, continuent donc de marquer plus subtilement la société locale. Derrière la nostalgie des habitants originaires de l'île pour une époque où, malgré leur extraordinaire diversité, tous formaient une « grande famille », discours et attitudes reflètent notamment l'héritage des rapports complexes issus des anciennes sociétés swahili et coloniale, sociétés d'esclavage fortement hétérogènes, métissées et hiérarchisées. L'indépendance et la politique socialiste mise en œuvre par le Frelimo ont engendré des bouleversements démographiques, économiques, culturels et sociaux qui ont profondément modifié le visage de l'île. Cependant les nationalisations, le départ des Portugais, Indiens et Métis, l'ostracisation des élites musulmanes jugées anti-révolutionnaires, et l'arrivée massive de continentaux, ne sont pas parvenus à dissoudre totalement la trace de cette ancienne société récente comme le prolongement de ce phénomène historique.

¹ Plusieurs « figures » locales par exemple ont en réalité passé la plus grande partie de leur vie à l'extérieur, mais ce qui compte est que leur histoire familiale soit profondément enracinée dans celle de l'île.

² De façon significative, certains membres des « grandes familles » associent les descendants des anciens esclaves avec les immigrants continentaux - moyen de maintenir une distance par ailleurs mise à mal.

insulaire - la stagnation économique de l'île et son relatif isolement n'ayant en outre pas encore véritablement permis l'émergence d'une nouvelle bourgeoisie urbaine comme dans d'autres villes du pays.

Des populations aux contours éminemment plastiques

Si le régime de l'indigénat, apparu en 1928, instaura dans tout le Mozambique une distinction légale entre citoyens « civilisés », « assimilés » et « sujets africains indigènes » (voir plus loin), cette dernière était loin de rendre compte de la complexité de la société insulaire. La littérature coloniale consacrée à l'île est ainsi peuplée de Cafres, *Mouros* (Maures) et « *Mouros negros* », Coja ou Khoja, Monhé, *Baneanes* (Banians), *Goeses* (Goanais) ou Canarins, Ajojo, Naharra, Maca, *naturais* (litt. « naturels »), *nacionais* (litt. « nationaux »), *Gentios* (litt. « Gentils »), *Patrícios* (litt. « Patriciens »), *donos* et *filhos da terra* (litt. « maîtres » et « fils du pays »), *Mistos* (Métis), *Mulatos* (Mulâtres), *Canecos* (Métis à cheveux lisses), etc. Ces dénominations quelque peu déroutantes reflètent l'extraordinaire diversité de populations qui ont habité l'île. Elles témoignent aussi du souci constant de cette société d'identifier et de hiérarchiser ces dernières, sur la base de l'origine géographique et ethnique, de la religion, du statut, de la couleur et de l'apparence physique, du degré de métissage ou de « civilisation », de l'activité professionnelle. Il n'existait cependant pas de définition officielle, définitive et univoque de ces différents « groupes » en tant que tels, entre lesquels existaient donc un éventail de nuances et de « combinaisons » possibles, ainsi que de nombreuses zones d'incertitude, de passage, ou de transgression.

Les catégories utilisées pour comptabiliser et décrire les habitants de l'île évoluent donc dans le temps et en fonction des sources, témoignant de la difficulté, en même temps que de la volonté, de classer cette population pour le moins diverse. En 1822, Frei Bartolomeu dos Mártires (*Relatório azul*, 1985) dénombrait une population totale de 8 500 à 9 000 habitants pour l'île et les *terras firmes* (Cabaceiras et Mossuril), répartie comme suit : six familles blanches, descendantes de Portugais ou de militaires, 120 Portugais « *Blancs ou considérés comme tels* », 650 Métis, 200 Canarins, 180 Banians (uniquement des hommes), 500 Arabes ou

Maures, 800 Cafres *forros* (« affranchis »), et 5 à 6 000 captifs. D'après l'*Anuário de Moçambique* de 1852 (Loureiro, 2001 : 9), la population de l'île se composait alors de 120 Européens, 25 Batias, 60 Banians, 12 Parsis et 6 000 Noirs, ce dernier chiffre incluant les hommes libres et les esclaves. Selon l'*Almanach civil eclesiástico e administrativo da Província de Moçambique (Relatório azul, 1985)*, l'île en 1859 comptait 4 522 individus : 298 chrétiens (dont plus des deux tiers étaient des femmes), 221 *Mouros*, 293 *libertos* (esclaves affranchis restés au service de leur ancien maître), 3 265 esclaves (dont plus de la moitié étaient des hommes), 104 individus « de passage », 56 Banians, 10 Parsis, 38 « Gentils » (*Gentios*), 46 Batias, et 100 « négociants de passage ». Le recensement de 1940 dénombrait, sur une population totale de 9 222 habitants (dont 5 414 de sexe masculin) : 7 797 « natifs » (*população nativa*), 605 Européens, 168 originaires de l'Inde britannique (dont 127 hommes), 234 originaires de l'Inde portugaise (dont 157 hommes), 375 Métis, et 33 Africains venus d'autres pays du continent. Les statistiques distinguaient alors les Indo-Portugais et les Indo-Britanniques, en référence à leur territoire d'origine sous domination étrangère (voir plus loin). Le recensement établit également une différence entre les colons portugais, majoritaires, et le reste de la population blanche de l'île. Présents en nombre restreint dès l'occupation de l'île, les autres Européens étaient devenus plus visibles à la fin du XIXe siècle avec le développement du capitalisme colonial - le commerce extérieur de l'île et la gestion des plantations du continent étant alors dominés par des compagnies étrangères (hollandaises, allemandes, françaises...), dont les membres constituaient une petite classe dirigeante à part. Enfin, des migrations moins importantes mais continues amenaient dans l'île des travailleurs ou des prisonniers originaires de tout l'empire portugais (Macao, Timor, Angola, Guinée-Bissau, São-Tomé, Cap-Vert, Brésil), et en particulier des autres colonies africaines d'où provenaient très probablement les « 33 Africains non mozambicains ».

Ce dernier recensement ne mentionne en revanche plus les *Mouros*, qui ont disparu des données officielles à la fin du XIXe siècle (Pereira, 1988 : 8). Le nom *Mouros* ou *Mouros negros* (« Maures noirs ») est celui que les Portugais avaient d'abord attribué aux commerçants arabo-swahili de l'île de Mozambique et de la côte¹, par association avec les musulmans d'Afrique du Nord. Cette

¹ Ce nom *Mouros* permet de rendre compte, parmi d'autres raisons, de l'omission des populations swahili du Mozambique dans les études sur l'aire swahili. Celles-ci

identification était évidemment loin d'être neutre, car elle véhiculait l'image du Maure comme figure d'opposition politico-religieuse développée par l'histoire officielle de la péninsule ibérique¹, qui identifiait en outre l'Afrique comme la terre des *Mouros* (Horta, 1991 : 50-51 ; Gonçalves, 1962). Les Indiens musulmans étaient aussi parfois appelés « *Mouros da Índia* », c'est-à-dire les « Maures de l'Inde » (voir par exemple Coelho, 1966). Localement, les populations musulmanes d'origine arabo-swahili - et parfois indienne - étaient identifiées comme Maca² ou Naharra (voir IB2a). Un autre terme, Ajojo³ (sing. Mujojo), désignait plus spécifiquement les commerçants venus de l'archipel des Comores qui naviguaient entre le Nord-Ouest de Madagascar et la côte est-africaine où certains s'étaient établis⁴, constituant alors dans l'île un groupe à part. Le recensement de 1849 leur consacra même une « catégorie » à part - ils étaient alors 39 Ajojo dans l'île, tous de sexe masculin (Caldeira, 1852 : 100). « *Il y avait autrefois beaucoup de gens des Comores dans l'île, mais aujourd'hui leurs enfants ont oublié. Moi-même j'ai toujours un terrain là-bas, et mon père avait des papiers français ! Quand il est arrivé, il y avait déjà plusieurs commerçants comoriens qui logeaient tous dans la même maison. Il y avait des liens très importants à cause du commerce, mais tout cela est fini* »⁵. Jusqu'au tournant du XXe siècle, les Ajojo étaient notamment impliqués dans le négoce des esclaves, qu'ils achetaient au Mozambique pour les revendre en particulier aux Arabes et aux Français de Madagascar. Le nom Ajojo en vint donc à désigner aussi « *les musulmans trafiquants d'esclaves* » établis dans ces îles (Capela, 1988 : 110, note 3)⁶.

furent en effet assez tardivement référées comme telles.

¹ « *Les Mouros sont ceux qui servent de marins, de pilotes pour les bateaux de l'île de Mozambique (...). Ces Mouros, que certains appellent Lascars, ne sont pas comme nos voisins africains, car bien qu'ils appartiennent à la même secte de Mahomet, ils font davantage d'erreurs dans leur dogme, parce qu'il s'agit d'un mélange de Coran et de paganisme ; ils sont de condition débile et supportent mal le travail, et pourtant aussi préjudiciables à ce continent que les Banians* » (Montaury, 1778, in Andrade, 1955 : 344).

² Le mot « Maca » était d'abord l'indice d'un statut social, cependant presque toujours lié à une ascendance arabe, comorienne ou indienne.

³ Un village du littoral porte le nom d'Ajojo, situé face à l'archipel des Comores.

⁴ On retrouve des descendants de ces Comoriens sur toute la côte depuis Angoche jusqu'au Nord de l'île de Mozambique, notamment dans certains lignages d'Angoche, de Mossuril, de Lunga... Voir Alpers, 2001.

⁵ Cheikh Abud Amur Jimba, le 19/01/04.

⁶ Les autorités coloniales de l'île entretenaient elles-mêmes d'importantes relations commerciales avec les Comores, et des liens privilégiés avec le sultan d'Anjouan (Nzwani), dont témoigne une correspondance régulière (Alpers, 2001 : 75).

Les lignes de partage sont encore plus floues dans les documents plus anciens, qui tentent de rendre compte de la société créole en émergence. En 1766, António Pinto de Miranda dresse, dans son *Memória sobre a Costa de África*, un portrait des différents « groupes » de populations de l'île, établis selon la hiérarchie de l'époque : les *naturais* et les *naturais baptizados* (litt. : « naturels baptisés »), les *Patrícios* ou *filhos da terra*, les *filhos de Goa* (Goanais), et enfin les Européens (Andrade, 1955). Entre les « indigènes » africains et les colons blancs, la société coloniale reconnaissait en effet des groupes lusitanisés (*aportuguesados*) composés d'individus plus ou moins métissés et « acculturés », qui apparaissaient alors sous les termes *Muçoques*, *Manamuzungos*, *Patrícios*, *filhos da terra*, ou *homens de chapéu* (Rita-Ferreira, 1982 : 27-28). Les *homens de chapéu* (litt. : « hommes à chapeau »), qui avaient adopté un mode de vie et un costume ostensiblement européens symbolisés par le port du chapeau, jouissaient dans l'île d'un certain prestige, le commerce constituant le meilleur moyen de transcender sa condition. « Dans l'île, ce statut était convoité par les Asiatiques et les Métis qui assumaient un rôle d'intermédiaires dans le commerce des esclaves, négociant directement avec les fumos et les mucazambos »¹ - c'est-à-dire les chefs africains. Le vêtement avait en effet une importance déterminante comme mode de reconnaissance sociale : « Au sein de ces espaces urbains compartimentés en Cafres, Gentils, Maures (...), dénommés ainsi par une volonté aiguë de conquête et de domination, l'objectif à atteindre était la construction de l'image du civilisé, au moyen du vêtement et des chaussures, selon le style propre de ceux qui pouvaient être considérés comme chrétiens² » (Pantoja, 1994 : 253).

Les *filhos da terra* désignaient alors les Métis issus des relations des Portugais ou des Goanais avec des femmes africaines³ (Pantoja, op.cit. : 231). « La plupart sont de la couleur des Caboucolos du Brésil, et d'autres entièrement noirs ; et les nationaux leur donnent le même nom qu'aux Portugais et aux filhos de Goa,

¹ « Na Ilha o lugar era concorrido pelos asiáticos, portugueses e mestiços que intermediavam o negócio da escravatura diretamente com os fumos e mucazambos » (Pantoja, 1994 : 223).

² « Nesses espaços urbanos compartilhados por cafres, gentios, mouros (...), nomeados como tais por vontades cortantes de conquista e domínio, a meta a atingir era a construção da imagem do civilizado, pelas roupas e calçados, estilos próprios daqueles que poderiam ser considerados cristãos. »

³ « Patrícios são filhos de alguns portugueses, e naturais de Goa, feitos em negras » (Miranda, in Andrade, 1995 : 250).

puisque tous sont appelés muzangos, qui veut dire dans notre langue senhor »¹ (Pinto de Miranda, in Andrade, 1955 : 250-252). Tirant avantage de leur double origine dans les échanges marchands, ils jouissaient dans l'île d'une grande liberté d'action : « *Pires que les naturels : n'étant pas des captifs, ils ne respectent ni les lois ni la religion* » (Pantoja, op.cit. : 231). Mais la signification du mot *naturais* change aussi considérablement en fonction des sources et de l'époque. Il désigne parfois les Africains « non métissés et non baptisés » (il était alors synonyme de *nacionais*), parfois les Africains considérés par les colons comme « civilisés » (les futurs « assimilés »), parfois encore les Métis afro-asiatiques. On le rencontre par ailleurs dans l'expression *naturais da terra* en référence aux individus d'origine portugaise nés en Afrique et souvent métis (*id.*). Quant au terme *Gentios* (« Gentils »), il renvoyait à l'origine aux païens et aux animistes. D'abord associé à des pratiques diaboliques, *Gentio* en vint à désigner « *un individu qui révélait une ouverture à la foi chrétienne, une aptitude à la conversion et la possibilité d'une rédemption par le baptême* »² (Pantoja, op.cit. : 202, note 65). Généralement appliqué aux Africains - on rencontre notamment l'expression « *Pretos gentios* », c'est-à-dire les « Noirs gentils »³ -, il est souvent utilisé dans l'île comme synonyme de Goanais, et désigne parfois les Asiatiques en général, comme c'est le cas dans les écrits du gouverneur Baltasar Pereira do Lago (1765-1779).

Une présence indienne ancienne et diverse

La présence de populations originaires du sous-continent indien constitue une constante dans l'histoire de l'île, qui a profondément marqué son espace et sa culture (architecture et mobilier, cuisine, vêtement et bijoux...)⁴, malgré l'effacement successif de ses différentes communautés. Cette présence recouvrait en effet, dans l'île comme ailleurs, une réalité très diverse. Les Canarins, *Goeses* (Goanais) ou *filhos de Goa* (littéralement : « fils et filles de Goa ») désignaient les Indiens

¹ *Muzungo* est le nom donné aux « Blancs » en *kiswahili*.

² *Um gentio que « revela abertura à fé cristã, aptidão à conversão e possibilidade de salvação pelo baptismo ».*

³ Mello do Castro, 1778, cité par Pantoja, op.cit. : 232.

⁴ Les originaires des comptoirs de Daman et Diu, hindous ou musulmans, participèrent en effet largement à la construction de l'île comme maçons, et beaucoup y furent également engagés comme cuisiniers.

catholiques originaires du comptoir portugais de Goa, dont le Mozambique fut une dépendance jusqu'en 1752 et avec lequel il conserva d'importants liens ensuite. Les autorités coloniales les avaient envoyés au Mozambique pour occuper les postes subalternes dans l'administration et suppléer aux Portugais qui, en nombre insuffisant, se refusaient toutefois à recruter des Africains ou des musulmans. Nombreux dans le clergé catholique, les Canarins s'étaient également investis sur place dans le commerce intermédiaire (Andrade, 1955 : 224). Ils étaient à l'origine d'un important métissage dans l'île, avec les Portugais d'une part et avec les femmes africaines. De nombreux Goanais, en particulier liés à la fonction publique, s'exilèrent cependant à Lourenço Marques lors du transfert de la capitale en 1898, et la plupart d'entre eux quittèrent définitivement le Mozambique pour le Portugal à partir de 1974 (Leite & Khouri, 2003).

Dans la ville de pierre, la « rue des arcades » est encore appelée familièrement « *rua dos Baneanes* » par les habitants de l'île : jusqu'à l'indépendance s'alignaient les échoppes des commerçants et artisans hindous, tailleurs ou orfèvres pour la plupart. Majoritairement originaires des anciens comptoirs portugais de Daman et Diu, sur la côte nord-ouest de l'Inde, les Baniens s'étaient établis dans l'île dès le XVII^e siècle avec la fondation en 1686 de la *Companhia dos Manzanes* (Compagnie des Mahajans), et continuèrent d'affluer jusqu'à la fin du XIX^e siècle¹. Cette immigration fut d'abord exclusivement masculine, temporaire et de travail : les commerçants hindous reprenaient une affaire pendant quelques années avant de la céder à leur tour à un compatriote. Ce mode de fonctionnement leur valut d'ailleurs les rancœurs des autres habitants et des autorités coloniales qui les accusaient de s'enrichir aux dépens de l'île, et tentèrent par tous les moyens d'entraver leurs activités². De nombreuses familles s'établirent ensuite dans l'île, maintenant un mode de vie communautaire et la pratique du mariage endogame, tandis que le système des castes était abandonné. Les Baniens

¹ Les Indiens exerçaient déjà une importante activité commerciale dans l'île avant 1686, mais il leur était interdit de s'y établir. La compagnie avait obtenu le monopole du commerce entre Diu et la colonie du Mozambique, qu'elle conserva jusqu'à l'émancipation de la tutelle de Goa en 1752.

² « *Les négociants de l'île de Mozambique, qui viennent de Surrate et de Cambaya, s'installent dans l'île, et c'est à eux que l'on achète les biens et le linge importés d'Asie ; ces derniers, une fois riches, se retirent dans leur patrie en emportant la « sève » de cet État (...). Viennent alors d'autres Baniens pour reprendre les maisons de ceux qui se retirent, et ils font de même* » (Montaury, 1778, in Andrade, 1955 : 344).

quittèrent l'île en masse à partir de l'indépendance - et la dernière famille à la fin des années 1980 - pour s'établir à l'étranger¹ ou dans d'autres centres urbains du pays : Maputo, Nacala et Nampula. Certains conservent toutefois dans l'île leur maison de famille², où ils reviennent le week-end et à l'occasion des fêtes religieuses.

Les Indiens musulmans, sunnites et ismaéliens, étaient issus de vagues d'immigration postérieures à celle des hindous, en provenance de l'Inde britannique (Gujerat) et de Zanzibar à la fin du XIXe siècle - ou des comptoirs portugais de Daman et Diu. Exclus de l'administration, alors que le commerce international était entre les mains des Banians, ils dominèrent rapidement le commerce local. Les Indiens ismaéliens (appelés *Coja* ou *Khoja*) pratiquaient le mariage endogame, à la différence des musulmans sunnites de l'île qui se mélangèrent davantage à la population locale³. Dernier témoin de cette présence, la principale école primaire de l'île, baptisée Josina Machel⁴ après le départ des Indiens ismaéliens à l'indépendance, est parfois encore désignée par ses habitants comme « l'école Aga Khan ». Ancien siège des musulmans ismaéliens dans l'île, elle fut en effet fréquentée dans son enfance par Karim Aga Khan IV (Genève, 1936-), 49^e imam héréditaire et chef spirituel des ismaéliens nizârites⁵. En 1973, l'Aga Khan fit étape dans l'île au cours d'un voyage au Mozambique, où il injoncta à tous les membres de la communauté de quitter le pays⁶, suite aux persécutions et aux expulsions dont les Asiatiques faisaient l'objet dans les pays indépendants d'Afrique orientale (Leite & Khouri, 2003). Ceux-ci abandonnèrent alors maisons et commerces pour s'exiler en

¹ Voir notamment les deux numéros de la revue *Lusotopies* (XV, 1-2) sur les diasporas indiennes issues de l'espace lusophone, coordonnés par Joana Pereira Leite et Nicole Khouri (2008).

² Le relevé systématique de l'île réalisé en 1997 montre que de nombreuses maisons de la ville de pierre appartiennent encore à ces grandes familles hindoues, comme les Gorhandas Valadhas (Giménez & al., 1997).

³ D'après les souvenirs des habitants, jusque dans les années 1960, les femmes ismaéliennes apparaissaient très rarement en public, jamais sans être intégralement voilées (voir aussi Lobato, 1966). D'une manière générale, les femmes de l'île d'un certain statut quittaient rarement la maison et se déplaçaient en *riquexó* (rickshaw) ou voilées pour les musulmanes jusqu'au début des années 1980.

⁴ Du nom de la première épouse de Samora Machel, décédée en 1971, qui avait rejoint les troupes du Frelimo dont elle fut l'une des fondatrices du « détachement féminin ».

⁵ Et réhabilitée par la Fondation Aga Khan.

⁶ En 1965, il y avait un peu plus d'une vingtaine de familles ismaéliennes dans l'île, la plupart de nationalité portugaise, et quelques unes paquistanaïses (Coelho, 1966 : 35).

Afrique du Sud, au Canada et au Portugal - la plupart rejoignant Lisbonne où ils furent accueillis par la communauté ismaélienne locale. Le discours de l'Aga Khan fut rétrospectivement interprété par certains habitants de l'île comme un acte visionnaire : il avait « prédit » l'indépendance et les nationalisations qui allaient s'ensuivre...

Si le terme « Batias » apparaît dans certaines sources portugaises anciennes pour désigner les musulmans sunnites d'origine indienne¹, c'est celui de « Monhé » qui est aujourd'hui utilisé, généralement de façon assez péjorative comme dans le reste du pays. Autrefois sur l'ensemble de la côte nord, « Monhé » faisait cependant référence à l'élite musulmane possédante et commerçante, par opposition aux travailleurs libres et aux esclaves (Rita-Ferreira, 1982). Il n'était donc pas réservé aux seuls Indiens, mais synonyme de Naharra ou Maca. Dans certaines sources, il désigne même l'ensemble des musulmans, incluant les Yao et les Makuwa islamisés². Dans la hiérarchie coloniale, les Indiens musulmans se situaient au-dessus des Africains, mais au-dessous des Indiens chrétiens et hindous. À la différence de ces derniers, les Indiens sunnites n'ont pas tous quitté l'île après l'indépendance, où ils continuent de tenir le commerce local et se regroupent au sein de l'association religieuse « *Seita sunni* ». On les retrouve en particulier dans la *rua do Celeiro* (la « rue du Grenier »)³, principale zone d'activité commerciale à la jonction de la ville de pierre et des quartiers de *macuti*, dans cet espace intermédiaire, physique et symbolique, où la société coloniale les avait situés.

Indigènes et assimilés, Blancs, Noirs et Métis : hiérarchies coloniales...

Le vieux Zico est un Métis né d'une mère mozambicaine et d'un père angolais, prisonnier de droit commun envoyé dans l'île de Mozambique dans les

¹ On rencontre également parfois le mot *lascar*, qui désignait cependant plus spécifiquement les matelots indiens (Andrade, 1955 : 70).

² Dans l'île, les « natifs » musulmans se nommaient eux-mêmes « Monhé », tandis que dans le reste du pays, le mot pouvait désigner les métis arabo-africains (les Naharra), ou l'ensemble des Asiatiques qui n'étaient pas chrétiens à l'exception des Chinois (Coelho, 1966 : 25).

³ Voir annexes : photo 56.

années 1920 pour purger sa peine dans la forteresse : « À l'époque coloniale, chaque individu était enregistré comme « Blanc », « Noir » ou « Métis » (misto). Dans l'île, du moins tant que j'y ai vécu, un seul Métis fut enregistré comme « Blanc ». C'était un fils illégitime de la famille Magalhães, qui était l'une des plus puissantes d'Ilha »¹. Outre la « couleur », la religion constituait un facteur essentiel d'intégration ou de discrimination dans la société coloniale. Les catholiques se situaient au sommet de la hiérarchie, devant les hindous puis les musulmans et enfin les animistes. Bien qu'à un échelon inférieur de l'échelle sociale, les Goanais et la bourgeoisie créole entretenaient donc des liens privilégiés avec les colons blancs². Les divers secteurs du commerce et des activités bureaucratiques étaient également répartis en fonction de groupes déterminés (Pantoja, 1994 : 20) : l'administration fut pendant longtemps réservée aux catholiques (Portugais pour les postes à responsabilité ; Canarins et Métis pour les emplois subalternes), le commerce avec l'outre-mer monopolisé par les Banians, celui de détail investi par les Indiens musulmans, etc. Un des premiers gouverneurs de la Compagnie du Niassa, Ernesto Vilenha, écrivait ainsi au début du XXe siècle : « l'autorité du Métis sur le Noir indigène a été consolidée par l'exercice de certaines charges de l'État et aujourd'hui aussi de la compagnie (...). Le nombre insuffisant d'Européens est la raison essentielle de ce phénomène³ (Loureiro, 2001 : 12).

À partir de 1928, une distinction légale vint réglementer cette réalité sociale complexe : comme dans ses autres colonies, l'administration portugaise divisa la population du Mozambique en « civilisés » (*civilizados*), « assimilés » (*assimilados*) et « indigènes » (*indígenos*). Les « civilisés » incluaient les Blancs, les Métis et les Indiens chrétiens et hindoux ainsi que certains musulmans (ismaéliens)⁴. En théorie, tout Africain, Noir ou Métis, pouvait prétendre au statut d'assimilé. En pratique, il fallait démontrer que l'on avait renoncé au mode de vie africain pour intégrer la

¹ Entretien de juin 2004, ville de pierre.

² Des musulmans (ismaéliens) et des hindoux (*Baneanes*) vivaient aussi dans la ville de pierre. « Dans l'empire portugais, les créoles ne sont pas définis par la couleur de leur peau, il s'agit de milieux sociaux hétérogènes caractérisés par leur rapport ancien à l'État colonial, formés de personnes qui peuvent être noires, métisses, blanches, goanaises, voire chinoises, etc. » (Cahen, 1994 : 242, note 33).

³ « A autoridade do mestiço sobre o negro indígena consolidou-se pelo exercício de certos cargos do Estado e hoje também da Companhia (...). A falta de Europeus foi a razão essencial do procedimento. »

⁴ Dans l'île, la population « native » appelait *Branços* (« Blancs ») non seulement les Portugais mais aussi les métis et les Indiens (Coelho, 1966 : 25).

langue portugaise et la « civilisation » européenne. Le candidat à l'assimilation devait donc passer une sorte d'examen consistant à répondre dans un portugais « correct » à un certain nombre de questions, avant de recevoir chez lui un « comité » chargé de vérifier qu'il n'avait qu'une seule épouse, mangeait à table avec des couverts, portait des chaussures et des vêtements à l'européenne etc. « *Although defined in non-racial terms, assimilation was clearly a type of cultural whitening* » (Isaacman, 1988 : 70). S'il réussissait, le candidat obtenait alors un « certificat d'assimilation », moyennant une petite somme. Le fait d'avoir des relations parmi l'administration coloniale constituait un sérieux atout pour l'obtention du statut d'assimilé. Celui-ci accordait à ses détenteurs un certain nombre de droits et de privilèges, juridiques et matériels, dont les « indigènes » étaient exclus : les *assimilados* pouvaient inscrire leurs enfants au registre d'état civil, se déplacer dans le pays sans avoir à en demander l'autorisation, travailler dans l'administration, résider dans la « ville de ciment » à Lourenço Marques (Maputo) et dans la ville de pierre à *Ilha*. Ce statut leur donnait également accès aux tribunaux et, surtout, les dispensait de l'impôt de paille et du travail forcé.

Lui-même assimilé, Raúl Honwana, le père de l'écrivain et ministre de la Culture après l'indépendance, Luís Bernardo Honwana, décrit l'identité complexe et la position ambiguë des assimilés dans le Mozambique colonial, dans une autobiographie retranscrite par sa fille Gita en 1985, *Histórias ouvidas e vividas dos homens e da terra : memórias e notas autobiográficas*. Pour Honwana, il s'agissait d'une sorte de stratégie de survie dans le système colonial, une assimilation « de façade » sans pour autant renoncer aux « valeurs » africaines, et un moyen d'assurer à ses enfants un meilleur avenir en leur garantissant l'accès à l'éducation. Du fait de leur « proximité » avec les colons, les *assimilados* furent parfois considérés comme les « collaborateurs » des Portugais. Dans son *Histoire du Mozambique*, Henriksen (1983 : 15) les décrit comme « *a tiny and subservient protobourgeoisie* ». Le statut d'assimilé visait en effet, entre autres, à affaiblir la solidarité entre les Africains et à éviter l'émergence de potentiels insurgés. C'est cependant dans la petite élite assimilée de Lourenço Marques, urbaine et lettrée, que se recrutèrent nombre de figures marquantes de la lutte pour l'indépendance, parmi lesquels artistes, journalistes et écrivains. En proportion de la population totale de l'île de Mozambique, le nombre d'*assimilados* y était élevé. Or, contrairement à ceux de Lourenço Marques, les *assimilados* de l'île restèrent largement fidèles aux

Portugais - ce qui ajouta au mépris dont les *ilheus* firent l'objet après l'indépendance.

« *Assimilados theoretically enjoyed all the rights of Portuguese citizenship. In reality, these legalistic formulations gave way to subtle and not so subtle discriminatory practices to insure race and class system* » (Isaacman, 1988 : 74). Les lois étaient modifiées, réinterprétées ou tout simplement ignorées au besoin, les employés administratifs maintenus au bas de l'échelle, les autres postes étant réservés aux Blancs. Le statut d'assimilé ne donnait pas non plus accès aux clubs sociaux ou sportifs ni aux « salons » des Blancs : dans la hiérarchie coloniale, les *assimilados* étaient en effet associés aux Métis (Honwana, cité par Isaacman, op.cit. : 73). Éléments essentiels de la vie de l'île de Mozambique, ses trois clubs de sport reflétaient cet ordre tripartite en même temps qu'ils contribuaient à le renforcer. Le *Sporting*, la *Liga luso-africana* et le *Desportivo*, qui organisaient la plupart des événements sportifs, culturels et mondains de l'île (compétitions, dîners, concerts, bals...), avaient un rôle d'identification et de représentation, servant de cadre aux relations sociales, mais aussi économiques ou politiques. « *Le Sporting, qui était le plus prestigieux, était réservé à l'élite, aux Blancs. Seuls les fils des colons portugais et européens y étaient admis. Notre famille faisait partie de la Liga luso-africana : c'était le club de toutes les « races » (raças), il accueillait les Métis, les Indiens et certains Noirs qui étaient assimilés. Le Desportivo était le club des Noirs* ».

Dans l'île de Mozambique comme dans les autres noyaux urbains de la côte, ces hiérarchies coloniales s'étaient cependant « surimposées » à d'autres stratifications, propres aux populations métisses et islamisées des rivages nord.

...et stratifications swahili

Scène de l'île. *La maison de la doyenne des khalifa bordait l'une des trois rues principales qui traversent de part en part les quartiers de macuti. Bien que rudimentaire, c'était une maison agréable, en pierre de corail, donnant directement sur la mer à l'arrière. La vieille dame à la peau cuivrée vivait avec quelques-uns de ses enfants et petits-enfants. Malgré son grand âge, ses capulanas¹ aux couleurs*

¹ Pièces rectangulaires de coton léger et imprimé, très semblables à celles que l'on trouve en Tanzanie (*kangas*), aux Comores et à Madagascar, dont la plupart sont

passées et ses nus-pieds dépareillés, elle se tenait dignement sur son vieux lit qui constituait l'unique mobilier de la pièce aux murs balafrés. Fille d'un important cheikh venu jadis des Comores, elle répétait à l'envi, apprenant que j'étais française : « Nous sommes parentes, puisque moi aussi je suis française : mon père était comorien ! » Pendant que nous bavardions, un vieil homme surgit de la rue ôta son kofio et se confondit en courbettes à l'adresse de la vieille dame, qui ne sembla pas même le remarquer, avant de s'éclipser tout aussi furtivement. L'homme, m'expliquait-on ensuite, était l'un des « obligés » de la famille, il lui était impossible de passer devant la maison sans y entrer pour la saluer.

À l'intérieur du cimetière musulman de l'île de Mozambique, un mur de démarcation, toujours visible, séparait autrefois les tombes des musulmans d'ascendance indienne, arabe ou comorienne et des musulmans noirs « assimilés », de celles des musulmans noirs « indigènes » avec lesquelles les premiers refusaient d'être inhumés - une troisième partie étant alors réservée aux ismaéliens¹. Ce mur permet de redessiner les contours d'une sorte d'« islamocratie » africaine (Gonçalves, 1962) aux généalogies plus ou moins prestigieuses, généralement plus claire de peau du fait de ses origines arabo-swahili (Zanzibar, Comores...) ou indiennes, et dont les descendants continuent de faire l'objet d'une certaine déférence de la part des autres « gens de l'île ». Bien que quelques-uns parmi ces descendants, tous apparentés, déclarent avoir une ascendance perse ou arabe, aucun ne se revendique Shirazi². D'après les témoignages recueillis dans l'île, les fils de ces grandes familles musulmanes locales (Maca) se faisaient en revanche appeler *suinguis*, un nom d'origine inconnue dont l'usage a en outre disparu³.

importées d'Inde mais conçues spécialement pour le Mozambique.

¹ Construit en 1845, le cimetière musulman fut divisé en 1941 (Coelho, 1966 : 35). À l'extrémité sud de l'île, le crematorium hindou aujourd'hui en ruine conservait les cendres des *Baneanes*, tandis que le cimetière catholique comprenait une annexe réservée aux « païens », c'est-à-dire aux Noirs animistes.

² Dans le monde swahili, les Shirazi, du nom de l'ancienne capitale de l'empire Perse, Shiraz, forment une élite d'origine perse, qui se considère parfois comme un groupe non-swahili (Kenya). Le nom est aussi revendiqué pour mettre en avant une origine arabe réelle ou mythique (Tanzanie), donnant parfois lieu à des reconstructions généalogiques. Au Mozambique, les Shirazi sont les descendants de ces premiers commerçants islamisés arrivés sur les rivages nord à partir du VIII^e siècle (Bonate, 2007a : 56-57), à l'origine de plusieurs clans dirigeants et sultanats côtiers (voir IA1).

³ D'après cheikh Hafiz Jamú, à l'époque de son grand-père, Hassane Osumane

Cette « aristocratie » musulmane, parmi laquelle se recrutait généralement les cheikhs des confréries et leurs *khalifa*, jouait dans l'île un rôle économique, religieux, politique et culturel prépondérant. Ces grandes familles musulmanes formaient une sorte de classe nobiliaire, commerçante et propriétaire de *machamba* sur le continent, dont le statut interdisait aux hommes tous travaux physiques, et imposait aux femmes une vie recluse. « *Dans cette maison, il y avait de nombreux domestiques qui s'occupaient de tout, car les maîtres de maison ne devaient pas faire de travaux qui étaient considérés comme dégradants. Ils s'occupaient donc de l'entretien, allaient chercher l'eau ou tout ce dont les maîtres avaient besoin, car les femmes de ce rang ne sortaient presque jamais. Il y avait même des professeurs qui venaient faire la classe aux jeunes filles, un boulanger qui faisait le pain sur place, et des esclaves pour faire du vent quand il faisait chaud ! Les choses ont changé, mais ces familles dites nobles conservent leur orgueil. Leurs membres continuent à bénéficier d'une considération particulière et de certains privilèges : s'il y a par exemple une file d'attente, ils vont être servis ou reçus avant les autres.* »¹ Aujourd'hui encore, il est notamment « dégradant » pour les descendants de ces grandes familles d'effectuer des travaux physiques, alors même que, s'ils parviennent à maintenir un niveau de vie supérieur à celui des autres habitants du *macuti*, leurs revenus ne leur permettent plus d'avoir une existence oisive.

Les relations entre ces élites musulmanes « assimilées » et les « indigènes », libres ou esclaves, étaient donc strictement formalisées. « *Autrefois par exemple, lorsqu'on recevait certaines personnes dans nos maisons, elles n'étaient pas invitées à s'asseoir sur une chaise.* »² L'afflux, depuis une trentaine d'années, de populations continentales ne maîtrisant ni les anciennes hiérarchies ni les codes a considérablement modifié le fonctionnement des rapports sociaux dans l'île - au regret de certains. « *Aujourd'hui, il n'y a plus de distinctions, plus de respect, car beaucoup de gens qui vivent dans l'île ne sont pas d'ici* »³. Malgré l'érosion de l'ancienne société insulaire, les témoignages de déférence n'ont pourtant pas disparu, mais ils se manifestent désormais de façon beaucoup plus discrète. « *Là où ces différences sociales sautent encore aux yeux, c'est à Cabaceira - un village*

Jamú, un cheikh de Zanzibar, Maulana Abdul Alim, était venu dans l'île pour tenter d' « organiser » cette élite musulmane.

¹ Entretien avec cheikh Hafiz Jamú, 8/08/05.

² Entretien avec la veuve d'un cheikh de l'île, le 13/05/04.

³ Même source.

continental où se maintient une communauté d'Afro-Indiens, à l'écart des bouleversements successifs qui ont affecté l'île. *Même sans moyens économiques, les gens considérés de classe supérieure maintiennent leur posture et leurs attitudes. Autrefois par exemple, le mode de transport était l'âne. Si quelqu'un qui n'appartenait pas à la classe supérieure montait sur un âne et croisait quelqu'un (qui appartenait à la classe supérieure), le type repartait à pied. Pour parler à une personne de la classe supérieure, il fallait se déchausser* »¹.

Le mariage revêtait évidemment pour cette « aristocratie » locale d'importants enjeux : « *Quand mon père a épousé ma mère, contre l'avis de sa famille, celle-ci a aussitôt quitté la maison et ne lui a plus adressé la parole pendant des mois ! Ma mère était déjà mariée, mais ce n'est pas cela qui posait problème : c'était une indigène* »². Par ce mariage, cette dernière devint donc une « assimilée », et intégra la grande maison de pierre dominant les toits de *macuti* des « indigènes » - position qui reflétait symboliquement celle des grandes familles musulmanes dans la société coloniale. Les membres de cette « aristocratie » entretenaient en effet avec les Portugais et la bourgeoisie créole des relations privilégiées, partageant un certain nombre d'intérêts et de vues, dont un mépris commun pour les « indigènes ». Aujourd'hui les « héritiers » respectifs de ces grandes familles créoles, swahili ou indiennes, sont ceux que l'on appelle dans l'île les *donos* ou *filhos da terra*, ces « fils et filles du pays » dont la filiation et l'enracinement dans la société insulaire leur confert « authenticité » et légitimité (IIIB).

Dans l'île de Mozambique, les hiérarchies coloniales se sont donc « combinées » avec les stratifications liées à la présence de populations swahili pour former une société particulièrement subtile et complexe³, réalisant le « *point d'équilibre des contradictions entre systèmes sociaux différents* » (Cahen, 1989 : 10). Cette « superposition » était d'ailleurs commune à l'ensemble des cités swahili sous domination européenne (britannique, allemande), bien que l'influence coloniale ne fut

¹ Luísa, issue d'une vieille famille métisse, 35 ans, ville de pierre, le 28/07/04.

² Entretien avec un cheikh de l'île, le 8/08/04.

³ La population des villes swahili est divisée selon les catégories suivantes : *waungwana* (hommes et femmes libres ou « Patriciens ») ; *madada* (femmes esclaves domestiques) ; *wazalia* (esclaves nés sur place, islamisés et culturellement intégrés) ; *watumwa* (esclaves des plantations) ; Washenzi (toutes les autres populations africaines considérées comme « barbares » (Donley-Reid, 1990 : 118).

pas identique de part et d'autre du Rovuma⁴. La distance entre urbains côtiers « civilisés » et « sauvages » de la brousse avait notamment été renforcée du fait de la ségrégation et des hiérarchies organisées par le pouvoir colonial - les musulmans étant en général considérés comme davantage « civilisés » que les animistes. Au Kenya notamment, la ségrégation raciale avait même érigé cette distance en « norme » juridico-administrative (Constantin, 2004). Cependant l'île de Mozambique était une colonie bien plus ancienne, où l'abolition de la traite n'avait pas mis fin à la pratique de l'esclavage domestique, solidement ancré dans les pratiques de ces grandes familles musulmanes mais aussi créoles. Cette pratique commune s'était en effet perpétuée, bien que sous des formes un peu différentes, jusqu'à l'indépendance et même quelquefois au-delà.

⁴ Voir Constantin in *Africa, Journal of the International African Institute*, 1989, 59(2).

Les traces de la société d'esclavage

Scène de l'île. *Issufo habite une maison de la ville de pierre et travaille pour la compagnie nationale d'électricité. Son grand-père paternel, un Indien musulman originaire de Daman, exerçait dans l'île le métier de barbier... et de circonciseur. Quant à sa mère, elle était issue d'une famille de Portugais de l'île. Son épouse travaille pour une ONG portugaise qui mène de petits projets de développement dans l'île. Les grands-parents maternels de cette dernière, des Chinois de Macao, étaient venus au Mozambique pour le commerce des holothuries. De passage dans l'île, des « amis » de Cabaceira vinrent leur rendre visite et leur offrir quelques noix de coco... « Ces amis qui sont passés nous voir, ce sont en fait les enfants des gens qui servaient ma famille autrefois, c'était comme ça, de génération en génération. Tout cela s'est fini avec nous, mais quand ils sont dans l'île, ils viennent toujours nous saluer, et ils nous apportent des petits cadeaux comme les noix de coco, ou d'autres choses.»*

Dans un article consacré aux groupes culturels de l'île de Mozambique, Signe Arnfred (2004) évoque la disparition des traces de l'ancienne société d'esclavage dans les rapports sociaux, à l'inverse de ce que l'on peut observer dans les sociétés swahili situées au Nord du Rovuma et encore fortement marquées par la ségrégation, où une ascendance esclave est stigmatisante. Or, si les anciennes hiérarchies ont bien été abolies dans l'île de Mozambique, les attitudes quotidiennes témoignent de l'empreinte laissée par les anciennes relations de dépendance héréditaire qui liaient autrefois les grandes familles de l'île de toute origine à une classe d'esclaves-clients. Abdul¹ est né dans une famille d'Indiens musulmans originaires de Diu et installés à Cabaceira : *« Là-bas, il y a encore la fille d'un « esclave » de mon grand-père. Quand elle vient dans l'île, elle dort à la maison, elle mange ici, etc. Si j'ai besoin de quoique ce soit, elle vient. Son frère a pratiquement grandi ici mais avec le temps, il a commencé à voler, alors je l'ai envoyé faire sa vie ailleurs. Mais il vit toujours dans une maison à moi, à Cabaceira ! Mais il y a de la considération entre nous, c'est comme de la famille. Ces gens n'étaient pas des esclaves mais une fois entrés dans une maison, ils n'en sortaient pas. Ils étaient*

¹ Entretien du 8/10/05.

logés, nourris, habillés, mais ne recevaient pas d'argent ».

*Dans l'aristocratie musulmane, chaque enfant « recevait » ainsi à sa naissance un « esclave » à peine plus âgé que lui et appelé *baba* ou *macayaya*, qui restait attaché à son service tout au long de sa vie. « *Lorsqu'il était enfant, le baba ne devait jamais le laisser seul. Il devait s'occuper de lui, lui tenir compagnie et même jouer avec lui, il devait l'accompagner partout. C'est lui qui portait son sac pour aller à l'école, et quand l'enfant faisait une bêtise ou qu'il ne savait pas ses leçons, c'est le baba qui recevait les coups de règles à sa place, car un enfant de « civilisé » ne pouvait pas être frappé ! (...) Quand le maître était malade ou hospitalisé, il restait à son chevet, jour et nuit. Mais quand il se mariait, c'est le maître qui prenait en charge tous les frais. Et ses enfants servaient ensuite ceux du maître. Celui de mon père s'appelait Kompo, dans notre famille, il y en avait aussi un autre qui s'appelait Namkava. (...) J'ai donc moi aussi eu un baba et, même si aujourd'hui je ne veux plus de tout ça, je ne peux pas lui dire de partir ! Quand il s'est marié, c'est à moi qu'il est venu demander de l'argent. S'il y a un décès dans sa famille, c'est à moi qu'il vient demander et je ne peux pas refuser, même si je n'ai pas d'argent. D'un autre côté, c'est vrai, j'ai totalement confiance en lui, je peux compter sur lui n'importe quand. Je l'appelle mon « bras droit » - ma femme pour plaisanter l'appelle ma seconde épouse parce qu'il est toujours avec moi ! (...) Aujourd'hui, même si ça ne se fait plus, ça n'a pas complètement disparu. Dans certaines familles, on dit que c'est un ami d'enfance, ou alors que c'est un parent. »¹**

Les « gens de l'île » conservent une certaine mémoire des généalogies : tous connaissent évidemment le statut, libre ou esclave, de leurs ascendants directs, mais seuls les plus âgés sont capables de situer les autres familles par rapport aux divisions de l'ancienne société. En outre, si les grandes familles de l'île et les dignitaires religieux sont connus de tous – bien qu'ils aient perdu de leur pouvoir et de leur prestige avec le renouvellement de la population - rien n'indique en revanche aux « nouveaux venus » qui est ou non descendant d'esclaves. L'effacement non achevé des anciennes hiérarchies est donc lié aux bouleversements démographiques et sociaux qu'a connus l'île de façon continue, davantage qu'à l'influence égalitariste des confréries qui, selon Signe Arnfred (2004), permettrait d'en rendre compte² - même si ces dernières ont effectivement permis la promotion

¹ Entretien avec le fils d'un important cheikh de l'île, le 9/08/04.

² Bien que cette égalitarisme soit parfois invoqué dans l'île : « *Il n'y a pas de*

d'individus issus des classes subalternes de la société.

« Il existe toujours des hiérarchies mais cela ne se remarque pas autant que dans le passé, en fonction de la couleur de la peau, du niveau économique et de la religion. Dans l'île, les plus clairs ont toujours fait partie des classes supérieures, et les plus pauvres ont toujours été exploités par ceux qui avaient une meilleure situation économique. Il y avait donc autrefois les Blancs, les Métis et les assimilés puis, tout en bas de l'échelle, les indigènes. Un Métis par exemple ne devait pas se marier avec une femme noire, même si bien sûr cela arrivait souvent. De même aujourd'hui, il est difficile pour nous de distinguer une famille qui était esclave, mais les vieux le savent et ils en parlent parfois dans leurs conversations. Aujourd'hui il est possible de se marier avec quelqu'un qui appartenait à une famille esclave, ce qui n'était pas permis. Mais la couleur de la peau et l'argent marquent encore la vie des gens. Il arrive ainsi que des filles veuillent faire un enfant avec un Blanc pour qu'il naisse clair et ne soit ainsi jamais au service de personne. »¹

Malgré l'érosion progressive des anciennes hiérarchies, consécutive à la disparition de la société insulaire « traditionnelle » après l'indépendance, celles-ci demeurent aujourd'hui bien visibles dans la structure urbaine et l'architecture (IIB1), et continuent d'influencer largement les représentations de la notion de patrimoine et de la filiation parmi les habitants de l'île (IIIB et IIIC).

De son histoire séculaire au carrefour de l'océan Indien, l'île de Mozambique a en effet conservé un important patrimoine matériel et oral – dont une tradition architecturale singulière et des pratiques issues de la « rencontre » de la culture *mahkuwa* et de l'Islam soufi - aujourd'hui reconnu par le prestigieux « label » du Patrimoine mondial. Au cœur de discours et d'enjeux divers voire conflictuels, l'île de Mozambique a ainsi, jusqu'à cette « distinction » qui reste relativement récente (1991), fait l'objet d'un long processus de patrimonialisation à la fois juridique, institutionnel, symbolique et artistique...

différences entre les habitants de l'île car l'Islam et les confréries nous enseignent que tous les hommes sont égaux » (Abudo, 48 ans, quartiers de *macuti*, le 24/04/05).

¹ Elena, 33 ans, descendante de l'ancienne « aristocratie » musulmane, ville de pierre, le 7/07/04.

II - LA CONSTRUCTION DE L'OBJET PATRIMONIAL

Quel sens, quelle valeur et quelle place accorder aux vestiges de l'île de Mozambique hérités de la présence coloniale, dans un pays qui a obtenu son indépendance après dix années de guerre ? La question, posée avec acuité après 1975, a donné lieu aux attitudes les plus diverses, entre volonté d'abandon voire de destruction et tentatives de sauvegarde, jusqu'au classement de l'île au Patrimoine mondial de l'Unesco en 1991. L'émergence du patrimoine, au Mozambique comme ailleurs, constitue en effet le produit d'un long processus de construction et d'interactions complexes entre différents acteurs, entre interventions concrètes et interprétations symboliques parfois divergentes. La rupture de l'indépendance a évidemment entraîné un changement radical dans ce processus de patrimonialisation de l'île commencé dès l'époque coloniale, dans lequel l'art, la littérature et les chroniques anciennes ont joué un rôle fondateur.

Malgré son apparente « évidence » en effet, le patrimoine fait toujours l'objet de choix et de (re)créations de la part de la collectivité qui s'en réclame, occupant une place essentielle au sein de ces « communautés imaginées » (Anderson, 1983) que forment les nations, d'Europe ou d'Afrique, des plus vieilles aux plus jeunes, de l'ancien Empire colonial portugais au Mozambique souverain. Pour comprendre ces processus et ces enjeux, on retracera d'abord l'histoire de l'émergence de la notion moderne de patrimoine en Europe – et notamment en France où, au lendemain de la Révolution, se posa la question de la gestion de l'héritage de l'Ancien Régime. Celle-ci continue en effet d'orienter les représentations et les politiques en la matière, au Mozambique comme ailleurs, à travers l'influence de la coopération internationale dans le domaine culturel.

II.A - QU'EST-CE QUE LE « PATRIMOINE » ?

II.A.1-Un phénomène dynamique

II.A.1.a - De l'individu à l'Humanité, du matériel à l'immatériel : un champ « cannibale » ?

Le patrimoine exceptionnel de l'île de Mozambique et les menaces qui pèsent sur lui ont suscité, à l'intérieur comme à l'extérieur des frontières nationales, un intérêt et un émoi croissants. Des articles paraissent régulièrement sur le sujet dans la presse nationale¹. Bien qu'ils soient rarement suivis d'effets, on ne compte plus les rapports d'étude, projets et déclarations d'intention émanant de l'État mozambicain aussi bien que d'instances étrangères ou internationales pour assurer la sauvegarde et la protection des précieux vestiges historiques et architecturaux mais aussi, dans une moindre mesure, pour régénérer ou valoriser les « traditions » culturelles de l'île : artisanat, danses, etc. (IIIC1).

Malgré le contexte particulier qui est le sien et celui du pays, l'île de Mozambique ne fait pas exception... Souligner l'effervescence patrimoniale qui se manifeste un peu partout depuis une vingtaine voire une trentaine d'années est en effet devenu un lieu commun. La notion de patrimoine a connu une expansion assez spectaculaire, à la fois chronologique, thématique, géographique et culturelle. Elle est sollicitée sur tous les continents, à l'échelle locale, régionale, nationale ou mondiale, et dans les contextes les plus divers, déclinée au moyen d'une infinité d'adjectifs². Le discours patrimonial s'est en effet étendu à tous les domaines, justifiant l'établissement de typologies : naturel/culturel, matériel/immatériel, rural/urbain... « *Que signifie aujourd'hui le terme patrimoine ? En épuiser le contenu conduirait à un inventaire borgésien. Ce mot n'en est-il pas venu à désigner*

¹ Voir par exemple la rubrique « *Ilha de Moçambique* » sur le site Internet macua.blog.com.

² On parle ainsi couramment de patrimoines monumental, muséologique, génétique, géologique, paysager, historique, archéologique, religieux, architectural, artistique, musical, linguistique, ethnologique, industriel, scientifique, technique, archivistique, audiovisuel, etc.

simultanément tous les objets naturels, toutes les œuvres culturelles, matérielles, toutes les traditions, activités, croyances, appartenant à un passé lointain aussi bien que toujours plus récent et valorisés en raison de leur intérêt historique, scientifique, artistique, affectif et identitaire... ? Seul, pris absolument sans qualificatif, « patrimoine » possède désormais le démesuré pouvoir sémantique de cumuler les acceptions linguistique, littéraire (orale et écrite), plastique, architecturale, urbaine, territoriale... qu'elles soient prises à l'échelle locale, nationale, ou mondiale. (...) Il est dès lors évident que la fortune de « patrimoine » trahit un enjeu de société, le vrai problème étant de déterminer lequel » (Choay, 2006 : 42).

Ce « nomadisme » métaphorique de la référence au patrimoine (Jeudy, 1990) accompagne de fait une tendance à la patrimonialisation généralisée. Des écosystèmes aux « traditions » de tous ordres, en passant par les objets produits en série, tout semble désormais « patrimonialisable ». Le champ patrimonial « cannibaliserait » progressivement l'ensemble de notre environnement (Fayolle-Lussac, 2004 : 157), au risque de mettre peu à peu le monde « sous cloche ». La « machinerie patrimoniale » (Jeudy, 2001) se serait enrayée, n'obéissant plus qu'à sa propre logique au détriment de la finalité première de la conservation : la transmission aux générations futures. La littérature spécialisée de la fin du XXe et du début du XXIe siècle témoigne ainsi des interrogations, des critiques et des craintes suscitées par cette inflation et ses conséquences : saturation, fétichisme, création de « réserves », muséification, « abus monumental »¹, « dysneylandisation »...

Cette logique patrimoniale serait devenue l'une des caractéristiques des sociétés postmodernes. Face aux mutations rapides du monde contemporain, à l'urbanisation accélérée et à l'uniformisation des modes de vie, chaque élément naturel et chaque produit de culture, tangible ou intangible, apparaissent comme réellement ou potentiellement menacés, à inventorier et à protéger. Si la frénésie du classement et du label concerne plus particulièrement les sociétés post-industrielles, aucun groupe humain ne semble étranger à la question du patrimoine, en Afrique comme ailleurs, notamment dans le contexte de la mondialisation. Le patrimoine se trouve en effet au centre des préoccupations des formations sociales en mutation. Vecteur d'importants enjeux, notamment identitaires, mémoriels, politiques, économiques ou écologiques, il constitue un élément essentiel de revendication,

¹ Titre des *Entretiens du patrimoine* qui se sont déroulés à Paris en 1998 sous la direction de Régis Debray, et dont les actes ont été publiés l'année suivante.

même là où il paraît parfois être un « luxe », comme au Mozambique. Ce récent et fulgurant « succès » procède d'une importante évolution de la notion de patrimoine.

De l'héritage individuel au concept collectif de patrimoine

Bien qu'elle fasse aujourd'hui partie de l'usage commun, la dimension collective de la notion de patrimoine est relativement « récente ». « Patrimoine » est d'abord une notion juridique romaine qui désignait les biens privés transmis de père en fils. À Rome, *patrimonium* est l'héritage du père de famille (*pater familias*), maître de la maison, qui comprend *familia pecuniaque* c'est-à-dire la famille (les gens et les biens d'une « maison », notamment les terres et les bâtiments) et les éléments de fortune mobilière¹. Étymologiquement, *patrimonium* est composé de deux racines, celle du « père », et une autre dont sont issus les mots français « monument », « moniteur », « mémoire » et « mentalité » : « *Le patrimoine est un « monument », c'est-à-dire un signe monitoire adressé par le père à ses descendants pour que ceux-ci le gardent en mémoire, dans leur esprit (mens). À l'origine, ce signe était constitué de biens matériels constituant un héritage privé. Par la suite, le monument prendra le sens d'un bien architectural d'intérêt public* » (Martin-Granel, 1999 : 496). Le patrimoine est ce qui permet de s'inscrire dans une filiation et de revendiquer une transmission. De l'idée d'héritage privé, au double titre de la fortune et des biens constitutifs du lien familial, il a donc pris le sens de propriété commune, née de la conscience d'une collectivité. Comment s'est opéré ce passage de la sphère privée à la sphère publique, d'une filiation individuelle à une filiation collective, d'un terme latin de nature juridique et économique à une notion anthropologique, symbolique et « universelle » qui l'a ouvert à de nouveaux contenus ?

En Europe, dès la Renaissance, l'élaboration d'une histoire de l'art et les premières mesures de protection d'Antiques ou de monuments, initiées par la Papauté et d'autres États d'Italie, débouchent sur la reconnaissance d'un canon des

¹ Yan Thomas, « Res, chose et patrimoine (notes sur le rapport sujet/objet en droit romain) », *Archives de la philosophie du droit*, t. XXV, 1980. Dans l'opération légale de transmission, l'acheteur du patrimoine est l'héritier désigné qui se porte acquéreur rituellement des biens et de la famille (Deloche & Leniaud, 1989).

maîtres et l'idée d'un corpus d'objets à définir et à protéger (Poulot, 1998 : 11)². Mais les contours de la notion moderne de patrimoine se dessinent à la fin du XVIIIe siècle européen avec l'apparition de l'idée de « valeur générale » des œuvres et de leur intérêt pour l'éducation et la culture, justifiant la création d'institutions telles que l'inventaire et le musée destinées à assurer leur protection. Offerts à la jouissance collective, les biens culturels se chargent d'une dimension symbolique pour la nation. Le patrimoine s'étend alors des édifices et monuments historiques aux œuvres d'art dans leur ensemble. La Révolution française joue un rôle important dans ce processus : avec la sécularisation des biens du clergé et la confiscation de ceux des nobles émigrés, l'État qui en reçoit la charge définit un « *patrimoine national intangible et explicite* » (Babelon et Chastel, 1994 : 57), à visée universaliste. L'institutionnalisation de ce patrimoine, à travers sa mise en musée notamment, constitue pour la jeune république un moyen de se renforcer en s'appuyant sur un passé culturel glorieux et les images du « génie national » (Poulot, 1997). Le sursaut suscité par le vandalisme révolutionnaire qui vise les ouvrages symbolisant la féodalité ou la royauté témoigne par ailleurs d'une première conscience collective en formation, d'abord attachée aux édifices publics qui constituent une sorte de patrimoine du « citoyen ». Mais c'est seulement avec le développement des nationalismes européens au XIXe siècle que le passé sera véritablement instrumentalisé et le patrimoine mis au service de l'exaltation des nations³.

« C'est l'individualisation du droit de propriété (...) qui a permis le redéploiement du régime civil de la transmission. Le processus a rendu possible une double orientation de la thématique patrimoniale, d'une part celle de l'ensemble des droits et des charges d'une personne physique ou morale, mesurables en argent, et d'autre part celle de biens communautaires, meubles et immeubles, évalués comme emblèmes de la tradition nationale et comme supports de la protection publique. De là les ressources de sens et les domaines d'application qu'évoque communément pour nous aujourd'hui la catégorie de patrimoine, soit au titre de la capitalisation de revenus et de rentes, soit à celui de bien collectif de groupe, de région ou de nation, destiné à cristalliser une image relativement stable de leur identité passée » (Lamy,

² Dès 1601 par exemple, un décret de Ferdinand de Médicis énumère dix-huit « peintres du passé » dont il ne faut pas vendre les œuvres à l'étranger.

³ Les nationalismes européens donneront ainsi lieu à la patrimonialisation des cultures populaires et du folklore, et à l'invention massive de néo-traditions sous l'égide des États à la fin du XIXe siècle (Hobsbawn, 1992).

1993 : 2). Les différentes traditions européennes conserveront toutefois leur spécificité en matière de patrimoine, la langue anglaise faisant par exemple la distinction entre le concept de *property* (biens), attaché à la possession, et celui de *heritage* (héritage), attaché à la succession. Dans le monde anglo-saxon en effet, les « biens publics » que sont ceux de la Couronne restent des biens privés et le National Trust institué en 1895 est lui-même un propriétaire privé - le plus gros du pays. Ces traditions européennes - française, anglaise et italienne en particulier – sont à la base de la conception moderne du patrimoine qui sera diffusée plus tard dans le monde colonisé, puis à travers l'action des organisations internationales.

Si elle a joué un rôle important dans l'émergence de la notion moderne de patrimoine, qu'elle a étatisé après en avoir déplacé la responsabilité, la Révolution française n'en a évidemment pas forgé le concept, pas plus qu'elle n'a inventé les politiques de conservation (Leniaud, 2002). Dans le monde chrétien par exemple, l'idée de patrimoine culturel aurait pris ses modèles dans le concept de l'héritage sacré de la Foi¹. L'Église ayant défini le culte d'objets privilégiés (arche, tables de la Loi...), la chrétienté allait rechercher et vénérer tous les témoignages matériels du passage du Christ (langes, couronne d'épines...), constituant un fonds immense d'objets conservés de génération en génération (Babelon et Chastel, 1994 : 11-13). La vénération des reliques, attestant d'une première conscience patrimoniale², aurait fondé le patrimoine à travers « *l'attachement jaloux d'une population pour un objet sacré et son reliquaire, qui dépasse le sentiment purement religieux pour offrir à la communauté le seul vrai symbole de son identité* »³ (Babelon et Chastel, op.cit. 16-17). Aujourd'hui, la consécration des grands sites du tourisme culturel comme nouveaux lieux de pèlerinage dans les sociétés laïques est d'ailleurs fréquemment interprétée comme un déplacement du sacré. « *Comme le culte des reliques, l'héritage aujourd'hui est une croyance populaire, presque une croyance religieuse. La dévotion à l'héritage est une vocation spirituelle, comme le métier d'infirmière ou entrer dans les ordres* » (Lowenthal, 1998 : 109). Quant au sentiment patrimonial, il

¹ En français, les premières acceptions collectives du mot patrimoine sont sociales et religieuses, venant précisément fournir un « produit de remplacement » aux classes qui en sont dépourvues : « *les biens donnés à l'Église doivent être le patrimoine des pauvres* » (Babelon et Chastel, op.cit. : 49).

² Le soin porté aux *regalia*, symbolisant la pérennité de la monarchie, en constitue une autre forme.

³ Comme le patrimoine, la relique, « trésor spirituel », constitue aussi une source de revenus pour l'église locale qui lui doit sa renommée.

semble avoir émergé en même temps que les premières sociétés humaines, à travers le traitement particulier réservé à certains objets ou lieux inspirant un sentiment de sacralité et de propriété collective (voir plus loin).

*L'élargissement du champ patrimonial et la multiplication
de ses « acteurs »*

Au XXe siècle, le champ du patrimoine ne va pas cesser de s'élargir, la valeur d'exemplarité et de témoignage prenant le pas sur le critère de la dimension esthétique. Le patrimoine connaît en effet une mutation fondamentale à la fin des années 1960 : s'éloignant de la définition canonique d'un recueil de chefs-d'œuvre, il va peu à peu devenir une image de la diversité des cultures et des pratiques sociales (Poulot, 2006). On tente dès lors de saisir au plus modeste niveau l'évolution des sociétés à travers leurs réalisations matérielles, les *realia*. « *Cette nouvelle définition du patrimoine demande une attention ethnologique qui ne peut rien laisser hors de prise parmi les choses et les usages. (...) L'objet désaffecté prend ainsi valeur de signe, il entre dans le patrimoine du fait de sa typicité qui s'oppose à l'unicité de l'œuvre d'art* (Babelon et Chastel, op.cit. : 93-94). Emblématiques d'une époque, les objets manufacturés produits en série trouvent à leur tour une place au musée. À partir des années 1970, la notion de patrimoine englobe les facteurs dont dépend l'existence et les conditions mêmes de la vie et de la survie : patrimoines géologique, écologique, zoologique, botanique, génétique... Elle répond aussi à la valorisation du « lieu » comme expérience humaine (Babelon et Chastel, op.cit. : 103). Puis à la fin des années 1980 apparaît la notion de patrimoine culturel immatériel ou vivant. Celui-ci inclut les traditions et les expressions orales dont les langues (comme vecteur du patrimoine immatériel), les arts du spectacle (musique, danse et théâtre traditionnels), les pratiques sociales, rituels et événements festifs, les connaissances et les pratiques concernant la nature et l'univers, ainsi que les savoir-faire liés à l'artisanat traditionnel. L'évolution de la notion de patrimoine dans la seconde moitié du XXe siècle manifeste donc un triple déplacement : de l'héritage officiel et élitaire vers les objets quotidiens et les constructions vernaculaires ; de l'antiquité prestigieuse des origines vers les témoignages les plus récents de l'activité

humaine ; enfin de la matérialité des artefacts vers l'intangible des mentalités, représentations et savoir-faire (Poulot, 1998 : 52).

Notion éminemment polysémique, le patrimoine qui, dans son acception récente, réunit un ensemble d'objets autrefois désignés séparément (monuments historiques, oeuvres d'art, sites, folklore etc.), forme donc aujourd'hui un ensemble élargi et hétérogène, par définition jamais achevé, de biens meubles et immeubles, matériels et symboliques, monumentaux et environnementaux. Or l'extension, aux objets de la nature par exemple, du champ patrimonial, a eu un corollaire important : l'élargissement du spectre des échelles dans lesquelles il s'inscrit. La biodiversité, en effet, n'est pas *a priori* une valeur nationale (Poncet, 2004 : 61). La communauté responsable voire symboliquement « propriétaire » des biens naturels et culturels s'est ainsi étendue jusqu'à inclure, au moins théoriquement, l'Humanité entière, à travers la notion de « Patrimoine mondial ». *« Ce qui rend exceptionnel le concept de Patrimoine mondial est son application universelle. Les sites du Patrimoine mondial appartiennent à tous les peuples du monde, sans tenir compte du territoire sur lequel ils sont situés »*¹.

Cette idée d'un patrimoine universel de l'Humanité était en réalité assez ancienne, apparue dès le XVIIIe siècle² au sujet du destin des œuvres d'art en situation de guerre. Dès 1907, la Conférence de la Hague préparait une convention internationale sur la protection du patrimoine en cas de conflit armé, sans toutefois définir de responsabilité collective au niveau de la communauté internationale. Mais c'est après les ravages de la Grande Guerre que le souci d'une sauvegarde à l'échelle mondiale se met véritablement en place, avec la création au sein de la Société des Nations d'une Commission internationale de la coopération intellectuelle (1921) – qui sera remplacée par l'Unesco lors de la création de l'ONU en 1945. Cette préoccupation est finalement concrétisée par l'adoption de la Convention concernant

¹ Source : www.whc.unesco.org. *« Les pays reconnaissent explicitement que les sites qui se trouvent sur leur territoire national et qui ont été inscrits sur la liste du Patrimoine mondial constituent, sans préjudice de la souveraineté nationale et des droits de propriété, un patrimoine à la protection duquel, d'après la Convention, il incombe à la communauté internationale tout entière de participer »* (Audrerie, Souchier et Vilar, 1998 : 11).

² Le juriste suisse Emmerich de Vattel (1714-1767) évoque la question des œuvres d'art comme héritage commun de l'Humanité et les conséquences de ce concept en cas de guerre (*Le Droit des gens*, 1758), recommandant d'épargner certains édifices *« qui honorent le genre humain »* (Jokhileto, 1994 : 281-282). Pour le détail des autres textes sur le sujet, voir Jokhileto, 1994 : 282.

la protection du patrimoine mondial culturel et naturel et l'instauration d'une liste, lors de la Conférence générale de l'Unesco en 1972. L'usage de la notion de patrimoine culturel est d'ailleurs répandu par ces organisations culturelles internationales qui l'institutionnalisent à l'échelle mondiale (Desvallées, 1998 : 102). Celle-ci apparaît en effet à partir des années 1930 dans les textes des différents organes de la Société des Nations³, puis dans l'article premier de l'acte constitutif de l'Unesco qui en définit les missions (Desvallées, op.cit. : 95)⁴. Afin d'accompagner l'évolution de la notion de patrimoine, la Convention de 1972 sera complétée par l'adoption d'une Convention pour la sauvegarde du patrimoine immatériel (2003)⁵, puis d'une Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles (2005).

Cette globalisation dont la notion de « Patrimoine mondial » semble emblématique n'a pas été le seul effet de l'« extension » patrimoniale qui, dans un mouvement inverse mais complémentaire, s'est traduite par un redéploiement de la revendication patrimoniale du national vers le régional et le local. La régénération des « traditions » par exemple, souvent appuyée par un secteur associatif dynamique, témoigne d'une réappropriation locale du patrimoine en lien avec les identités, et qui dépasse largement ses enjeux touristiques. Cette mobilisation locale ou régionale autour du patrimoine montre donc que celui-ci ne concerne plus seulement les institutions et les pouvoirs publics (Unesco, États, collectivités...), les professionnels de la conservation, experts, archéologues ou historiens de l'art : il serait devenu « l'affaire de tous ». L'élargissement de la notion de patrimoine a en effet inévitablement entraîné la multiplication des « niveaux » d'intervention et des acteurs concernés, publics ou privés : gouvernements, élus, associations, érudits locaux, propriétaires, artistes et artisans, professionnels du tourisme... posant notamment la question de l'articulation entre le registre politique et la marge de manœuvre investie localement. Le patrimoine peut à ce titre être envisagé comme

³ Commission internationale de coopération intellectuelle, Institut international de coopération culturelle, Office international des musées... Au sein de ces organismes internationaux, le mot patrimoine, lui-même d'origine latine, est d'abord utilisé par les pays du monde latin (Italie, Espagne, Grèce).

⁴ « *L'organisation aide au maintien, à l'avancement et à la diffusion du savoir en veillant à la conservation et protection du patrimoine universel de livres, d'œuvres d'art et d'autres monuments d'intérêt historique ou scientifique, et en recommandant aux peuples intéressés des conventions internationales à cet effet.* »

⁵ Elle fait suite à la définition par l'Unesco en 1997 de la notion de Patrimoine oral de l'Humanité, et à la proclamation de « chefs-d'œuvre du Patrimoine oral et immatériel de l'Humanité ».

une des pierres angulaires des rapports entre les différents niveaux d'échelles qui ordonnent les sociétés (Poncet, 2004). Du fait de la nature de son patrimoine, qui lui a attiré des attentions diverses, l'île de Mozambique se trouve ainsi au cœur d'un réseau complexe d'intervenants au niveau local (associations, autorités municipales), national et global (organisations internationales, ONG, coopérations étrangères).

Une notion « universelle » ?

Si la conception moderne et dominante du patrimoine a pendant longtemps empêché la reconnaissance d'autres objets que les siens, celui-ci inclut donc aujourd'hui l'ensemble des biens matériels et immatériels transmis par des ascendants individuels ou collectifs, c'est-à-dire aussi bien des objets, des terres, des maisons, des œuvres d'art, que des écosystèmes, des croyances, des « traditions », des connaissances ou encore des savoir-faire. La réflexion récente sur le patrimoine a également permis de reconnaître d'autres formes de « conservation » à l'œuvre dans les sociétés « traditionnelles », concernant notamment l'héritage des ancêtres au sens large. Certains tabous par exemple peuvent être envisagés comme une manière de préserver l'environnement naturel et de le considérer comme un « patrimoine » à protéger. Au Japon, le patrimoine qui réside dans l'immatériel et le fluide est sans cesse « réactualisé ». La notion de « trésor national vivant » (la loi parle de « détenteur de bien culturel immatériel »), accordée aux maîtres capables d'« actualiser » la tradition (poterie, théâtre...), exprime l'idée que celle-ci ne réside pas dans les œuvres réalisées mais dans celles qui sont en train de se réaliser : *« L'art traditionnel consiste donc non pas à conserver fidèlement l'héritage du passé, mais à actualiser ce qui aura été fait. Selon cette perspective, la tradition comme telle n'existe pas ou, même s'il y en a, elle est invisible et il faut donc la rendre manifeste pour qu'elle soit reconnue »* (Ogino, 1995). Si la nature des « objets » ainsi que leurs modes de « conservation » diffèrent en fonction des groupes qui en sont les dépositaires, et que la revendication patrimoniale sous-entend une conception de l'histoire, un rapport particulier au temps que les sociétés ne partagent pas de la même manière, toutes se préoccupent de transmettre l'héritage de leurs ascendants mythiques ou réels.

Mais le patrimoine est surtout devenu, des plus petites communautés à l'Humanité, un principe apte à représenter l'identité des groupes, quel que soit leur degré d'organisation. La question des enjeux du patrimoine - politiques, mémoriels et identitaires notamment – traverse ainsi les situations les plus diverses dans l'espace et dans le temps. Ces enjeux s'expriment notamment dans le rapport fondateur au territoire ou à la nation, du contexte historique qui a vu son émergence - la formation des États-nations modernes en Europe au XIXe siècle – aux contextes plus contemporains – comme la construction des États-nations modernes dans le monde décolonisé à partir des années 1960 (on aborde plus loin le cas du Mozambique). Du fait de sa population actuelle d'une part, de la nature de son patrimoine et de ses enjeux d'autre part, l'île de Mozambique se situe précisément au point de rencontre de représentations modernes et « traditionnelles » du patrimoine (IIIB et IIIC).

Malgré sa récente évolution, la notion de patrimoine reste cependant profondément marquée par ses racines historiques et culturelles. Exportée avec la colonisation qui a imposé ses valeurs et ses modèles, notamment au travers des institutions culturelles et des législations de protection qui ont souvent été conservées après les indépendances, puis la « mondialisation » de la problématique patrimoniale avec la coopération et les organisations culturelles internationales, la conception du patrimoine issue de la modernité occidentale continue d'imprégner les représentations et les pratiques dans ce domaine. Forcée sur une idée linéaire du temps, dont le patrimoine matériel et monumental constitue la trace visible, elle a en effet guidé l'élaboration de la Convention de 1972 sur la protection du patrimoine, posant notamment la question du sens d'un tel patrimoine et de sa réception dans les sociétés de tradition orale. L'interprétation des critères favorisant la représentativité visible au détriment des autres formes de patrimoine, la Convention a entraîné une surreprésentation des pays du Nord sur la liste du Patrimoine mondial - un nombre limité de pays apparaissant ainsi comme porteurs d'universalité. Un bref regard sur la carte des sites du Patrimoine mondial donne une idée de ce déséquilibre : c'est pour tenter de le réduire que l'Unesco a décidé de limiter les nouvelles inscriptions de sites européens, et a adopté la Convention pour la protection du patrimoine immatériel¹.

¹ L'un des objectifs de la Déclaration de Budapest (2002) était ainsi de « *renforcer la crédibilité de la liste du Patrimoine mondial en tant que témoignage représentatif, géographiquement équilibré, des biens culturels et naturels de valeur universelle exceptionnelle* », témoignant d'une évolution de l'exceptionnel vers l'exemplarité

Dans cette perspective, le concept de patrimoine culturel constitue donc bien une projection des valeurs occidentales, et favorise l'emprise tutélaire des pays dits « développés » (Deloche, 2003). Les organisations internationales telles que l'Unesco disposent en effet de représentants nationaux dans les pays concernés, « *qui remplissent les fonctions d'institutionnalisation et de reproduction des « valeurs » patrimoniales dominantes aussi bien au sein des structures administratives de l'État que dans les milieux associatifs. (...) Les discours et les pratiques qui sont au principe des actions locales de ces représentants constituent des copies conformes de ceux qui se dégagent des « hauts lieux » de construction des modèles à reproduire* » (Amougou, 2004 : 15). L'Unesco serait ainsi devenue « *la gardienne d'une sorte de « patrimonielement correct », prenant soin de distribuer son label à tout l'éventail des États et des diverses cultures qui les habitent* » (Fournier, in Amougou, 2004 : 45).

La patrimonialisation du monde et son esthétisation conséquente menaceraient donc paradoxalement d'accélérer l'uniformisation à laquelle la démarche patrimoniale est censée s'opposer, soumettant notre espace de vie et de pensée à l'obligation de conservation, à travers la « labélisation » et l'application de politiques contraignantes et homogènes à l'échelle internationale - destinées notamment à faire du patrimoine un produit de consommation économiquement rentable dans une société de loisirs. Les réhabilitations de centres urbains anciens offrent d'innombrables exemples des bouleversements qui modifient profondément l'identité d'un quartier, au nom précisément de la préservation de son « authenticité »¹. Dans un texte au titre volontairement provocateur, « *O património pode matar a identidade* » (« Le patrimoine peut tuer l'identité »), le sociologue portugais Paulo Peixoto (2006) montre par exemple comment le programme de réhabilitation du vieux quartier de la Ribeira à Porto, entrepris à la suite de son classement au Patrimoine mondial, remet en cause son identité, en imposant notamment une « hygiénisation » des comportements des habitants qui ont même

typologique comme conséquence de la multiplication des sites inscrits (*Lettre du Patrimoine mondial* (35), Unesco, Centre du Patrimoine mondial, 2002). Voir aussi l'étude réalisée à la demande du Comité du Patrimoine mondial analysant les sites inscrits sur une base régionale, chronologique, géographique et thématique, afin d'identifier les catégories sous représentées et d'établir une liste « crédible, représentative et équilibrée » : Jokilehto, 2005.

¹ Voir par exemple Althabe (1995), à propos de deux opérations patrimoniales à Boulogne et Amiens.

reçu un « manuel » publié à leur attention...

II.A.1.b - Création et reconstructions

Au-delà des interrogations sur « l'obsession patrimoniale » dans les sociétés contemporaines ou des critiques d'eurocentrisme, le discours sur le patrimoine et son utilité publique reste aujourd'hui largement consensuel, ses valeurs historiques et symboliques étant rarement remises en question. « *L'affirmation d'un point de vue adverse – l'éventuel refus de la patrimonialisation ou sa critique radicale – ne peut apparaître que « vandale », à tout le moins insignifiante dans le débat public. L'émergence de critiques est devenue de fait très improbable en dehors de l'expression de divergences sur la manière de réaliser au mieux le traitement des monuments, des objets et des sites* » (Poulot, 2006). Du fait de ce discours, mais aussi de la nature même du patrimoine qui semble « campé dans l'éternité », la valeur des objets patrimoniaux et le sentiment qu'ils inspirent peuvent paraître intrinsèques. « *Grâce à la pérennité apparente des monuments et des objets, le patrimoine présente une conception linéaire de l'histoire, sans accident, comme si les événements significatifs se succédaient en devenant des symboles pour le passé, le présent ou le futur* » (Jeudy, 1995 : 5). La patrimonialisation des biens collectifs, qui permet de concrétiser des valeurs abstraites comme l'attachement à la nation, à la région ou à la famille, « *tend en effet à les présenter comme des choses « déjà-là », autodéterminées, de manière linéaire et téléologique* » (Turgeon, 2003 : 18).

Or le patrimoine, même lorsqu'il est monumental, n'existe pas *a priori*. La longue évolution de la notion moderne de patrimoine le montre, rien n'est moins évident que la reconnaissance de ce « statut »¹. Jusqu'à la fin du XVIIIe siècle en Europe, châteaux et palais sont volontiers rasés par souci d'économie, et leurs matériaux réutilisés - ce qui nous semble aujourd'hui inconcevable – car personne ne pense encore que l'histoire s'inscrit de façon irremplaçable dans les architectures².

¹ Les travaux de David Lowenthal (1985, 1998, etc.) ont par exemple mis en évidence le caractère construit du patrimoine national britannique.

² À la Renaissance, « *l'anticomanie ne développe pas l'idée d'un patrimoine qui mériterait autre chose qu'un effort intellectuel* » (Babelon & Chastel, op.cit. : 39).

C'est seulement avec la désacralisation des objets isolés de leur contexte et détachés de leur fonction que le patrimoine commence à être observé comme un témoignage d'histoire (Babelon et Chastel, 1994 : 25). En France, ce sont les destructions révolutionnaires qui donnent lieu en réaction à l'« invention » du Monument historique, patrimoine par excellence¹. L'histoire montre en effet que la gestation du sentiment patrimonial peut être longue et dramatique selon la charge symbolique associée aux objets qui le constituent, entre réactions passionnelles populaires et engagements érudits, entre volontés de savoir ou de destruction : dans les temps troublés, monuments et œuvres d'art ont le sort des symboles qu'ils véhiculent – comme les statues de l'île de Mozambique à l'indépendance.

Le processus de patrimonialisation

Malgré son apparente évidence, le patrimoine est donc le produit d'une double création : de la part de ce ou ceux qui se trouvent à l'origine des objets qui le constituent d'abord, mais surtout de ce ou ceux qui les font accéder à ce statut. Il résulte en effet d'un phénomène dynamique - la patrimonialisation - à travers lequel un objet, un espace ou une pratique prennent un sens et une valeur nouveaux. Ce changement de regard sur un objet généralement « hors d'usage » relève à la fois d'une prise de conscience collective et d'une institutionnalisation, de processus sociaux et de procédures juridiques. L'action politique est indispensable pour offrir un cadre institutionnel et juridique qui garantisse la protection et la promotion d'objets dont la « mise en patrimoine » ne se réduit cependant pas aux dispositifs officiels. Celle-ci naît également d'une construction symbolique, de l'invention d'une « poétique » patrimoniale que ces structures valident et renforcent en apportant une reconnaissance et des moyens pour assurer leur sauvegarde et leur mise en valeur. Les artistes et les écrivains en particulier ont toujours joué un rôle important dans la réappropriation par la société d'un objet ou d'un lieu ainsi transformé. « Le

¹ Face à l'effroi suscité par le vandalisme révolutionnaire est créée l'Inspection générale des Monuments historiques en 1830, chargée d'établir l'inventaire du patrimoine architectural, suivie dix ans plus tard par une première loi de protection grâce à leur classement. Sur le vandalisme révolutionnaire et l'invention du Monument historique, voir les travaux de Françoise Choay.

patrimoine définit un état légitime des objets (...) et leur garantit une destinée spécifique, qui répond à leur valeur esthétique et documentaire le plus souvent, ou illustrative, voire de reconnaissance sentimentale. Il relève de la réflexion savante mais aussi d'une volonté politique, sanctionnées toutes deux par l'opinion publique et le sens commun » (Poulot, 1998 : 9-10). Le patrimoine s'élabore donc à partir d'allers-retours permanents entre le symbolique, le politique et le juridique, c'est-à-dire entre le patrimoine en train de se dire (l'ordre du concept en des langages multiples, celui des artistes, des médias ou de la communauté scientifique notamment) et le patrimoine en train de se faire, auprès des décideurs économiques et politiques¹ :

« Le patrimoine se construit au cours d'un processus où l'œuvre d'art, le monument, l'îlot urbain, le site, bref tout objet publiquement ou collectivement protégé, changent de valeur et de signe et, d'un même mouvement appellent un autre comportement de la part de l'utilisateur, y compris du propriétaire en titre. Ce qui suppose, en amont, des opérations clairement définies à la fois d'ordre administratif et budgétaire (...), et de nature juridique par effet de normativité. Nous sommes ainsi conduits à ce « pouvoir de protéger » qui fonde toute pratique patrimoniale et que les politiques officielles inscrivent dans les faits, soit en appelant - ou soutenant - des formes originales d'attachement collectif (tel, par exemple, le sursaut de mémoire ou d'émotion, lié à un témoin architectural menacé ou à un site renommé), soit complémentirement, en entérinant des nouvelles modalités de valorisation esthétique (...), de réhabilitation urbaine (...) et de pratiques culturelles (insertion du monument dans le marché des loisirs culturels). (...) Les activités normatives de classement sur le premier versant, et, sur l'autre, les technologies pratiques de restauration (...) avec leurs effets économiques et/ou symboliques, édifient en quelque sorte au-dessus du monde objectif des faits de culture un nouveau domaine, celui d'un bien d'appartenance communautaire, durable dans ses références, variable dans ses extensions et dont le maintien se légitime par l'inscription publique de projets induits d'intérêt général » (Lamy, 1993 : 3-4).

¹ Les professionnels *« ont admis une fois pour toutes que la rhétorique qui justifie un choix, et qui peut abondamment puiser dans les connaissances positives accumulées par l'histoire de l'art et de l'architecture, n'est jamais que l'habillage d'un mouvement porté par d'autres passions et d'autres enjeux, incarnés dans des puissances et des individus »* (Fabre, 2000 : 11).

Un « nœud de symboles » : du lien social au conflit des interprétations

La patrimonialisation procède ainsi de la projection de valeurs collectives et sociales sur un objet, une pratique ou un espace, à travers un discours spécifique qui l'inscrit dans le temps du groupe, comme marqueur historique mais aussi comme ressource. En décontextualisant un objet qu'il rend irrévocable, le processus de patrimonialisation construit entre un territoire ou un groupe et son passé une relation qui est créatrice de lien social (Rautenberg, 2003) : le patrimoine fédère les individus qui se reconnaissent et se font reconnaître autour d'une mémoire et d'une identité partagées, de valeurs et d'ancêtres communs – tirant précisément son efficacité symbolique de l'invisibilité du processus qui le fait naître.

Mise en discours d'un passé idéalisé dont on cherche à « actualiser » les potentialités, ce « récit des origines » comprend cependant toujours une part fictionnelle, entre omission et reconstruction. « *Le patrimoine exagère et omet, invente avec sincérité, oublie franchement et prospère grâce à l'ignorance et à l'erreur* » (Lowenthal, 1998, 110). Miroir où se reflète l'image qu'une communauté veut transmettre d'elle-même, le patrimoine constitue une projection fantasmatique et une réinterprétation du passé, qui est toujours transformation, « *métamorphose des traces et des restes, recréation anachronique* » (Poulot, in Turgeon, 2003 : 19). La construction patrimoniale inverse en quelque sorte la filiation dont elle se réclame : « *Loin que les pères engendrent les fils, les pères naissent des fils. Ce n'est pas le passé qui produit le présent mais le présent qui façonne son passé* » (Lenclud, in Laplantine, 1996 : 49). Opérant la distinction « *entre le négligeable à effacer et le mémorable à instaurer* » (Poulot, 1998 : 22), le patrimoine implique notamment un travail de définition, c'est-à-dire de tri et de sélection de ce qui devra être conservé - donc des silences et des exclusions, des oublis ou des négligences plus ou moins volontaires. La « reconstruction » patrimoniale n'est en outre ni définitive ni immobile mais elle évolue dans le temps, s'adaptant en fonction des enjeux du présent : loin d'être fixe et figé, le patrimoine est en permanence réévalué, réélaboré et réinterprété, continuellement fait et refait par les déplacements, les contacts, les interactions et les échanges entre individus et groupes différents (Turgeon, op.cit.).

« On peut alors se demander si l'on a affaire à un seul patrimoine protéiforme ou s'il n'y a pas autant de patrimoines que de pères, génétiques ou spirituels. Laisant cette querelle moyenâgeuse du nominalisme et du réalisme, il faudrait se représenter plutôt le patrimoine comme une superposition de couches que l'histoire ou la mode a sédimentées sur le socle symbolique de l'ancêtre. Il y aurait quelque chose de feuilleté dans le patrimoine. Bien entendu, ce genre d'empilement est instable, évolutif et ouvert » (Martin-Granel, 1999 : 497).

Du fait de ces constructions et reconstructions successives ou simultanées, le regard porté sur un objet patrimonial n'est jamais univoque, mais diffère en fonction des points de vue qui se multiplient avec les « acteurs » du patrimoine. *« La compréhension, l'intervention mais d'abord le questionnement patrimonial supposent que le sens d'un bâtiment (...), d'un quartier (...), d'une ville (...) n'est pas intemporel, délivré une fois pour toutes à une époque donnée, mais susceptible de réemploi, de création individuelle et collective »* (Laplantine, 1996 : 57). Un objet, un espace ou une pratique peuvent devenir remarquables pour ceux qui les circonscrivent ainsi, et rester parfaitement anodins pour d'autres, ou recevoir des significations symboliques différentes, chacun s'appropriant une partie de leur histoire qui fait sens pour lui-même et pour le groupe¹. Les différentes lectures qui sont faites d'un même « texte » patrimonial² donnent alors naissance à des « communautés d'interprétation » - selon une notion empruntée aux historiens et sociologues de la lecture – qui coexistent parfois sans jamais se rencontrer (Fabre, 2000 : 21). Indéfiniment re-sémantisé, selon le principe mis en valeur par Panovsky (1967) pour les œuvres d'art, le patrimoine apparaît comme une sorte de « nœud de symboles » se prêtant à de multiples interprétations, en fonction notamment de l'attente et des projets de différentes « communautés ». De l'île de Mozambique,

¹ *« Si l'histoire du patrimoine a été longtemps prise dans une logique de réparation, quant à des œuvres ou à des objets saisis et collectés, quant à des monuments mutilés ou négligés, quant à des lieux ou à des pratiques effacés ou recouverts, ce qui interdisait de la penser autrement que sur le mode de la restitution de l'authentique, il n'en va plus de même aujourd'hui. Même quand il est régulièrement purifié ou refait à neuf, le sens patrimonial n'est jamais univoque, qui inscrit à chaque instant sa négociation au sein des mondes du patrimoine, pour reprendre la fameuse expression de Howard Becker »* (Poulot, 2006).

² *« Le concept de patrimoine, en tant que travail d'écriture et de lecture du sens, est éminemment dialogique. Il ne consiste pas à enregistrer, énoncer, stocker ce qui nous vient du passé, mais à l'interpréter et en assurer la transitivité dans une activité qui n'est pas sans rapport avec celle du traducteur »* (Laplantine, op.cit. : 51).

certains gardent ainsi « *l'image de l'antique capitale, le va-et-vient des navires et de la marchandise qu'ils transportent, les boutiques et les entrepôts remplis à ras bord* », d'autres « *la résistance à l'occupation, aux impôts, aux châtiments corporels et au travail forcé. Pour certains, qui ont vécu dans l'île, (...) survient le souvenir, rebattu par la conscience, qu'il est nécessaire d'interrompre sa dégradation. Pour d'autres encore, l'île constitue un univers lointain qui ne signifie rien, un patrimoine culturel qui ne les touche pas, qui reste surtout en dehors de leurs préoccupations socioculturelles* » (Pereira, 1988 : 5).

Le processus de patrimonialisation implique en effet des individus ou des groupes dont les intérêts et les enjeux par rapport au patrimoine sont socialement construits, et peuvent donc être différents voire opposés (Amougou, 2004). Objet de négociations et parfois de postures de résistance, le patrimoine débouche alors dans le conflit des interprétations - voire en temps de crise dans la pratique collective de l'iconoclasme -, qui naît en particulier de la lutte entre le travail de la mémoire et celui de l'oubli, derrière les procédés officiels de construction juridique ou institutionnelle du patrimoine. « *Au sein du jeu complexe des sensibilités à l'égard du passé, de ses appropriations concurrentes, et de la construction souvent conflictuelle des identités, le « devoir de patrimoine », loin de fortifier naguère la cohésion communautaire, menacerait plutôt de favoriser les divisions sociales* » (Poulot, 1998 : 8).

Ces interprétations différentes voire conflictuelles du patrimoine se prolongent dans les opérations techniques destinées à assurer concrètement sa sauvegarde, et qui accompagnent la patrimonialisation. À travers les pratiques de conservation et de restauration, la transmission patrimoniale contribue en effet de manière décisive à la réinterprétation et la re-construction - réelle et symbolique - des objets du patrimoine.

Entre conservation et recréation : théories et principes de la restauration¹

Que transmettre et pourquoi, mais aussi *comment* ? Outre son contenu et ses

¹ Pour une approche exhaustive des philosophies de la conservation et de la restauration, en Europe et dans le monde, voir Jokiletho, 1999.

usages, le patrimoine pose techniquement la question de la conservation d'un « capital ». Les différents aspects juridiques, institutionnels et techniques permettant d'assurer la protection légale, la restauration et la mise en valeur du patrimoine, ont toujours suscité dans les milieux concernés d'importants débats, obligeant notamment les professionnels à repenser leurs pratiques avec l'extension continue du champ patrimonial et l'apparition de nouveaux « objets » (comment, par exemple, conserver les biens culturels regroupés sous le terme « patrimoine immatériel » ?). Malgré une apparente « évidence », qui est celle du patrimoine lui-même, la manière de conserver l'héritage du passé participe en effet du processus de patrimonialisation, de création et de reconstruction du champ patrimonial. Les techniques et les moyens de transmission se fondent en effet sur des « philosophies » historiquement et culturellement variables en fonction des différentes conceptions du patrimoine qui les sous-tendent et qu'elles contribuent elles-mêmes à définir, de façon théorique et concrète. Au Japon par exemple, où domine une conception immatérielle du patrimoine, conservé à travers une logique d'actualisation, les sanctuaires shinto sont rituellement détruits et reconstruits à l'identique grâce aux savoir-faire fidèlement transmis par des maîtres de la « tradition » (Jokhileto, 1994 : 278). Au cœur de ces philosophies de la conservation figure la question de l'authenticité, culturellement variable elle aussi, mais dont la quête fut et demeure à la base de la représentation du patrimoine¹.

En Europe, l'évolution des théories de la conservation et de la restauration dans le domaine du patrimoine bâti a ainsi donné lieu aux attitudes les plus extrêmes, du « parachèvement artistique » des édifices au fétichisme passéiste de la ruine. Le concept moderne de restauration est en effet, comme celui de patrimoine, apparu au XVIIIe siècle en Europe, donnant lieu à des débats récurrents entre les partisans de la restauration intégrale et ceux de l'intervention minimale. Pour l'architecte français Viollet-le-Duc (1814-1879), qui a exercé une influence importante dans toute l'Europe, l'édifice doit constituer un tout homogène et il ne faut pas hésiter à le modifier par interprétation : « *restaurer un édifice, ce n'est pas l'entretenir, le réparer ou le refaire, c'est le rétablir dans un état complet qui peut n'avoir jamais existé dans le passé* » (cité par Poisson, 2000 : 178). Cette « furie de la

¹ En 1994, une importante conférence a été organisée à Nara au Japon sur la question de l'authenticité, et de sa compréhension dans différents contextes culturels. Voir Unesco, 1994, et Larsen, 1995.

restauration » qui domina la scène en Europe pendant la seconde moitié du XIX^e siècle provoqua en réaction un mouvement « anti-restauration », dont les principaux militants furent l'anglais John Ruskin (*The Seven lamps of architecture*, 1848) et son disciple William Morris. Pour Ruskin, les marques du temps font fondamentalement partie de l'objet, qui ne peut d'ailleurs être considéré comme « mature » qu'après plusieurs siècles. La restauration est donc une opération sacrilège qui détruit l'authenticité des édifices, dont les vestiges doivent être maintenus en l'état. Quant aux pratiques actuelles de restauration du patrimoine bâti, qui tentent de rendre visibles et réversibles les interventions successives sur les édifices, elles furent largement influencées par la réflexion de l'Italien Cesare Brandi, fondateur en 1939 de l'Institut central de restauration de Rome. Dans sa *Théorie de la restauration* (*Teoria del restauro*, 1977), qui constitue aujourd'hui un texte de référence, Brandi envisage en effet l'intervention du restaurateur comme un acte résolument critique, devant à ce titre être inscrite dans l'histoire de l'œuvre.

Ces principes de conservation ont donc, comme la conception moderne du patrimoine à laquelle ils sont associés, connu un destin international. Dès 1931, une première conférence internationale réunit à Athènes des architectes et techniciens des monuments historiques, à l'origine d'un premier « manifeste » (*Carta del restauro*) réclamant notamment la mise en place d'une coopération internationale dans le domaine. En 1964, la Charte de Venise fixait un cadre international de référence aux activités de conservation et de restauration des monuments et des sites. Ces principes ont ensuite été largement diffusés à travers les chartes, conventions, guides et recommandations produits par l'Unesco, l'Icomos (Conseil international des monuments et des sites) ou l'Iccrom (Centre international d'études pour la conservation et la restauration des biens culturels), qui organisent régulièrement des formations spécialisées dans la conservation et la restauration du patrimoine. Ces différentes initiatives sont notamment destinées à harmoniser les pratiques de conservation et de restauration des sites inscrits sur la liste du Patrimoine mondial. Dans l'île de Mozambique, la restauration des édifices publics mais aussi privés obéit donc à des règles spécifiques, dans le souci de préserver l'« authenticité » des lieux (III A et B).

À cette uniformisation des représentations et des pratiques du patrimoine, à travers la diffusion internationale des politiques et des techniques de conservation, répond l'éclatement des revendications patrimoniales et des interprétations, inhérent

au processus de patrimonialisation lui-même et à l'extension du domaine patrimonial. Ces phénomènes ont suscité l'intérêt croissant des sciences sociales et de l'anthropologie en particulier pour de nouveaux objets, comme le patrimoine monumental et architectural, ainsi que pour les processus de construction symbolique et collective en jeu derrière la « fabrication » du patrimoine.

II.A.2 - Patrimoines, mémoires, identités et territoires

II.A.2.a - Une anthropologie du patrimoine

Un nouveau champ d'études

Du fait de la nature des objets qui le constituaient jusqu'au milieu du XXe siècle, le champ patrimonial a longtemps été le domaine privilégié de l'archéologie ou de l'histoire de l'art qui se consacraient précisément à l'étude de ses œuvres. *« Historiquement, le principe de cohérence du patrimoine résidait dans l'histoire de l'art elle-même : le patrimoine pouvait se comprendre comme la collection complète des objets de l'histoire de l'art, soigneusement rangés par styles et par époques, avec les évidentes distinctions signalant les plus grands chefs-d'œuvre »* (Poisson, 2000 : 170). Institutionnalisé et organisé en tant que domaine d'activité de l'État, il était le plus souvent observé sous l'angle de l'histoire des doctrines de restauration, de la théorie de l'architecture ou de la question de l'authenticité... L'extension progressive du domaine au « petit patrimoine » ou patrimoine vernaculaire, au patrimoine rural, aux « traditions », aux savoir-faire et aux techniques, et à tout ce qui relevait du patrimoine ethnologique, lui a naturellement attiré l'attention des ethnologues, avec le développement consécutif des écomusées. Plus récemment, les dispositions culturelles du post-modernisme ayant favorisé un retour sur soi du musée, de la bibliothèque, de l'archive, etc., et multiplié les interrogations sur leurs desseins, le patrimoine est devenu en tant que tel un objet de recherche (Poulot, 1998 : 55). La mobilisation croissante pour le patrimoine a donc suscité l'intérêt en

conséquence des sciences sociales dans leur ensemble, non plus pour les objets en soi mais pour les représentations et les pratiques qui s'organisent en relation à eux, pour les processus sociaux qui les instituent - les critères et les modalités de la patrimonialisation – ainsi que leurs effets ou leurs conséquences dans des domaines divers. La recherche a ainsi été marquée depuis une vingtaine d'années par la multiplication des disciplines concernées. Les historiens d'art ont été peu à peu rejoints par les historiens, les géographes et les sociologues, les économistes, les politistes ou les juristes, ainsi que par les spécialistes des sciences de l'information et de la communication, qui ont envisagé le patrimoine sous de multiples approches : conceptuelle, sociale, économique, illustrative, politique, administrative, juridique...

Les questions inédites soulevées par la multiplication des objets et des sites du patrimoine ont également suscité l'émergence d'un nouveau champ disciplinaire et de cursus académiques spécialisés dans la gestion des héritages culturels, en particulier archéologique et historique, mais aussi dans la réflexion théorique sur la patrimonialisation et ses usages politiques, économiques ou sociaux. Dans le monde anglo-saxon, les *heritage studies* constituent déjà depuis plusieurs années une ligne de cours régulière, privilégiant les approches transdisciplinaires, qui ont donné lieu à une importante bibliographie¹. En France sont récemment apparus les termes « hériologie » et « patrimologie » ou « patrimoniologie », traductions commodes mais pas très heureuses d'*heritage study* forgées sur le mot « muséologie ». Ils traduisent le renouveau émergent du domaine, grâce au développement récent des recherches sur les institutions et les arts, l'histoire des musées et du patrimoine ou des politiques culturelles, à travers une approche anthropologique des phénomènes patrimoniaux, en termes d'institutions et d'organisations, d'appropriation et d'appartenance.

En opérant un renversement de perspective, les anthropologues ont notamment amené une histoire du patrimoine reçu, visité, attendu, envisageant par exemple la manière dont les villes et les édifices sont « vécus » par leurs habitants (Poulot, 2006) - ces connaissances sur la réception et les usages du patrimoine restant cependant lacunaires en comparaison des processus de sélection et de protection qui ont été plus amplement étudiés. Pour ceux qui l'habitent, qui le côtoient ou qui, tout simplement, le visitent, le patrimoine est en effet une présence

¹ Sur l'apparition de ces cursus académiques, leurs motivations et contenus, voir notamment Howard, 2003.

signifiante, un objet de pensée, d'affection ou d'aversion, qui met en action un faisceau de relations dans lequel l'anthropologue retrouve des situations de prédilection. C'est aussi et surtout le rôle du patrimoine en tant que support et instrument dans les processus de construction collective et symbolique comme la mémoire, les imaginaires ou les identités, qui en fait un objet privilégié de l'anthropologie – lorsqu'il est au cœur de l'élaboration d'identités qui l'adoptent, le détournent ou le dénie, lorsqu'il nourrit la production de savoirs « mythologiques » et de mémoires locales ou nationales (IIA2b).

Le patrimoine bâti comme objet d'observation privilégié

Le patrimoine monumental et architectural est ainsi devenu un nouvel objet pour l'anthropologie - dont il avait longtemps été « exclu » - en tant que construction sociale et phénomène *vivant*. Avec le « boom » patrimonial, une sorte de mise en mouvement s'est en effet produite autour du patrimoine architectural et du monument, les arrachant à leur apparente immobilité pour faire de ces derniers un des points d'effervescence vers lesquels l'anthropologie et la réflexion sur le patrimoine devaient se porter. « *C'est lorsque se produit cette conjonction hautement paradoxale du monument et de l'événement que l'ethnologie retrouve ses terrains de prédilection et peut proposer une autre façon de voir et de penser la monumentalité* » (Fabre, 2000 : 16-19). L'existence d'un monument en effet « *ne prend quelque intensité que lorsque s'affrontent autour de lui des lectures et des usages, lorsque s'expriment des passions (...). Le monument n'est plus alors justifié par la rhétorique convenue du devoir de transmission, il devient un événement à travers lequel remontent quelques contradictions essentielles – entre le nous et la masse, le savoir et le simulacre, l'autorité et l'appropriation...* » (Fabre, op.cit. : 208) L'inscription d'une ville, d'un quartier, d'un site ou d'un monument sur la liste du Patrimoine mondial constitue évidemment l'un de ces événements privilégiés : les projets se multiplient, les consultants affluent, et les controverses s'exaltent. Le monument devient alors un objet pour l'ethnologie, dès l'instant où il se révèle doté de quatre dimensions au moins : il est à la fois ensemble signifiant, territoire administré, foyer de savoirs et pôle touristique (Fabre, op.cit. : 2). En Europe, plusieurs travaux ont

ainsi placé la question du monument au centre de leur interprétation du jeu des identités locales ou nationales¹. On trouve même une première contribution de l'anthropologie à cette analyse dès le début du XXe siècle dans l'œuvre de l'Autrichien Aloïs Riegl, le père de la réflexion moderne sur le monument (*Der moderne Denkmalkultus* ou *Le Culte moderne des monuments*, 1903), mais aussi l'un des tout premiers théoriciens des rapports entre l'objet domestique et l'art populaire en Europe (Fabre, op.cit. : 196-197).

Or, l'« inflation patrimoniale » a, on l'a vu, précipité dans le champ patrimonial un nombre croissant d'éléments : à côté des palais et des églises – c'est-à-dire des éléments qui relèvent plus généralement du « monument » -, ce sont aujourd'hui des moulins, des fermes, mais aussi des quartiers entiers qui « réclament » leur droit à la postérité. « *La notion de patrimoine a tendance à couvrir des espaces de plus en plus vastes, relevant à la fois du monumental et du quotidien, de l'exceptionnel et de l'ordinaire* » (Gravari-Barbas, 2005 : 11). Des sites patrimoniaux de plus en plus divers et nombreux sont donc habités, non plus seulement par quelques « privilégiés » (châteaux et manoirs) mais aussi par des populations hétérogènes, incluant les classes populaires qui occupent souvent les quartiers anciens des villes - dont elles sont d'ailleurs fréquemment chassées par la patrimonialisation. Or, il existe une spécificité voire une contradiction du patrimoine habité : le patrimoine, que l'on cherche à transmettre dans son intégrité et son « authenticité » aux générations futures, est en quelque sorte mis « hors du temps » par des mesures de protection et de conservation, mais il continue à fonctionner comme espace de vie. La manière dont une société, dans son ensemble mais aussi dans sa diversité, prend en charge le cadre matériel auquel elle attribue une valeur patrimoniale et dans lequel elle est, quand même, appelée à évoluer, circuler, travailler, construire, consommer et produire, constitue pour l'anthropologue une matière privilégiée.

Par ailleurs, habiter quelque part signifie, au sens propre, y vivre, mais aussi investir les lieux par un projet ou par l'imaginaire. Habiter suppose des relations particulières avec l'espace et avec les autres, des liens de proximité et souvent d'affectivité, des interactions et des échanges entre un lieu et son occupant - qui se « marquent » en quelque sorte réciproquement de leur empreinte : « *Habiter un lieu, n'est-ce pas aussi être habité par lui ?* » (Gravari-Barbas, 2005 : 14). Vivre dans un

¹ Ruth Behar (1986), Michael Hertzfeld (1991), James Faubion (1993), Richard Maddox (1993), Sarah Farmer (1994)...

site patrimonial n'est donc pas neutre : « *Les populations qui l'habitent doivent faire face au double poids de la mémoire et des contraintes liées au cadre de vie. Habiter dans un lieu chargé d'histoire, revêtu de sens non seulement pour ceux qui y habitent, mais également pour des groupes sociaux plus larges, implique des relations multiples, nuancées, voire contradictoires entre l'Homme et son milieu* » (Gravari-Barbas, op.cit. : 15). Dans cette perspective, « habiter le patrimoine »¹ signifie, notamment, ne pas être entièrement « chez-soi ». Ce rapport de possession-dépossession constitue un élément essentiel pour appréhender la manière dont le patrimoine est habité, et pour en comprendre le sens.

Les conflits ne sont donc pas rares entre ceux qui sont les garants du patrimoine (les professionnels au sens large) et ceux qui y vivent. Dans un certain nombre de cas, que l'on rencontre de façon plus fréquente dans les pays du Sud, mais pas uniquement, d'importants défis se posent, qui constituent autant de questions pour l'anthropologue : qu'est-ce que le fait d'habiter un site historique implique lorsqu'on n'a pas les moyens de s'en occuper ? Comment peut-on se préoccuper d'un cadre de vie prestigieux quand on a tout juste de quoi assurer le quotidien ? « *Habiter le patrimoine s'avère en effet souvent un exercice difficile, le résultat de négociations et d'ajustements divers entre plusieurs acteurs : les bailleurs de fonds, l'État, ses relais décentralisés, la technostructure de manière plus générale, les associations, les résidents, les populations de passage...* », qui n'ont évidemment ni les mêmes représentations ni les mêmes besoins, attentes ou intérêts (Gravari-Barbas, op.cit. : 16).

Comme tout objet du champ patrimonial en effet, mais de façon plus manifeste encore, le patrimoine architectural lorsqu'il constitue un lieu d'habitation ne peut être envisagé en marge des rapports sociaux, d'abord parce que la patrimonialisation d'un espace ne se fait jamais sans incidence sociale. Mais, surtout, le patrimoine architectural implique des enjeux de pouvoir importants derrière les stratégies d'appropriation et de légitimation dont il fait l'objet, en particulier lorsqu'il se trouve à la charnière entre l'individu, la famille et la collectivité, entre les notions de patrimoine juridiquement privé et symboliquement commun. Selon E. Amougou (2004 : 30), les questions patrimoniales « *se construisent et s'articulent autour des représentations et des « valeurs » propres aux membres des catégories dominantes de la société*

¹ Titre d'un ouvrage collectif issu de la troisième Université d'été du Val de Loire Patrimoine Mondial (octobre 2003), et coordonné par M. Gravari-Barbas (2005).

occupant ainsi des positions légitimes, notamment dans les instances décisionnelles de l'État (mais aussi dans les « milieux savants »), caractérisés par le monopole des définitions de ce qui doit être considéré comme patrimoine ou non. (...) Les mobilisations concernent essentiellement les catégories sociales dominantes pour qui les catégories patrimoniales constituent des enjeux de lutte pour le maintien et la reproduction de leurs positions sociales ». Des conditions économiques semblables, des styles de vie proches, des références communes, des schèmes de valeurs identiques, etc., constituent les conditions de possibilité de ces mobilisations. Le patrimoine architectural constituant lui-même un instrument de légitimation, c'est-à-dire de pouvoir, il représente un des enjeux de lutte entre les différentes catégories sociales, et surtout celles des fractions dominantes. « *La réhabilitation du patrimoine architectural ancien se présente alors comme un nouveau champ de la domination des « notables » et de l'État, espaces d'objectivation symbolique des logiques bourgeoises ou néo-bourgeoises » (id.).*

Enjeu des rapports sociaux et des luttes de pouvoir, d'intérêts individuels et privés, le patrimoine se situe, aussi et surtout, au cœur de constructions collectives majeures comme le territoire et la nation – à laquelle il est historiquement lié.

II.A.2.b - Nations et patrimoines

Construction patrimoniale et construction nationale

« *Les bâtiments, objets et sites, qui nous enracinent réellement ou imaginativement dans une collectivité, voire une patrie, nous permettent de dire : c'est bien de là que je suis* » (Dupavillon, 1992 : 15). Instrument de construction des mémoires et des identités collectives, le patrimoine renvoie à la notion de frontière et, lorsqu'il est attaché à un espace géographique et symbolique, constitue également le support de constructions territoriales : l'objet patrimonial est sollicité pour établir des limites, marquer de nouveaux espaces, renforcer des territoires. Il y aurait ainsi une sorte de « parenté conceptuelle¹ » entre patrimoine et territoire. Le processus de patrimonialisation est de fait étroitement lié à la construction territoriale qui constitue, elle aussi, une opération volontariste et dynamique (IIA1b). La construction patrimoniale « *opère souvent (délibérément ou pas) dans un but territorial (territorialisation, re-territorialisation, déterritorialisation) et, inversement, la territorialisation s'appuie sur des démarches patrimonialisatrices : le territoire est avant tout la terre des ancêtres* » (Gravari-Barbas, 2002 : 85).

La construction patrimoniale constituait ainsi, historiquement, l'apanage traditionnel de l'État-nation - la nation produisant le patrimoine et le patrimoine produisant la nation. Le projet national a en effet permis la constitution de patrimoines dans la plupart des États-nations au cours du XIXe siècle et, inversement, le patrimoine a été un outil essentiel dans la création des identités nationales. La constitution du patrimoine national résulte de la sélection des symboles et des emblèmes nationaux comme légitimation de la volonté de vivre ensemble dans une nation, perçue comme le résultat d'un territoire distinct, avec ses propres institutions et sa propre population. « *Les éléments qui accèdent au statut patrimonial sont conformes à l'iconographie nationale réelle ou voulue. En même temps, en sont exclus d'autres qui relèvent d'un passé qu'on pourrait qualifier d'hostile, d'inconfortable, de moins valorisant, ainsi que ceux qui peuvent porter préjudice à l'unité nationale* » (Gravari-Barbas, op.cit. : 87).

¹ Di Méo, cité par Gravari-Barbas, 2002 : 85.

À l'image d'un patrimoine « campé dans l'éternité », la nation et l'identité nationale semblent avoir toujours existé : l'appartenance à une nation induit généralement l'idée d'une filiation issue de « grands ancêtres » - le patrimoine participant à la construction d'une généalogie essentielle à la légitimité politique². Or, comme le patrimoine, la nation est une « invention » et son « efficacité » naît de son intériorisation : l'aspect construit des nations et des identités nationales est désormais bien connu, grâce à la mise en évidence de leur historicité (Thiesse, 1999). La notion moderne de patrimoine et celle de nation sont historiquement liées : l'idée de nation au sens moderne et politique du terme n'émerge en effet que dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle. Il s'agit alors de donner à cette révolution idéologique une incarnation concrète, c'est-à-dire définir un lien primordial qui lierait chacun à cette unité sociale abstraite – grâce, notamment, au patrimoine institué comme tel : des ancêtres fondateurs, une langue, une histoire continue, des héros, des monuments et un folklore (*id.*). En Europe, les identités nationales seront ainsi fondées en moins de deux siècles par des démarches volontaristes et grâce à de nombreuses falsifications (*ibid.*).

Peu à peu s'est donc mise en place l'idée que l'appartenance nationale devait être basée sur des critères culturels, et notamment linguistiques. « *Les sociétés sont désormais représentées comme des ensembles d'individus censés être libres et égaux (...) mais censés également avoir tous quelque chose en commun : une culture, censée être spécifique, éternelle et immuable. Cette culture, considérée comme l'Âme du Peuple (Volksgeist), c'est-à-dire comme une véritable entité spirituelle, est néanmoins susceptible de se donner à voir, de s'incarner, à la lettre, dans des choses : costumes, styles architecturaux, danses, chants populaires vont se mettre à fonctionner en tant que symboles d'appartenance ou d'identification à ces ensembles sociaux nouveaux, les nations, représentés comme communautés de culture* » (Babadzan, 2001 : 5). L'émergence puis le renforcement des États modernes fondés sur une forme de légitimation basée sur la souveraineté du peuple se sont donc accompagnés d'un processus continu de production de la mémoire collective, et de la démonstration de l'existence d'une nation culturelle déterminée par la possession matérielle de traits culturels objectifs (la langue, le costume, l'architecture) ou de pratiques (danses, chants, etc.) ». « *L'État s'emploie tout*

² Voir notamment P. Legendre, 1985, *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard.

d'abord à préserver (à faire entrer dans le « domaine public ») des palais ou des édifices religieux, les transmuant ainsi en « monuments » (au sens étymologique du terme, que rend assez bien l'expression française actuelle de « lieux de mémoire »), avant de faire rentrer dans le patrimoine des éléments issus des cultures populaires (et rurales tout d'abord) en tant que celles-ci commencent à devenir emblématiques de la culture nationale » (Babadzan, op.cit. : 3). L'État, ainsi identifié à la nation, s'érige alors en héritier légitime de la chaîne des générations ayant formé cette dernière, en prenant possession des biens culturels jugés représentatifs et en les transformant en vecteurs de l'unité nationale (Lamy, 1996).

Dans un contexte évidemment très différent, celui de l'avènement des indépendances en Afrique, des tentatives pour ériger un patrimoine national viendront, selon une logique semblable, appuyer la construction des États-nations modernes et de leur unité, à l'intérieur des frontières héritées de la colonisation - donnant lieu comme ailleurs à des procédés d'instrumentalisation du passé et de manipulation de la mémoire. Le patrimoine constitue en effet un moyen privilégié de renforcer la légitimité de ces nouveaux pouvoirs qui s'exercent sur un territoire dont la population n'a souvent qu'une perception confuse de l'appartenance nationale – même lorsque l'indépendance a été acquise par la guerre comme au Mozambique. *« L'émergence de l'État-nation, l'entrée dans la modernité sont ainsi sanctionnées par l'émergence de lieux de mémoire à l'occidentale où le souci de la conservation, de la reconstruction à l'identique s'il y a lieu, se combine à celui de la commémoration » (Triaud, 1999 : 372). Les musées, où se trouve exposé le patrimoine comme mise en scène de la nouvelle nation, occupent évidemment une place stratégique dans cette tentative pour éveiller la conscience nationale¹. Dès l'époque coloniale, dans les pays où l'indépendance semblait inéluctable, les musées furent d'ailleurs réorientés vers la mise en valeur de l'histoire et de la culture africaines, afin de préparer l'avènement de la nation – l'unité et la construction nationales constituant l'un des premiers objectifs de ces institutions muséales. À l'inverse dans les colonies de peuplement d'Afrique australe, les collections africaines furent exclues et le musée consacré exclusivement aux héros européens de la conquête lorsque la politique coloniale se radicalisa et que se mit en place la politique d'apartheid. Dans les musées du Mozambique et de l'Afrique portugaise en*

¹ Voir notamment les *Cahiers d'études africaines* (155-156), 1999, Prélever, exhiber : la mise en musées.

général, la différence de traitement était alors très nette entre les objets européens, présentés comme des documents historiques, et les pièces africaines appelées à témoigner de la diversité culturelle des populations locales (Gaugue, 1999).

Les enjeux au Mozambique

Lorsqu'il prend les rênes du pays, après une lutte armée de dix années et la chute de la dictature salazariste, le défi du Frelimo est immense : l'intégration du territoire et des populations à l'intérieur des frontières de l'ancienne province du Mozambique et la construction de l'unité de la nouvelle nation indépendante. Il ne s'agit pas en effet d'une nation « induite », qui s'enracinerait dans une nation historiquement préexistante, mais d'un projet de nation « construite », porté en outre par une petite élite (Cahen, 1994) : « *un seul peuple, une seule nation, du Rovuma au Maputo* ». Deux mille cinq cents kilomètres séparent les deux fleuves, qui marquent respectivement la frontière avec la Tanzanie et l'Afrique du Sud. Aucune liaison ferroviaire ne relie le Nord au Sud, les chemins de fer ayant été construits selon l'axe est-ouest afin d'assurer un accès à la mer aux anciennes colonies britanniques (Malawi, Zambie, Zimbabwe, Afrique du Sud), favorisant ainsi les contacts avec les populations des pays voisins au détriment des échanges intérieurs. Il y a alors au Mozambique treize millions de personnes distribuées dans diverses sociétés opposées par leurs histoires passées, par les modalités distinctes de leurs organisations sociales et leurs langues - dont une douzaine de groupes transfrontaliers¹ : le pays compte vingt-cinq langues principales et plus de deux cents dialectes, seule une petite élite urbaine parlant portugais. Ces différentes populations ont été réunies au sein du même territoire de façon récente : alors que l'île de Mozambique et quelques zones du littoral ont été colonisées dès le début du XVI^e siècle, et les *prazos* zambéziens au XVII^e, l'occupation effective de vastes territoires intérieurs n'a commencé qu'à la fin du XIX^e siècle - le plateau Makonde ayant résisté à toute pénétration européenne jusque dans les années 1920.

¹ On trouve par exemple des Makonde en Tanzanie, des Yao en Tanzanie et au Malawi, des Ndaou au Zimbabwe, des Shangane en Afrique du Sud, etc. Voir Cahen, 1994 : 248.

Selon l'historiographie du Frelimo, officiellement né de la fusion des mouvements anti-coloniaux du Nord et du Sud (IA5), le « peuple » mozambicain est précisément né de cette union dans la lutte commune contre le colonisateur « du Rovuma au Maputo ». Dans les États affranchis de la domination coloniale par les armes, c'est en effet une idée répandue, par les fronts et les mouvements de libération, que la guerre d'indépendance a constitué un creuset efficace dans lequel s'est élaborée et éprouvée la nouvelle nation (M'Bokolo, 1997 : 288). Or, les différentes populations présentes sur le territoire mozambicain ne se sont évidemment pas mobilisées de façon identique pour l'indépendance. Dans le Nord du pays, les Makonde ont, pour des raisons stratégiques, participé massivement à la Lutte armée de libération nationale (Israel, 2006). À l'inverse, les anciens noyaux islamo-créoles de la côte, au premier rang desquels l'île de Mozambique, en contact depuis cinq siècles avec les Européens et davantage avec les réseaux de l'océan Indien, sont restés les traditionnels « alliés » des Portugais, de même que les Chopes dans le Centre-Sud, depuis leur « collaboration » avec ces derniers pour mettre fin aux raids Ngunis¹. Dans le Sud, les Rongas étaient collectivement « proches » des Portugais, mais l'engagement des cadres urbains, bien que statistiquement minoritaires, dans le mouvement nationaliste, a été politiquement déterminant. À l'indépendance en effet, le cœur de la direction politique du Frelimo est issu des groupes du Sud, et d'une petite élite urbaine de créoles ou d'*assimilados*, pour la plupart fonctionnaires ou employés. Aux disparités géographiques et ethniques se superposent donc des clivages sociologiques dans la représentativité du Frelimo. « *Dix années de lutte sur une fraction minoritaire du territoire auraient-elles réussi le miracle de créer une nation, une nation intimement ressentie par la masse de la population et non point seulement par l'élite nationaliste ? (...) Um so povo, uma so Nação, do Rovuma ao Maputo ! Le projet de nation devint immédiatement la proclamation de la nation, et son imposition à des populations qui n'en ressentaient pas les caractéristiques* » (Cahen, 1994 : 241).

La construction de la nouvelle nation passe donc par la création d'une mémoire et d'un imaginaire collectifs, dont l'union mythique des différents mouvements d'émancipation au sein du Frelimo et la lutte commune contre le colonialisme constituent le ressort essentiel. Instrument privilégié de représentation de la nouvelle nation, les musées sont alors un thème particulièrement médiatique,

¹ Voir Cahen, 1994.

dont la fonction didactico-patriotique est privilégiée². Il s'agit de mettre en scène un patrimoine fédérateur, notamment à travers la célébration des héros nationaux. Le Musée de la Révolution à Maputo donne ainsi à voir, « *dans une perspective historique et non statique, la construction, dans la longue durée, d'une « nation », à travers les pratiques englobantes des États antérieurs à la domination coloniale, mais aussi sous l'effet de la destruction et de la restructuration des édifices sociaux opérées par la colonisation et grâce, enfin, aux formes de la mobilisation opérée par le Frelimo pendant la guerre de libération* » (M'Bokolo, 1997 : 289). L'histoire nationale y est présentée de façon éclatée : disqualification des États « précoloniaux » et des anciens systèmes socio-économiques, valorisation d'une continuité postulée entre les « résistances primaires » de la fin du XIXe et du début du XXe siècle, les mouvements « proto-nationalistes » à caractère tribal ou de classe et le combat libérateur du Frelimo, introduction d'une logique de « construction nationale » à l'intérieur de ce processus long d'émancipation. « *Ainsi la lutte contre le colonialisme portugais, le génie créateur d'Eduardo Mondlane, la politique du Frelimo et les actes symboliques posés par Samora Machel auraient accéléré le passage de la « conscience tribale » à la « conscience nationale » et la transformation des organisations politiques tribales, ethniques ou régionales ou un véritable parti politique national* » (M'Bokolo, op.cit. : 290).

Pour le Frelimo, la construction d'un État-nation moderne passe en effet aussi par celle d'un « homme nouveau » qui soit affranchi de l'aliénation coloniale mais aussi du « féodalisme », du « tribalisme », de l'« obscurantisme » et de la « superstition » (les pratiques magiques et religieuses), c'est-à-dire des structures sociales traditionnelles et des particularismes ethniques, culturels, régionaux, statutaires ou religieux. Il faut « *tuer la tribu, pour construire la nation* », selon les propres mots de Samora Machel. Le « féodalisme » désigne en effet, par convention officielle, les sociétés domestiques rurales dont les dignitaires sont dits « féodaux ». Plus généralement, ces termes désignent tout ce qui, dans la « culture », paraît exotique sans pour autant être jugé digne d'être valorisé au titre de la culture nationale. Dès 1977, le Frelimo qui adopte la doctrine marxiste et le « socialisme scientifique » tente donc d'éliminer les pratiques sociales et les croyances jugées obscurantistes, arriérées ou contraires aux normes modernistes du socialisme

² A. Costa et M. de L. Torcato (1997) recensent plus de 70 articles consacrés aux musées dans la presse nationale entre 1982 et 1997.

scientifique révolutionnaire – incluant les rites d’initiation, la médecine traditionnelle, les cérémonies aux ancêtres, etc. Le Frelimo estime en outre que les cultures précoloniales ont été entièrement corrompues par la colonisation.

Dans cette entreprise de construction nationale fondée sur la lutte commune contre colonialisme et les particularismes, la question de la place de l’héritage portugais, de la langue et des institutions, des villes et de leurs monuments, occupe également une place stratégique. *« Avec la fin de la colonisation portugaise, toutes les valeurs coloniales se voient rejetées, à l’exception de la langue. D’ailleurs, curieusement, celle-ci a été souvent utilisée comme le principal outil pour « balayer » les valeurs coloniales et laver la mémoire des taches laissées par ce passé douloureux, pour accéder à l’après deuil, à la vie nouvelle et souveraine, en tant que citoyen indépendant, libre et digne. Au lendemain de l’indépendance, c’était une chose banale d’entendre des discours, surtout dans des comices, du type : « Abaixo os assimilados ! » (À bas les assimilés !) ; « Abaixo o xicote ! » (À bas le fouet !) ; « Abaixo o trabalho forçado ! » (À bas le travail forcé !), « Abaixo o tribalismo ! » (À bas le tribalisme !) ; « Viva Frelimo ! » ; « Viva um so povo, uma so nação do Rovuma ao Maputo ! » (Que vive un seul peuple, une seule nation du Rovuma à Maputo !) ; « Viva a unidade Moçambicana ! » (Vive l’unité mozambicaine !) » (Cumbe & Muchanga, 2001 : 601). Les associations civiques doivent donc également se dissoudre, « les unes, sous le prétexte « logique » d’être des résidus de la présence coloniale - la « Maison du Minho », la « Maison des Beiras », etc. -, les autres parce qu’accusées d’« accentuer » les divisions ethniques, culturelles, ou pour faire preuve d’élitisme - l’« Association africaine », la « Maison de Goa », l’« Association des natifs », etc. » (Patraquím, 2004 : 195).*

Les villes, directement héritées de la colonisation, sont alors chargées de valeurs particulièrement négatives, et apparaissent comme un obstacle sur le chemin du nouvel ordre politique et économique à instaurer (Lachartre, 2000). Dans la presse, des articles traitent régulièrement de la toponymie, plaidant pour effacer les vestiges du passé colonial et promouvoir l’exaltation patriotique de la lutte de libération nationale (Costa & Torcato, 1997). De nombreuses œuvres d’art considérées comme portugaises, c’est-à-dire créées pendant la période coloniale, disparaissent à cette époque : plusieurs peintures et sculptures sont délibérément détruites, tandis que la plupart des monuments historiques, symbolisant l’hégémonie coloniale, sont remplacés par d’autres, chargés de diffuser l’image de la nouvelle

nation indépendante (Cossa, 2002). Monuments par excellence, les statues des « héros » de la conquête coloniale qui hérissent les places du pays sont ainsi déboulonnées : Mousinho de Albuquerque devant la forteresse de Maputo, Neutel de Abreu à Nampula et, dans l'île de Mozambique, Vasco de Gama mais aussi le poète Luís de Camões qui apparaît alors comme un symbole de l'impérialisme portugais. La destruction de ces icônes culturellement signifiantes, dans l'euphorie de l'indépendance, n'est cependant pas organisée de façon systématique par le nouveau pouvoir. Dans la presse, le patrimoine bâti est à l'inverse présenté de façon positive comme le témoignage des influences culturelles extérieures qui ont contribué à la personnalité du Mozambique de l'ère moderne (Costa & Torcato, 1997).

L'État tente alors de mettre en place une politique patrimoniale à travers la création d'une législation, d'institutions et de programmes spécifiques. Dès 1979 est instaurée au niveau de chaque assemblée provinciale une Commission d'inventaire des lieux historiques¹. Entre 1978 et 1982 est lancée la Campagne nationale de préservation et de valorisation du patrimoine culturel (*Campanha nacional de preservação e valorização do património cultural*), un premier travail d'inventaire exhaustif des monuments et des sites nationaux. La CNPVP dispose cependant de moyens matériels et humains très limités pour mener à bien sa mission (da Conceição, 1988). Pour accueillir notamment les documents produits lors de la CNPVC, l'*Arquivo do património cultural* (Arpac) sera créé en 1983, d'une coopération entre le ministère mozambicain de la Culture et le Programme des Nations unies pour le développement (Pnud). L'Arpac deviendra ensuite une institution publique autonome, sous la tutelle du ministère de la Culture, de recherche, d'archivage, de conservation et de diffusion des connaissances sur la culture et le patrimoine mozambicains, dont l'activité est plus particulièrement orientée vers la formation et la recherche anthropologiques (l'étude des différents groupes sociolinguistiques). L'institution vise officiellement la connaissance de la diversité culturelle et, à travers elle, la consolidation de l'identité et de l'unité nationales. Ce qui peut apparaître comme une contradiction n'en est pas une pour le Frelimo : il existe en effet des traditions rétrogrades mais aussi de « bonnes traditions » - portées notamment par les groupes culturels dont il encourage la création à travers tout le pays, et représentées par le festival national de musique et

¹ Résolution 4/79 de l'Assemblée populaire.

de danse dont la première édition est organisée en 1978¹.

Avec ses vestiges coloniaux qui, jusqu'à l'indépendance, constituent un instrument de légitimation de la présence portugaise (IIB2), et sa structure bipartite où les divisions et les injustices du système colonial sont inscrites dans l'espace (IIB1), l'île de Mozambique occupe évidemment une position ambiguë dans ce nouveau contexte. Elle apparaît alors comme une sorte de palimpseste où s'écrivent et se réécrivent des lectures différentes du patrimoine et de la mémoire, au fil des productions artistiques ou des œuvres de propagande qu'elle inspire, des mesures politiques, juridiques, institutionnelles ou des opérations concrètes dont elle fait l'objet (IIB3 et IIC). Avec la fin de la guerre civile et l'ouverture au multipartisme viendra en effet s'ajouter une autre dimension à la reconstruction et à l'unité nationales : celle de la pacification et de la réconciliation. L' « unité dans la diversité » remplacera dans les slogans du Frelimo la lutte contre les particularismes régionaux ou tribaux², l'île apparaissant alors, aussi, comme un exemple de la diversité culturelle et pacifique au sein de la nouvelle « nation mosaïque » (IIIA).

¹ La seconde édition aura lieu vingt-quatre ans plus tard, en 2002.

² Le changement de politique du Frelimo a en réalité précédé de longue date l'Accord général de paix (1992) : dès le début des années 1980, face à la propagation de la guerre civile notamment, celui-ci reconsidère sa position envers la religion, puis envers les autorités traditionnelles.

II.B - STRUCTURE URBAINE ET MISE EN PATRIMOINE : DE L'ÎLE COLONIALE À LA LISTE DE L'UNESCO

Objet initial de la patrimonialisation de l'île, qui lui a valu toutes les attentions mais aussi bien des réactions d'hostilité, la ville de pierre a été édifiée entre le début du XVIe et le début du XXe siècle. La structure bipartite de l'île remonte ainsi à l'origine du peuplement européen, devenant à la fois plus marquée et plus subtile au fur et à mesure de la croissance et de la diversification de sa population ainsi que de la complexification conséquente de la société coloniale. Bien que l'intérêt pour l'île se soit considérablement renforcé depuis son classement par l'Unesco en 1991, l'attention à son égard n'est pas un phénomène récent.

Une première conscience patrimoniale émerge en effet sous la colonisation portugaise. Dès les années 1930 apparaissent les premières initiatives pour tenter de sauvegarder le patrimoine de l'ancienne capitale, abandonnée quelque trente ans plus tôt au profit de Lourenço Marques par des autorités coloniales soucieuses de rentabilité, et inéluctablement condamnée par le projet de port de Nacala. Cette volonté va se manifester dès lors de façon récurrente mais irrégulière sous la forme de mesures juridiques ou institutionnelles et d'interventions concrètes, dont la forme évolue en fonction des événements et des représentations successives de l'île et de son patrimoine, reflétant les partis pris idéologiques qui les sous-tendent.

Après l'indépendance, les vestiges de l'ancienne cité coloniale se chargent d'une dimension nouvelle qui induit un changement radical de discours et suscite des attitudes conflictuelles. Les initiatives pour tenter d'assurer leur sauvegarde, totalement interrompues pendant la guerre civile, ont alors lieu avec le soutien des coopérations étrangères et des organisations internationales, et se renforceront avec l'inscription de l'île sur la liste du Patrimoine mondial qui marque à la fois l'aboutissement d'un long processus et le signal d'un nouveau départ.

II.B.1 - Patrimoine et espace urbain : ruptures et unité

Cidade de pedra e cal et *cidade de macuti* constituent les deux moitiés indissociables d'une même réalité physique, historique, sociale et culturelle, dont la complémentarité originelle et fonctionnelle a cependant disparu. Au-delà de la césure qui les sépare en termes de structure, d'atmosphère et d'activité, les deux « villes » maintiennent entre elles une cohérence et une étonnante continuité, l'unité architecturale de l'île ayant constitué l'un des critères de son classement au Patrimoine culturel de l'Humanité.

II.B.1.a - Histoire et morphologie urbaines¹

L'organisation de l'espace et son utilisation

La ville de pierre, qui compte 496 maisons, couvre les trois septièmes nord de l'île, tandis que les quartiers « traditionnels » de *macuti* en occupent les deux septièmes sud, avec 1340 maisons². Les deux septièmes restants sont des zones non ou peu construites situées principalement aux extrémités de l'île : au sud s'étendent les cimetières (musulman, chrétien, crematorium hindou), au nord la forteresse, le *campo São Gabriel* où étaient jadis enterrés les soldats, et qui comprend aujourd'hui des espaces verts et des terrains de sport, ainsi que l'unique plage réservée à la baignade. Dans la continuité du *campo São Gabriel* commence la ville de pierre et de chaux, avec une concentration maximale d'édifices dans sa partie nord-ouest, où se situait la principale zone commerçante et administrative. Sur la côte ouest (« sous le vent ») de la *cidade de pedra e cal* se trouvent l'ancien port de commerce avec sa capitainerie et son ponton d'accostage (*ponte-cais*) aujourd'hui hors d'usage, ainsi que plusieurs jetées. Au sud-ouest dominant les

¹ Pour une description exhaustive du développement urbain de l'île et de ses caractéristiques architecturales, voir le *Relatório azul*, 1985. Pour la localisation des principaux monuments, voir carte de l'île en annexes.

² D'après un relevé effectué en 2003 par les services urbains de l'île.

anciens entrepôts de commerce, attribués à des usages divers. La partie sud-est de la ville de pierre, qui fut la dernière à se développer, présente un maillage plus lâche (jardin et marché municipaux, palmeraie du temple hindou...). Puis, au sud de l'imposant hôpital et de son parc, commencent sans transition les quartiers de *macuti*, marqués par une différence de niveau du terrain de trois à quatre mètres : ils prennent place aux trois-quarts dans les anciennes carrières dont fut extraite la pierre de corail utilisée pour la construction de la *cidade de pedra e cal*. Sur la côte ouest, dans le prolongement direct de la ville de pierre et aux alentours de la grande mosquée, s'élève une petite zone de constructions en pierre qui constituait le cœur économique et religieux de la « ville indigène ». Les plages sont utilisées pour des activités liées à la pêche (débarquement, réparation des bateaux et des filets...), avec un port principal et un marché aux poissons aux pieds de la mosquée principale, et un port secondaire à l'est, devant l'église de Santo António¹. Enfin à l'arrivée du pont qui rejoint le continent, au sud, se trouvent une station d'essence et les réserves d'eau de l'île (voir carte en annexes).

Malgré les bouleversements successifs qu'a connus l'île, l'utilisation du parc immobilier est restée globalement et relativement constante jusqu'à une époque récente. Plusieurs édifices religieux ou commerciaux ont néanmoins été transformés en bâtiments administratifs après l'indépendance (c'est le cas par exemple des locaux du Frelimo ou de l'administration du district qui occupent des maisons de commerce du XVIIIe siècle ou, de façon beaucoup plus ancienne, du tribunal installé dans un ancien couvent). Après 1975, de nombreuses maisons de la ville de pierre ont également été divisées en plusieurs logements, et des extensions parfois construites dans les patios et les cours. Dans les rues principales, le rez-de-chaussée autrefois dévolu à des activités commerciales a été fréquemment converti en résidence. Plus récemment, des édifices privés ou appartenant au patrimoine de l'État ont été rachetés et convertis dans le cadre de projets touristiques².

¹ Voir annexes : photo 30.

² Sur le *campo São Gabriel* par exemple - qui était déjà dédié aux loisirs et au tourisme à l'époque coloniale - l'ancien et mythique club de sports en ruine du *Sporting* doit accueillir un restaurant.

Le développement urbain

Le développement urbain de l'île, qui a commencé au nord pour se déployer vers le sud au fil des siècles, a été largement déterminé par la taille et la forme de cette dernière, formant des zones distinctes qui correspondent chacune à une période de croissance économique ou d'influence politique et illustrent ainsi les différentes étapes de son histoire. Dans la tradition de l'expansion européenne, les premières constructions précaires des débuts de l'occupation portugaise sont rapidement suivies par l'édification de bâtiments religieux et militaires : chapelle Nossa Senhora do Baluarte (1522), forteresses São Gabriel puis São Sebastião (1558-1620), chapelle de Santo António¹, église de la Miséricorde (1556)², couvent de São Domingos (1578)³, collège jésuite et palais São Paulo (1610)⁴, église Nossa Senhora da Saúde (première moitié du XVIIe siècle)⁵, fortin de São Lourenço⁶... Une première agglomération se déploie au XVIIe siècle autour de la vieille forteresse de São Gabriel, à l'emplacement de l'actuel palais São Paulo, ainsi que les premiers entrepôts sur la côte nord-ouest. La forme urbaine de l'île est ainsi définie au cours des deux premiers siècles d'occupation : « *À la fin du XVIIe siècle, il semble que la structure de la voirie était déjà tracée, et la localisation des principales fonctions bien démarquée* » (Forjaz, 1999 : 135). Cette première agglomération est englobée au XVIIIe siècle dans le noyau central de ruelles qui sera prolongé vers le sud au XIXe. Jusqu'à la première moitié du XVIIIe siècle en effet, la ville n'est pas établie selon un plan général : dans la zone centrale de la ville de pierre, les ruelles étroites et sinueuses bordées de maisons sont organisées selon un principe connu dans le monde entier depuis le Moyen-Âge (Ekerhovd, 2008). Puis, avec l'instauration de

¹ La première, construite au début du XVIe siècle, est tombée en ruine et fut reconstruite en 1820 puis en 1969.

² Détruite par les Hollandais en 1607 et reconstruite en 1635. Voir annexes : photo 27.

³ Le premier édifice, détruit par les Hollandais en 1607, fut rebâti en 1662. C'est ce dernier qui donnera son nom à la zone nord de l'île, aujourd'hui devenue le *bairro do Museu* (le « quartier du Musée »), mais encore très souvent appelé São Domingos par les habitants. Voir annexes : photo 33.

⁴ Détruit par le feu en 1670, il est aussitôt reconstruit et achevé en 1674.

⁵ Voir annexes : photo 28.

⁶ Les premières fortifications de l'îlot datent de 1588 et furent reconstruites à la fin du XVIIe siècle, puis modifiées en 1830. Voir annexes : photo 6.

l'administration publique et des règles d'urbanisme, la ville se développera de façon plus organisée à partir de la fin du XVIIIe siècle et surtout au début du XIXe, avec une structure urbaine classique, des rues amples et rectilignes caractéristiques de cette époque (zone sud de la ville de pierre). Sous le gouverneur Pereira do Lago (1765-1779), parfois surnommé le « marquis de Pombal du Mozambique »¹, l'espace urbain est ainsi remodelé : les rues sont élargies et beaucoup de nouveaux édifices voient le jour (Pantoja, 1994 : 73).

L'expansion de la traite des esclaves à partir du début du XVIIIe siècle, et l'enrichissement conséquent de la société créole, a en effet considérablement intensifié l'édification de l'île, lui conférant ses caractéristiques physiques particulières. Les entrepôts de commerce notamment se sont multipliés à cette époque. Dans une lettre du 6 novembre 1829 au gouvernement de Lisbonne, le gouverneur général du Mozambique confirmera par ailleurs l'emploi exclusif des esclaves pour effectuer les travaux de construction dans l'île². Le développement urbain s'accélère encore dans la seconde moitié du XVIIIe siècle et la première moitié du XIXe, notamment avec l'installation de nouvelles administrations.

Jusqu'à la fin du XVIIIe siècle cependant, la moitié sud de l'île reste largement inoccupée, à l'exception du couvent de João de Deus (à l'emplacement de l'actuel hôpital), du lavoir de Marangonha et du petit fort de Santo António. Elle accueille notamment des cultures et des plantations, des carrières et des fours à chaux. Les paillotes des esclaves s'éparpillent alors entre les maisons de la ville de pierre, ou se concentrent sur la *contracosta* - la côte est de l'île, alors que les entrepôts et les maisons de commerce occupent la côte ouest. Dans ce *bairro da Missanga*³ se mêlent également les maisons des Noirs libres, des Métis, des « Maures » et des Ajojo, mais aussi de la population chrétienne la plus pauvre (*Relatório azul*, 1985 : 18-19). Comme le montre la cartographie de l'époque, les cases de *macuti* restent cependant assez peu nombreuses jusqu'au XIXe siècle, où elles

¹ Le Marquis de Pombal (1699-1782) est notamment à l'origine des grands travaux de reconstruction de la ville basse (*Baixa*) de Lisbonne selon un plan en damier, après le tremblement de terre de 1755.

² Bulletin de l'Association des amis de l'île de Mozambique du 14 décembre 2001.

³ Nom local des perles de Venise qui étaient échangées contre les produits du continent. Le chargement des nombreux navires naufragés aux abords de l'île parvenait et continue de parvenir sur ses plages et l'on peut donc supposer que c'est ce qui donna son nom au quartier. Dans d'autres sources cependant, le *bairro da Missanga* désigne l'ensemble du « quartier indigène » qui s'étend au sud de l'hôpital, c'est-à-dire l'actuelle zone de *macuti* (par exemple Carvalho Soveral, 1887).

commencent seulement à s'implanter aux abords des carrières (*Relatório azul*, 1985 : 29). Si la coexistence de deux noyaux urbains distincts remonte aux débuts de l'occupation portugaise, avec l'installation des Européens au nord dès le XVI^e siècle tandis que les autres habitants se replient alors vers le sud¹, c'est le développement urbain récent, après l'accession de l'île au statut de *cidade* en 1818, qui consacrera peu à peu sa division en deux « villes ». En 1852, une première loi interdit aux esclaves de bâtir leur paillote à l'intérieur de la ville coloniale, sauf sur la concession de leur maître. La bipartition de l'île est officialisée en 1868 avec l'interdiction de construire des maisons de *macuti* au nord d'une ligne qui s'étend du marché aux poissons au quartier de Marangonha, définissant ainsi les limites actuelles entre les deux zones de l'île². La construction d'un mur était prévue afin de matérialiser cette ligne de démarcation³, qui le sera finalement par l'édification de l'hôpital en 1877, un nouveau décret repoussant alors au sud de cet édifice la limite de ce qui, en 1894, sera désigné comme le *bairro indígeno* (le « quartier indigène »). Les quartiers de *macuti* connaîtront alors une expansion très importante, tout au long du XX^e siècle (*Relatório azul*, 1985 : 31).

Quelques éléments d'urbanisme et d'architecture

Dans l'art d'organiser l'espace, la *cidade de pedra e cal* constitue globalement un « produit » européen. Les rues sont bordées d'arbres, agrémentées de places et de monuments. La ville de pierre concentre en effet la plupart des monuments et des édifices à caractère public de l'île qui rassemble, sur un espace très restreint

¹ Selon saint François-Xavier, de passage dans l'île en 1541-42 : « *Nous avons hiverné six mois dans l'île de Mozambique, avec la multitude qui remplissait nos cinq grands vaisseaux. L'île a deux groupes d'habitations : un où habitent des mahométans amis, et l'autre muni de forteresse pour les Portugais* » (Cros, 1900). En 1608, Jean Mocquet (1996 : 59) dénombrait environ 200 paillotes dans l'île.

² À Lourenço Marques, le décret légal prohibant la construction de paillotes ou l'utilisation de végétaux pour les toitures à l'intérieur de la ville sera prononcé en 1876, année de son accession au statut de *vila*, et à la suite d'un incendie qui l'avait ravagée en 1875.

³ C'est seulement pendant la Lutte armée de libération nationale qu'une barricade sera brièvement érigée par des hommes des *bairros* pour en « empêcher » l'accès aux militaires stationnés dans la forteresse, qui venaient y chercher des femmes... libres ou mariées. Des rixes éclataient régulièrement à ce sujet.

(un km²), une quarantaine de bâtiments militaires, civils ou religieux dont une partie se trouve à l'état d'abandon. Les principaux d'entre eux sont néanmoins d'une grande qualité architecturale (forteresse, hôpital, douanes, palais São Paulo), et l'on n'en retrouve pas d'équivalent au Mozambique avant la moitié du XXe siècle (Forjaz, 1999 : 135-136). Pour des raisons de logique géographique et impériale, leur réalisation fut confiée à des artisans venus d'Inde, qui apportèrent avec eux « *les racines d'une réinterprétation sui generis des formes de la première Renaissance portugaise* » - dont témoignent la forteresse São Sebastião et la chapelle Nossa Senhora do Baluarte (Forjaz, op. cit. : 134).

La hauteur des bâtiments de la *cidade de pedra e cal* excède rarement un étage : entrepôts fortifiés ouverts sur la mer, maisons nobles avec un rez-de-chaussée domestique (cuisine, stockage, etc.) et un étage représentatif¹, modestes maisons basses aux façades parfois aveugles, ouvertes à l'arrière sur un patio... Le relevé systématique de l'île réalisé en 1985 (*Relatório azul*) a permis de mettre en évidence un plan-type des maisons, généralement de forme rectangulaire, avec une entrée au milieu de la façade et un couloir central distribuant des chambres latérales - ainsi que l'unité architecturale de toute l'île. Dans son architecture et ses techniques de construction, la ville de pierre témoigne des goûts et des savoir-faire des Portugais qui durent s'adapter aux contraintes locales (climat, matériaux...) et se mêlent à ceux des populations de la côte orientale de l'Afrique et de l'Asie : association de la pierre de corail et des bois durs (*pau de ferro*, litt. : « bois de fer », un bois local très résistant utilisé pour la charpenterie), toits en terrasse combinés à un système de citernes destinées à recueillir les eaux de pluie, façades recouvertes d'un chaulage coloré², utilisation d'éléments classiques : corniches, piliers, frontons simples ou sculptés, moulures... L'usage du mortier de chaux (*cal*), produit à partir de pierre corallienne, était commun aux Portugais et aux Arabes. Pour les couches de finition, le mortier était additionné de *morapa*, une sève végétale qui le rendait plus solide et étanche. L'influence la plus marquante est celle de l'architecture typique des maisons de l'Algarve, la région méridionale du Portugal. La ville de pierre présente également d'importantes similitudes avec Daman, Diu et Goa, les Portugais

¹ Sur le modèle de la *Casa Girassol* : voir IIIA1.

² À partir de la seconde moitié du XIXe siècle, notamment pour contrer les effets de la récession économique due à l'extinction du commerce légal des esclaves, les façades des édifices devaient être chaulées chaque année, d'une couleur au choix du propriétaire à l'exception du blanc.

ayant massivement fait appel aux *pedreiros* (maçons) originaires de ces anciens comptoirs de l'Inde portugaise. L'empreinte stylistique arabe et indienne est évidente dans le détail des édifices, comme la façade de l'église de la Miséricorde (*Relatório azul*, 1985 : 58). Bien que la plupart aient disparu, quelques éléments décoratifs typiques de l'ornementation swahili sont ainsi toujours visibles : traces de décor végétal et de niches dans les murs (swahili : *vidaka*), où étaient exposées argenterie et porcelaine chinoise ; portes en bois sculpté, comme celle dite « de Camões » (selon la légende locale, le poète aurait séjourné derrière ces murs)³...

Construits en dehors des règles urbaines occidentales et orientales, les quartiers de *macuti*, d'une grande homogénéité, sont constitués de petites cases rectangulaires d'un seul niveau agglomérées en un tissu serré, formant un réseau labyrinthique de ruelles étroites qui doivent en outre s'adapter aux irrégularités du sol. On retrouve le même type d'habitations « précaires » dans la périphérie de toutes les villes swahili, alors que le reste du continent se caractérise plutôt par la case ronde (Brushi, 2001). La maison traditionnelle est constituée d'un clayonnage en bois (*pau-a-pique*) à l'intérieur duquel sont disposées de petites pierres de corail, et recouverte d'un mortier de terre (*tijolo*) ou de chaux corallienne. Elle est couverte par un toit de quatre ou six pentes en palmes (*macuti*), qui permet de maintenir une température agréable même en cas de forte chaleur. Les constructions plus récentes utilisent le parpaing et la tôle. Malgré leur moindre adaptation aux conditions climatiques, ces matériaux jugés plus résistants - ce qui est en réalité relatif - constituent en outre un signe de « modernité » et un indice de la réussite sociale des propriétaires (voir IIIB). Chaque maison comporte un auvent (*emakhuwa : pwaro*) donnant sur la rue, à la jonction du public et du privé, où l'on s'assoit ou s'allonge pour converser, se reposer - voire dormir pendant la saison chaude. Dans l'arrière-cour, qui constitue le cœur de la vie domestique, se déroulent les activités du quotidien : préparation des repas, vaisselle, lessive, etc...

Les contraintes propres à l'île et le mélange des différentes pratiques de ses habitants donnèrent ainsi naissance à une tradition à la fois technique et formelle qui, utilisée sur l'ensemble de l'île, constitue l'un des principaux facteurs de son unité esthétique, de son homogénéité et de sa cohérence.

³ Voir annexes : photo 37.

II.B.1.b - Divisions et articulations de l'espace

« La logique d'une colonne vertébrale interceptée par des rues transversales d'accès à la mer est clairement inévitable, ou peut-être génialement naturelle, tout autant que la logique machiavélique de ségrégation des classes et des races qui a conduit à la création de cette autre ville sans places, sans monuments, sans rues pavées, sans citernes¹ » (Forjaz, 1999 : 135).

Villes de pierre et de macuti : bipartition et contrastes

L'île comprend aujourd'hui huit divisions administratives². Compte tenu de la différence de densité entre les deux « villes »³, la *cidade de pedra e cal* n'en compte que deux : le « quartier du Musée » (*bairro do Museu*) au nord, autrefois appelé São Domingos du nom de son ancien couvent devenu tribunal, et Esteu qui jouxte la zone de *macuti*. Appelée localement *Ponta da Ilha*, celle-ci se compose pour sa part de sept *bairros* (quartiers) : Litine (387 maisons), Macaribe (169 maisons), Marangonha (141 maisons), Areal (192 maisons), Quirahi (137 maisons), et Unidade – anciennement Santo António (159 maisons)⁴. Le contraste démographique est en effet saisissant entre les deux zones de l'île. Les 1340 maisons de *macuti*, concentrées sur deux septièmes de sa surface totale, accueillent en moyenne quatorze habitants chacune, contre six dans les 496 maisons de la ville de pierre, réparties sur deux septièmes de l'île (Schwalbach, 1988 : 39). La cohabitation est ainsi devenue la norme dans les *bairros*, au sein de la même famille ou non, chaque ménage occupant ou louant une pièce. « *Déchue de ses fonctions portuaires (...) et*

¹ « *A lógica de uma espinha longitudinal interceptada por transversais de acesso ao mar é claramente inevitável, ou talvez genialmente natural, tanto quanto a lógica maquiavelica da segregação das classes e das raças que levam à criação da outra cidade sem praças, sem monumentos, sem ruas pavimentadas, sem cisternas.* »

² Dans chacune d'elles, un « secrétaire de quartier » (*secretário de bairro*) est chargé de faire le lien entre les habitants et les autorités.

³ En 1997, 11 807 des 14 889 habitants – officiellement - recensés vivaient dans la zone de *macuti*, pour une densité d'environ 300 habitants par hectare.

⁴ D'après le relevé de 2003 effectué par les services urbains.

désertée par les colons portugais au moment de l'indépendance, la ville coloniale présente l'aspect d'une coquille vide, rongée par le temps. (...) Dans l'autre moitié de l'île, se presse la multitude des pailotes dans des quartiers étroits, insalubres, où l'eau, l'électricité et les systèmes de drainage sont insuffisants pour une population dont le nombre a doublé entre 1980 et 1990 »⁵. Le déséquilibre démographique se double en effet d'importantes inégalités dans les infrastructures et l'accès aux services de base. La grande majorité des maisons de *macuti* n'ont ni alimentation en eau ni système d'évacuation des eaux usées⁶, beaucoup disposant toutefois de l'électricité. Dans la ville de pierre en revanche, la plupart des édifices - parmi ceux qui se trouvent dans un état correct de conservation - sont raccordés aux égouts, équipés de citernes et de l'eau courante, ainsi que de l'électricité.

Cette bipartition caractéristique de l'île s'accompagnait autrefois de spécialisations professionnelles, ainsi que de liens de parenté et surtout de pratiques religieuses qui la rendaient fonctionnelle. Or, alors que la ville de pierre a été vidée de sa fonction économique, politique et culturelle en même temps qu'elle perdait la plupart de ses habitants originels, les quartiers de *macuti*, que les observateurs les moins avisés qualifient de « précaires », sont ceux qui se maintiennent aujourd'hui dans leur intégrité sociale, et qui assurent la survie de l'île (Forjaz, 1999 : 133). Surpeuplé, le *macuti* concentre en effet l'activité économique, religieuse, sociale et culturelle de l'île, en contraste avec la ville de pierre. Sa population, qui vit essentiellement d'activités traditionnelles liées à la pêche, à l'artisanat et au commerce informel, est celle qui s'est le mieux maintenue dans le temps, malgré l'arrivée continue de continentaux, tandis que la ville de pierre, lieu de résidence de l'ancienne bourgeoisie portugaise, métisse et indienne aujourd'hui en grande partie disparue, a subi les bouleversements les plus spectaculaires après 1975. Une partie des habitants des *bairros* ont alors emménagé dans les maisons nationalisées et mises en location, notamment parmi les descendants des vieilles familles musulmanes de l'île, qui ont commencé à travailler dans le secteur public après le

⁵ Lachartre, 2000 : 59.

⁶ L'eau courante fut installée dans les *bairros* en 1975, et 1 200 maisons alors équipées de sanitaires – qui cessèrent par la suite de fonctionner avec l'interruption de l'alimentation en eau. La distribution d'eau dans la zone de *macuti* est aujourd'hui assurée par un système de fontaines publiques, seules les maisons les plus importantes possédant parfois l'eau courante, des citernes ou des puits d'eau saumâtre. L'eau demeure un problème majeur sur l'ensemble de l'île, avec des coupures récurrentes et parfois prolongées.

départ des Portugais. Il n'y eut cependant pas alors de mouvement massif depuis le *macuti*, pour des raisons économiques, historiques et culturelles (IIIB) - la lourdeur de la bureaucratie constituant un frein supplémentaire – mais un afflux de continentaux dans les maisons inoccupées pendant la guerre civile. L'importante population de fonctionnaires, qui se renouvelle au gré des affectations successives, constitue également un facteur d'instabilité dans la ville de pierre.

L'empreinte physique des anciennes hiérarchies

« La rue, la place, le monument, les frontières clairement définies entre le domaine de la nature et l'espace comme produit de la culture marquent, au départ, l'affirmation de la présence et de la domination des Portugais et de leur culture méridionale, probablement davantage méditerranéenne qu'atlantique. Ensuite, de façon presque sous-jacente et par empathie, cette structure se fond et se complète dans les espaces urbains qui servent les intérêts et se conforment aux modes de vie des Swahili et de leurs parents indiens et indo-portugais. Parallèlement, et comme une expression dramatiquement naturelle, se crée la ville des serfs (servos), mais non pas des esclaves qui sont quant à eux gardés bien en vue, comme un précieux bien de commerce à contrôler » (Forjaz, 1999 : 133).

Au-delà de l'évidente dichotomie entre l'ancienne ville européenne et les *bairros* « indigènes », l'échelle complexe des hiérarchies sociales et raciales se trouvait subtilement inscrite dans l'espace¹. Les différentes zones de l'île présentent ainsi des spécificités au niveau du relief ou de l'architecture qui constituent autant d'indices du statut de leurs habitants passés ou actuels, sans que l'on puisse toutefois identifier de quartiers strictement délimités - notamment du fait de la remarquable homogénéité des techniques et des matériaux utilisés dans toute l'île. À la jonction des deux « villes », cet espace physiquement et symboliquement intermédiaire situé autour de l'hôpital (*cidade de pedra*) et de la mosquée principale

¹ À la fin des années 1960, R. Soeiro do Brito (1970) estimait à 80 % la population Noire de l'île, résidant en totalité à *Ponta da Ilha* (moitié sud de l'île), comme la majorité des Métis qui représentent alors 4 % de la population. Les 6 % de Blancs résidaient alors tous dans la ville de pierre, comme la plupart des Indiens (5 %).

(zone de *macuti*) a ainsi donné lieu à un découpage complexe dont chaque secteur conserve aujourd'hui une physionomie et une identité propres, malgré l'important renouvellement de la population. Dans la zone de l'hôpital qui annonce la fin de la ville de pierre vivent aujourd'hui encore des familles d'Indiens musulmans et autrefois de nombreux hindous – ainsi que des Noirs « assimilés » qui travaillaient notamment dans l'administration -, dans cet espace de transition qui reflétait leur position médiane et instable dans la société coloniale.

Un peu plus loin, au sud-ouest de l'hôpital et aux alentours de la mosquée principale, s'élève l'unique zone de constructions en pierres de la moitié sud de l'île, appelée autrefois *Nançau*¹. Comme dans la *cidade de pedra e cal* dont celle-ci constitue le prolongement direct, les anciens entrepôts de commerce alternent avec de nobles résidences - plus vastes que bien des maisons de la cité coloniale – qui disposent d'un accès direct à la mer ou dominant les quartiers situés au fond des anciennes carrières. Dans cet espace résidaient la plupart des grandes familles de commerçants musulmans d'origine arabo-swahili, comorienne ou indienne (sunnites), qui détenaient également l'autorité religieuse. La composition et le style architectural de ces maisons en pierre de corail rappellent d'ailleurs celles que l'on retrouve sur tout le pourtour de l'océan Indien : L. Donley-Reid (1990 : 119) a montré comment cette similitude constituait un moyen d'inspirer la confiance aux commerçants de l'océan Indien, en leur apparaissant comme le signe d'une communauté de valeurs sociales. Cependant, alors que les villes swahili sont organisées de façon duelle, avec un centre en pierre réservé aux détenteurs du pouvoir économique, politique et religieux, sur cette île déjà coupée en deux, où le haut de la hiérarchie était tenu par les Portugais, ces grandes familles musulmanes occupaient une position intermédiaire. Enfin, au sud-est de l'hôpital, le petit quartier de Marangonha situé en bordure immédiate de la *cidade de pedra e cal* se compose de maisonnettes de bonne facture où réside aujourd'hui encore une proportion de Métis plus importante que dans le reste des *bairros*. Marangonha, du nom local d'un puits d'eau saumâtre où avait été construit un lavoir, était connu comme le quartier des prostituées et des maîtresses locales des résidents de la ville coloniale - entretenues par ces derniers².

Dans l'île de Mozambique, la division de l'espace et la ségrégation urbaine

¹ Voir Coelho, 1966 : 50.

² Dans les villes swahili, les *suria* (concubines des *waungwana*, qui pouvaient être d'anciennes esclaves *wazalia*) recevaient leur propre maison en argile aux abords de la ville (Donley-Reid, 1990).

n'ont toutefois jamais été aussi violentes qu'à Lourenço Marques ou à Beira. Les « indigènes » étaient notamment « libres » de circuler dans la ville de pierre (voir IIIB), ce qui n'était pas le cas à Lourenço Marques où, dès 1876, les Noirs vivaient en dehors de la « ville », qui leur était interdite la nuit à l'exception des employés domestiques (Lemos, 1988 : 50, d'après Wilhelm Joest). Dans ces villes issues du capitalisme en expansion dans le sous-continent austral à la fin du XIXe siècle, les intérêts économiques et culturels étrangers prédominèrent longtemps (Lachartre, 2000 : 22). À partir de 1950 en effet, la nouvelle capitale subit l'influence du modèle sud-africain d'apartheid urbain avec l'adoption d'un plan d'urbanisme (1952) qui instaurait de vastes « réserves » autour de l'agglomération et rejetait une « unité résidentielle indigène » aux confins de la ville (Lachartre, op.cit. : 39). La discrimination raciale était encore plus marquée à Beira : les « indigènes » devaient faire leurs achats par la fenêtre de la boutique et n'avaient pas le droit de circuler sur les trottoirs, les autobus étaient divisés, etc. « *En fait, sur ce territoire connu comme Portugal, il y avait une compagnie qui exploitait toute cette région. La majeure partie de ses dirigeants étaient anglais, sud-africains ou rhodésiens, et ils n'aimaient pas que les races se mélangent* » (Lachartre, op.cit. : 49). L'espace restreint de l'île de Mozambique, qui appartient à la première génération des villes mozambicaines issues de l'époque mercantile et constitue le fruit d'un certain « laisser-faire », reflète davantage les ambiguïtés de l'idéologie coloniale portugaise assimilationniste. « *En dépit de son caractère discriminant et tout en limitant le face-à-face colonial à deux catégories d'individus (« population civilisée » et « indigènes »), cette doctrine écartait pourtant le risque d'ethnisation ou de « tribalisation » de l'espace urbain colonial portugais, ce que l'apartheid n'hésitait pas à faire ailleurs dans le continent austral* » (Lachartre, op.cit. : 51).

Produit des influences culturelles diverses qui se sont rencontrées dans l'île, dans son architecture et sa structure, et de la division complexe de l'espace issue de l'organisation de la société coloniale, le patrimoine bâti exceptionnel de l'île, menacé par les pertes de fonction successives de cette dernière, a donc suscité dès l'époque coloniale la préoccupation d'une partie des habitants et des autorités portugaises.

II.B.2 - L'île de Mozambique à la fin de l'époque coloniale : joyau de l'Empire portugais ou reine déchu de la Route des Indes ?

« Découverte » par Vasco de Gama et arrachée aux ennemis historiques du Portugal, les *Mouros*, l'île de Mozambique, étape stratégique de la route des Indes, constitue l'un des symboles de la grande « épopée » lusitanienne outre-mer. Motif d'orgueil pour le Portugal, fréquentée par de prestigieux « héros » nationaux, elle a inspiré de nombreux artistes qui ont ainsi contribué à sa patrimonialisation (IIC). Elle reste d'ailleurs aujourd'hui chargée d'une mémoire et d'un imaginaire particuliers pour l'ancienne métropole (IIIA2). Dans un empire en dislocation, après la perte du Brésil (1822) puis de Goa (1961), l'île de Mozambique occupe à partir des années 1960 une place à part face à la montée de la contestation anti-coloniale dans les dernières colonies portugaises. Ses musées coloniaux sont créés de façon significative à la fin des années 1960 et au début des années 1970, alors que l'île est aussi devenue une destination touristique. Le patrimoine de l'île est cependant menacé par la perte de sa fonctionnalité et le désintérêt des autorités de Lisbonne et de Lourenço Marques, suscitant un sursaut érudit et patriotique parmi ses défenseurs. En réalité, la dégradation de ses édifices avait précédé son désaveu successif au profit des villes concurrentes, Lourenço Marques, Nampula puis Nacala.

La ruine, figure endémique du paysage de l'île ?

Bien qu'elles aient dramatiquement gagné du terrain après 1975, les ruines semblent d'une certaine manière avoir toujours fait partie du « décor » - conséquence, entre autres, de phénomènes climatiques particulièrement éprouvants pour le bâti : humidité et salinité de l'air, fortes pluies et cyclones s'abattant régulièrement sur la région¹... La végétation qui colonise les édifices mal entretenus constitue un autre fléau : les racines des *figueira brava* (figuiers) en particulier, dont

¹ Parmi les plus récents, Nadia (1994) et Jokwe (2007) ont provoqué d'importants dégâts dans l'île.

les graines sont transportées par les oiseaux, fragilisent les maçonneries et accélèrent le processus de ruïnification.

« Prospérant » au gré des crises qui affectèrent l'île de façon chronique (fin de la traite des esclaves, transfert de la capitale à Lourenço Marques puis du siège de l'autorité régionale à Nampula, ouverture du port de Nacala...), les ruines semblaient cependant déjà présentes lorsque son économie était encore prospère, comme en témoignent ses observateurs successifs pour lesquels elles constituent un fréquent motif d'étonnement. Dans le premier quart du XIXe siècle, alors que la traite des esclaves était encore florissante, un négociant anglais du Cap qui faisait du commerce dans les établissements portugais d'Afrique orientale décrivait déjà de « *grandes maisons qui tombent en ruine* », alors que le port de l'île de Mozambique abritait, dit-il, jusqu'à trente vaisseaux¹. Quelques années plus tard, le commerce des esclaves continue d'enrichir l'île (un premier décret d'interdiction ne sera prononcé qu'en 1836 par le gouverneur du Mozambique, et aussitôt suspendu l'année suivante), mais la situation semble avoir empiré. « *As the place itself is altogether dwindling fast into decay, so the finest of its private buildings present a half-ruinous appearance, strongly indicative of the decline of the city of Mozambique from its ancient wealth and viceregal splendour* »². Dans la seconde moitié du XIXe siècle, la récession économique de l'île, avec la disparition du commerce légal des esclaves, se fait donc plus durement sentir. Un décret de 1857 impose qu'un mur soit construit devant les façades en ruine afin de les dissimuler à la vue (*Relatório azul*, 1985 : 18). Dans un rapport de 1894, Dom António Barroso (1854-1918), évêque du Mozambique de 1897 à 1899, relate la destruction de la première cathédrale Sé³ au prétexte qu'elle menace de tomber en ruine - opération qu'il condamne alors comme la « *liquidation d'un passé glorieux* » (Garcia, 1971 : 46).

Silhouettes devenues familières sous les assauts répétés d'une nature hostile et d'une histoire tourmentée, les ruines deviendront même une figure récurrente de la production artistique sur l'île, déplorées ou révérees, contribuant ainsi au « romantisme » des lieux qui alimentera paradoxalement l'aide internationale pour la

¹ Alexandre, 1819, d'après le récit d'un certain Chabaud.

² Boteler, 1835, *Narrative of a Voyage of Discovery to Africa and Arabia, Performed in His Majesty's Ship, Leven and Barracouta, from 1821 to 1826*, London, Richard Bentley (in Saute et Sopa, 1992 : 89).

³ Dégageant l'actuelle place située entre la capitainerie, le bâtiment de la police et la *Casa Girassol* récemment rénovée dans le cadre de la coopération entre l'île de Mozambique et la ville de Bergen.

restauration du patrimoine (IIC)¹.

Des logiques coloniales discordantes

Bien avant l'indépendance donc, l'île de Mozambique qui a perdu depuis longtemps son importance économique, politique et administrative, est entrée dans un processus de désagrégation affectant de façon tangible la structure architecturale et l'équipement urbain. Les bâtiments vidés de leurs fonctionnaires et de leurs marchandises se dégradent inéluctablement faute d'entretien, les capitaux se concentrant désormais dans le Sud. Le triste spectacle des façades décrépies et des monuments à l'abandon suscite régulièrement l'émotion parmi les habitants, certains gouverneurs du district (actuelle province) et les autorités municipales, qui dénoncent l'ingrate négligence de Lisbonne et de Lourenço Marques. À partir des années 1940, c'est surtout la menace que représente pour l'île le projet du port de Nacala et la prochaine déviation du chemin de fer qui alimente l'inquiétude et les initiatives. À la demande du Município de l'île de Mozambique, l'historien Alexandre Lobato, directeur des Archives historiques du Mozambique créées en 1938 à Lourenço Marques et l'un des plus fervents défenseurs de l'île, publie en 1945 une monographie pour tenter d'en « sauvegarder » la mémoire. La préface du président de la Commission administrative de l'île donne le ton : « *À l'heure où ces valeurs et ces « parchemins » courent sérieusement le risque de disparaître, du fait de la possibilité que l'île perde prochainement son importance commerciale avec la déviation des vapeurs au long cours vers le nouveau port de Nacala, (...) à l'heure où ce criminel abandon est le plus susceptible de s'accroître...* »² (Préface d'António Rosa Cabral, in Lobato, 1945). Le même texte fait également allusion aux projets de création d'un monument dédié à Vasco de Gama et d'un musée, « *hommage mérité au grand navigateur du XVe siècle, et un beau prétexte pour se souvenir éternellement de l'événement historique que représente de fait la*

¹ Sur le pouvoir évocateur des ruines, voir par exemple Babelon et Chastel, 1994 : 68-69.

² « *Agora que tais valores e pergaminhos corriam sério risco de desaparecer, devido à próxima possibilidade de a Ilha perder a sua importância comercial com o desvio dos vapores de longo curso para o novo porto de Nacala, (...) agora que o criminoso abandono mais susceptível seria de acentuar-se...* »

découverte de la route maritime des Indes »¹ (*id.*).

En 1943, une Commission nationale des monuments et des vestiges historiques du Mozambique (*Comissão dos monumentos e relíquias históricas de Moçambique*) est ainsi créée par le gouverneur général du Mozambique, le Général José Tristão de Bettencourt, afin de rechercher, classer, restaurer, conserver et faire connaître les édifices historiques de la colonie – et plus spécifiquement ceux de l'île². Une liste des monuments historiques est créée, sur laquelle figurent les bâtiments militaires et religieux de l'île et du continent voisin, qui se trouvent ainsi protégés. Plusieurs arrêtés municipaux avaient en réalité été prononcés dès 1878 afin de limiter les altérations de la ville de pierre : la dimension et la décoration des édifices, la forme des portes et des fenêtres étaient ainsi strictement réglementées³. Outre la supervision des travaux de sauvegarde et de réhabilitation, la Commission édite chaque année la revue *Monumenta* (« Monuments ») qui rend compte de son activité annuelle et publie des articles d'histoire et d'architecture sur le patrimoine colonial des principales villes du Mozambique : plus de la moitié de chaque édition est consacrée à l'île. En 1955, le noyau urbain de l'île est déclaré « propriété d'intérêt public », à l'exception des « constructions non permanentes » (*macuti*), le même décret établissant qu'aucun édifice ne pouvait être modifié extérieurement sans recevoir l'approbation de la Commission, tandis que les bâtiments anciens qui avaient été altérés devaient recouvrer leur aspect initial⁴.

Mais c'est à partir des années 1950, avec le développement du tourisme, que les principaux monuments civils, religieux et militaires de l'île vont être restaurés. Alors qu'elle a perdu sa fonction portuaire, l'île est en effet devenue une destination chic pour les habitants fortunés de la capitale et de la région - rôle de « vitrine » peu compatible avec l'apparence de la ruine. En 1952, soit un an après l'ouverture du port de Nacala, le quatrième Congrès du tourisme africain, organisé par l'Alliance internationale de tourisme (*International touring association*), se déroulait dans l'île de Mozambique, mais l'activité démarre véritablement dans les années 1960. Un

¹ « *Merecida homenagem ao grande navegador quinhentista e um belo pretexto para eterna lembrança do feito histórico que efectivamente representa a descoberta do caminho marítimo para a Índia* ».

² Sa constitution est annoncée dans le *Boletim oficial da colónia de Moçambique* (8) du 20 fév. 1943, Diplomas Legislativos n° 825.

³ Ministério da Cultura, Juventude et Desportos da República de Moçambique, 1991a.

⁴ *Portaria* n° 15.366 du 22/05/1955.

important programme est donc lancé par le gouverneur général Baltazar Rebello de Sousa (Lobato, 1970). L'église de Santo António, en partie tombée en ruine et transformée en caserne, est entièrement reconstruite à la fin des années 1960, celle de la Miséricorde et l'intérieur de la forteresse sont restaurés, ainsi que la chapelle et le palais São Paulo où sont installés plusieurs musées (Lobato, op.cit. : 7). Le rapport d'activité de la Commission pour l'année 1970 relate par ailleurs la distribution de matériaux de construction aux « populations indigènes » afin qu'elles améliorent leurs habitations et leurs conditions de vie, « *créant simultanément de nouvelles attractions touristiques* » (*Monumenta*, 1971 : 95). Une nouvelle série de projets est lancée en 1973, avec l'ambition de faire de l'île le plus important centre touristique du pays, qui comprend notamment la restauration de l'ancien couvent de São Domingos (tribunal), un musée de l'artisanat... et l'installation d'un hôtel-casino dans les anciens magasins « Gulamo », qui aurait donné naissance à la première zone de jeu du Mozambique¹. À la même époque émerge le projet radical de transformer l'ensemble de l'île de Mozambique en musée, pour la soustraire définitivement aux outrages des hommes et du temps².

Mais la décision du gouverneur général du Mozambique, Sarmiento Rodrigues (1961-1964), d'investir dans l'île de Mozambique au début des années 1960, notamment pour la construction du pont, avait été violemment critiquée à Lisbonne et à Lourenço Marques. D'un point de vue strictement économique en effet, l'île, marginalisée dès la fin du XIXe siècle avec l'arrêt de la traite légale des esclaves, a perdu sa rentabilité et sa dernière « raison d'être » avec sa fonction portuaire. Le développement du capitalisme colonial a relégué l'île de Mozambique et ses vieilles

¹ « O resurgimento de uma velha cidade », *Notícias*, 2 mars 1973 : deux pages d'articles sont consacrées à l'île à l'occasion du 475^e « anniversaire » de la ville, c'est-à-dire l'arrivée de Vasco de Gama.

² Bien que dans une moindre mesure, car elle n'a jamais eu l'importance historique de l'île de Mozambique, l'île d'Ibo fait également l'objet de l'attention de la Commission. L'ancienne cité coloniale est déjà une « ville fantôme » à la fin de l'époque portugaise, la plupart des bâtiments de valeur historique ou architecturale étant alors inoccupés. Au début des années 1970, un édifice est désigné pour accueillir un musée et un autre une *pousada* (établissement hôtelier d'un certain standing, souvent aménagé dans un édifice historique), tandis que plusieurs services officiels sont réinstallés dans des bâtiments historiques pour tenter d'en assurer une meilleure conservation (école, registre civil...). Un plan de valorisation urbaine et esthétique de l'île est également élaboré, et un travail de sensibilisation réalisé dans le « quartier indigène » pour encourager l'usage des procédés traditionnels de construction parmi les habitants.

élites métisses dans un monde archaïque et voué à disparaître. L'heure n'est pas au « sentimentalisme » mais à l'exploitation froide et rationnelle des ressources : alors que la colonie et la métropole sont confrontées à d'importantes difficultés financières, l'investissement de fonds dans l'île apparaît comme un anachronisme, voire une décision irresponsable. D'après Alexandre Lobato (1970 : 8) qui relate les réactions de l'époque, nombreux sont en effet ceux qui considèrent qu'il s'agit d'une « *bêtise d'enterrer plus de 20 000 contos dans cette vieille terre sans avenir ni intérêt, où il n'y a que quelques vieilleries tout juste bonnes pour les ordures* ». Un « Groupe des amis de l'île de Mozambique » (*Grupo dos amigos da Ilha de Moçambique*) prend cependant la défense de l'île et du gouverneur Sarmiento Rodrigues.

Deux visions de l'île s'affrontent ainsi déjà à l'époque coloniale : d'un côté le pragmatisme d'une logique économique et gestionnaire, résolument tournée vers le Sud qui constitue l'« avenir » de la colonie tandis que l'île appartient irrémédiablement au passé ; de l'autre le regard affectif et érudit, mais imprégné de patriotisme, de ses défenseurs qui lui reconnaissent une valeur historique, architecturale et culturelle uniques.

Grandes Découvertes et lusotropicalisme

Si elle n'est plus rentable économiquement, l'île de Mozambique occupe en effet un rôle symbolique de premier ordre pour la puissance coloniale en plein déclin, incarnant cet âge d'or mythique où Lisbonne régnait en maître sur les mers du globe et sur les continents. Occupée dès 1507 et point de départ de la colonisation sur cette partie du continent, l'île symbolise l'enracinement du Portugal au Mozambique et la « légitimité » de sa présence, « *documentaire vivant du passé portugais en Afrique orientale* » (Lobato, 1970 : 9). Le « *patrimoine culturel que la patrie possède dans cette petite île de Mozambique, désormais unique depuis le désastre que fut la perte irrémédiable de l'Inde* » (Lobato, op.cit. : 8), mérite à ce titre toutes les attentions. Sa forteresse massive, ses églises et ses chapelles, son palais et ses maisons de maître, édifiés au cours de cinq siècles d'occupation, constituent les témoins les plus visibles de cette implantation séculaire. « *Dispersés dans toute l'île, les pierres tombales et les monuments impérissables vont parler, rappelant les*

tragédies et les aventures de l'incomparable génie portugais »¹ (Cunha, 1939 : 12). En 1969, une cérémonie est organisée dans le patio du palais São Paulo à l'occasion de l'inauguration de la statue du poète Camões, et de l'importante série de monuments restaurés à cette époque. Pour l'architecte responsable des travaux qui prend la parole à cette occasion, Pedro Quirino da Fonseca, le patrimoine de l'île constitue ainsi le « *symbole de la patrie disséminée dans le monde entier par la succession des générations qui ont réalisé l'expansion jusqu'à nos jours*² » (Lobato, 1970). L'événement paraît d'autant plus important lorsqu'on connaît pour les Portugais l'importance symbolique de Camões, chantre des grandes Découvertes qui constituent alors le ciment de la nation portugaise. En mettant en relief le sacrifice des pionniers de cette expansion, soldats en particulier, au service de la Couronne, la description de la « *dure (île de) Mozambique* » du XVI^e siècle dans les *Lusiades* (IILC) constitue en outre un leitmotiv significatif dans ce contexte de la fin des années 1960 – les Portugais ayant ainsi « gagné » leurs droits sur cette terre au prix des souffrances endurées par leurs ancêtres³... Figure s'il en est de la Route des Indes et des grandes Découvertes, la statue de Vasco de Gama avait été inaugurée dès le 25 août 1956 par le Président de la République portugaise en personne, le Général Craveiro Lopes (1951-1958).

Emblématique parmi tous les monuments de l'île, dont elle est le plus ancien, la petite chapelle Nossa Senhora do Baluarte (« Notre Dame du Bastion ») suscite une émotion particulière, que reflètent les articles réguliers dont elle est l'objet dans la revue *Monumenta* : « *chef d'œuvre et symbole du glorieux art manuelin* », elle constitue « *l'un des plus vénérables monuments de l'histoire des Portugais du Mozambique* » (Garcia, 1971 : 44)⁴. Bâti en 1522 sur une avancée rocheuse où se trouvait l'artillerie destinée à assurer la défense de l'île avant la construction de l'actuelle forteresse, le modeste édifice abrite plusieurs tombes des pionniers de l'occupation coloniale et de la Route des Indes décédés en cours de route, qui témoignent du « sang versé » par les Portugais au cours de la conquête. Dans les années 1950, certaines pierres tombales avaient été déplacées au Musée historique

¹ « *Vão falar lápides e monumentos imorredouros, espalhados por toda a ilha, memorando tragédias e aventuras do incomparável génio português.* »

² « *Símbolo da pátria espalhada pelo mundo pela sucessão das gerações que realizaram a expansão até aos nossos dias de hoje.* »

³ Voir par exemple Silva Gonçalves, 1969.

⁴ D'après « *Igrejas e capelas de Moçambique* », *Documentário Trimestrial* (10), 1937.

de Lourenço Marques, et l'initiative dénoncée alors comme une « *profanation historique et archéologique* » (Garcia, op.cit. : 46). La chapelle sera d'ailleurs restaurée une nouvelle fois en 1996 grâce à des fonds de la Commission nationale pour la commémoration des Découvertes portugaises (*Comissão nacional para as comemorações dos Descobrimentos portugueses*), un organisme public créé par le gouvernement portugais pour coordonner les célébrations des grandes Découvertes du XVe siècle, entre 1986 et 2002.

« *Toutes proportions gardées (...), cette île est notre Florence du Mozambique et il n'y en a pas d'autre, comme elle est aussi l'unique synthèse que nous ayons de la métropole, de l'Afrique et de l'Orient, au niveau des hommes, des idées et des choses, et donc de la vie quotidienne*¹ » (Lobato, 1970 : 9). Emblématique de l'époque prestigieuse des grandes Découvertes, l'île de Mozambique constitue aussi une parfaite illustration de la théorie du lusotropicalisme qui leur est intimement liée. « Inventé » par le sociologue brésilien Gilberto Freyre (1900-1987), le lusotropicalisme qui fut, sur un « malentendu », promu au rang d'idéologie coloniale par le Portugal salazariste dans les années 1950, développe l'idée d'une civilisation originale née d'une colonisation portugaise ouverte, fondée sur le métissage biologique et culturel. Du fait de « qualités nationales » leur conférant une « aptitude particulière » à la colonisation², les Portugais auraient ainsi « *éduqué en douceur les indigènes aux valeurs européennes, forgé des sociétés métisses, croisé des cultures, créé des peuples* » (Enders, 2005). Si, dans le lusotropicalisme de Gilberto Freyre, le Portugal ne recevait toutefois que la « portion congrue », l'avenir appartenant aux tropiques alors que l'ancienne métropole « *ne présent(ait) qu'un intérêt archéologique* » (*id.*), les autorités portugaises retiendront de cet éloge appuyé à leur œuvre coloniale « *l'idée d'une identité lusitane semée à travers le monde pour l'éternité, résistante à tous les appétits et à tous les nationalismes* » (*ibid.*). Au Mozambique, l'ancienne présence musulmane du Nord, et en particulier de l'île, est ainsi récupérée dans la tentative d'élaboration de cette civilisation lusotropicale. Lieu de cohabitation et de métissage caractéristique entre le Portugal, l'Afrique et l'Asie, l'île de Mozambique inspirera aussi un lusotropicalisme littéraire

¹ « *Esta [ilha] é a nossa Florença de Moçambique e não há outra, como é também a única síntese que temos, da Metrópole, da África e do Oriente, em pessoas, ideias e coisas, e portanto na vida quotidiana.* »

² Pour un exemple de discours sur l' « aptitude particulière » des Portugais à la colonisation, voir Andrade, 1955 : 60.

qui se prolongera bien au-delà de l'indépendance (IIC). L'historien Alexandre Lobato signe ainsi la préface du recueil du poète Rui Knopfli consacré à l'île, et imprégnée du discours lusotropical : « *L'île de Mozambique est un symbole vivant dans la grandiose histoire des Portugais. (...) C'est ainsi que du rien se fit ce gigantesque Mozambique. D'ici précisément. (...) Il y a dans ce livre le foudroyant pouvoir évocateur d'une synthèse spécifiquement portugaise* »¹ (Lobato, in Knopfli, 1972 : 15-16).

Ce sont ces mêmes « valeurs » du lusotropicalisme que les musées coloniaux mis en place dans l'île de Mozambique à la fin des années 1960 s'efforcent entre autres d'illustrer, alors que la propagande lusotropicale atteint son apogée au Portugal, entre 1967 et 1973.

La création des musées coloniaux

Les travaux entrepris par la Commission nationale des monuments historiques du Mozambique à la fin des années 1960 visaient également la création de plusieurs musées dans l'île. Un premier projet (1836), qui n'a finalement jamais vu le jour, prévoyait d'aménager un musée et un jardin botanique dans le cadre de la politique mise en place au Portugal à cette époque pour « *la diffusion de l'instruction et du goût du beau* » (Costa, 2003 : 2). Puis, à la suite de la création d'un musée colonial à Lisbonne en 1870, le gouverneur général du Mozambique décida d'installer un musée à l'intérieur de la forteresse São Sebastião, afin d'y réunir des objets de valeur historique appartenant aux autorités locales (armes, drapeaux, tambours etc.), auxquels s'ajouteront des pièces d'influence arabe et une tapisserie aujourd'hui visible dans le palais São Paulo. Inauguré en 1889, le petit musée se maintiendra jusque dans les années 1960, alors que la forteresse est encore utilisée à des fins militaires (Costa, 2002 et 2003). En 1969, la Commission lance donc, à l'initiative de l'historien Alexandre Lobato, alors directeur des Archives historiques du Mozambique à Lourenço Marques, la création d'un « musée résidentiel » à l'intérieur du palais

¹ « *A Ilha de Moçambique é um símbolo vivo na grandiosa história dos Portugueses (...). Foi assim que do nada se fez este gigantesco Moçambique. Dalí precisamente. (...) Há neste livro (...) o esmagador poder expressional de uma síntese possessivamente portuguesa.* »

São Paulo, ancienne résidence du gouverneur destinée à héberger les officiels de passage dans l'île. Comme il restait peu de choses de la fastueuse résidence de style oriental que le palais semble avoir été à son âge d'or (XVIIIe et XIXe siècles), la Commission racheta des meubles anciens et indo-portugais à des particuliers de l'île, du continent et de Lourenço Marques où ils furent restaurés¹ (Costa & Torcato, 1997 : 38-39). Un musée des arts décoratifs (*museu de artes decorativos*) est donc inauguré en 1971 dans le palais rénové et adapté pour recevoir les hôtes officiels de l'île. Un musée des arts sacrés (*museu de arte sacra*) est également installé dans une annexe en 1969, avec le financement de l'évêché de Nampula et de la Fondation Gulbenkian, puis un petit musée de la marine (*museu da marinha*) en 1972, afin d'exposer les vestiges de navires échoués autour de l'île et avec l'ambition d'en faire « le musée d'archéologie navale portugaise le plus représentatif », réalisant ainsi « un rêve de longue date » (*Monumenta*, 1973 : 75).

Les trois musées de l'île réaffirment la vocation impériale du Portugal à travers ses conquêtes militaire et commerciale, terrestre et maritime (musée de la marine), tout en valorisant sa mission « civilisatrice » et ses « apports » aux territoires conquis, parmi lesquels la religion chrétienne (musée des arts sacrés). L'exposition inclut des pièces arabo-swahili, ou provenant d'autres territoires sous domination portugaise, ou encore des objets « hybrides » dont l'important mobilier indo-portugais, qui illustrent tous l'étendue et la puissance de l'Empire en même temps que les « aptitudes » particulières des Portugais à la colonisation par le métissage. Le palais São Paulo s'inscrit ainsi dans la tradition des musées impérialistes, qui rassemblent et donnent à voir des objets originaires des différentes régions dominées comme une preuve de leur sujétion, de la puissance et de la richesse de l'entité politique ainsi constituée². C'est dans une perspective semblable qu'avait été ouvert en 1956 le musée de Nampula ou musée régional Ferreira de Almeida³, destiné à illustrer la diversité culturelle du district du Niassa qui regroupait alors les actuelles provinces du Niassa, du Cabo Delgado et de Nampula. Il devait inaugurer une trilogie de musées régionaux d'ethnologie du Nord, du Centre et du Sud, dont

¹ L'origine de ces pièces reste cependant incertaine, et l'on ignore si elles avaient été importées d'Orient, produites par des artistes orientaux ou bien selon des modèles orientaux.

² Les puissances coloniales étant en outre conscientes de l'urgence de sauvegarder des cultures que la conquête par l'Occident vouait à une disparition rapide.

³ Construit à l'initiative du commandant Eugénio Ferreira de Almeida.

seul le premier fut finalement réalisé (Kulyumba, 2001).

II.B.3 - Les politiques du patrimoine après l'indépendance (1975-1991)

Au lendemain de l'indépendance, la question du patrimoine revêt des enjeux stratégiques pour la jeune nation mozambicaine en construction. L'État tente alors de mettre en place une nouvelle politique culturelle et patrimoniale, à travers la création d'institutions et de programmes spécifiques (IIA2b). L'ensemble de l'appareil administratif pour la conservation et la mise en valeur du patrimoine culturel doit en effet être repensé. Cet effort se déploie cependant dans un contexte particulièrement difficile pour le Mozambique, face au vide institutionnel et juridique et, surtout, au manque de moyens matériels et humains, avec l'exode de la population formée : il ne reste par exemple, après l'indépendance, que onze ingénieurs et cinq architectes... pour douze millions d'habitants (Lachartre, 2000 : 89). Le secteur de la construction se retrouve totalement paralysé entre 1975 et 1977, et il faudra attendre 1991 pour que les seize premiers architectes mozambicains sortent de la faculté d'Architecture de l'Université Eduardo Mondlane¹. Dans un tel contexte, la conservation du patrimoine colonial de l'île de Mozambique ne constitue évidemment pas une priorité, et sa légitimité elle-même est en cause. Malgré des réactions et des prises de position parfois violentes contre l'île au sein même du Frelimo, le président Samora Machel et une partie de son gouvernement défendent la valeur mémorielle de ces vestiges. L'île va alors servir de « laboratoire » à l'élaboration des politiques du patrimoine au Mozambique, les interventions techniques étant menées dans l'île parallèlement à la mise en place des structures nationales spécialisées. Le projet de sauvegarde de l'île sera dès lors soutenu par les coopérations étrangères, en particulier celles des pays nordiques (Danemark, Norvège et Suède)².

¹ Ministério da Cultura, Juventude et Desportos da República de Moçambique, 1991a.

² L'importance de l'aide des pays nordiques en Afrique orientale s'explique par différentes raisons, notamment d'ordre politique et linguistique. Danemark, Norvège, Suède et Finlande font aujourd'hui partie du « G 0,7 », le groupe de pays consacrant 0,7 % de leur PIB à l'aide extérieure, conformément à l'objectif fixé par l'ONU. Il existe une nette prédilection des pays nordiques pour les régimes socialistes de

La nationalisation des biens immobiliers

Après l'indépendance, le gouvernement mozambicain lance immédiatement une vague de nationalisations, du sol, de l'habitat locatif et de l'industrie du bâtiment, qui auront une incidence déterminante sur la conservation du patrimoine de l'île. La nationalisation du sol, et l'unification du droit le régissant sous la juridiction de l'État, est en effet l'une des premières mesures adoptées à l'indépendance. Le droit foncier privé est donc aboli et remplacé dans la Constitution de 1975 par la propriété d'État (Lachartre, 2000 : 84). L'année suivante, c'est au tour des biens immobiliers. Chaque famille qui vit en milieu urbain est autorisée à posséder deux maisons : une résidence principale en ville et une résidence secondaire à la « campagne ». Les immeubles, appartements et maisons « de rendement » laissés vacants depuis plus de trois mois par leur ancien propriétaire sont nationalisés – mesure qui concerne tous les logements non occupés directement par le propriétaire ou sa famille. Samora Machel l'annonce dans son discours du 3 février 1976 : « *Allons-nous continuer à avoir une ville qui n'est pas à nous ? (...) Nous annonçons donc avec plaisir que les immeubles, à partir de maintenant, seront placés sous le contrôle de l'État. C'est l'État qui se chargera des immeubles de location, des maisons abandonnées, des maisons dont les propriétaires ont fui le Mozambique* » (cité par Lachartre, op.cit. : 78). À Ilha, ce sont ainsi 85 % des maisons de la ville de pierre qui sont partiellement ou complètement abandonnées par leur propriétaire (colons portugais, Indiens, Métis...) et nationalisées. De nombreuses maisons sont alors divisées afin d'accueillir davantage de locataires. Il n'y aura cependant pas dans l'île de mouvement massif vers la ville de pierre vidée de ses habitants (IIIB) - contrairement à Maputo où le départ des Portugais et l'abolition des lois coloniales restreignant les droits de circulation et de résidence en ville précipitent l'exode vers le centre urbain abandonné par les colons (Mendes, 1989).

La gestion des biens nationalisés est confiée à un organisme d'État, l'APIE

l'Afrique orientale, qui est en outre majoritairement anglophone - les Nordiques parlant couramment anglais mais plus rarement français (ce qui ne vaut évidemment pas pour le Mozambique). Madagascar constitue un cas particulier, car il existe une longue tradition missionnaire de la Norvège dans ce pays.

(*Administração do património imobiliário do Estado*), qui fixe les loyers sur des critères sociaux en fonction de la taille et du revenu des familles. Leur montant – presque symbolique – doit représenter entre 10 et 20 % du revenu des ménages (Lachartre, op.cit. : 86). La faiblesse des loyers perçus limitera d'emblée toute capacité et autonomie financières de l'institution, faisant dépendre l'APIE des subventions de l'État pour plus de la moitié de son budget (*id.*). Le niveau des loyers contribuera à la réduction progressive des recettes par rapport à l'inflation, compromettant les programmes d'entretien et de réhabilitation du patrimoine. Un rapport de 1993 estimait ainsi que, pour couvrir ces dépenses, les loyers devaient être augmentés de plus de 900 % !¹ Le manque de moyens et de capacités techniques pour assurer l'entretien des édifices, ainsi que l'irresponsabilité et le désintérêt de leurs occupants pour leur cadre de vie, aboutissent donc à la dégradation accélérée de la *cidade de pedra e cal* – comme de l'ensemble du patrimoine immobilier national. Dans l'île, seuls deux maçons de l'APIE sont autorisés à intervenir - effectif très largement insuffisant au regard du parc immobilier. Un problème de coordination se posera en outre dès sa création entre l'APIE et les structures en charge des monuments classés au sein du ministère de la Culture. Alors que l'APIE ne possède ni l'équipement ni l'expertise technique pour s'occuper des bâtiments historiques, elle conserve la responsabilité administrative de la plupart des édifices de l'île au détriment du Bureau de conservation et de restauration des monuments de l'île (voir plus loin), dont le rôle est ainsi réduit à celui de conseil.

À l'indépendance, le Mozambique se dote également d'une loi restreignant l'accès à la propriété pour les étrangers. Seules les maisons qui n'ont pas été nationalisées (*propriedade de raiz*) leur sont cessibles par le propriétaire. Quant aux biens constituant le patrimoine de l'État, ils peuvent être acquis par une société, à condition que celle-ci comporte au moins un associé mozambicain². Avec la libéralisation de l'économie et la réouverture du pays après la fin de la guerre civile, ce dispositif permettra d'éviter que la ville de pierre soit vidée de ses habitants mozambicains, mais constituera un frein puissant à l'investissement, donc à la restauration du patrimoine à des fins privées ou commerciales. Un statut spécifique facilitant notamment les conditions d'investissement dans l'île pour les étrangers

¹ URBE, *Seminário nacional de estratégias de desenvolvimento urbano e habitacional*, janvier 93, in Lachartre, op.cit. : 163.

² Ce qui, avec la libéralisation de l'économie, favorisa le recours à des prête-noms.

comme pour les nationaux sera donc finalement adopté, après de longues années de négociation (IIIA2).

Faut-il se débarrasser des vestiges coloniaux ?

Dans les années qui suivent l'indépendance, les premières initiatives du gouvernement mozambicain pour l'île de Mozambique et le patrimoine s'inscrivent dans un effort de réorganisation institutionnelle du pays. La liste des monuments historiques établie à partir de 1943 est reprise dans son intégralité et l'ensemble de la ville de pierre est classée « Monument national ». Les arrêtés municipaux qui réglementent la construction ou la restauration des édifices dans l'île restent également en vigueur. Pour remplacer l'ancienne Commission des monuments et des vestiges historiques du Mozambique mise en place par les autorités coloniales, un Service national des musées et des antiquités (*Serviço nacional de museus e antiguidades*) est créé au sein du ministère de l'Éducation et de la Culture. Il a notamment pour mission de prévenir une aggravation de la dégradation du patrimoine de l'île de Mozambique, en particulier de ses édifices classés, et se consacre essentiellement à l'entretien des monuments restaurés dans les dernières années de l'occupation coloniale : le palais São Paulo, les églises, ainsi que la mosquée Gulamo située sur le continent, de l'autre côté du pont (*Relatório azul*, 1985). Une équipe d'ouvriers spécialisés (*Brigada de conservação e restauro dos monumentos*) est constituée en 1977 à cet effet, sous la tutelle du musée de Nampula - actuel Musée national d'ethnologie¹. Celle-ci entreprend également la réhabilitation de quelques immeubles d'habitation de la ville de pierre. La politique du gouvernement mozambicain concernant le patrimoine de l'île semble s'inscrire dans les pas de celle qui a été menée par les Portugais avant l'indépendance, mais la perspective a radicalement changé : les vestiges de l'île de Mozambique ne témoignent plus du « génie lusitanien » mais des siècles d'oppression coloniale contre laquelle le peuple mozambicain s'est battu pour conquérir sa souveraineté.

Le 2 juin 1975, soit vingt-trois jours avant la proclamation officielle de l'indépendance mozambicaine, le président Samora Machel est de passage dans l'île

¹ Actuel Musée national d'ethnologie.

de Mozambique au cours de sa tournée triomphale « du Rovuma au Maputo », pour y prononcer son fameux discours de la victoire. La première partie, spécialement écrite à destination des habitants de l'île, est une diatribe particulièrement violente qui marquera profondément les esprits sur place¹ : « *Nous aimerions converser longuement avec les populations de l'île de Mozambique, parce que la population de cette île est la population sur laquelle le colonialisme s'est exercé directement. C'est à partir de cette île qu'il s'est établi, qu'il a créé ses bases et c'est cette île qui a servi de point de départ à l'extension et à l'occupation de notre territoire par les colonialistes. Le foyer du mal, le foyer de la misère, le foyer de la maladie, le foyer de la faim, du dénuement, tout cela est parti de cette île. Le point de départ de la vente de Mozambicains pour l'étranger, le foyer de l'esclavage dans notre pays, le foyer du crime, le foyer d'assassinats, le foyer de massacres dans notre pays, tout est parti de cette île. Le foyer de la civilisation décadente, civilisation corrompue, la civilisation occidentale qui n'a rien d'autre que le crime à transmettre aux peuples dominés. Nous avons visité la forteresse qui a détruit notre âme – baptisée forteresse de Saint-Sébastien. Nous y avons trouvé une prison, nous y avons trouvé le champ de tir où les corps humains, les corps des Mozambicains, ont servi de cible. Si nous en avons le temps nous converserions longuement avec les populations de l'île de Mozambique parce qu'elles ont vécu toute leur vie, chaque moment, avec la mort en train de guetter à la porte et à la fenêtre de leur maison. Elles ont vécu l'âme détruite, elles ont vécu avec le fer rouge dans leur chair. Nous avons visité les lieux où vivent ces populations et nous avons trouvé ces lieux dans des conditions infrahumaines. Ils ont construit dans l'île de Mozambique des édifices, et les fondations de ces édifices sont les os, sont la chair, sont le sang du peuple mozambicain* »².

Hier emblématiques de l'enracinement du Portugal en Afrique, le palais, la forteresse, les églises et les maisons coloniales deviennent donc les symboles de cette exploitation séculaire, matérialisée par la césure entre ville de pierre et anciens quartiers « indigènes ». La plupart des édifices de l'île, monumentaux ou anonymes, sont en outre liés directement ou indirectement à la traite des esclaves, qu'ils aient servi d'entrepôt, comme de nombreuses maisons privées, ou aient été construits par

¹ Une autre image de cette visite restera gravée dans les mémoires : celle de Samora Machel et de sa troupe du Frelimo pénétrant dans la mosquée principale sans se déchausser.

² *Revista Tempo*, 1975.

une main d'œuvre servile et grâce aux profits de ce commerce. Plus généralement, la ville en soi, héritage colonial, est chargée pour le Frelimo de valeurs extrêmement négatives. « *Considérés comme la matrice d'inégalités et d'antagonismes sociaux, la ville héritée et le patrimoine urbain apparaîtront comme le fruit de la domination et de l'oppression coloniales ; ils ne pourront, à ce titre, que difficilement participer de la construction d'une nouvelle identité nationale qui sera la grande affaire du Front de libération nationale (...)* » (Lachartre, 2000 : 67). L'île de Mozambique, où les soldats de l'armée coloniale venaient « se reposer » pendant la guerre d'indépendance, tandis que les prisonniers de la PIDE étaient emprisonnés dans la forteresse, est en outre marquée du sceau de la « collaboration », du fait de la compromission de ses leaders musulmans en faveur des colons à la fin de la période portugaise, et plus largement de la « complicité » séculaire de ses habitants avec ces derniers. Rappelons que les populations d'Inhambane, dont les lointains ancêtres avaient en 1498 réservé bon accueil aux Portugais - lesquels baptisèrent aussitôt les lieux la « terre des gens aimables » (*terra da boa gente*) - furent eux aussi taxés de « collabos » et le sont encore par les nationalistes les plus radicaux.

Jusqu'alors symbole d'une sorte de lusotropicalisme oriental, l'île de Mozambique va donc devenir une figure allégorique de l'oppression coloniale et de la décadence. Cette image sera poussée à son paroxysme dans les œuvres révolutionnaires, comme la nouvelle d'Alvaro Marques (1983) au titre évocateur, *O Barco encalhado* (« Le bateau naufragé »), dont l'île constitue le personnage principal. La nouvelle est éditée en 1983 « *en appui au quatrième Congrès du Frelimo* », dans la revue *Tempo* devenue après l'indépendance « *un organe d'information révolutionnaire au service du peuple* », puis un instrument de transmission de l'idéologie du Frelimo (Machiana, 2002). L'île apparaît sous des traits semblables dans le film *Vinte e cinco* (1976) commandé par le Frelimo aux réalisateurs brésiliens José Celso Martinez Corrêa et Celso Luccas qui couvraient l'indépendance du Mozambique pour la Radiotélévision portugaise (RTP), avec pour Samora Machel l'idée d'en faire une œuvre fondatrice du cinéma mozambicain. Le film, qui reprend d'ailleurs le discours de Samora Machel sur l'île de Mozambique, sera présenté officiellement à Maputo le 25 juin 1976 pour le premier anniversaire de la République populaire du Mozambique, avant sa diffusion internationale. Ces œuvres seront abordées dans la partie sur la patrimonialisation artistique de l'île (IIC), le film *Vinte e cinco* constituant d'abord une œuvre cinématographique de

qualité, qui reçut à l'époque un bon accueil de la critique.

Si la charge symbolique de l'île, « berceau » du colonialisme »¹ et de l'exploitation, est alors peu équivoque, celle-ci suscite néanmoins des réactions contradictoires quant à l'attitude à adopter envers les vestiges de la *cidade de pedra e cal* soudain vidée de ses habitants, de sa fonction et de son « sens ». Sur place, les statues de Vasco de Gama et Luís de Camões sont déboulonnées, le monument aux morts détruit, le kiosque, la forteresse, la capitainerie et quelques maisons de pierre vandalisées par un groupe d'activistes du Frelimo aussi zélés que minoritaires. Furtado, célèbre reporter à la Radiotélévision portugaise (RTP), dans l'île en 1984, rappelle l'épisode tragi-comique de la « chute » de Gama : « *À l'heure de l'indépendance, le Frelimo ordonna expressément que rien ne fut abîmé dans l'île. Mais assourdi par l'euphorie naturelle du moment, le peuple n'entendit pas. C'est ainsi que le navigateur a débarqué à la capitainerie, où il attend d'être réparé. Car, avec ses deux tonnes de bronze, Vasco de Gama a mal négocié son saut et s'est cassé une jambe* »². Dès 1975, puis à son retour dans l'île en mars 1977, Samora Machel condamnera ces destructions au nom de la valeur mémorielle des édifices et des monuments coloniaux³, qu'il faut à l'inverse conserver pour l'instruction des générations futures. Les habitants les plus âgés se souviennent de ses mots : « *À l'indépendance, le président Machel est venu dans l'île et il nous a dit : n'est-ce pas ici votre propre terre ? Vous devez donc vous-mêmes en prendre soin* »⁴. En 1977, il s'émeut officiellement du « pillage » du palais São Paulo - « *en prenant tel ou tel objet, c'est toute l'histoire du Mozambique que vous ôtez* »⁵ - et décide de ne plus l'utiliser comme résidence, à la suite d'un épisode conté par le vieux guide du musée,

¹ « *Ici ont été établies les bases de l'occupation administrative et idéologique que constitue la colonisation de notre pays* » (extrait d'un message envoyé par Graça Machel, alors ministre de l'Éducation et de la Culture, à l'occasion de la création de l'Association des amis de l'île de Mozambique, le 23 octobre 1982. *Tempo* (629), octobre 1982).

² « *Na hora da independência, a Frelimo ordenava expressamente que nada fosse molestado na Ilha. Mas ensurdecido pela natural euforia do momento, o povo não ouviu. De maneira que o navegador foi aportar às oficinas da capitania onde aguarda reparação. E que, com as duas toneladas de bronze o Vasco da Gama formou mal o salto e partiu uma perna* » (Furtado, RTP, 1984).

³ D'après le Père Lopes (entretien du 29/09/05), Samora Machel aurait alors ordonné que la statue de Vasco de Gama soit aussitôt remise sur pied, ce qui ne fut pas possible du fait de son état.

⁴ Entretien avec le vieux gardien du musée São Paulo, le 30/09/05.

⁵ Même source.

en poste depuis 1972. Pendant la nuit, le garde posté devant la chambre présidentielle s'allonge sur une banquette de style indo-européen et la brise. Samora Machel décide alors que l'ensemble constitué par le palais, sa chapelle, ainsi que les petits musées de la marine et des arts sacrés, deviendrait un musée de l'Histoire coloniale afin de préserver les lieux intacts pour la mémoire¹.

Cependant au sein même de la direction du Parti, à Maputo, la position envers l'île n'est pas unanime. Plusieurs habitants de l'île évoquent le souvenir d'un des membres du gouvernement de l'époque déclarant que « *s'(il) avait pu raser l'île, (il) l'aurait volontiers fait pour en finir une bonne foi pour toutes* ». Dans tout le pays, des divergences apparaissent ainsi entre la ligne officielle du Frelimo et les initiatives de certains responsables locaux ou des populations qui règlent leurs comptes avec des siècles de colonialisme, comme en témoigne l'attitude ambiguë vis-à-vis des Blancs, des Métis et des Indiens. Si la position de Samora Machel est claire à cet égard, intégrant à son gouvernement des Blancs, des Métis ou des Indiens qui ont soutenu la lutte pour l'indépendance et/ou choisi d'adopter la nationalité mozambicaine, les tensions ne sont pas absentes². Dans l'île de Mozambique, les enfants métis, pourtant très nombreux, sont harcelés par leurs camarades qui leur reprochent d'être « sans drapeau ».

Deux « logiques » se font donc à nouveau face : au désir iconoclaste de se débarrasser des symboles du colonialisme pour rompre définitivement avec son héritage répond la nécessité de les sauvegarder par « conscience historique ». En 1978, la première Conférence nationale sur les musées et les antiquités (*primeira Reunião nacional de museus e antiguidades*), qui doit mettre en œuvre les directives du troisième Congrès du Frelimo pour le secteur de la Culture, se déroule symboliquement dans l'île, dont le choix n'est évidemment pas anodin. « *Cette île fut un centre séculaire de l'exploitation étrangère sur notre territoire, le lieu d'où fut directement dirigée vers d'autres continents, pendant des générations, l'exploitation des ressources naturelles du notre pays, l'exportation massive d'esclaves, en plus*

¹ Une partie de l'édifice abritait déjà un musée résidentiel des arts décoratifs depuis la fin des années 1960. Placé alors sous la tutelle du musée de Nampula, le musée de l'île de Mozambique deviendra un musée national en 2004, bénéficiant ainsi d'une autonomie de gestion (*Boletim da República*, 18 août 2004, décret 31).

² *Petite chronique mozambicaine*, le récit d'une épouse de médecin volontaire suisse débarquée au Mozambique avec ses enfants en 1966, constitue un témoignage indirect sur ces temps à la fois euphoriques et troublés de l'indépendance, et la place ambiguë des Blancs après 1975 (Roulet, 1987).

de l'or, de l'ivoire et d'autres richesses. C'est le lieu d'où partit l'occupation militaire du territoire national, à partir du siècle dernier. C'est aussi le lieu où les troupes les plus barbares et inhumaines de l'armée coloniale venaient se « reposer » après les massacres contre notre peuple, pendant la lutte de libération nationale »¹. Or, comme le réaffirme la Conférence, le rôle des musées et du patrimoine d'une manière générale est notamment de permettre de « *comprendre le contexte interne et international (...), savoir définir l'ennemi, créer l'unité et développer la conscience nationale* ». L'île de Mozambique constitue à ce titre le témoin vivant des injustices et de l'exploitation coloniales, et le patrimoine historico-culturel du peuple mozambicain, qu'il importe donc de conserver. « *On voit ici où vivaient les Maures, on comprend comment se sont faites les alliances, comment s'est déroulé le processus de résistance séculaire sur le continent proche. Il s'agit probablement d'une pièce unique dans le monde, et il est pour cela nécessaire d'envisager tous les moyens pour ne pas la laisser tomber (en ruine) et disparaître* » (*id.*)². L'île incarne en effet le symbole de la lutte contre le colonialisme et contre toute forme de domination et de discrimination raciales, qui doivent être le ferment de la nouvelle nation et l'un des fondements de l'unité mozambicaine.

Parallèlement aux zones historiques de la Lutte armée de libération nationale, il s'agit donc d'en préserver les vestiges à des fins didactiques, comme le rappellera la revue des Archives historiques du Mozambique dans un numéro spécial consacré à l'île en 1988 - soit treize ans après l'indépendance et alors que le patrimoine est sérieusement menacé par les conséquences de la guerre. « *L'île de Mozambique, l'un des points choisis par les Portugais pour se fixer dès les premières années du XVIe siècle, devint ainsi l'un des berceaux de la pénétration mercantiliste d'abord, et colonialiste ensuite. (...) Reliée au continent par de solides amarres de ciment et d'acier – son pont étroit – l'île de Mozambique est aujourd'hui un grand bateau transportant à son bord toute l'histoire de l'Histoire qui doit être remémorée et racontée pour ainsi, ravivée de façon créative à chaque instant, être dignement perpétuée*³ » (Schwalbach, 1988 : 31). « *Quand les enfants de notre pays voudront*

¹ Ministério da Educação e Cultura da República Popular de Moçambique, 1978, discours d'ouverture.

² Texte présenté par Luís-Filipe Pereira, historien originaire de l'île, et alors responsable du Musée de la Révolution à Maputo.

³ « *Um dos pontos escolhidos para dar início à fixação territorial pelos portugueses desde os primeiros anos de 1500, a Ilha de Moçambique tornou-se assim num dos berços da penetração mercantilista primeiro, e colonialista depois. (...) Ligada ao*

*savoir ce que furent les factoreries, d'où et comment partaient les esclaves de la Macuana pour les îles de l'océan Indien, pour l'Inde ou le Brésil, c'est ici qu'ils obtiendront la réponse, ici qu'ils pourront même voir tout cela de leurs propres yeux*¹ (Pereira, 1988 : 8).

Dès 1978, les participants à la première Conférence sur les musées et les antiquités suggèrent ainsi que l'île fasse l'objet de la première grande expérience nationale dans le domaine de la conservation, avec un projet qui intègre les habitants et une équipe scientifique et technique formée à cet effet, proposant de chercher des appuis au niveau national et auprès des organisations internationales liées à la Culture. L'île constitue en effet un « *véhicule pédagogique, non seulement de l'histoire [mozambicaine], mais aussi de l'histoire mondiale* »².

Une « cause » internationale : de la coopération au Patrimoine mondial

Au début des années 1980, des efforts diplomatiques sont donc déployés pour attirer l'attention de l'opinion internationale sur les problèmes de l'île et solliciter une assistance technique et financière. Les premiers contacts sont établis avec des organisations étrangères ou internationales, qui déboucheront sur diverses manifestations (séminaires, expositions, publications...). En 1980, un Bureau pour la conservation et la restauration des monuments (*Gabinete de conservação e restauro dos monumentos*) est créé dans l'île sous la responsabilité d'un architecte coopérant danois, pour encadrer les travaux de l'équipe locale d'ouvriers et entreprendre des recherches sur le patrimoine bâti en vue de préparer une intervention globale. L'année suivante, l'île est inscrite dans les programmes de coopération de l'Unesco, à l'occasion de la visite au Mozambique de son secrétaire général, Moktar M'Baw, et

continente por sólidas amarras de cimento e aço - a ponte estreita – a Ilha de Moçambique é, hoje, uma grande barçaça que transporta toda a história da História que deve ser lembrada, contada, para, criadoramente vivida a cada momento, poder ser dignamente perpetuada.»

¹ « *Quando as crianças do nosso país quiseram saber o que foram as feitorias, por onde e como saíram os escravos da Macuana para as ilhas do Índico, Índia ou Brasil, aqui obterão a resposta, aqui poderão ainda ver com os próprios olhos.* »

² Ministério da Educação e Cultura da República Popular de Moçambique, 1978, texte présenté par l'architecte Mário Trindade.

reçoit un premier consultant, un architecte polonais¹. Celui-ci formule déjà un certain nombre de « recommandations », que l'on retrouvera d'année en année dans les rapports d'experts successifs : le développement socio-économique de l'île et celui de la zone continentale de Lumbo comme condition à la conservation du patrimoine, la création d'une institution chargée de coordonner les interventions ou encore celle d'un « pôle éducatif » dans l'île, avec par exemple le transfert de certains départements de l'Université Eduardo Mondlane (Maputo)². Il recommande également l'inscription de l'île sur la liste du Patrimoine mondial – la ratification par le Mozambique de la Convention de 1972 constituant un préalable, ainsi que l'existence d'une législation sur la protection du patrimoine. Au-delà des considérations générales et techniques, l'architecte établit un parallèle avec l'expérience de l'URSS après la Révolution, dans un discours qui entre alors en parfaite résonance avec celui du Frelimo : lorsque des actes de vandalisme furent perpétrés sur les monuments symboliques de l'ancien régime, Lénine dut alors intervenir pour y mettre un terme, faisant valoir la valeur mémorielle du patrimoine et la participation des « masses » à sa création.

Le Mozambique devient donc membre de l'Unesco en 1982, année de la création de l'Association des amis de l'île de Mozambique (AAIM) qui servira de tremplin à sa candidature au Patrimoine culturel de l'Humanité. Composée de nationaux et d'étrangers, de personnalités du monde politique, académique, artistique, ou de simples résidents, l'AAIM vise à donner une audience internationale à sa cause, encourager les dons et coordonner les différentes actions en faveur de l'île. Sa création constitue un événement, qui est annoncé à la radio et à la télévision nationales, et donne lieu sur place à une semaine de festivités. Par la suite, l'AAIM assumera un rôle d'intermédiaire entre les partenaires (gouvernement, bailleurs de fonds) et les habitants, et sera le gestionnaire de plusieurs projets. Une nouvelle impulsion est également donnée avec la création d'un Secrétariat d'État à la Culture, doté d'une Direction nationale du Patrimoine culturel et d'un Service national du patrimoine bâti (*Serviço nacional do património edificado*) dont dépend dans l'île le Bureau pour la conservation et la restauration des monuments. La même année, un architecte est envoyé par la fondation portugaise Calouste Gulbenkian pour effectuer

¹ Pawlowski, 1981.

² Il propose également la division de la province de Nampula en deux parties, afin de restituer à l'île certaines fonctions administratives.

à son tour une mission dans l'île, dont le travail donnera lieu à une publication¹ et une exposition dans plusieurs capitales européennes, notamment à Lisbonne à l'occasion de la visite du président Samora Machel et de son secrétaire d'État à la Culture Luís Bernardo Honwana. L'étude porte plus spécifiquement sur l'architecture portugaise militaire et religieuse et les édifices civils monumentaux, mais souligne aussi la nécessité d'améliorer les conditions de vie des habitants, et propose déjà des projets de reconversion des édifices de l'île. La Fondation Gulbenkian souhaite alors s'investir davantage dans l'île, notamment dans le processus de classement au Patrimoine mondial. En pleine période révolutionnaire, les rapports avec le Portugal sont cependant compliqués, et le gouvernement mozambicain s'y oppose – alors qu'il acceptera l'aide du Danemark (voir ci-dessous)². Plusieurs études préliminaires seront également produites au cours de cette période par les services mozambicains du patrimoine : plan de conservation de la ville de pierre suivant les recommandations du consultant de l'Unesco, plan d'assainissement des quartiers de *macuti*, proposition d'intervention sur la forteresse São Sebastião³...

Dès la création du Bureau pour la conservation et la restauration des monuments, des contacts avaient été établis avec la coopération danoise et l'école d'architecture d'Aarhus (Danemark). En 1983, une vingtaine d'étudiants et d'architectes d'Aarhus, et presque autant de techniciens et de responsables de la Direction nationale du Patrimoine culturel du Mozambique, débarquent dans l'île pour trois mois. Ils procèdent au relevé exhaustif du patrimoine bâti de l'île, villes de pierre et de *macuti* incluses. Le projet s'attache plus particulièrement à l'architecture anonyme de la ville de pierre qui, contrairement aux monuments, n'a jusqu'alors fait l'objet d'aucune étude. En 1985, ces travaux donnent lieu, grâce à l'appui des coopérations norvégienne (NORAD) et suédoise (SIDA), à la première publication d'envergure sur le patrimoine bâti, le fameux *Relatório azul*, qui continue à faire référence. Il propose lui aussi un plan d'intervention global, incluant les aspects

¹ Viana de Lima, 1982 et 1983.

² Entretien avec Ana Elisa Santana Afonso le 18/05/05 (Centre du Patrimoine mondial à Paris), qui possède des attaches familiales dans l'île de Mozambique et a notamment œuvré pour son classement.

³ *Ilha de Moçambique, estudos preliminares para um plano de conservação et restauro da cidade* (1982), *Ilha de Moçambique, relatório prévio sobre os trabalhos preparatórios de um plano de saneamento dos bairros da Ponta da Ilha* (1984), *Uma proposta para beneficiar a curto prazo a fortaleza São Sebastião na Ilha de Moçambique* (1984)...

économiques, culturels et sociaux. Ce document servira de base au « projet de l'île de Mozambique » défini par le Secrétariat d'État à la Culture – devenu ministère de la Culture en 1986 - et au dossier de candidature à l'inscription de l'île sur la liste du Patrimoine mondial. Outre le relevé de l'existant, le *Relatório azul* propose plusieurs projets de restauration et de réutilisation des édifices de pierre, dont la plupart seront repris par l'Unesco pour l'appel de fonds lancé en 1999 (voir IIIA1). Le Danemark envoie deux coopérants supplémentaires ; l'équipe mozambicaine se compose alors de deux dessinateurs et vingt-deux ouvriers et personnels administratifs – effectifs jamais atteints depuis. En 1984, quatre édifices d'habitation ont déjà été réhabilités.

Afin de restaurer les bâtiments et d'assurer leur entretien avec des matériaux traditionnels dont l'usage avait été abandonné, le *Gabinete de conservação* remet en fonction sur le continent un four à chaux et un atelier de charpenterie, avec le soutien financier des coopérations suédoise et norvégienne. Mais en 1985, le four est attaqué par la guérilla de la Renamo : deux travailleurs mozambicains sont tués et trois autres enlevés. L'ensemble des projets est alors interrompu avec l'évacuation des coopérants étrangers pour des raisons de sécurité ; le personnel mozambicain du *Gabinete de conservação* quittera l'île peu après. La généralisation du conflit entre la Renamo et le Frelimo dans le Nord du Mozambique et l'intensification des combats mettent donc un terme à tous les projets en cours. L'île est alors totalement isolée et son activité paralysée. La dégradation du patrimoine est en outre aggravée par les pluies torrentielles qui s'abattent sur la région en 1986/1987¹, et l'afflux de réfugiés continentaux qui s'installent dans les maisons inoccupées et les ruines de la ville de pierre – sans aucun revenu ni culture urbaine, c'est-à-dire sans tradition d'entretien de ce type de logement, à la différence des îliens (IIIB). Les portes, fenêtres et huisseries notamment disparaissent massivement pendant cette période, utilisées ou revendues comme bois de chauffage.

En 1988, le gouvernement mozambicain se dote cependant d'un instrument légal, la loi 10/88 du 22 décembre sur la protection des biens matériels et immatériels du patrimoine culturel mozambicain, qui constitue une condition nécessaire à l'inscription de l'île sur la liste du Patrimoine mondial². Le texte, qui définit le patrimoine culturel comme « *l'ensemble des biens matériels et immatériels créés ou*

¹ On estime que la dégradation du patrimoine de l'île s'est accélérée de 10 % au cours du premier semestre 1987 (*Tempo* (899), janvier 1988).

² *Boletim da República*, 1988, « Lei n° 10/88 de 22 de Dezembro para protecção dos bens materiais e imateriais do património cultural moçambicano ».

intégrés par les Mozambicains au cours de l'Histoire, avec une importance pour la définition de leur identité », a été élaboré avec l'appui de consultants portugais missionnés par la Fondation Gulbenkian de Lisbonne. Les immeubles bâtis avant 1920 « *qui témoignent de la coexistence de différentes cultures et civilisations dans notre espace territorial* » sont déclarés patrimoine culturel inaliénable, reconnaissant ainsi officiellement les racines diverses du patrimoine culturel national, notamment européennes et asiatiques. La loi 10/88 détermine un registre national du patrimoine culturel (art. 3), et définit la responsabilité de chacun dans la conservation et la restauration du patrimoine - notamment celle des propriétaires d'édifices classés. Elle prévoit enfin (art. 19) la création d'un Conseil national du patrimoine culturel (*Conselho nacional de património cultural*), organe multidisciplinaire et consultatif du ministère de la Culture, dont les délibérations ont valeur de recommandations pour les institutions et organismes qui exercent des fonctions dans le domaine du patrimoine naturel et culturel au Mozambique. Ce Conseil n'entrera cependant en fonction qu'après la fin de la guerre, en 1994. Si le CNPC n'est pas créé spécifiquement pour l'île de Mozambique, celle-ci constituera son principal sujet de préoccupation, bien que son pouvoir d'action reste très limité.

Nominée en 1990, l'île de Mozambique est le 599^e site inscrit l'année suivante sur la liste de l'Unesco, qui lui reconnaît ainsi une « valeur universelle exceptionnelle ». L'attribution du prestigieux label constitue donc l'aboutissement de la longue démarche initiée au début des années 1980 par des Mozambicains et des étrangers, universitaires, artistes ou simples citoyens qui, réunis au sein de l'AAIM, défendent la cause de l'île auprès du gouvernement mozambicain - la candidature doit en effet émaner de l'État-partie lui-même. L'île de Mozambique est classée en vertu de deux des dix critères de la liste du Patrimoine mondial : « *offrir un exemple éminent d'un type de construction ou d'ensemble architectural ou technologique ou de paysage illustrant une ou des périodes significative(s) de l'histoire humaine* » (critère IV), et « *être directement ou matériellement associé à des événements ou des traditions vivantes, des idées, des croyances ou des oeuvres artistiques et littéraires ayant une signification universelle exceptionnelle* » (critère VI). Le texte de justification proposé par l'Icomos (Conseil international des monuments et des sites) fait ainsi référence à la tradition architecturale unique de l'île née de la rencontre séculaire de populations et de cultures, et à la route des Indes comme point de

départ historique de ce phénomène¹. « *La ville et les fortifications installées dans l'île de Mozambique (et la petite île de Saint-Laurent) sont un éminent exemple de cette architecture où s'entrecroisent les traditions locales, des traditions portugaises et, dans une moindre mesure, des influences indiennes et arabes* » (critère IV). « *L'île de Mozambique est aussi un important témoignage de l'établissement et du développement des routes maritimes portugaises reliant l'Europe occidentale au sous-continent indien et, par là, à l'Asie toute entière* » (critère VI).

Le classement de l'île par l'Unesco, donc sa protection, ne concerne cependant que le patrimoine « terrestre », à l'exclusion du patrimoine archéologique subaquatique qui l'entoure et constitue pourtant le témoin le plus direct de cette route maritime des Indes. Au cours des siècles de navigation entre l'Afrique, l'Europe et l'Asie, de nombreux navires sont en effet venus s'échouer sur les récifs coralliens qui rendent l'entrée de la baie de Mozambique si périlleuse, avec leurs cargaisons de porcelaines chinoises, de perles, d'argenterie ou de pièces d'or. Or le Mozambique, comme la plupart des autres États membres de l'Unesco d'ailleurs², n'a pas ratifié la Convention sur la protection du patrimoine culturel subaquatique de 2001, précisément destinée à combler le vide juridique laissé par la Convention de Montego Bay sur le droit de la mer (1982). Les épaves et leur précieux chargement sont donc livrés à l'avidité des chasseurs de trésors et aux pillages... ou à l'exploitation commerciale en toute « légalité » par une société privée, Arqueonautas S.A., avec la complicité du gouvernement et au prétexte que ce dernier ne dispose pas des moyens nécessaires aux fouilles (IIIA2).

Objet de préoccupation dès les années 1940, la sauvegarde du patrimoine de l'île connaît ainsi deux périodes d'accélération : à la fin des années 1960 et au début des années 1970, puis, après une interruption d'une dizaine d'années, dans la première moitié des années 1980. Elle n'en continue pas moins alors de susciter de violentes controverses : « *l'île de Mozambique a été depuis au moins une dizaine*

¹ Selon le dossier de candidature établi par la Direction nationale de la Culture du Mozambique : « *Ilha de Moçambique bears in its urban structure and fabric a clear and recognizable testimony of a town in a very specific situation as being the link – the intermediate and obligatory station – between four different worlds. Ilha is a history book where the development of the international political scenery from 1500 to 1900 can be read as a fairy tale* » (Ministério da Cultura, Juventude et Desportos da República de Moçambique, 1991a).

² Fin 2008, seuls vingt États avaient ratifié la Convention.

d'années une pomme de discorde et un objet de débats dans les milieux mozambicains de la culture et de la politique, son abandon et sa dégradation étant jugés volontaires » (Sergio, 1992 : 58).

À nouveau suspendues pendant une dizaine d'années à cause de la guerre civile, les initiatives en faveur de l'île reprendront progressivement après son classement au Patrimoine mondial (1991). Celui-ci coïncide en effet pratiquement avec l'Accord général de paix (1992) qui marque pour l'île comme pour le pays le début d'une nouvelle période. Après seize années de conflit, l'heure est à la pacification et à la reconstruction, à l'ouverture au multipartisme et à la décentralisation sous la pression des bailleurs internationaux, qui vont fortement influencer l'image de l'île de Mozambique et les politiques du patrimoine.

II.C - LA PATRIMONIALISATION LITTÉRAIRE ET ARTISTIQUE DE L'ÎLE : UN ESPACE MYTHIQUE, ENTRE ENFER ET UTOPIE

L'évocation de l'île de Mozambique dans les textes documentaires ou littéraires et la production artistique en général - arts plastiques, photo, cinéma... - qu'elle a inspirée au fil des siècles a très largement contribué à sa patrimonialisation symbolique. On peut trouver l'origine de ce processus dans les premières chroniques portugaises du XVI^e siècle naissant¹, qui relèvent d'une littérature de voyage au sens large comme l'ensemble des récits, découvertes et explorations, gravures et croquis, carnets de route et essais recherchant une identification particulière dans le voyage, réel ou imaginaire (Portella, 2006). Ces textes vont ainsi dessiner peu à peu, en fonction des expériences et des intentions fort diverses de leurs auteurs, les contours d'une île de Mozambique oscillant entre « enfer » et « paradis ».

Mais c'est le séjour prolongé dans l'île (1567-1569) du poète Luís de Camões (1525-1580), évoqué dans les célèbres *Lusiades* (1572), qui marque en quelque sorte l'« acte fondateur » d'une patrimonialisation littéraire poursuivie jusqu'à l'époque contemporaine. Ce poème épique destiné, à l'instar de *Illiade* et de *Odyssée* pour la Grèce Antique ou encore de *Enéide* pour Rome, à glorifier la naissance et le destin de la nation et de l'Empire portugais, est en effet considéré comme l'œuvre la plus importante du patrimoine littéraire portugais, à la fois par ses qualités et par son patriotisme. Une cinquantaine de strophes, soit la moitié environ du premier des dix « chants » (*cantos*) qui composent l'œuvre, racontent l'arrivée « héroïque » de Vasco de Gama dans l'île de Mozambique, sur la Route des Indes, et ses relations rapidement houleuses avec les « Maures ». Mais c'est en réalité la présence du poète bien davantage que le contenu du texte, limité sur l'île elle-même², qui va contribuer à la mythification du lieu. Luís de Camões qui revit, forcé et en sens inverse, l'épopée de Vasco de Gama, devient en effet lui-même le héros mythique des Découvertes, dont l'aura rejaillit sur l'île. Son séjour inspirera ainsi de nombreux artistes qui mettent en scène le passage - en réalité bien misérable - du chantre des Découvertes dans l'île.

¹ Avant 1498, l'île est seulement mentionnée dans des sources arabes du XV^e siècle.

² Beaucoup d'encre coulera pour tenter de démontrer que l'île de Mozambique est aussi la mystérieuse « île des Amours » des *Lusiades* – en contradiction avec l'expérience malheureuse du poète dans l'île (voir par exemple Gonçalves, 2000).

L'île de Mozambique occupe en effet une place privilégiée dans la littérature lusophone : elle a accueilli sur son sol plusieurs écrivains, en a vu naître d'autres, et a été célébrée par un nombre impressionnant de poètes qui ont tous contribué à l'élaboration de son image mythique¹. Lieu de confluence et de métissage séculaire des cultures, l'île de Mozambique a notamment inspiré à partir des années 1950 un courant artistique en lien avec la pensée du lusotropicalisme qui se développe à la même période dans l'espace lusophone. Mais elle occupe aussi une place essentielle dans la poésie après l'indépendance, alors que se pose avec acuité la question de l'identité mozambicaine et de la place des cultures non bantoues dans la *moçambicanidade* (« mozambicanité ») - en particulier lors de la libéralisation économique et politique du pays et de la « réconciliation nationale » engagée après la fin de la guerre civile dans les années 1990.

En entrant ainsi dans l'écriture artistique, l'ancienne capitale coloniale est devenue un lieu mythique, mais aussi conflictuel. Du fait de son histoire singulière, l'île a en effet suscité des visions antagonistes, qui s'expriment notamment dans les œuvres post-indépendance où elle apparaît comme le symbole de l'aliénation coloniale, ou dans l'interprétation poétique et utopique d'une « mozambicanité » métisse dont elle constituerait l'un des modèles voire le lieu matriciel².

II.C.1 - L'île de Mozambique dans les chroniques et les relations (XVI-XIXe siècles)

La vaste littérature des rapports officiels et des relations de voyage, parfois accompagnée de gravures et de croquis, produite au long des siècles par les navigateurs, les administrateurs et fonctionnaires coloniaux, les militaires, les missionnaires, les scientifiques, les voyageurs et les écrivains, constitue un précieux

¹ C'est d'ailleurs « *peut-être parce que l'île du même nom (...) a servi de refuge à un Luís de Camões naufragé, que Bocage y a séjourné et que Campos Oliveira y a vécu et écrit, (que) le Mozambique a toujours été considéré comme une véritable oasis de la poésie* » (de Lemos, 1993 : 53).

² La région du Zambèze, où les interactions séculaires entre divers peuples ont donné naissance à ce que certains ethnologues ont appelé le « complexe du Zambèze », est parfois considérée comme le berceau de cette conception d'une « mozambicanité plurielle ».

matériau, à la fois comme témoignages historiques et comme documents narratifs de valeur littéraire. De cette production émerge une construction textuelle de l'île comme espace réel et symbolique, qui la fait apparaître tantôt sous les traits d'un Orient idéalisé ou d'une sorte de Pays de Cocagne, tantôt encore comme l'incarnation emblématique de la puissance lusitanienne ou, déjà, d'un cosmopolitisme annonciateur du futur lusotropicalisme... mais plus souvent comme une terre inhospitalière, lieu du vice voire de l'inhumanité, où se jouerait le combat de la « civilisation » contre la « barbarie ». Dès la publication en Europe des premiers récits des voyages de Vasco de Gama et des chroniques portugaises qui les complètent au milieu du XVI^e siècle, puis de ceux qui s'aventurent sur ses traces, d'autres auteurs vont à leur tour relayer la description de ces territoires en forçant parfois le trait dans un sens ou dans l'autre. La diffusion de ces textes et illustrations va ainsi contribuer à la construction de l'image mythique de l'île, qui acquiert une renommée sans rapport avec sa taille. Deux périodes s'avèrent particulièrement intéressantes : celle de la « découverte » donc, que l'on peut étendre à tout le XVI^e siècle, et la seconde moitié du XVIII^e siècle où le regard et le jugement portés sur l'île par ses observateurs extérieurs est orienté par l'influence des Lumières. Parmi ces documents se distingue, par sa valeur historique, le récit anonyme attribué au pilote de Gama, Álvaro Velho. Ceux du Français Jean Mocquet, apothicaire royal embarqué avec la flotte du vice-roi des Indes en 1608, et des secrétaires généraux du gouverneur du Mozambique, Inácio Caetano Xavier (1758-1761) et António Pinto de Miranda (1766), constituent d'autres exemples emblématiques de ces visions souvent caricaturales de l'île.

II.C.1.a - Une île pleine de promesses

Les territoires insulaires, en particuliers lorsqu'ils sont « lointains », ont toujours constitué l'objet privilégié de représentations idéalisées et de constructions utopiques. Avec ses palmiers et son port abrité, l'île de Mozambique offre d'abord l'image d'une véritable « oasis » invitant à jeter l'ancre sur la Route des Indes, dont elle ne devait à l'origine constituer qu'une étape pour les Portugais, et va susciter chez ses « découvreurs » européens bien des espoirs et des fantasmes.

Une terre d'abondance

Alors que la plupart des témoignages ultérieurs insisteront sur l'inhospitalité des lieux, les premiers textes portugais focalisent plutôt sur la prodigalité de la terre, ainsi que sur la profusion et la diversité des biens dont l'île semble être le point de convergence. « *Les palmiers de ce pays portent des fruits gros comme des melons (...). Il y a aussi des concombres et des melons en grande quantité : on venait en troquer avec nous* » (Teyssier, Valentin et Aubin, 1998 : 110). On trouve alors des vivres en abondance dans l'île, et les navires de Vasco de Gama repartiront de l'île chargés de poules, de chèvres et de pigeons (*id.*). Si la terre est aride dans l'île elle-même, celles du continent semblent particulièrement fertiles et prometteuses. En 1667, le père Manoel Barreto écrit à propos des orangers plantés sur le continent par les Portugais : « *if golden apples are possible, these are they* ». Et il rapporte aussi : « *old men remember a time when the two chief villages of the mainland opposite supplied the island in such a manner that, with no assistance from without, it could furnish meat and vegetables to whole fleets from the kingdom* » (Barreto in Newitt, 2004). À la même époque (1688), un missionnaire jésuite témoigne : « *Il n'y a dans l'île que des palmiers, (mais) j'ai vu dans notre cloître des citronniers, des orangers et des figuiers, comme ceux du Royaume, et il y en a aussi en quantité dans les terras firmes, où l'on m'a dit que la plupart des fruits étaient comme ceux du Brésil, goyaves, papayes, pommes de terres, bananes, etc.* »¹. Si elles laissent présager d'importantes perspectives de colonisation, les richesses de la terre ne sont évidemment pas celles qui ont attiré les Portugais dans cette région du monde.

À l'arrivée de Vasco de Gama, ces derniers évaluent avec enthousiasme la richesse du commerce dans l'île à la simple vue des quatre boutres arabes (*almadias*), appartenant à des « Maures blancs », à l'ancre dans le port : « *chargés d'or, d'argent, de tissus, de clous de girofle, de poivre, de gingembre, de bagues d'argent ornées de nombreuses perles, de semences de perles et de rubis, toutes*

¹ « *As árvores, que tem são só palmares, no pátio do nosso claustro, vi Limoeiros, Laranjeiras e Figueiras, como as do Reino, de que também há quantidade na banda da Terra firme, como me disseram as mais frutas, são como as do Brasil, Goiabas, Papaiois, Batatas, Bananas, etc.* » (in Theal, 1899, vol. IV).

choses que portent aussi sur eux les hommes de ce pays » (Teyssier, Valentin et Aubin, 1998 : 105). Cette première impression ne se démentira pas. Un siècle après l'arrivée des Portugais, alors que le comptoir se trouve dans un dénuement extrême après les attaques hollandaises successives, le manque de produits de première nécessité contraste avec la profusion d'or, d'ivoire et d'ambre gris tant recherchés en Europe, que l'on obtient sans peine auprès des Africains en échange de quelque verroterie. Ces derniers n'ont en effet qu'à recueillir la poudre d'or dans leurs ruisseaux à l'aide de fins filets qui « *arrêtent tous ces sables d'or coulant des montagnes* » (Mocquet, 1996 : 76). L'île de Mozambique, où convergent ces richesses, Sofala et Couama (le fleuve Zambèze), sont ainsi le « *lieu d'Afrique d'où se tire le meilleur or et la plus grande quantité* ». Les soldats sont eux-mêmes payés en poudre d'or, qui est « *si jaune et si pur que notre or de pistoles et d'écu ne soit que du cuivre auprès* ». Selon le père Monclaro (1883)¹, l'or constitue en effet une monnaie d'échange courante dans l'île vers 1570. Les *pangaios* (pirogues) reviennent également du cap des Courants (Inhambane) et de Couama « *chargés d'ivoire du plus beau, car là les éléphants y sont en abondance et fort grands* » (Mocquet, op.cit. : 76).

Cette prodigalité de la nature constituera également un fréquent point de focalisation dans les textes de la seconde moitié du XVIII^e siècle. « *Sur toute cette côte qui court entre les îles en question (du Cabo Delgado) et l'île de Mozambique, il y a en abondance du maïs et des légumes, des poules, des chèvres, du gibier, de l'igname, des fruits, et d'autres vivres, et partout on peut échanger de l'ivoire et des esclaves, comme cela se fait, contre des vêtements, et quelque verroterie* » (Caetano Xavier, in Portella, 2000 : 212)². Elle permet en effet à leurs auteurs de mettre en évidence, par contraste, la responsabilité des hommes dans l'état de décrépitude dans lequel se trouve la colonie, et de proposer des solutions rationnelles et « éclairées » pour développer cette dernière.

Un exotisme oriental

¹ Édition originale : 1569.

² « *Toda a costa que corre das referidas ilhas para a de Moçambique he abundante de milho, e legumes, de galinhas, cabras, caça, inhames, frutos agreste, e outros viveres, e em toda ella se pode cómutar marfim, e escravos, como se faz por roupas, e pouco vellório.* »

Si la « barbarie » des Africains et la corruption généralisée des Européens et des *filhos da terra* domineront par la suite largement le tableau, les premiers chroniqueurs insistent pour leur part sur la richesse et le raffinement de la civilisation « maure » qu'ils découvrent à leur arrivée dans l'île, et dont la description relève à certains égards de cet Orient fantasmé qui sera inventé par l'Occident au XIXe siècle. La relation du premier voyage de Vasco de Gama et les nombreux textes qui la reprennent par la suite à travers l'Europe relatent en effet, à grand renfort de détails, la surprise des Portugais habitués jusqu'alors à traiter avec les chefs africains de la côte, et leur éblouissement face à tant de faste. « *Les hommes de cette terre sont cuivrés, bien bâtis, et de la religion Mahomet. Ils parlent la langue des Maures. Leurs vêtements sont en tissu de lin et de coton très fins, à bandes multicolores, riches et brodés. Tous portent des turbans sur la tête, avec des liserés de soie brodés de fils d'or* » (Teyssier, Valentin et Aubin, 1998 : 105). La description par les chroniqueurs portugais du XVIe siècle du cheikh Zacoaja alors au pouvoir dans l'île, maintes fois reprise et traduite, témoigne de cet émerveillement. En abordant l'île pour la première fois, Vasco de Gama fut en effet pris à défaut par tant d'opulence et de sophistication, au regard desquelles les cadeaux habituellement envoyés aux chefs locaux parurent bien misérables... « *Mozambique, qui eut l'honneur d'être le premier point visité par Gama, Mozambique, quoiqu'elle ne fût encore qu'un établissement de troisième ordre, pouvait déjà causer quelque surprise aux Portugais. Les maisons des habitants étaient en bois ; mais au-dessus d'elles s'élevaient des mosquées, et la maison du cheikh, bâties en pierre, et, quand l'amiral vit venir au devant de lui ce cheikh vêtu de soie et de velours brodés d'or, chaussé de sandales de soie, armé du sabre et du poignard, accompagné d'une suite nombreuse de Maures richement habillés eux-mêmes, marchant au son de divers instruments de musique, il dut comprendre le dédain avec lequel furent accueillis les modiques présents qu'il offrait à son hôte* » (Guillain, 1856 : 444). Le contenu découvert dans deux bateaux pris par les Portugais donne un autre indice de ce raffinement : « *nous avons trouvé dans les almadies beaucoup de toiles fines de coton, des paniers en fibre de palme, une jarre vernissée pleine de beurre, des bocaux de verre contenant des eaux de senteur, des livres de leur religion, un couffin avec des écheveaux de coton, un filet également en coton, et de nombreux cabas remplis de mil* » (Teyssier, Valentin et Aubin, op.cit. : 113).

Si l'occupation de l'île par les Portugais au début du XVI^e siècle entraîne rapidement le départ du cheikh et de son clan sur le continent, elle ne met pas fin à la présence des commerçants « maures » dans l'île, qui continuent de susciter la fascination des nouveaux venus. Au milieu du XIX^e siècle, l'auteur d'un récit de voyage de Lisbonne en Chine (Caldeira, 1852 : 85-86) relate une soirée passée à bord d'un boutre arabe lors d'une escale dans l'île, au cours de laquelle il assiste à un spectacle de danse orientale. La description de la scène, exotique au plus haut point pour l'auteur qui insiste sur la distinction de ses hôtes, est élogieuse à la fois pour l'assistance et pour la danseuse. *« Je n'avais encore jamais vu une de ces femmes, si réputées en Orient : elle était très jeune et de complétion délicate, et malgré sa peau mate elle avait des traits et des yeux gracieux ; elle était bien habillée avec des pantalons et des étoffes de soie, et portait sur la poitrine, les poignets et les oreilles des anneaux, des colliers et divers ornements d'or, qui n'étaient pas de peu de valeur ; elle avait avec elle une enfant de dix ou douze ans vêtue selon la même mode, mais sans bijoux en or. C'était pour moi une situation originale de me voir ainsi dans la cabine sale et grossière d'un pangaio arabe, avec trois autres Portugais, entourés par les principaux (responsables) arabes du nombreux équipage, noirs, de physionomie régulière et agréable, avec leurs hauts turbans, leurs vêtements larges, et leurs longues pipes, et devant une danseuse païenne, assise en tailleur à côté d'un hublot, avec ce regard et ces gestes voluptueux et provocateurs qui constituent un des mérites de sa profession (...). »*¹

Le développement de cet imaginaire « orientaliste »² et exotique permettra par ailleurs de sublimer la problématique expansionniste du Portugal - comme, plus tard,

¹ *« Eu nunca tinha visto alguma destas mulheres, tão famigeradas no Oriente : era mui nova e de delicada compleição, e apesar do cor baça tinha feições o olhos engraçados ; estava bem vestida com calças e panos de seda, e carregada no pescoço, pulsos e orelhas com manilhas, colares e vários adereços de ouro, tudo de não pequeno valor ; tinha consigo uma criança de dez ou doze anos vestida do mesmo gosto, mas sem ornatos de ouro. Era para mim cena original ver-me na tosca e suja câmara de um pangaio árabe, com mais três portuguesas, rodeados pelos principais árabes da numerosa tripulação, negros, de fisionomias regulares e agradáveis, com seis alvos turbantes, roupas largas, e longos cachimbos, e em frente de uma baladeira gentilica, assentada de pernas encruzadas junto a uma janela da popa, com aquele olhar e ademanes voluptuosos e provocadores que constituem um dos méritos da sua profissão (...). »*

² On retrouvera par ailleurs une inspiration orientaliste dans la littérature contemporaine sur l'île, comme, par exemple, dans l'œuvre d'Eduardo White (1999), *Janela para o Oriente* (IIC2).

la récupération de la théorie lusotropicaliste par le régime salazariste. Destinées à exciter l'imagination et la curiosité des lecteurs européens, et à valoriser les lointaines et prometteuses possessions du monarque³, ces premières descriptions vont évidemment renforcer aussi la convoitise des autres puissances européennes.

Un monde bien ordonné, symbole de la puissance lusitanienne

Alors que la photographie n'existe pas encore, l'île de Mozambique va aussi faire l'objet de nombreuses gravures, plans et croquis qui constituent autant de témoins mais surtout d'interprétations de l'île à des époques diverses, contribuant à sa patrimonialisation symbolique à travers la diffusion d'une image souvent idéalisée et parfois franchement fantaisiste. Les objets architecturaux constituent un point de focalisation des premières représentations de l'île, qui se cristallisent généralement sur les deux figures spatiales signifiantes que sont la forteresse São Sebastião puis le palais São Paulo. Le volume et la régularité de la forteresse s'opposent au paysage alentour, minuscule : magnifiée dans son caractère défensif, celle-ci apparaît souvent disproportionnée par rapport au reste de l'île, parfois agrémentée d'éléments architecturaux inventés. Il s'agit alors d'une pratique constante dans les documents portugais mais aussi anglais, hollandais ou français du XVI^e siècle, qui proposent tous une vision quasi allégorique des forts : vus en élévation, parfois en perspective, ils rappellent les châteaux forts médiévaux (hautes murailles, créneaux, tours imposantes, toitures coniques...) qui symbolisent les royaumes connus (Sinou & Leprun, 1984). Quant aux habitations, lorsqu'elles sont figurées, elles deviennent de propnettes maisonnettes, agrémentées de jardins bien ordonnés, tandis que la représentation de l'île s'oppose à celle des villages africains du continent par l'utilisation de l'élévation ou du plan. Fréquemment réalisés au Portugal par des artistes qui ne sont eux-mêmes jamais venus dans l'île et travaillent donc sur la base d'informations rapportées par d'autres - croquis ou récits qu'ils accordent aux règles de l'art -, ces représentations de l'île vont ainsi élaborer l'image d'un espace

³ Ce n'est donc pas, loin de là, l'objet du texte du Français Mocquet (1996), qui n'a pas de mots assez durs pour décrire la réalité quotidienne de l'île et ses habitants portugais.

parfaitement ordonné. Les habitants n'y sont pas figurés, dont les « mœurs » décrites par les mêmes textes (voir plus loin) ne cadrent pas avec l'ordonnement que ces dessinateurs veulent représenter.

L'île occupée par les Portugais devient ainsi « civilisée » grâce au langage graphique utilisé par les dessinateurs, la représentation de l'espace habité constituant un moyen de symboliser la puissance du royaume. Il s'agit en effet, comme ailleurs sur la côte africaine, de rendre compte de la suprématie de cette enclave chrétienne en terre de « barbarie » (voir Sinou & Leprun, 1984). Alors que l'île suscite la convoitise des autres puissances européennes, à une époque de concurrence féroce entre les compagnies commerciales et les nations, l'objectif est aussi et surtout d'impressionner les rivaux et de décourager leurs prétentions, à travers la force défensive suggérée par les dessins (murailles massives etc.). « *À une époque où les renseignements sont rares et enrobés d'un caractère mystérieux, l'Afrique étant le support de nombreux mythes, un dessin fort, aussi inventé soit-il, possède une valeur bien plus émotive et persuasive qu'un plan diffusé un siècle plus tard* » (Sinou & Leprun, op.cit. : 48). En outre les dessinateurs, généralement employés par le gouvernement, tendent à valoriser les possessions du roi, afin de magnifier le pouvoir qui les emploie... Plus tard, les représentations graphiques de l'île – comme des autres comptoirs – vont aussi alimenter les fantasmes de la bourgeoisie : au XVIIIe siècle, le dessin ordonné d'un comptoir sera interprété éventuellement comme un lieu possible d'investissement.

Ces représentations de l'île de Mozambique comme une « enclave de civilisation » contrastent cependant avec celles, beaucoup plus nombreuses, qui la décrivent à l'inverse comme le lieu de la violence généralisée, celle de la nature et celle des hommes, et de la débauche morale.

II.C.1.b - Une île « barbare »

« Cette côte de (l'île de) Mozambique à Kilwa (...) laisse penser qu'elle puisse accueillir le paradis terrestre qui selon certaines conjectures devrait se trouver dans ces contrées orientales (...) mais la terre et le climat sont parmi les pires du monde et sont seulement dignes d'habitants aussi barbares que le sont les Cafres. »¹

Un milieu hostile

Passés l'enthousiasme de la découverte et les grands espoirs qu'elle suscite, les Européens se retrouvent rapidement confrontés aux assauts de la nature et des hommes. L'absence de ressources en eau potable dans l'île, dont les puits ne fournissent qu'une eau saumâtre impropre à la consommation, la stérilité de la terre et la rareté de la végétation réduite à quelques cocotiers, les pénuries récurrentes de nourriture, l'air « vicié et nauséabond » avec, en été, une chaleur moite et étouffante entrecoupée de pluies violentes..., vont généralement former la trame des témoignages des visiteurs et résidents de l'île, qui arrivent de surcroît affaiblis par le long voyage maritime depuis l'Europe ou les Indes. L'insalubrité de l'île est alors réelle et notoire : en 1561, la flotte du vice-roi des Indes Dom Francisco Coutinho, qui avait abordé avec un seul malade, en repartit avec 200 après un séjour d'un mois² ! Entre 1528 et 1558, 30 000 hommes seraient morts de fièvres dans l'île³. Camões lui-même, qui mena là une vie d'errance entre 1567 et 1569, décrit dans les *Lusiades* « la dure (île de) Mozambique » (« a dura Moçambique »), une terre de privations et de tourments divers, dont le climat est l'« ennemi des hommes »⁴. Ce « climat morbide » fera de l'île la « tombe de milliers de Portugais » au fil du temps (Barreto, 1883 : 54).

¹ « Esta costa de Moç até Quiloa (...) faz imaginar poder estar sobre ela o paraizo terreal que segundo alguns conjecturão devia estar nestas partes orientaes (...) mas a terra e o clima são dos piores do mundo e só digno de tais habitantes e tão barbaros como são cafres », Monclaro, 1883 (1569).

² Mocquet, 1996 : 59, note 1.

³ Rasquilho, 2000, d'après Boxer.

⁴ « Céus não naturais, de qualidade / inimiga da nossa humanidade. »

Un siècle tout juste après l'installation des Portugais dans l'île, Jean Mocquet, apothicaire à la cour d'Henri IV et « garde du Cabinet des Singularités du Roi » aux Tuileries - où sont conservées les « curiosités » rapportées de ses pérégrinations à travers le monde - parvient à vaincre les soupçons d'espionnage et à embarquer avec la flotte du nouveau vice-roi des Indes, le comte da Feira - qui décédera en cours de route et sera embaumé par Mocquet lui-même. Son *Voyage à Mozambique et à Goa*, publié à Paris en 1617, raconte ses aventures dans les territoires de l'Afrique orientale et des Indes dominés par les Portugais, et la déchéance qui s'y est emparée des corps et des âmes. À la fin du mois de septembre 1608, les quatre navires rescapés de l'expédition débarquent donc dans l'île de Mozambique, où ils hiverneront plus de cinq mois en attendant la mousson favorable pour poursuivre leur voyage vers Goa. De son passage dans l'île, ce « *pays désert où l'on mourrait de faim la plupart du temps* » et où il endura la prison, Jean Mocquet (1996 : 77) gardera de sinistres souvenirs. C'est un spectacle de désolation qui s'offre à l'apothicaire lorsqu'il débarque dans l'île, quinze jours seulement après la fin de la seconde attaque des Hollandais, qui ont levé le siège à l'approche de la flotte portugaise (voir IA2). Sale, chaud et poussiéreux, l'endroit est en proie à la famine. « *Étant donc arrivés à Mozambique qui est en la basse Éthiopie, nous fûmes bien étonnés de n'y trouver rien à manger, étant avec cela bien atténués des fatigues de la mer* » (Mocquet, op. cit. : 54). Affaibli par le scorbut, Mocquet doit errer dans l'île en quête de nourriture, qui sera son principal sujet de préoccupation pendant toute la durée de son séjour, et décrit des soldats « affamés » (Mocquet, op. cit. : 68). « *Nous endurâmes là beaucoup ; car, comme j'ai dit, nous ne pouvions trouver de quoi vivre ni pour or ni pour argent, n'y ayant point de pain* » (Mocquet, op. cit. : 59). Quant à l'eau de l'île, « *elle était si salée qu' (on) n'en pouvait boire* » (*id.*). Dans de telles conditions, les malades trépassent au rythme de dix à quinze par jour, et sont enterrés dans le cimetière de la forteresse : « *en demeura là plus de sept cent trente-cinq enterrés, à ce que me dit le chapelain de notre navire qui en tenait la liste* » (*ibid.*) - tandis que les survivants désœuvrés se livrent à des trafics en tout genre avec les habitants.

L'île est entièrement reconstruite après les sièges hollandais, mais les habitants doivent aussi subir les coups de la nature. Dans la deuxième moitié du XVIIe siècle, les deux Cabaceiras (*terras firmes* du continent) qui approvisionnaient les habitants et les armées en vivres sont ravagées par « *le fléau des lions et des*

éléphants [qui en] a fait une forêt sauvage » (Barreto, 1883¹: 54). La situation ne semble guère s'améliorer avec le temps : au début du XIXe siècle, alors que l'île continue pourtant de s'enrichir avec la traite des esclaves, un négociant anglais dénommé Chabaud se plaint de ne trouver sur place ni pain, ni boeufs, ni moutons, ni lait, ni légumes. Outre des maisons en ruine, une pratique généralisée de la contrebande et des Portugais « *sales et indolents* » (voir ci-dessous), il décrit une île envahie de « cadavres », qui apparaît comme une sorte de tombeau à ciel ouvert. Deux personnes sont chargées par le gouvernement de visiter quotidiennement les huttes des esclaves pour enlever les cadavres, contre une certaine somme. Pour éviter cette dépense, les corps sont parfois déposés la nuit dans des « cavernes » situées à l'arrière de l'île (probablement la zone actuelle des cimetières, à l'extrémité sud). La cathédrale est elle-même « *remplie de cadavres enterrés à quelques pouces du sol si bien que l'air y serait irrespirable si l'on n'y brûlait constamment de l'encens* » (Alexandre, 1819).

Mais, si la nature se montre agressive à bien des égards, les pénuries sont d'abord le fait de la passivité, du « fatalisme » et du manque d'initiative des habitants (Montaury, 1955²), dont le regard aimanté par l'appât du gain est davantage tourné vers l'or que vers la terre (Barreto, 1883). On ne trouve pas encore de grenier dans l'île à la fin du XVIIIe siècle, et rien d'autre à acheter que les quelques pains, les rares fruits et les minuscules poissons appelés *sololos* du mal nommé « grand bazar » (*bazar grande*) qui se tient sur la place du Pilon à côté de l'église de la Miséricorde - alors qu'un poisson excellent abonde sur toute la côte : les habitants envoient leurs esclaves pêcher uniquement pour satisfaire leurs besoins personnels (Montaury, 1778 : 341-343). Et « *ces habitants sont si négligents que, sachant parfaitement combien de bénéfices on peut tirer à Goa et dans d'autres régions d'Asie des mêmes palmiers ou cocotiers [que ceux qu'il y a dans l'île] (...), ils omettent cela, uniquement par absurdité* »³ (*id.*)... L'île est alors, en effet, entre les mains de parfaits « illettrés » (Montaury, op.cit. : 347).

¹ Le texte est de 1667.

² Édition originale de 1778.

³ « *São tão negligentes estes moradores, que sabendo perfeitamente quantas ventagens se costuma tirar em Goa e nas mais partes da Azia da mesma palmeira ou coqueiro (...), o omitem, unicamente por absurdidade.* » L'auteur fait ensuite une description des multiples ressources qu'offrent les différentes parties du cocotier : boisson, vinaigre, alcool, cordes, charbon, huile, pâtisserie, sucre, nattes et toitures, balais...

Des habitants parés de tous les vices

Paresse, cruauté, saleté, vice, corruption... L'île de Mozambique semble réunir une collection des pires représentants de l'espèce humaine, locaux ou colons - les seuls apparemment capables de survivre dans un climat aussi malsain, la chaleur étant en outre rendue responsable de la dépravation des mœurs.

L'indigence, la maladie, la faim et la soif omniprésentes ne sont en effet pas les seuls tourments que l'apothicaire Mocquet va endurer lors de son passage dans l'île de Mozambique. Sans appuis depuis la mort du vice-roi des Indes qui l'avait fait embarquer, il doit subir la brutalité des Portugais à son égard. Accusé d'espionnage, il est mis aux fers à fond de cale, dont il sera libéré vingt-deux jours plus tard faute de preuves, pour découvrir qu'on lui a dérobé ses maigres effets personnels. Ce séjour en prison exacerbe sa haine des Portugais qu'il tenait déjà bien peu en estime, arrêté par les mêmes que, en sa qualité de médecin, il avait soignés pendant la longue traversée en mer : « *la plupart race de juifs, sont de ce naturel malin et méconnaissant* » (Mocquet, 1996 : 61). Mocquet n'épargne pas les soldats et les résidents de l'établissement, « *canaille débordée à toutes sortes de vices et de méchancetés* » (Mocquet, op.cit. : 68), qui se comportent avec cruauté vis-à-vis des populations locales et notamment de leurs « maîtresses » africaines – ce qui n'est pourtant rien encore à côté de ce qu'il découvrira à Goa. Quelques uns se distinguent cependant par leur loyauté et leur humanité.

Cette description bien peu flatteuse tranche avec l'image que Mocquet renvoie des locaux, qui apparaissent par contraste droits et honnêtes, même si l'on n'en est pas encore au mythe du « Bon sauvage » tel qu'il sera développé dans l'Europe des Lumières. Les Cafres de la région ont certes des mœurs étranges : anthropophages¹, ils « *se découpent la peau avec mille sorte de figures* » et tranchent les organes génitaux de leurs ennemis tués au combat, qu'ils offrent à leurs femmes comme preuve de leur bravoure et que ces dernières arborent fièrement en collier comme autant de trophées de guerre. Mais c'est avant tout parce

¹ Au tout début du XVIIe siècle, Frei João dos Santos raconte comment un « naturel », venu vendre un esclave à une Portugaise à un prix qu'elle refusa de payer, finit par tuer et manger le pauvre homme ... tandis que la dame était condamnée par les autorités de l'île pour n'avoir pas tenté de sauver l'esclave.

qu'ils sont « *hardis et courageux en guerre* » (Mocquet, op.cit : 80). La barbarie et la fourberie en effet sont bien du côté des Portugais¹. Certes, son domestique d'un temps, un « Malabar indien » - qui n'est donc pas un « local » - le vole avant de prendre la fuite sur le continent... Mais alors que ses geôliers portugais l'ont quasiment laissé mourir de faim et de soif pendant sa captivité, l'« Éthiopienne » qu'il a engagée pour lui préparer sa nourriture continue de lui faire envoyer son repas quotidien même lorsqu'il n'a plus d'argent pour la payer. Et s'il raconte comment une autre jeune femme chargée de lui apporter cette nourriture le trompe afin de satisfaire une « envie » de femme enceinte, ce n'est en aucun cas pour prouver le caractère sournois des femmes makhuwa, mais « *pour montrer que partout et en tous lieux les femmes grosses ont les mêmes désirs et les mêmes finesses* » (Mocquet, op.cit : 70)...

La situation semble moins contrastée sous la plume assassine du secrétaire du gouverneur du Mozambique Inácio Caetano Xavier qui, dans ses *Notícias dos domínios portuguesas na costa da África Oriental* (1758), tente de « cartographier » le territoire mozambicain sous la forme d'un itinéraire de voyage, dans une sorte de description culturelle et ethnographique s'approchant quelquefois du merveilleux (Portella, 2006). Caetano Xavier n'épargne en effet personne : Portugais et Africains ne valent pas mieux les uns que les autres, dont les excès s'expriment toutefois dans un « style » propre à chaque « race ». L'auteur décrit la décadence administrative de l'île de Mozambique, récemment promue au rang de capitale de l'Afrique orientale portugaise. « *Dans ces dépendances, (les Portugais) font travailler leurs Cafres plutôt que de s'occuper eux-mêmes (de leur travail), par pure paresse, qu'ils semblent avoir héritée des natifs du pays*² » (in Andrade, 1955 : 141). Fainéants, ivrognes et malhonnêtes, ces colons sans foi ni loi ne respectent aucune autorité³. « *La deuxième activité de ces habitants est de chercher tous les moyens pour gêner*

¹ Dans ses *Essais* (1572), Montaigne qui prône le relativisme culturel tolère l'anthropophagie des Indiens en tant que pratique symbolique qui a une signification sociale à la différence des actions cruelles accomplies en Europe sous le prétexte de la « pitié » et de la « religion » (chapitre 31).

² « *Mais fazem trabalhar os seus cafres do que cuidarem eles nestas dependências por pura preguiça, que parece que a herdão dos naturaes do paiz.* » L'auteur se réfère non seulement à l'île mais aux autres territoires « portugais », notamment les prazos zambéziens.

³ Caetano Xavier raconte par exemple comment le cheikh du Sancul fut tué d'un coup d'épée par un « ivrogne cruel » du nom de Diogo Martins (in Andrade, op.cit. : 152).

les autorités¹ (*id.*). Sacrilèges, ils n'hésitent pas à régler leurs comptes à l'intérieur des lieux de culte, parfois jusqu'à la mort.

Finalement, c'est bien du retour à une sorte d'état de nature dont il s'agit. « *D'une manière générale, je peux affirmer, sans trahir la vérité, que les habitants de cette île, des terras firmes et de toutes celles qui sont soumises à la Couronne, ressemblent davantage à des bêtes qu'à des hommes, vu qu'ils sont opposés à toute vie civile et sujétion politique, sans parler de la religion ; bien qu'appelés chrétiens, il semble qu'ils soient encore en train de choisir leur Loi* »² (*ibid.*). Chacun paraît ainsi rivaliser dans la corruption : ceux qui sont censés avoir un comportement exemplaire profitent à l'inverse du pouvoir que leur position leur confère pour agir en toute impunité. Ainsi, les fonctionnaires et, parmi eux, le gouverneur lui-même, sont les premiers à contourner la loi, et à s'enrichir personnellement aux dépens des intérêts de la colonie et de la Couronne. « *Jamais ces trafics clandestins ne pourront s'interrompre dans ces ports, qu'ils soient le fait des personnes importantes ou des petites gens, parce que leur directeur et censeur, pour ne pas dire gouverneur et facteur, si tant est qu'il y ait déjà eu des facteurs et des gouverneurs qui se comportèrent honnêtement, est le premier à s'y adonner* »³ (Xavier, in Andrade, *op.cit.* : 182). Les missionnaires ne valent pas mieux, qui « *consacrent tous leurs efforts à des affaires totalement opposées à la vertu, fomentant vengeances, haines, discordes, ambition, sensualité, et autres troubles* »⁴ (in Andrade, *op.cit.* : 143). Quant aux « indigènes », ce sont des paresseux dépourvus de tout sens moral. « *Les Cafres de ce vaste pays sont ennemis du travail et des tâches agricoles, et ils ne s'y appliquent pas au-delà de ce qui leur suffit tout juste à satisfaire leurs besoins*

¹ « *A segunda aplicação destes moradores hé procurar todos os meios de ver como hão-de embarçar ao Governo.*»

² « *O estabelecimento dos moradores desta ilha, das Terras firmes e de todas as sujeitas à Coroa, falando em geral, posso dizer, sem faltar à verdade, que mais parecem feras do que homens, por serem opostos à vida civil, e sujeição política, omitindo falar na Religião ; porque tendo nome de Christãos, parece que ainda estão por escolher lei.* »

³ « *Nunca jamais se puderão decepar os negócios clandestinos nestes portos tanto das pessoas grandes, como pequenas ; porque seu director e censor, por não dizer Governador e Feitor, ainda que houve Feitores e Governadores que procederão com limpeza, era o primeiro que o fazia...* »

⁴ « *Aplicação todo o seo cuidado em materias totalmente opostas à virtude, fomentando vinganças, ódios, discórdias, ambição, sensualidade, e outros distúrbios.* »

quotidiens¹. (...) *Ils font commerce de leurs propres fils qu'ils vendent, et eux-mêmes se vendent très souvent* »² (in Andrade, op.cit. : 144-146). Règlement de comptes ou non, au moment même où Inácio Caetano Xavier écrivait ces lignes, une autre lettre était envoyée au Portugal par le prieur dominicain de l'île de Mozambique, accusant ce dernier de malversations financières, de ne pas payer ses dettes, et de s'attirer toutes sortes d'ennuis... Après trois années de service comme secrétaire du gouverneur, il fut donc démis de ses fonctions pour avoir reçu des pots-de-vin et pour divers autres manquements (Rea, 1970).

Le portrait dressé quelques années plus tard par un successeur de Caetano Xavier, António Pinto de Miranda, dans son *Memória sobre a Costa de África* (1766), n'est pas plus flatteur. Les natifs apparaissent sans surprise, comme dans toutes les descriptions de l'époque³, sous les traits de primitifs débauchés et lubriques : « *Les nationaux doivent être appelés des bêtes plutôt que des hommes. (...) Leur plus grande fortune sont les femmes, et ils en possèdent autant qu'ils le désirent en fonction de leurs possibilités pour les sustenter* »⁴. Quant à leurs femmes, « *la plupart d'entre elles se donnent aux hommes spontanément* » et, cupides, n'hésitent pas à monnayer leurs charmes, même auprès de leur propre mari (in Andrade, 1955 : 248-249). Les « sauvages » ne sont pourtant pas les plus « nuisibles », du moins lorsqu'ils sont assujettis. Métis de père portugais ou goanais et de mère africaine, les Patriciens ou *filhos da terra* (voir IB2b) cumulent en effet les tares des *naturais* et ceux des colons. « *Ils sont encore pires que les naturels, et (...) observent la loi du Christ encore plus mal (s'il est possible) que ces derniers, car comme ils sont libres il n'y a personne qui les oblige à la respecter* »⁵ (in Andrade, op.cit : 250-251). Quant aux Goanais (*filhos de Goa*), dont l'auteur estime la présence « *préjudiciables à ces conquêtes* » (in Andrade, op.cit : 251-253), il prône

¹ « *São os deste vasto paiz cafres inimigos do trabalho e cultura, e não se aplicam a ela mais que a que apenas lhes baste para o seu sustento quotidiano...* »

² « *Fazem comércio de seus próprios filhos, vendendo-os, e elles tambem se vendem muitas vezes...* »

³ Les Makhuwa apparaissent en revanche tour à tour comme des poltrons (di Varthema, 2004) ou, plus souvent, des êtres sauvages et féroces (Salt, 1814).

⁴ « *Os nacionais da terra mais se lhe podem chamar feras do que homens. (...) A sua maior riqueza, e opulencia, hé de mulheres, as quaes tem a medida do seu desejo, e segundo as suas posses para o sustento.* »

⁵ « *São ainda piores que os naturais, (...) observão a lei de Cristo ainda mais mal (se pode ser) que aqueles porque como são forros não tem quem os obrigue a observala.* »

tout simplement leur expulsion, au motif qu'ils ont adopté dans l'île un comportement immoral et très éloigné de celui qui est le leur dans leur patrie d'origine. « *Dans l'impiété, ils imitent Néron, et surpassent Caligula. Dans la chrétienté, ils sont pires que des gentils hérétiques ; n'assistant pas à la prédication, ils méprisent la messe et se moquent de la confession. Dans les contrats, ils passent du rôle d'usufruitiers à celui de voleurs, ils ne se préoccupent pas de la conquête, et ne regardent que leurs intérêts. Pour éviter de si graves dommages, il devrait y avoir une extinction totale des filhos de Goa* »¹.

Les Européens ne sont certainement pas là pour relever le niveau : ils mènent tous une vie d'oisiveté et de débauche, du plus humble au plus « important » d'entre eux, oubliant rapidement leur « *éducation chrétienne* » qu'ils ne transmettent donc pas à leurs enfants. Les femmes des possessions portugaises du Mozambique, qui se distinguent par leur apparence, ne font pas exception quant à leur moralité : « *Toutes les femmes, qu'elles soient Européennes, filhas da terra, ou originaires de Goa, sont généralement grandes, et de superbe constitution (...). Elles ont quarante à cinquante esclaves, parfois davantage, avec lesquels elles se divertissent avec des danses peu sérieuses et corrompues. Leur chrétienté diffère peu de celle des esclaves auxquels elles empruntent tous leurs abus* »² (in Andrade, op.cit. : 254).

Les femmes de l'île constituent en effet un point de focalisation récurrent de ces récits - qui sont l'œuvre exclusive d'auteurs masculins – et apparaissent le plus souvent sous des traits flatteurs, malgré la critique récurrente et hypocrite de leur « petite vertu » voire de leur « lascivité ». La diversité des physionomies, des vêtements et des ornements sont un objet constant de fascination pour les Européens. Plus généralement, c'est le cosmopolitisme de l'île qui suscite leur étonnement. « *La plus grande difficulté est de donner des informations sur les gens qui habitent cette île, tant en nombre qu'en qualité, car quand nous étions en train de débarquer, je vis tant de diversité sur les plages, tant de diversité dans les*

¹ « *Na impiedade, imitação aos Neros, excedem aos Caligolas. Na Christandade são mais que gentios herejes ; pois não atendendo a predica desprezão as missas, e das confisoens se riem. Nos contratos passam de usurários a ladroens, na conquista não cuidão, e só para os seus enteresses olhão. Para evitar tão graves danos devia haver deles hua extinção geral (...).* »

² « *Todas ainda que sejam europeas, filhas da terra, ou tragão a sua origem de Goa, são commumente altivas, e de condição soberba. (...) Terem quaranta ou cinquanta, e as vezes mais escravos com que se estão devirtindo em danças menos serias, e mais decompostas. (...) A cristandade pouco difere das escravas e delas tomam todos os seus abuzos (...).* »

*modes... »*¹. Cet extraordinaire mélange suscite alors cependant davantage la perplexité que l'admiration. « *The people forms a strange mixture of Indian, Arabian and European costume, not blending very harmoniously together, and of which it is difficult to convey an adequate idea to anyone unacquainted with the three countries* » (Salt, 1814 : 23). Le métissage qui résulte de cette diversité est le plus souvent critiqué par les Européens, en particulier les représentants de l'Église ou des autorités, comme l'indice et la cause de la décadence et de la perversion de la société insulaire – ce qui n'empêche pas ces derniers d'apprécier le charme des belles Métisses de l'île.

Si elle a évidemment un fond de « vérité » - la population de l'île comportait effectivement une majorité de miséreux, de fonctionnaires ou de religieux sanctionnés par leur hiérarchie, ainsi que de condamnés à l'exil (*desterrados*) -, une telle description pleine de mépris de la part des Européens pour leurs compatriotes des colonies est toutefois assez commune, sans parler des préjugés racistes de l'époque envers les autres populations. Ces récits en effet ne sont généralement pas l'œuvre des résidents eux-mêmes mais de voyageurs et de visiteurs qui dénoncent le désordre social et la dégradation des mœurs – tandis que, pour les habitants, la barbarie est repoussée sur le continent. On retrouve par exemple des descriptions très similaires des comptoirs français de la côte occidentale de l'Afrique, en particulier de Saint-Louis du Sénégal (Sinou & Leprun, 1984).

Généreuse ou « dantesque », l'île de Mozambique change donc assez radicalement de visage au gré de l'histoire et de l'intention de ses descripteurs. Ces derniers n'hésitent pas en effet à « en rajouter » dans un sens ou dans l'autre, dans une démarche typique d'une littérature de voyage qui fait place à l'imaginaire voire au merveilleux afin de rendre le récit plus attractif pour le lecteur européen, ou de le flatter dans le miroir qui lui est ainsi tendu. Tandis que les représentations idéalisées de l'île de Mozambique et des terres qui l'environnent cherchent à valoriser ces lointaines possessions de la Couronne et leurs potentialités, la peinture infernale des mêmes lieux renforce par contraste l'héroïsme des premiers colons – et la « légitimité » que les Portugais auraient acquise sur ces territoires. Tandis que les

¹ « *A maior dificuldade é dar notícia desta gente, assim no número como na qualidade, que habita esta ilha, porque quando íamos desembarcando, vi tanta diversidade nas praias (...), tanta diversidade nas modas...* » (témoignage d'un missionnaire jésuite en 1688, in Theal, 1899, vol. IV).

représentants de l'autorité royale focalisent sur la déchéance de l'île et la perversion des mœurs, il s'agit plutôt pour les autres résidents d'éviter que Lisbonne n'intervienne trop... en dressant à l'inverse un tableau « idyllique » de l'île¹. L'île continuera ainsi d'inspirer des images contrastées dans la création littéraire et artistique du XXe siècle, et en particulier celle de la période contemporaine.

II.C.2 - Omuhipiti la muse

Du fait de sa beauté exceptionnelle, celle de son site, de ses édifices au pouvoir évocateur et de ses femmes, du fait de son histoire et de sa charge symbolique, l'île de Mozambique a toujours été une source d'inspiration pour les artistes : arts plastiques, photo et cinéma, mais surtout littérature et poésie... « *L'île, qui a été l'un des ports inauguraux de la présence portugaise dans ce qui allait devenir le pays, a aussi assisté aux débuts de son activité littéraire. De Campos de Oliveira à Eduardo White², nombreux sont les écrivains qui ont établi avec elle une relation féconde* »³ (Chaves, 2000). L'île de Mozambique a en effet été l'exil – forcé – de deux des plus importants poètes de langue portugaise, le « naufragé » Luís de Camões (c.1525-1580) et l'exilé brésilien Tomás António Gonzaga⁴ (1744-1810), en

¹ Voir Sinou et Leprun (1984 : 71) à propos de Saint-Louis. On retrouve les mêmes discours en effet dans les autres comptoirs africains, dominés par exemple par les Français : « *Au pouvoir royal fondé sur l'aristocratie terrienne s'opposent ces représentants de la bourgeoisie à la recherche de nouvelles richesses. Les uns critiquent cet expansionnisme vers les îles qui risquent de leur faire perdre leur souveraineté, les autres investissent déjà dans ces contrées en établissant des inventaires de productions locales* ».

² Voir paragraphe suivant.

³ « *Um dos portos inauguraux da presença portuguesa no que seria o país, ela assistiu também aos inícios da atividade literária na terra. De Campos Oliveira a Eduardo White, são muitos os escritores que com ela estabeleceram uma fecunda relação.* »

⁴ Né à Porto, Tomás António Gonzaga part au Brésil à l'âge de huit ans. Licencié en droit, il est accusé d'être impliqué dans la « Conjuración minière », le premier grand mouvement révolutionnaire en faveur de l'indépendance du Brésil, et emprisonné en 1789 pendant trois ans dans la forteresse de l'île aux Serpents à Rio de Janeiro, où il aurait écrit la plupart de ses œuvres. En 1792, sa peine est commuée et il est envoyé en exil pour dix ans dans l'île de Mozambique, où il restera en réalité jusqu'à sa mort. Sur place, il se marie avec la fille d'une riche famille de l'île, où il occupe un emploi dans les douanes et exerce également comme avocat. Sa tombe est encore visible dans l'église de Cabaceira, à proximité de l'ancienne résidence d'été du gouverneur

plus d'avoir reçu pendant quelques jours (1786) la visite de Bocage¹ (1765-1805). Elle est la « patrie » de Campos de Oliveira² (1854-1911), considéré comme le premier poète mozambicain, Orlando Mendes³ (1916-1990), un autre pionnier de la littérature mozambicaine, Alberto de Lacerda⁴ (1929-2007) ou encore la romancière Lília Momplé⁵ (1935), qui lui ont tous consacré une partie de leur œuvre. Kalungano lui-même (1929)⁶ est né à Lumbo, de l'autre côté du pont qui n'existait pas alors. Mais l'île a aussi été célébrée par d'autres nombreuses voix, parmi lesquelles celle de Jorge de Sena⁷ (1919-1978), Glória de Sant'Anna⁸ (1925-2009), Virgílio de Lemos⁹ (1929), Rui Knopfli¹⁰ (1932-1997), Luís Carlos Patraquim¹¹ (1953), Eduardo White¹² (1963), Nelson Saute¹³ (1967), Ana Mafalda Leite¹⁴... Apparue dans la

(voir annexes : photo 84).

¹ Manuel Maria de Barbosa du Bocage, dont le grand-père maternel était français, est un poète portugais qui a eu une expression significative dans la [littérature](#) portugaise du XIXe siècle. Son œuvre s'inscrit dans une période de transition entre le classicisme et le romantisme.

² Poète et journaliste, il est notamment le fondateur de la première revue littéraire mozambicaine, la *Revista africana*.

³ Poète, romancier et dramaturge.

⁴ Auteur de nombreux recueils de poèmes, il est reconnu comme l'un des noms les plus importants de la littérature portugaise de la seconde moitié du XXe siècle. Il a quitté le Mozambique en 1946.

⁵ Lília Carrière Momplé, qui vit actuellement à Maputo, est une petite-fille de Louis Carrière, l'avant-dernier consul de France dans l'île de Mozambique, originaire de Marseille.

⁶ Pseudonyme de Marcelino dos Santos, membre fondateur du Frelimo, ancien combattant de la guerre de libération nationale qui a occupé les plus hautes fonctions au sein du Parti et du gouvernement, et également poète. Son père, fonctionnaire des chemins de fer du Mozambique, avait été muté à Lumbo.

⁷ Né à Lisbonne, Jorge de Sena vit au Mozambique jusqu'en 1945 mais ne visitera l'île qu'en 1970. Auteur de nombreux essais, recueils de contes et de poésie ainsi que d'un roman, il est l'un des noms majeurs de la poésie portugaise de la seconde moitié du XXe siècle.

⁸ Poète, née à Lisbonne et installée au Mozambique en 1951, elle enseigna à Pemba à partir de 1953.

⁹ Ancien journaliste et poète né dans l'île d'Ibo, il fut contraint à l'exil en France en 1964, après avoir connu la prison pour « subversion ». Il vit actuellement en Bretagne.

¹⁰ Né à Inhambane, révélé à la fin des années 1940, il est l'auteur de plusieurs recueils de poésie, dont *A Ilha do Próspero* (1972) entièrement consacré à l'île.

¹¹ Poète et journaliste né à Lourenço Marques, auteur de plusieurs recueils, il fut révélé après l'indépendance, et travailla notamment pour la revue *Tempo*.

¹² Poète, né à Quelimane, co-fondateur de la revue littéraire *Charrua*.

¹³ Poète et journaliste, il est notamment le co-auteur, avec António Sopa, de l'anthologie *A Ilha de Moçambique pela voz dos poetas* (1992).

¹⁴ Arrivée au Mozambique (Tete) peu après sa naissance, elle y a vécu jusqu'à l'âge

littérature mozambicaine dès le XIXe siècle avec Campos de Oliveira, l'île de Mozambique en constitue ainsi un thème constant, en particulier dans la poésie des années 1950 aux années 1990, intimement liée à la question des identités.

Un « monde de l'île »

Le « portrait » de l'île de Mozambique tel qu'on le connaît aujourd'hui commence à être composé dans les années 1950/1960, lorsque certains écrivains du Mozambique, comme Rui Knopfli et Virgílio de Lemos, la visitent (Sopa, 2003 : 100). De cette rencontre vont naître deux œuvres fondamentales – *A ilha de Próspero* (« L'île de Prospero ») de Rui Knopfli (1972), un recueil de poèmes accompagnés de photos, et *Ilha de Moçambique : A língua é o exílio do que sonhas* (« Île de Mozambique : la langue est l'exil dans lequel tu rêves »), publié en 1999 mais composé de poèmes écrits par Virgílio de Lemos entre 1952 et 1961. Au début de la décennie suivante, Alberto de Lacerda, né dans l'île, publiera à son tour dans son œuvre *Exílio* (1963) une série de poèmes consacrés à cette dernière. À cette époque donc se dessine sous la plume de ces poètes - mais aussi d'historiens comme Alexandre Lobato¹ - un « monde de l'île » à part, lieu de rencontre pacifique et de métissage des hommes et des cultures. L'océan Indien, porte ouverte sur l'Orient, la beauté légendaire des femmes de l'île, figures de séductrices parfois ambiguës, et la métaphore de l'île-femme, auxquelles les thèmes de la diversité culturelle, du métissage et des identités se trouvent intimement liés, constituent les fils conducteurs de ces œuvres² - contribuant ainsi largement au « mythe » de l'île. Chez certains artistes, cette thématique fait alors écho à la pensée du lusotropicalisme qui se développe à la même époque. Elle constituera cependant pour d'autres, comme Virgílio de Lemos, le lieu d'une revendication sociale et identitaire radicale contre l'ordre colonial.

de dix-huit ans. Poète et professeur de littérature africaine de langue portugaise à l'Université de Lisbonne, elle est l'auteur de plusieurs recueils de poésie et d'essais.

¹ « *Les femmes locales paraissent, parce qu'elles sont, la synthèse de l'Europe, de l'Asie et de l'Afrique* » (Lobato, préface de Rui Knopfli, 1972 : 23).

² On les retrouve dans les œuvres contemporaines. Dans le poème « *índica missanga sobre o teu corpo* » par exemple, de L. C. Patraquím (in Saute et Sopa, 1992 : 88), le parcours architectural de l'île se confond avec un parcours érotique du corps d'une femme.

Entièrement dédiée à l'île, *A Ilha de Próspero* – du nom du héros de *La Tempête* de Shakespeare (1611) – constitue ainsi l'une des œuvres les plus emblématiques de ce « monde de l'île », et fera de nombreuses émules¹. L'« Île de Prospero », où la présence des cultures indienne, arabe et portugaise est notamment évoquée à travers les monuments et l'architecture, constitue une première tentative de revisiter cet espace insulaire, en termes littéraires et comme champ d'investigation de la mémoire (Leite, 2000 : 13). Né au Mozambique de parents portugais, Rui Knopfli (1972 : 124) revendique *Ilha* comme l'« authentique Patrie du Mozambicain qu'(il est) », car elle offre selon lui la vision harmonieuse de la Patrie et de la Patrie présentées « *non dans n'importe quel coin d'une Europe lointaine et froide, mais dans la fraîcheur archaïsante de la langue, dans la pauvreté décharnée d'un sol trop exigü pour un si lourd fardeau historique* ». Il ne s'agit pas, poursuit-il, d'un mouvement vers « *un possible traditionalisme latent, réactionnaire et chauvin* », mais vers « *un héritage culturel multiple qui, parce que lié à Camões, ne répudie pas Shakespeare ou Dante, l'heure et le lieu présents* » (Martinho, 1993 : 38). L'œuvre se veut ainsi « *une invitation (...) pour que d'autres Mozambicains, aussi diverses soient leurs origines et leur éducation, se disposent également à aimer (l'île), surtout dans ce qu'elle représente comme lieu de convivialité harmonieuse et fraternelle entre les diverses ethnies et croyances amalgamées dans ce microcosme, exemple vivant d'un possible qui paraît aujourd'hui, pour beaucoup, de plus en plus éloigné et condamné* »² (Knopfli, op.cit. : 127).

« Personnages » récurrents de l'œuvre, les édifices qui évoquent la « mémoire de la pierre » (« *Alguns desenhos* », in Knopfli, op.cit. : 81) constituent donc - comme les femmes - le témoin visible de ce mélange des cultures, et notamment de la diversité religieuse de l'île. Dans « *Terraço da misericórdia* » (Knopfli, op.cit. : 53), l'église de la Miséricorde apparaît sous les traits d'une vieille

¹ Nelson Saúte (2000) par exemple, poète de la jeune génération, doit son « *impénitente passion* » pour l'île de Mozambique à la « *poésie hiératique* » de Rui Knopfli.

² A obra quer ser « *um convite e um estímulo a que outros moçambicanos, por mais diversas que sejam as suas origens e formação, se disponham também a amá-la, sobretudo no que ela representa de harmónico e fraterno convívio entre as variadas etnias e crenças que amalgamam o seu microcosmos, exemplo vivo de uma possibilidade que hoje, a muitos, parece cada vez mais afastada e inviável* ».

dame « retouchée » au *m'siro*¹ (« *velha Misericordia (...) retocada de m'siro alvíssimo* »), tandis que la mosquée est un jeune garçon encore vert (« *o verde moço da Mesquita* »)². Le syncrétisme s'invite jusque dans les lieux de culte catholiques (« *A capela* », in Knopfli, op.cit : 75). Mais le patrimoine porte aussi le souvenir du « sacrifice » de ceux qui l'ont édifié. « *Os pedreiros de Diu* » (Knopfli, op.cit. : 83) rend ainsi hommage à ces maçons indiens qui ont bâti *Ilha*, « *main d'oeuvre bon marché et généreuse* » qui a enduré les souffrances du voyage depuis Diu. Car l'île de Mozambique reste d'abord, comme dans les documents plus anciens, ce lieu de souffrance structurelle qui caractérise l'histoire de l'île et la vie de ses habitants, marquée par les fièvres, les privations, l'isolement, la solitude et la *saudade* (« nostalgie »). Le patrimoine bâti constitue donc, aussi, le symbole des rapports de domination qui caractérisent l'île : c'est la religion triomphante du conquistador qui s'impose à la vue, à travers les nombreuses églises et chapelles, alors que l'âme d'*Ilha* est indubitablement musulmane (« *Mesquita grande* », in Knopfli, op. cit. : 61). L'œuvre aborde en effet l'île sous l'angle des relations entre dominant et dominé, colonisateur et colonisé, Prospero et Caliban³... Dans un texte ajouté à la seconde édition, parue en 1989, Rui Knopfli précisera, à la suite des nombreuses critiques dont le livre fit l'objet après l'indépendance⁴, que *A Ilha de Próspero* n'était pas l'apologie de l'impérialisme portugais mais à l'inverse le « *certificat de décès dans lequel il (...) l'ensevelissait* »⁵ (Martinho, 1993 : 40).

Lorsqu'il visite l'île le 6 juin 1973, un an seulement avant l'indépendance et au terme d'un voyage à travers l'Afrique portugaise, l'écrivain portugais Miguel Torga (1977), « soulagé » de découvrir un tel endroit après bien des désillusions et des

¹ Ce masque, réalisé à partir d'un bois broyé en une poudre blanche, est utilisé par les femmes makhuwa de la côte, à la fois comme soin (il protège du soleil et adoucit la peau) et comme ornementation. Il est en effet devenu un élément de séduction, caractéristique des femmes de l'île et de la côte nord. Voir annexes : photos 76 et 78.

² Construit récemment (1929) par rapport aux églises (voir annexes), l'édifice est effectivement de couleur verte.

³ Dans la pièce de Shakespeare, Prospero, déchu de son duché de Milan et exilé avec sa fille Miranda sur une île déserte, règne en maître sur les éléments naturels et les esprits, dominant notamment Ariel et Caliban grâce à des pouvoirs magiques. Ces personnages inspireront de nombreuses œuvres, et sont notamment devenus des symboles classiques des rapports entre dominants et dominés, maîtres et esclaves, colons et colonisés.

⁴ Voir par exemple Mendonça, 1985.

⁵ À la fin de la pièce de Shakespeare, Prospero libère Ariel et Caliban et quitte l'île pour repartir dans son duché de Milan.

doutes sur la justification de la présence portugaise sur le continent, écrit dans son journal : *« Loué soit notre Seigneur. Je peux enfin rentrer chez moi apaisé. Ce voyage prend enfin un sens par rapport à mes exigences d'être humain et de Portugais. Ici ma patrie est arrivée, elle y a laissé des marques positives. Tous ceux qui sont venus se sont dépassés, ils ont donné le meilleur d'eux-mêmes, ils ont mérité l'aventure et la gloire. C'est un orgueil légitime que j'éprouve lorsque je partage ce syncrétisme de races, de cultures, de foi et de sentiments ! Blancs, Noirs, Métis et Jaunes qui vivent ensemble comme des frères, les vivants qui travaillent dur et qui s'épaulent entre eux, les morts à reposer côte à côte. Le dais d'une chaire qui rappelle une ombrelle chinoise, des autels chrétiens qui semblent destinés à Buddha, une petite chapelle manuéline qui abrite le corps du premier évêque du Japon. Ah génie lusitanien, quand tu ne quittes pas le droit chemin ! (...) Tu fais d'un banc de corail le centre géométrique de l'entente du monde. (...) Comme dans un tube à essai, toutes les combinaisons et les réactions humaines ont été expérimentées sur ce petit récif. L'Europe, l'Afrique et l'Asie, entrelacées dans l'art, dans la culture, dans la vie et dans la mort. Le Christ main dans la main avec Mahomet, la Torah à côté des Évangiles, la robe qui salue le sari et la capulana (...). Des contradictions qui paraissaient insolubles sont résolues en parfaite harmonie. Dans l'architecture, dans les croyances, dans les relations ».*

Cette représentation « plurielle » de l'île va se maintenir presque intacte après l'indépendance, les gouvernements successifs du Mozambique entretenant une position très ambiguë vis-à-vis d'elle (Sopa, 2003 : 100, et voir IIIA). L'image de l'île dans les arts apparaîtra alors, au fil du temps, sous deux « visages » radicalement différents : celui de l'exploitation et de l'aliénation coloniales, ou celui d'une mozambicanité plurielle et réconciliée avec son histoire – en particulier développée par des Mozambicains Blancs et Métis.

Ilha de Moçambique, figure allégorique de la dépossesion

Du fait de son rôle dans l'histoire du pays, l'île de Mozambique, « berceau du colonialisme », demeure un sujet d'inspiration pour les artistes révolutionnaires, à la recherche d'images fortes susceptibles de marquer les esprits, dans un souci

didactique de conscientisation et d'émancipation des masses¹. Avec ses anciens entrepôts d'esclaves, ses misérables tireurs de *riquechó* (rickshaw) et le contraste saisissant qu'elle offre entre « palais » de pierre et paillotes de *macuti*, l'île constitue en effet un décor idéal pour dénoncer les injustices et l'oppression dont le peuple mozambicain a été la victime. Dans ce cadre se détache en particulier la forteresse, principal monument de l'île qui semble incarner mieux que les autres l'exploitation coloniale dont elle devient un symbole récurrent. Construite par des esclaves, elle a en effet constitué une base de l'armée coloniale pendant la guerre de libération nationale, accueillant les troupes « au repos »... ainsi que les prisonniers de la PIDE. L'île devient alors une sorte d'allégorie de l'aliénation coloniale, qu'elle semble pouvoir incarner à elle seule.

Œuvre lyrique et épique du cinéma d'action révolutionnaire, le film *Vinte e cinco* (« Vingt-cinq ») offre un exemple particulièrement éloquent d'une telle mise en scène de l'île. Son titre fait référence à plusieurs dates-clés du processus d'émancipation du pays : la fondation du Frelimo à Dar Es Salam le 25 juin 1962, le déclenchement officiel de la lutte armée, avec l'attaque du poste administratif de Chai dans la province du Cabo Delgado, le 25 septembre 1964, et enfin la déclaration de l'indépendance du Mozambique le 25 juin 1975. Réalisé à la demande du Frelimo par le directeur du groupe artistique brésilien Oficina, Zé Celso Martinez Corrêa, et son assistant Celso Luccas, *Vinte e cinco* est le film officiel de l'indépendance mozambicaine, produit en partie par le tout nouvel Institut national du cinéma du Mozambique (INC). La création de l'INC fut en effet la première action culturelle du gouvernement mozambicain juste après l'indépendance. Samora Machel avait pleinement conscience du pouvoir de l'image et de la façon dont on pouvait l'utiliser pour bâtir une nouvelle nation socialiste. C'est en voyant le documentaire *O Parto* (« L'accouchement »), diffusé à l'occasion du premier anniversaire de la Révolution des Œillets (1974) à Lisbonne, qu'il eut l'idée de confier l'élaboration de ce film aux réalisateurs de ce dernier - alors à la tête de l'équipe de la Radiotélévision portugaise (RTP) qui couvrait l'indépendance du Mozambique.

Le film connaîtra un destin mouvementé, au départ co-produit par l'INC, Oficina et la RTP qui se retira cependant d'un projet devenu trop subversif et anti-

¹ Littérature de combat et poésie à caractère social, produites avant et après l'indépendance, s'attachent notamment à mettre en scène la figure du héros guerrier africain, résistant au colonialisme, qui constitue l'un des mythes fondateurs de la nation mozambicaine

portugais, pour être finalement remplacée par l'INA français. Outre la version longue originale de trois heures et dix minutes destinée au Mozambique, deux versions internationales sous-titrées en français suivront, l'une de deux heures et vingt minutes notamment présentée à la Quinzaine des réalisateurs de Cannes en 1977, et l'autre de quatre-vingt-dix minutes, diffusé à la télévision française la même année - qui servit de prétexte à la coproduction de l'INA. Au Mozambique, le film fut largement montré dans les premiers temps de l'indépendance, pour se voir peu à peu oublier¹. Les négatifs et les copies mozambicaines seront tous détruits ou perdus pendant la guerre civile, une version subsistant au Brésil et une autre en France².

Produit de l'esprit internationaliste d'émancipation de l'époque, *Vinte e cinco* raconte, notamment à l'aide de documents d'archives, la longue marche du pays vers la souveraineté, la succession des événements qui ont conduit à son indépendance le 25 juin 1975, et les grands espoirs qu'elle a fait naître. L'île de Mozambique fait l'objet d'une séquence assez longue pendant laquelle retentit en voix-off le discours que Samora Machel prononça sur les lieux le 2 juin 1975, dans lequel il décrit l'île comme le foyer de la souffrance et de l'aliénation des Mozambicains (voir IIB2). À côté des images d'archives apparaissent des scènes de reconstitution particulièrement violentes, comme celle où un chétif tireur de pousse-pousse est fouetté devant la forteresse São Sebastião, « voleuse d'âmes » qui est alors directement prise à partie. Unique moyen de transport jusqu'à la construction du pont en 1966, et qui restera utilisé jusqu'à l'indépendance par les visiteurs et la bourgeoisie locale de toutes origines, le *riquechó* (rickshaw) de l'île de Mozambique devient en effet dans le langage révolutionnaire un symbole récurrent de l'exploitation et de l'humiliation.

Huit ans plus tard paraît la nouvelle d'Alvaro Marques, *O barco encalhado* (« le bateau naufragé »), publiée à l'occasion du quatrième Congrès du Frelimo (1983). Le ton est très différent de celui de *Vinte e cinco* : avec la progression du mouvement de guérilla de la Renamo au début des années 1980, l'euphorie et l'enthousiasme des premiers temps ont laissé la place à la censure et à la

¹ Voir le site de l'artiste Gilles de Staal qui contribua à la réalisation de la version française : www.gilles-de-staal.com.

² La copie des auteurs brésiliens, Zé Celso et Celso Luccas, après avoir tourné des années au Brésil, ne peut plus être projetée sans risque de s'abîmer. Pour assurer la sauvegarde du film, *Vinte e cinco* a donc fait l'objet d'une projection privée destinée à vérifier l'état de la copie française et à récolter des fonds pour financer sa digitalisation, au studio Action Christine à Paris en 2004.

propagande¹. Cependant l'île de Mozambique, avec sa forteresse « *couverte du sang des esclaves* », sert à nouveau de théâtre à la condamnation de l'infamie coloniale et de la « collaboration » de ses habitants, largement responsable de sa déchéance. L'île-navire naufragée constitue le personnage principal de cette fiction, dont les deux premiers chapitres plantent le décor, assez apocalyptique, d'un lieu à l'agonie, décrivant une situation de décadence, d'abandon et d'apathie : un silence assourdissant - « *l'absence d'activité productive* » - les ordures qui s'amoncellent, les maisons qui s'effondrent pendant la nuit, le pont qui tombe en ruine, le phare de l'îlot de Goa éteint, les rats et les mouches qui prolifèrent... « *La Peste de Camus, le bateau naufragé du titre, la suggestion d'une fin, de quelque chose qui meurt, dans un temps intermédiaire* », résume le préfacier Bruno da Ponte (in Marques, 1983 : 5). Puis surgit le passé et les Arabes, les Indiens, les Portugais, les Hollandais, le commerce, la forteresse, l'esclavage et le colonialisme, « *et, pour compléter le tableau, la décadence sociale et morale* » (*id.*). Lieu de l'aliénation totale, de l'asservissement et de l'exploitation sexuelle, l'île de Mozambique est aussi celui de la dépravation, de la compromission et de la trahison. La métaphore de l'île-navire laisse la place à celle d'une île-prostituée - que l'on retrouve régulièrement dans le discours sur l'île².

« *L'île fut un bordel de l'histoire, bordel de voyageurs et de conquistadores. Elle fut une énorme cellule d'esclaves. Le port fertile, la foire ouverte à l'exploitation humaine. L'arrêt obligé des routes mercantiles et le lupanar consentant des maîtres des lieux. Elle fut aussi une prison pour les déportés – criminels par leurs actions ou leurs idées. Le peuple local fut esclave, main-d'œuvre, source de richesses et, aussi, source de plaisir trouvé entre les cuisses graciles des fillettes adultes. Et de leurs mères. L'océan Indien avait ici son oasis. Son point d'arrêt. Obligatoire. Quand Vasco de Gama est arrivé dans l'île, en 1498, il y trouva des commerçants arabes, déjà affairés à voler la population locale. L'île a vu toutes sortes de bateaux, de la pirogue à la caravelle (...). Elle a vu des Noirs, des Indiens, des Blancs, des Jaunes, des Métis, des Rosés. Des voleurs. Des pirates. Des marchands. Des colonialistes. Des usurpateurs (...). Elle leur a offert à tous le gîte et le couvert, et aussi des cuisses ouvertes. Elle a donné des esclaves, de l'or et de l'ivoire. Et reçu en échange des*

¹ Voir notamment le film *Mozambique, journal d'une indépendance*, de Margarida Cardoso (2003).

² Par exemple dans « Muipíti » de Rui Knopfli (1972 : 31-32) : « *Putá histórica, minha pachacha pseudo-oriental* ».

tissus, des enfants et, parfois, un mal étrange connu plus tard sous le nom de syphilis »¹ (Marques, op.cit. : 23). La forteresse São Sebastião apparaît à nouveau, dans la bouche de Torrens, comme la personnification du mal colonial : « *Dans ces murailles, Miguel, il y a des pierres. Chacune d'elles collée avec du sang. Du sang chaud d'esclaves. Chaque esclave portait une pierre sur la tête, d'un bout de l'île à l'autre. De l'aube au coucher du soleil, subissant la faim, les sévices, la douleur et la prison. L'histoire n'est pas toujours qu'une succession de faits mais un amoncellement de merde et de mensonges. Je vais là-bas prendre une photo pour envoyer à mes amis... Dommage qu'on ne voie pas le sang ruisseler entre les vieilles pierres...* »² (Marques, op.cit. : 22).

Or la fiction se veut également « *un acte d'intervention face à la réalité à laquelle elle fait directement et clairement allusion : celle de l'île de Mozambique* » (da Ponte, in Marques, op.cit. : 5). « *Musée entouré de sable* », selon les mots d'un personnage dénommé Torrens avec lequel l'auteur « *partage une relation intime évidente* » (*id.*), l'île en effet « *condense, constitue le témoin, est l'histoire d'un peuple* », d'après un autre personnage, Sequeira, historien originaire et amoureux de l'île qu'il tente par tous les moyens de sauver – et sous les traits duquel, malgré un avertissement sur le caractère fictif des personnages, on ne peut s'empêcher de reconnaître au moins en partie l'historien Luís-Filipe Pereira.

À côté de la littérature post-indépendance collectivement engagée et de la

¹ « *A Ilha foi um bordel da história, dos visitantes e dos conquistadores. Foi uma enorme cela de escravos. Foi o porto fértil, a feira franca da exploração humana. Foi a paragem obrigatória das ortas mercantilistas e subserviente lupanar dos senhores dominantes. Foi ainda a prisão para deportados – criminosos de gestos ou de ideias. O povo local foi escravo, a mão-de-obra, a fonte de riqueza e, ainda, a fonte de prazer entre as coxas gentis de crianças adultas. E de suas mães. O Índico tinha ali o seu oásis. Paragem-zona. Obrigatória. Quando Vasco de Gama chegou à Ilha, em 1498, encontrou já a roubar a população local, comerciantes árabes. (...) [A Ilha] viu pretos, indianos, brancos, amarelos, mistos, rosados. Ladrões. Piratas. Mercantilistas. Colonialistas. Usurpadores (...) A todos deu comida, cama e coxas abertas. Em troca deu escravos, ouro e marfim. Recebeu panos, filhos e, por vezes, uma estranha doença conhecida mais tarde po sífilis. »*

² « *Naquelas muralhas, Miguel, há pedras. Cada uma delas colada com sangue. Sangue quente de escravos. Cada escravo levava uma pedra à cabeça, de uma ponte da Ilha à outra. Desde madrugada até o sol se pôr, sofrendo fome, sevícias, dor e prisão. A história nem sempre é apenas uma sequência de factos mas um amontoado de merdas e de mentiras. Vou já lá tirar uma foto para mandar aos meus amigos... que pena não se ver o sangue a escorrer por entre as velhas pedras...* »

propagande, l'île de Mozambique reste cependant pour les artistes le lieu d'une exploration individuelle, et va devenir celui d'une construction mythique – et contestée - de l'identité mozambicaine.

***La quête poétique et utopique d'une « mozambicanité »
plurielle et réconciliée avec son passé***

Les premières œuvres poétiques écrites après l'indépendance, *Monção* (« Mousson ») de Luís Carlos Patraquim (1980), et *Amar sobre o Índico* (« Aimer sur l'océan Indien ») d'Eduardo White (1985), deux figures incontournables de la « nouvelle génération », font référence dès leur titre à l'aire « géo-poétique » de l'océan Indien et de l'île, s'inscrivant clairement dans la « lignée » des poètes antérieurs (Leite, 2000 : 13). C'est cependant une quinzaine d'années après l'indépendance que commence à se faire entendre plus distinctement un discours différent de cette « île-berceau du colonialisme »¹, alors que s'affaiblit l'utopie révolutionnaire et que se développent, à travers les arts et la poésie en particulier, une autre narration de la nation et une autre proposition utopique de la « mozambicanité » (Falconi, 2005). Celles-ci plongent leurs racines dans cette littérature des années 1950/1960 qui se voulait déjà le creuset de la nation à venir, riche de son exceptionnelle diversité ethnique, culturelle et linguistique². Poète des îles mozambicaines et d'ailleurs, Virgílio de Lemos (1993 : 53-54), qui constitue l'un des précurseurs et « chantres » de l'expression poétique de cette « mozambicanité », le rappelle : « *Depuis les années (19)50, la poésie, du sud au nord du pays, est l'expression de la mozambicanité (...), expression littéraire d'une émotion et de la pensée d'un pays qui, tout en gardant son identité africaine, est une porte ouverte sur l'Orient depuis des siècles. Longtemps pays de la traite des esclaves et du commerce des épices, le Mozambique se situe à la croisée de cultures et civilisations variées : portugaise, bantou-swahili, hindoue et chinoise. S'y conjuguent les mystères de l'opium, des soies, des balles de coton et des épices.*

¹ Entretien avec Ana Mafalda Leite, le 14/12/04.

² L'écrivain José Craveirinha (1922-2003) est, dans les années 1950, le premier écrivain à présenter l'espace géographique mozambicain en termes de nation (voir Mendonça, 1985).

C'est le règne des plantes et des arbres fruitiers du Brésil et de l'Inde... ».

Le débat sur la « mozambicanité » est en effet engagé dans le contexte de la libéralisation et de la démocratisation du pays au début des années 1990, qui donne lieu à une vaste réflexion sur l'identité et la culture mozambicaines (voir IIIA1) à laquelle les artistes prennent évidemment part. Dans un article paru dans le journal *Notícias* en 1993 et intitulé « *Celebrar uma cultura mulata* » (« Célébrer une culture mulâtre »), l'écrivain mozambicain Mia Couto¹ livre ainsi sa vision de cette *moçambicanidade*. « *Aucune ethnique, aucune race ne détient, au départ, le passeport qui confère automatiquement l'accès à la « mozambicanité »... L'Europe et l'Asie ne sont pas seulement des réalités géographiques extérieures. L'Europe et l'Asie existent à l'intérieur de nous-mêmes, Africains, comme les fils d'une toile en construction. Cette toile est notre modernité. L'apprentissage sera le suivant : accepter toutes les Afriques, toutes les Europes, toutes les Asies qui existent en nous. Et en aucun cas regarder ces héritages historiques comme quelque chose que nous devons éradiquer, comme des tâches que nous devrions effacer au nom de la pureté initiale.* »² Cette représentation de la *moçambicanidade* sera d'ailleurs contestée par les défenseurs d'une identité fondée de façon exclusive sur la culture bantoue (voir IIIA1).

« Au-delà du mythe du héros guerrier, fondateur de la nation mozambicaine, se manifeste alors dans la littérature une ouverture dans la construction de l'identité mozambicaine, vers l'île de Mozambique, la mer, la pluralité culturelle... Il y a à ce sujet une opposition entre, d'un côté, la poésie qui parle de l'île et du littoral, du Nord en général, lieu de la diversité, et la narration, qui parle presque toujours du Sud, des

¹ Né à Beira en 1955 de parents portugais, Mia Couto est biologiste et écrivain. Il s'est engagé activement auprès du Frelimo pendant la guerre de libération nationale. Ancien journaliste, il a été directeur après l'indépendance de l'Agence d'information du Mozambique (AIM), de la revue *Tempo* et du journal *Notícias de Maputo*. Auteur de recueils de poésie et d'une dizaine de romans, plusieurs fois primé, il est considéré comme l'un des principaux écrivains africains contemporains de langue portugaise.

² « *Nenhuma etnia, nenhuma raça detém, à partida, o passaporte que confere o automático ingresso na moçambicanidade... A Europa e a Ásia não são apenas realidades geográficas exteriores. A Europa e a Ásia existem dentro de nós, africanos, como fios de um tecido em construção. Esse tecido é a nossa modernidade. A aprendizagem será esta : aceitarmos todas as Áfricas, todas as Europas, todas as Ásias que existem em nós. E não olhar nunca essas heranças históricas como qualquer coisa que devemos erradicar, como mancha que devemos depurar em nome da pureza inicial... ».*

histoires de la terre, des batailles et des combats. »¹ Lieu de synthèse des civilisations, l'île de Mozambique, qui constitue un objet ancien et privilégié de l'expression poétique de la diversité, apparaît à travers le langage de ces artistes comme l'un des vecteurs de cette « mozambicanité » plurielle. « *Partie prenante d'une démarche (...) d'inspiration résolument identitaire, historiens et poètes de la nouvelle génération ancrent dans Ilha le faisceau culturel qui fonde, selon eux, la « mozambicanité ». Contestataires de l'idéologie unitariste adoptée par le pouvoir en place depuis l'indépendance comme source de négation du passé et de la pluralité ethnique du pays, ils trouvent dans le lieu matriciel d'Ilha le fondement du retournement idéologique qu'ils appellent de leurs vœux* » (Lachartre, 2000 : 62).

La diversité et le métissage, les femmes, l'influence de l'Orient, ou encore les ruines, demeurent parmi les thèmes privilégiés de cette poésie, qui établit des ponts entre la réalité de l'île et celle du pays. Dans *Materiais do Amor* (« Matériaux de l'Amour », 1996) et *Janela para o Oriente* (« Fenêtre sur l'Orient », 1999), Eduardo White identifie le sujet avec l'île et l'île avec l'amour et le sujet aimé, incarnant le pays dans l'île et identifiant en elle une origine et un destin amoureux (Leite, 2000 : 14). Chez Luís Carlos Patraquim, les corps de la femme, de l'île et du poème s'entrelacent dans la quête des racines hybrides du Mozambique (« *Porque ao princípio era o mar e a ilha* »²), tandis que la multiplicité des couleurs et des traces, les croisements et les mélanges qui « habitent » cette dernière s'étendent au pays entier. Dans *Vinte e tal novas formulações e uma elegia carnívora* (1988), le poète « *déplace le topos insulaire mythique vers le lieu des origines, vers une symbiose culturelle pacificatrice et désirée, contrepoint d'harmonie en relation à la mémoire des guerres et des asservissements, de la guerre civile qui frappait alors le pays* » (Mafalda Leite, op.cit. : 13). L'île apparaît comme « *l'expression métonymique d'un des espaces mythiques de la fondation de la nation, en tant qu'espace culturel structurant la notion de mozambicanité, en tant que représentation d'un espace de rencontres de cultures d'origine diverse : bantoue, arabe, indienne et européenne* » (Leite, op.cit. : 12).

En 1992, à l'initiative du ministre de la Culture et écrivain Luís Bernardo Honwana, et à l'occasion de la participation du Mozambique à l'Exposition universelle de Séville dont il est alors commissaire, une anthologie de la poésie sur

¹ Entretien avec Ana Mafalda Leite, le 14/12/04.

² In Saúte et Sopa, 1992 : 55.

l'île est publiée par le poète Nelson Saute et l'historien António Sopa. *A Ilha de Moçambique pela voz dos poetas* (« L'île de Mozambique à travers la voix des poètes ») est brandie comme un manifeste de cette « mozambicanité », dont l'île constitue à la fois l'un des lieux référentiels et génésiques. « *En dépit des desseins que les négriers, les marchands, le clergé, les soldats, les satrapes et tous les autres ont jadis voulu accomplir dans l'île, ce qui a fini par se produire [sur ce sol séculaire], c'est la conjuration des races et des cultures qui se sont répandues sur le champ bantou, et se sont modelées en une synthèse qui constitue l'une des richesses réunies dans le creuset de la moçambicanidade* »¹ (Saute, 1992 : 9-10). Réunissant des textes anciens de voyageurs ou de missionnaires, des extraits d'œuvres littéraires, ainsi que des chansons populaires locales, l'anthologie – qui contribuera largement à renforcer l'image mythique de l'île - offre une vision à la fois cohérente et contrastée, du fait de l'amplitude chronologique, des points de vue et des sensibilités exprimés, qui reflètent ses interprétations multiples et parfois « *aux antipodes les unes des autres* » (Saute, 2000). L'objectif affiché de cette collection de textes, placés dans une relation dialectique, était en effet d' « *agglutiner une diversité de voix capable de projeter une image débarrassée de la compromission avec la vision adultère et coloniale habituellement consacrée à Ilha* » (Saute, 1992 : 10).

Une telle entreprise, directement liée à l'histoire coloniale du pays, n'aurait évidemment pas été possible dans l'immédiat post-indépendance (Saute, op.cit. : 11). Selon Saute, *Ilha* qui, telle Ithaque, fut usurpée et outragée, invite les personnages de cette odyssee à se racheter d'un passé irréconciliable : « *Notre présent ne s'est pas encore affranchi de cette rédemption (...) et il faudra nécessairement une autre circonstance historique pour nous conduire inévitablement à une nouvelle rencontre apaisée avec notre passé. Dans cette conjoncture, Ilha de Moçambique émerge avec son horizon funèbre. Dans son corps cicatrise l'ignominie des relations qu'elle a établies avec l'océan Indien et grâce auxquelles elle a dominé la thalassocratique route de l'Orient. Aujourd'hui, dans l'attente de la mousson – lointaine ? – cet ancien port, entrepôt, lieu d'exil, préside, lupanar, laisse entrevoir des images, et des silhouettes, des visages et des fantasmes, des lumières et des*

¹ « *Não obstante os desígnios que outrora os negreiros, os mercadores, os clérigos, os soldados, os sátrapas e os outros, na Ilha quiseram cumprir, o que acabou por acontecer (...) foi o conjurar das raças e culturas que se derramaram no chão bantu, estilizando-se numa síntese que é um dos pecúlios no cadinho da moçambicanidade.* »

ombres, des vies et des immanences, d'un processus qu'il est urgent de problématiser pour pouvoir le comprendre »¹ (Saûte, op.cit. : 9).

Mettant en doute la vision impérialiste imputée à certains poètes de l'île – au premier rang desquels celui de *L'île de Prospero* –, les auteurs de l'anthologie récusent également, à travers les textes sélectionnés, l'interprétation d'une île qui aurait été exclusivement celle de Prospero – c'est-à-dire des colons portugais –, à la fois dans un sens historique et culturel. Loin des représentations habituelles de la ville de pierre et de ses monuments portugais, les textes choisis mettent volontairement en valeur la culture populaire de l'île et la vie quotidienne de ses habitants, dont le quartier de *Ponta da Ilha (macuti)* est paradigmatique. « *Parlers et gens, cultures et peuples se ré-encountrent (...) dans le carrefour séculaire de cette Muhipiti, incrustée dans l'océan Indien, regardant tranquillement vers l'Orient, dans la complicité inédite entre le macuti et la pierre, le maulid et le safran, le m'siro et le collier d'argent, le curry et le tufo, s'exprimant en makhuwa, swahili, arabe, portugais, que sais-je !* », dans une invitation à la réconciliation entre Caliban et Prospero, malgré les complexes qui subsistent (Saûte, op.cit. : 13).

Du fait de l'identité des poètes de l'île – pour la plupart d'origine portugaise, et préoccupés par la question de leur propre identité ainsi que de leur intégration dans la nouvelle nation mozambicaine –, celle-ci est cependant considérée comme le lieu thématique et exclusif de la poésie métisse par certains artistes Noirs, qui lui réfutent cette dimension métonymique.

Avec sa lumière et ses couleurs extraordinaires, ses murs lépreux et ses habitants caractéristiques, l'île de Mozambique a évidemment inspiré et continue d'inspirer les plasticiens et les photographes, qui ont également contribué à sa patrimonialisation et à sa mythification. *A Ilha de Próspero* de Rui Knopfli était aussi un recueil de photos qui ont immortalisé l'île de la fin de l'époque coloniale. Après l'indépendance paraît en 1983 *Muhipiti*, un livre de photos en noir et blanc de Moira Forjaz², accompagnées de textes d'Amélia Muge³, qui focalise surtout sur les

¹ Traduction in Lachartre, 2000 : 63.

² Née au Zimbabwe (alors Rhodésie), Moira Forjaz a travaillé comme photojournaliste en Afrique australe et au Mozambique à partir de 1975, où elle a aussi réalisé des films documentaires.

³ Auteur, compositeur et interprète née au Mozambique, où elle a vécu jusqu'en 1984, Amélia Muge vit aujourd'hui au Portugal et fait partie de la « nouvelle génération » d'interprètes du fado.

quartiers de *macuti* et rend hommage à leurs habitants. Parmi la nouvelle génération de photographes mozambicains, on peut citer les travaux de Rui Assubuji, Luís Basto, et surtout Sérgio Santimano⁴, qui mène sur l'île un travail de documentation influencé par le photojournalisme⁵. Dans le domaine des arts plastiques, on peut aussi mentionner le peintre Pompílio Hilário Gemuce⁶, ou encore Adelino Timóteo, peintre et écrivain originaire de Beira dont la dernière exposition (2008), intitulée « *Ilhoas Macuas* », « *cherche à mettre en évidence le métissage culturel mozambicain à travers la beauté des femmes de l'île de Mozambique* »⁷.

Entre création artistique et propagande révolutionnaire, l'image d'*Ilha de Moçambique* et de son patrimoine a donné lieu à des tentatives récurrentes d'instrumentalisation et de récupération politique – qui se prolongeront dans le Mozambique démocratique des années 1990 avec la « promotion » d'une île symbole de diversité, de paix et de tolérance, comme un « exemple » pour la nation et une vitrine flatteuse pour les bailleurs internationaux (IIIA1b). Objet d'enjeux multiples, l'île de Mozambique a ainsi souvent suscité des prises de position radicalement opposées : « joyau » de l'Empire portugais ou ruine devenue inutile, vestige colonial à « rayer de la carte » ou à transmettre précieusement aux générations futures, site au fort potentiel touristique ou terre lointaine et sans véritable intérêt pour les Mozambicains...

⁴ Voir annexes : photo 17.

⁵ Ce travail a notamment donné lieu à une exposition avec le photographe portugais Luís Abelard, « *A Ilha a preto e cor* », présentée au Mozambique et au Portugal en 2007.

⁶ Gemuce raconte son expérience de « peintre de l'île de Mozambique » dans un texte publié par la revue brésilienne *Metamorfoses* (2000).

⁷ Eduardo Sixpence, *Notícias*, 22 octobre 2008. Selon l'artiste, « *l'île de Mozambique est le lieu de fondation de notre nation, au moins à travers son nom. Nous sommes différents mais égaux, ce qui veut dire qu'il y a un métissage entre les Mozambicains. L'île de Mozambique nous représente, nous tous* ».

III - SITUATION, IMAGES ET USAGES DE L'ÎLE ET DE SON PATRIMOINE DANS LE MOZAMBIQUE CONTEMPORAIN

Un état de conservation toujours préoccupant

Le dernier diagnostic réalisé par l'association Chantiers, histoire et archéologie médiévale (CHAM) pour l'Unesco en 2003 estimait qu'un quart seulement des bâtiments de la ville de pierre était en relativement bon état du point de vue du gros œuvre et permettait une restauration qui respecte leur authenticité. La moitié se trouvait dans un état de dégradation avancé (toits en partie ou totalement détruits, façades très détériorées), et le reste en ruine ou en cours de ruïnification, ne pouvant plus qu'être reconstruit pour retrouver l'aspect extérieur antérieur du site (Piffet et Crispe, 2003)¹. En 1996, le relevé effectué dix ans plus tôt pour le *Relatório azul* (1985) ne correspondait plus à l'état réel de l'île, certains des édifices s'étant trop dégradés pour faire l'objet des projets de restauration proposés à l'époque (Mutal, 1996). Les rapports de l'Icomos (Conseil international des monuments et des sites) établis en 1991 et en 2000 montrent en effet que le processus de dégradation s'est évidemment accéléré de façon critique pendant la guerre civile, notamment avec l'occupation des maisons inhabitées et des ruines par les réfugiés continentaux, mais aussi qu'il s'est poursuivi ensuite en dehors d'interventions ponctuelles.

La tendance s'est aujourd'hui inversée, les progrès sont nettement visibles et les heures les plus sombres de l'île semblent définitivement derrière elle². *Ilha de Moçambique* n'en demeure pas moins dans une situation critique, du point de vue de son état de conservation mais aussi des conditions de vie de ses habitants – sans doute meilleures pourtant que celles de nombre de leurs compatriotes. Tout en prenant note des avancées effectuées, le Comité du patrimoine mondial, lors de sa

¹ Cette situation n'est évidemment pas propre à l'île. D'après un rapport de 1993, près de 80 % du parc immobilier de l'État se trouvait alors dans un état avancé de détérioration (groupe de travail URBE, *Seminário nacional de estratégias de desenvolvimento urbano e habitacional*, cité par Lachartre, 2000 : 163).

² Comme n'a de cesse de le rappeler, avec un optimisme inébranlable, l'historien L.-F. Pereira qui a suivi attentivement son évolution depuis l'indépendance.

31^{ème} session (juillet 2007), « réaffirm(ait) sa vive inquiétude quant au fait que l'île de Mozambique reste menacée par une sérieuse dégradation des monuments historiques et structures urbaines et risque de perdre son authenticité »¹.

Structurelles ou conjoncturelles, naturelles et humaines, les raisons de cette situation sont multiples. L'agressivité des phénomènes climatiques constitue évidemment l'un des principaux facteurs de la dégradation du bâti (voir IIB2) : soumis en permanence à des conditions extrêmes, et à défaut d'entretien adéquat, les édifices présentent des façades décaties quelques années seulement après avoir été restaurés². Le manque de moyens, publics et privés, ne permet pas en effet de faire face à de telles contraintes. On ne reviendra pas ici sur les conditions historiques du déclin politique et économique de l'île qui a conduit à son abandon et à son délabrement (IA3 et IA4). Un peu plus de quinze ans après le retour de la paix au Mozambique, les obstacles économiques et techniques à la conservation du patrimoine de l'île sont encore nombreux. Alors que le budget de l'État dépend très largement de l'aide internationale, il n'existe pas de fonds spécifique pour le patrimoine de l'île³ tandis que, localement, la surpopulation et la pauvreté qui touche la plupart des habitants exercent sur les édifices une importante pression. Dans ces conditions en effet, l'entretien des maisons apparaît la plupart du temps secondaire face aux préoccupations du quotidien. L'île de Mozambique ne fait pas figure d'exception : plusieurs sites du Patrimoine mondial sont confrontés à des difficultés semblables, dans les pays du Sud en particulier. Cependant la relative inertie qui contraste avec la multiplication des initiatives la concernant continue d'interroger.

Au-delà du manque de moyens matériels et humains, et du fonctionnement des institutions nationales ou internationales qui sont largement en cause, existe-t-il aujourd'hui des réticences liées à l'histoire de l'île, à la mémoire de la traite ou à celle de la colonisation notamment ? Que reste-t-il au Mozambique des visions paroxystiques et antagonistes de l'île comme le « berceau du colonialisme », près de trente-cinq ans après l'indépendance, ou comme un creuset d'une « mozambicanité » plurielle, (re)développée notamment par certains intellectuels et artistes mozambicains dans les années 1990 ? Quelle est aujourd'hui l'image de l'île et du patrimoine, dans le discours du gouvernement et dans celui des bailleurs

¹ <http://whc.unesco.org/fr/decisions/1429>.

² À partir de la seconde moitié du XIX^e siècle et jusqu'à l'indépendance, les propriétaires étaient tenus de chauler la façade de leur maison une fois par an.

³ Kane, 2001.

internationaux ? Que représente l'île pour ses différents « groupes » de populations, avec son histoire singulière, ses anciens « quartiers indigènes » et sa cité coloniale, ses maisons et ses monuments : grandes familles d'origine créole ou swahili, habitants des ville de pierre ou de *macuti*, fonctionnaires, réfugiés, étrangers... ? Comment ces derniers « vivent »-ils le patrimoine ?

Il s'agira donc de se demander quelles sont les implications politiques ou pratiques de l'aide internationale déployée dans le cadre de la conservation du patrimoine, et d'analyser comment les différentes représentations de l'île peuvent aujourd'hui influencer de façon concrète le processus de sauvegarde.

III.A - UNE ÎLE POLYSÉMIQUE

III.A.1 - L'île de Mozambique, patrimoine « pluriel » de l'Humanité

Bien qu'il ne soit pas suivi d'effets immédiatement visibles sur place, pour la plus grande déception des habitants, le classement de l'île de Mozambique par l'Unesco (1991), qui précède de peu l'Accord général de paix (1992), marque un nouveau départ pour le processus de sauvegarde abandonné pendant de longues années. Il coïncide, par ailleurs, avec la libéralisation de l'immobilier par le biais de la mise en vente du domaine nationalisé à l'indépendance. Dès 1991 en effet, le gouvernement met en place un système d'accès à la propriété par capitalisation des loyers payés à l'APIE¹ (*processo de alienação*) - en principe réservé aux seuls locataires occupants en titre et de nationalité mozambicaine (loi 5/91). Le processus de « délestage » immobilier à travers la privatisation des logements s'effectuera cependant à un rythme plus lent que prévu, la transaction pouvant s'échelonner sur vingt ans en raison du faible niveau des loyers ainsi que des faibles capacités financières des candidats, et n'aura donc pas toujours les effets escomptés².

Malgré quelques avancées dans le cadre de la candidature de l'île auprès de

¹ Agence du patrimoine immobilier de l'État.

² Voir Lachartre, 2000 : 254. Aujourd'hui, une centaine de maisons de la ville de pierre se trouvent en cours de procédure d'aliénation (source : APIE de l'île de Mozambique, août 2004).

l'Unesco (IIB3), dont la loi sur la protection du patrimoine (10/88), le secteur de la Culture est, comme les autres, largement paralysé au sortir de seize années de conflit. Si les questions de culture et de patrimoine revêtent une importance particulière dans le processus de réconciliation et de (re)construction nationales qui s'ouvre alors au Mozambique, elles ne constituent évidemment pas une priorité à côté des nombreux défis auxquels le pays se trouve confronté. De nouvelles structures institutionnelles sont mises en place par le gouvernement avec l'appui des organisations internationales, tandis que se multiplient les rapports d'expertise et les plans d'action pour l'île.

III.A.1.a - Théories et pratiques d'un patrimoine en chantier

« Développement durable » et « conservation intégrée »

Deux ans après l'Accord de Rome, la reprise de l'action patrimoniale en faveur de l'île semble donc s'amorcer à partir de 1994, qui est aussi l'année du passage ravageur du cyclone Nadia et surtout des premières élections libres du pays. Alors que l'ancien Bureau pour la conservation et la restauration des monuments a cessé de fonctionner avec la généralisation du conflit dans le Nord au milieu des années 1980 (IIB3), un Bureau d'assistance technique à la réhabilitation de l'île de Mozambique est créé par le ministère de la Culture, incluant architectes et historiens (*Gabinete técnico de apoio à reabilitação da Ilha de Moçambique* ou GTARIM). Officiellement responsable de l'accompagnement des projets concernant l'île¹, le GTARIM est cependant basé dans la capitale Maputo, et son pouvoir restera limité. La même année (1994) entre également en fonction le Conseil national du patrimoine, organe consultatif prévu par la loi de 1988 sur la protection du patrimoine, qui aura lui aussi une influence restreinte, tandis qu'un nouveau décret (27/94) est promulgué sur la défense du patrimoine archéologique national². Une série d'expertises est par ailleurs organisée entre 1996 et 1998 dans le cadre de

¹ *Boletim da República*, série n° 4, 26/01/94.

² *Boletim da República*, 1994, « Regulamento de Protecção do Património Arqueológico, Decreto n° 27/94 ».

l'assistance technique fournie par l'Unesco (Mutal, 1996 & 1998). Celles-ci permettent d'établir un état des lieux de la situation de l'île (environnement naturel, socioéconomique et législatif, état du bâti, potentiel touristique), et proposent une cinquantaine de projets concrets de réhabilitation d'édifices, reprenant en partie ceux qui avaient été formulés quinze ans plus tôt dans le *Relatório azul*¹. Un appel international pour la sauvegarde de l'île est alors lancé en 1997 par le directeur général de l'Unesco en visite au Mozambique, Frederico Mayor, annonçant la création d'un fonds et l'organisation d'une conférence afin de mobiliser l'opinion publique et de trouver des financements pour ces projets².

Parallèlement sont initiés plusieurs chantiers, qui marquent le retour des partenaires de coopération dans l'île. La réhabilitation, avec des fonds de l'Agence française de développement (AFD), de l'hôpital (1994-1995) dont la toiture avait été gravement endommagée par le cyclone Nadia, constitue la première opération d'envergure depuis le classement de l'île au Patrimoine mondial. En 1996-1997, l'école technique des Arts et Métiers (*escola de Artes e Ofícios*) fait l'objet d'un projet financé par l'Union européenne, tandis que la très symbolique chapelle Nossa Senhora do Baluarte (voir IIB2) est restaurée par la Commission nationale pour la commémoration des Découvertes portugaises, à l'occasion des 500 ans de l'arrivée de Vasco de Gama dans l'île et de la découverte de la Route des Indes... L'église Nossa Senhora da Saúde est également rénovée par l'Église catholique en 1999. Quant à la restauration du palais São Paulo (1998-2001), édifice majeur de l'île dont la toiture avait également souffert du cyclone de 1994, elle est co-financée par les coopérations norvégienne, danoise (fourniture d'équipements et de moyens humains) et portugaise (remise en état de la couverture). Plusieurs œuvres exposées à l'intérieur du musée seront également restaurées par la coopération américaine et les travaux se prolongeront en outre par la remise sur pied de la statue de Vasco de Gama, suscitant dans l'île un certain espoir (voir IIIC). Divers projets de développement urbain sont également mis en œuvre par les coopérations étrangères dans les quartiers de *macuti* - avec plus ou moins de succès - afin d'améliorer les conditions de vie des habitants et de favoriser l'accès aux services de base :

¹ Unesco, 1999, *Ilha de Moçambique, World heritage site : a programme for sustainable development and urban/cultural rehabilitation. Some 50 projects in profile (a call for national and international cooperation)*.

² Un petit film sera produit à cette occasion par le Pnud pour assurer la « promotion » de l'île : *Velha ilha, nova esperança* (1999).

installation de latrines publiques, de l'électricité, de fontaines, de systèmes de drainage des eaux de pluie dans les zones inondables¹...

Contre la perspective d'une « île-musée » qui se dessinait vers la fin de l'époque coloniale, il s'agit en effet de maintenir l'équilibre entre conservation et développement - c'est-à-dire entre la réhabilitation physique, économique et sociale de l'île, et la protection de l'environnement. Sur la base des rapports établis par l'Unesco, un « Programme de développement durable et de conservation intégrée de l'île de Mozambique » (*Programma de desenvolvimento humano sustentável e conservação integral da Ilha de Moçambique*) est donc défini par UN-Habitat, l'Unesco et le Pnud en concertation avec le gouvernement mozambicain, et sera approuvé par le Conseil des ministres en 1999. Le patrimoine est en effet envisagé comme l'un des moteurs du « développement durable »², censé combiner maintien des valeurs culturelles locales et remise sur le marché du patrimoine urbain et architectural. Il doit notamment permettre de dynamiser l'économie à travers la création d'activités liées à la restauration et à la conservation du bâti, et surtout au développement du tourisme culturel - l'objectif de la « conservation intégrée » étant d'atteindre un seuil de rentabilité sur le plan économique³. Dans le prolongement des recommandations formulées systématiquement depuis le début des années 1980, le Programme met donc l'accent sur le développement économique de l'île et de la zone continentale, ainsi que sur l'implication des habitants et la mise en valeur de leurs compétences - « *seul moyen de remettre à la communauté le patrimoine qui lui revient de droit* » et d'en assurer ainsi la conservation (Mutal, s.d. : 60-62).

Dans cette perspective, le patrimoine doit constituer aussi un moyen de renforcer la démocratie à travers une décentralisation qui favorise la participation des institutions locales et des habitants.

¹ Le mauvais fonctionnement de ce système de drainage favorise cependant les eaux stagnantes et a provoqué une augmentation du taux de paludisme dans les quartiers de *macuti*, tandis que les latrines n'ont jamais vraiment fonctionné, faute d'un entretien adéquat - les habitants continuant d'utiliser les plages de l'île...

² On situe généralement l'apparition de l'idée de « développement humain durable » à la Conférence de Stockholm en 1972 (conférence des Nations unies sur l'environnement).

³ Ces stratégies s'inscrivent donc dans un processus de marchandisation du patrimoine, le site fonctionnant comme produit d'appel pour des enjeux de développement.

Des projets « participatifs » et leurs limites

À la demande des nouvelles autorités de l'île issues des premières élections locales de 1999, des accords de coopération sont signés en 2001 avec la ville de Bergen (Norvège), dans le cadre de l'Organisation des villes du Patrimoine mondial (OVPM) dont les deux municipalités sont membres fondateurs. L'OVPM promeut en effet les transferts de compétences en matière de gestion et de sauvegarde du patrimoine architectural et urbain entre les villes classées du Nord et celles du Sud. Placé sous la responsabilité des autorités locales et coordonné par un architecte volontaire norvégien, le projet mis en œuvre dans ce cadre vise plusieurs objectifs : l'établissement d'une carte topographique de l'île, la réhabilitation de deux édifices appartenant au Conseil municipal et, surtout, la formation de ce dernier à la gestion d'un site du Patrimoine mondial, ainsi que celle d'une équipe d'ouvriers aux techniques traditionnelles de restauration. À l'initiative de Bergen, un Secrétariat régional de l'OVPM est mis en place avec les villes de Zanzibar (Tanzanie) et de Lamu (Kenya), afin de favoriser les partages d'expérience et les ateliers de formation. Les trois villes utilisent en effet en commun un certain nombre de techniques traditionnelles de construction, comme celle du mortier de chaux corallienne (*cal*) dont la pratique a cependant été oubliée dans l'île alors qu'elle s'est maintenue au nord du Rovuma¹. Le premier édifice restauré² dans le cadre du partenariat, appelé *Casa Girasso*³ ou *Antigo governo* en raison de ses anciennes fonctions, fut selon les hypothèses des historiens et architectes du projet utilisé pour la revente d'esclaves, avant de devenir le « bureau du gouverneur » dans l'île.

Lors du démarrage du projet, la *Casa Girasso* était cependant habitée par les policiers et leurs familles, malgré un état de dégradation dangereusement avancé. Bien que dépendant du ministère de la Défense, la PRM (police républicaine) avait en effet installé de longue date ses fonctionnaires dans cet édifice voisin de ses locaux – autrefois installés eux-mêmes à l'intérieur de la *Casa Girasso*. Le ministère

¹ Des ouvriers de l'île de Mozambique ont notamment été formés à Lamu à l'utilisation de cette technique et des sessions de sensibilisation ont été organisées sur place à destination des entreprises et de certains opérateurs touristiques.

² L'autre bâtiment, qui n'a pas été réhabilité à ce jour et accueille un foyer de jeunes filles, était une ancienne résidence du gouverneur, utilisé ensuite à des fins administratives.

³ Voir annexes : photos 22 et 23.

de la Défense restant sourd aux sollicitations du Conseil municipal qui voulait récupérer son bien, il fallut improviser une solution de relogement... Une dizaine de maisonnettes en matériaux traditionnels furent donc construites sur le continent, sur le territoire de la localité de Lumbo. Le projet se heurtait cependant à la résistance des familles des policiers qui refusaient de quitter l'île où elles n'avaient pas d'attache particulière – la plupart étaient installées depuis quelques années à peine – mais bénéficiaient, malgré l'insalubrité des lieux, de certaines facilités dont le nouveau site était dépourvu : eau courante, électricité - et télévision -, proximité de l'école et du marché... Après de longues négociations, la promesse que l'électricité serait installée, et une cérémonie traditionnelle de « bénédiction » des nouvelles maisons, les familles qui n'avaient guère d'autre choix finirent par quitter l'île. Plus que leur relogement sur le continent qui offrait certaines contreparties, comme un lopin de terre à cultiver, le choix du site, éloigné de l'accès à l'eau et de l'école, demeurera pour ces familles un véritable problème¹. Aujourd'hui, l'édifice restauré et géré par le Conseil municipal accueille le local de l'Unesco et le Bureau de conservation de l'île ouvert en 2008 (voir plus loin), une salle de conférences et une association, mais il reste largement sous-utilisé et pose la question du suivi de tels projets, tandis qu'était évoquée initialement l'installation d'équipements culturels².

La délocalisation des policiers sur le continent – qui se traduit dans l'île par une rumeur de recrudescence des vols – s'inscrivait en outre dans le mouvement initié depuis plusieurs années pour tenter de soulager le problème de la surpopulation qui remet en cause son développement et menace, directement ou indirectement, la sauvegarde de son patrimoine. Une autre opération de relogement dans la localité continentale de Lumbo, qui visait alors en priorité les réfugiés de la guerre, avait été financée par la coopération suisse à partir de 1998, en partenariat avec l'Association des amis de l'île de Mozambique (AAIM) chargée de sa gestion et de son suivi. Baptisé *essitati yookophela* (*emakhuwa* : « une ville sur le continent »), le projet, basé sur le principe du volontariat et du développement participatif, proposait aux habitants de l'île qui n'étaient pas propriétaires l'attribution de terres agricoles ainsi que de matériaux et d'une aide à la construction de leur logement. Le projet incluait également, parmi d'autres initiatives, la réhabilitation de l'école de

¹ Entretiens collectifs avec les épouses des policiers à Lumbo, le 10/08/04.

² On évoqua notamment l'ouverture d'un musée de l'esclavage, d'un centre de documentation international sur l'île, de chambres d'hôtes pour assurer l'entretien de l'édifice...

Lumbo, l'installation de fontaines... et la création d'une équipe de football.

L'opération eut cependant un succès mitigé, en raison notamment des réticences des habitants, même installés de façon récente, à abandonner l'île et son ambiance urbaine pour une zone continentale où les infrastructures et les services restaient très insuffisants - les terres agricoles étant en outre situées à plusieurs kilomètres du site¹. Certains bénéficiaires n'hésitèrent donc pas à louer leur nouvelle maison pour revenir vivre dans l'île... La gestion et le suivi du projet par l'Association des amis de l'île de Mozambique furent également critiqués. Ce bilan contrasté met notamment en évidence les limites de la « participation » des principaux concernés qui, bien qu'hautement affirmée dans les discours, semble avoir été un moyen de faire accepter par les populations une décision nécessaire mais essentiellement prise d' « en haut », notamment par des élites désireuses de favoriser le tourisme dans l'île (Petit de Mirbeck, 2003). En outre, selon un ancien membre de l'AAIM², « *au cours de sa mise en œuvre, le projet a été politisé, ce qui a rappelé aux bénéficiaires l'épisode douloureux des villages communautaires*³ ».

Près de dix ans plus tard, le projet en cours d'implantation *Vila do milénio* (« ville du millénaire »), mis en place dans la même localité dans le cadre des Objectifs du millénaire pour le développement (OMD), poursuit un objectif similaire, à travers la création de services et d'activités économiques destinés à retenir les habitants sur le continent - voire à attirer ceux de l'île.

Au-delà du développement et de la sauvegarde du patrimoine bâti, c'est l'originalité de l'île et de son héritage marqué par des influences africaine, asiatique et européenne, que les différents chantiers et projets mis en œuvre à la suite de son classement visent à « restaurer », notamment en retissant des liens défaits avec le monde swahili ou en tentant de freiner sa « continentalisation ». Cette identité plurielle se trouve en outre au cœur de nouveaux discours et enjeux au Mozambique avec le processus de démocratisation initié à la fin de la guerre civile.

¹ Entretiens avec cinq bénéficiaires du projet, à Lumbo, le 12/06/04.

² Entretien du 29/07/04.

³ Rappelons que les paysans furent, après l'indépendance, obligés de se regrouper dans des « villages communautaires » par le Frelimo.

III.A.1.b - L'île de Mozambique et la « nation mosaïque »

Du lusotropicalisme à la réconciliation nationale

En écho aux recommandations formulées par l'Icomos, cette rencontre historique de populations et de cultures à l'origine d'une tradition unique (IIB3) constituait l'argument principal du dossier de candidature présenté en 1991 par le gouvernement mozambicain pour l'inscription de l'île de Mozambique sur la liste du Patrimoine mondial. « *Ilha de Moçambique is a living testimony of the meeting of various cultures. (...) A melting pot of cultures which has become a very own and specific culture, being one of the characteristics of great cultural tolerance* »¹. La mise en valeur de cette dimension plurielle n'est bien sûr pas une nouveauté dans le discours sur l'île, sorte de fil rouge dont l'interprétation et le contenu se déclinent cependant en fonction des époques et des idéologies qu'il prétend servir. Vers la fin de la période coloniale, l'île apparaissait comme un symbole de la pensée lusotropicaliste (IIB2), qui continue d'ailleurs d'imprégner l'opinion publique mais aussi un certain discours savant dans le monde lusophone (Geffray, 1997). On en trouve notamment un prolongement inattendu dans le concours, lancé au Portugal en 2008, des « Sept merveilles d'origine portugaise du monde »², pour lequel *Ilha de Moçambique* s'est retrouvée candidate involontaire mais consentante dans le cadre de la Communauté des pays de langue portugaise (CPLP) qui soutenait l'événement. L'initiative était officiellement destinée à faire découvrir des monuments méconnus qui, selon les mots du commissaire du concours³, constituent « *l'expression sans équivalent de la manière dont les Portugais ont su s'intégrer au sein de territoires et de communautés très diversifiées du point de vue ethnique,*

¹ Ministério da Cultura, Juventude et Desportos da República de Moçambique, 1991, *Nomination of Ilha de Mozambique for inclusion in the World Heritage List*, Maputo, Direcção nacional do Património cultural.

² Organisé avec le soutien de la Présidence de la République du Portugal, des ministères de la Culture et de l'Éducation, de l'Institut Camões (l'institut culturel portugais), de l'Université de Coimbra et des grands quotidiens portugais (*Diário de Notícias* et *Jornal de Notícias*), le concours invitait le public portugais à voter sur Internet parmi une liste de 27 sites. Figurant parmi les favoris, l'île de Mozambique ne fera finalement pas partie des « vainqueurs ».

³ António Vitorino, ancien ministre et ancien membre de la Commission européenne.

culturel, linguistique et religieux »¹. Omettant la violence des conditions de l'expansion portugaise, la liste incluait notamment quatre sites étroitement liés au commerce des esclaves² sans aucune allusion à leur passé esclavagiste, suscitant de nombreuses réactions parmi les historiens de l'Afrique lusophone³. Au Mozambique, l'événement a tout simplement été relayé par la presse comme le concours des « sept merveilles portugaises du monde », ou encore des « monuments portugais d'outre-mer », sans susciter de réactions particulières...

Source d'inspiration inépuisable pour la création artistique, dans une perspective lusotropicale ou non, l'île de Mozambique est aussi depuis longtemps au cœur de la pensée d'une « mozambicanité » plurielle (IIC2). Dans le contexte qui est celui du Mozambique contemporain, cette image rencontre toutefois une résonance et des enjeux nouveaux, après la signature de l'Accord général de paix de 1992 qui marque un changement radical dans le discours du Frelimo et ouvre en outre la perspective d'un développement touristique. Avec la transition libérale amorcée dès la fin des années 1980, ainsi que le processus de pacification et de démocratisation engagé au début des années 1990, la (re)construction de l'unité nationale a en effet pris une nouvelle orientation. Si la rhétorique anticolonialiste du Frelimo n'a pas fondamentalement changé, il ne s'agit plus, comme au lendemain de l'indépendance, de construire l'unité nationale contre les particularismes régionaux, ethniques et religieux qui la diviseraient, mais à l'inverse de réunir l'ensemble des Mozambicains dans toutes leurs différences : politiques, culturelles, cultuelles, etc. Avec la nouvelle Constitution de 1990, le multipartisme est instauré, les libertés religieuses rétablies, les autorités coutumières réhabilitées et les « traditions » revalorisées. Après la lutte contre l'obscurantisme, le féodalisme, le régionalisme et le tribalisme, martelée par le Frelimo après l'indépendance (IIA2b), l'heure est donc, selon la nouvelle

¹ « *Maravilhas que constituem expressão de forma ímpar como os Portugueses se inseriram em terras e comunidades muito diversificadas do ponto de vista étnico, cultural, linguístico e religioso* » (www.7maravilhas.sapo.pt).

² *Cidade velha* de Santiago dans l'archipel du Cap-Vert, Luanda, l'île de Mozambique et la forteresse São Jorge da Mina sur la côte de l'actuel Ghana. Alors que cette dernière a constitué le centre régional du commerce des esclaves avec le royaume du Bénin depuis sa construction en 1482 et jusqu'en 1519, puis via l'archipel de São Tomé, le site Internet affirme que le trafic des esclaves n'a commencé qu'avec la conquête hollandaise en 1637. Les quatre sites figurent tous dans l'« inventaire » des *Lieux de mémoire de l'esclavage et du trafic négrier* réalisé par le Comité portugais du projet de la « Route de l'esclave » de l'Unesco.

³ Voir notamment l'article de G. Seibert, publié dans le journal portugais *Público* du 18 mars 2009.

Constitution, à la reconnaissance et au respect des différences sur le territoire national¹, ainsi qu'à « *la consolidation de l'unité nationale, dans une société pluraliste et tolérante qui valorise la culture de la paix* »².

Culture, patrimoine et « unité dans la diversité »

Ce mouvement d'ouverture amène évidemment une redéfinition des notions de culture et de patrimoine comme supports de l'identité et de l'unité nationales. Plusieurs manifestations sont organisées après la signature de l'Accord de Rome afin de réfléchir sur ces concepts. La première Conférence nationale sur la culture³, qui se tient en 1993⁴, a pour principal objectif de répondre à la question suivante : qu'est-ce que la culture mozambicaine ? Elle constitue un événement majeur qui va susciter d'importants débats au Mozambique et définir le cadre de l'action du gouvernement pour le secteur culturel, qu'elle continue d'orienter aujourd'hui⁵ - notamment en faveur de l'île. Si une partie importante des discussions tourne autour de l'histoire telle qu'enseignée par l'État frelimiste et illustrée dans les divers « lieux de mémoire » nationaux (M'Bokolo, 1997 : 289), les recommandations officiellement émises à l'issue de la conférence posent les jalons de la politique culturelle nationale qui sera adoptée par le gouvernement en 1997. Celles-ci confèrent à la culture « *un rôle moteur dans la construction de l'identité nationale, basée sur la diversité de ses peuples* » (*Plano estratégico*, 2006 : 113). Si la culture et le patrimoine sont toujours

¹ Dans son discours d'ouverture de la troisième conférence de l'Association des anciens combattants de la guerre de libération nationale, l'actuel président Armando Guebuza, dont le mandat est notamment marqué par une recentralisation du pouvoir, fustigeait néanmoins le tribalisme, le régionalisme et le racisme, « *des vers capables de ronger nos conquêtes* » (journal mozambicain *Vertical*, 24/04/2009).

² Ministério da Educação e Cultura da República de Moçambique, 2006, *Plano estratégico de Educação e Cultura 2006-2010/11*, « *Fazer da escola um pólo de desenvolvimento consolidando a moçambicanidade* », Maputo (p. 112). Document référé ci-après *Plano estratégico*, 2006-2010.

³ La seconde a eu lieu du 14 au 16 mai 2009.

⁴ D'autres séminaires nationaux suivront : sur le patrimoine culturel (1997), sur l'inventaire et le classement des biens immeubles (1998), etc.

⁵ Plans stratégiques pour la Culture 2003/2007 et 2006-2010. Une politique nationale des musées et des monuments sera plus spécifiquement définie, ainsi que des critères et des recommandations pour l'identification et le classement des biens culturels.

au cœur de la notion d'identité, il s'agit donc désormais d'une « mozambicanité » plurielle : contre l'homogénéité socialiste, « *l'identité nationale (...) ne doit pas être vue comme un modèle unique et uniforme pour tout le Mozambique* », mais comme le résultat de la coexistence sur le territoire national des « *diverses composantes de la vaste mosaïque culturelle qui caractérise le pays* » (Kane, 2008 : 34).

La politique culturelle du gouvernement a ainsi pour objet de renforcer l'unité nationale « *dans le contexte de la diversité* » : « *Le Mozambique est une nation diversifiée dans tous ses aspects, et ce dès ses origines. Les processus historiques ont dans certains cas enrichi cette diversité, et tenté de l'appauvrir dans d'autres cas. Les défis du développement économique et social de la nation mozambicaine exigent avant tout une conscience nationale qui dépasse les différences des personnes et des groupes qui la composent. Dans ce processus, la culture, dimension qui rend perceptible ces différences, est également un facteur de cohésion. (...) Par son caractère dynamique, la culture participe à la construction de l'ordre social, de manière progressive, faisant profiter à ses membres de la vaste mosaïque de réalités qui constituent la nation* »¹ (Plano estratégico, 2006-2010 : 131). Dans cette perspective, les édifices coloniaux constituent la trace d'une civilisation *parmi d'autres* - notamment arabe et indienne - qui ont marqué l'espace mozambicain de leur influence.

La culture constitue donc l'un des instruments privilégiés du principe d'« unité dans la diversité » devenu le nouveau mot d'ordre du gouvernement, dans la grande tradition des slogans frelimistes. La formule apparaît de façon systématique dans les textes officiels : il s'agit de renforcer l'intégration nationale à travers la reconnaissance et la valorisation de la composante multiculturelle du pays², dans la

¹ « *Moçambique é uma Nação diversificada em todos os seus aspectos, e, desde as suas origens. Processos históricos enriqueceram, nalguns casos, e tentaram empobrecer, noutros, essa diversidade. Os desafios de desenvolvimento económico e social da Nação Moçambicana exigem antes de tudo uma consciência nacional que supera as diferenças de pessoas e grupos que a compoem. Nesse processo, a cultura, dimensão que torna perceptível essas diferenças, é igualmente o factor da coesão. (...) Pelo seu carácter dinâmico, a cultura participa na construção da ordem social, de forma progressiva, fazendo desfrutar aos seus membros, o vasto mosaico de realidades que constituem a Nação.* »

² C'est précisément cette dimension « multiculturelle » qui fonde la revendication, par l'opposition, d'un État fédéraliste, dont l'idée est également défendue par certains historiens pour d'autres raisons – déplacer certains leviers du pouvoir vers la base (voir pas exemple « Les problèmes de l'Afrique et du Mozambique dans la perspective d'Elikia M'Bokolo », *Latitudes* (25), décembre 2005).

nouvelle idéologie de la nation mosaïque¹. La politique culturelle doit donc « *protéger l'affirmation des identités culturelles locales comme facteurs d'expression de l'unité dans la diversité, contribuer à l'éducation des communautés et de toutes les forces vives de la société à la culture de la paix, de la tolérance, de l'harmonie sociale et du respect des droits humains* » (*Política cultural*, 1997 : 3). La mise en valeur du patrimoine vise non seulement à refléter les spécificités locales, mais à encourager l'expression de la diversité culturelle : la stratégie mise en œuvre par le gouvernement « *cherche (...) à réaffirmer la fierté et l'identité nationales et culturelles, en même temps qu'elle cherche à promouvoir le dialogue et le respect interculturels. Tout cela doit concourir à la stimulation et à la préservation de la diversité culturelle* » (*Plano estratégico*, 2006-2010 : 112).

Or, cette valorisation de la diversité culturelle fait parfaitement écho à la rhétorique des bailleurs de fonds, organisations internationales et coopérations étrangères. La diversité culturelle constitue notamment l'une des valeurs « phares » défendues par l'Unesco. En 2001, l'institution onusienne proclamait une déclaration universelle sur la diversité culturelle qui reconnaissait cette dernière comme l'« héritage commun de l'humanité », et constituait une première étape vers la Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles, adoptée en 2005. Le discours du gouvernement mozambicain converge donc largement avec les préoccupations des bailleurs et institutions internationaux – dont il s'agit de s'assurer des bonnes dispositions, comme l'exprime sans ambiguïté l'un des chefs de service de la Direction du Patrimoine : « *Le plan stratégique définit une vision générale du patrimoine et de l'île de Mozambique, afin de faire connaître cette dernière aux partenaires. C'est la première chose à faire, pour avoir la bienveillance de certaines ambassades : la Norvège par exemple a été très satisfaite de la vision définie par le plan stratégique*² ». La Norvège constitue en effet l'un des

¹ Dans le champ académique, le sociologue mozambicain Carlos Serra (1998) a dénoncé la vision « ethnociste » et essentialiste du Mozambique comme une mosaïque d'ethnies, développée notamment dans un livre publié sous la direction de José Magode, *Moçambique. Etnicidades, Nacionalismo e o Estado. Transição inacabada*, Maputo, Fundação Friedrich Ebert & Centro de estudos estratégicos e internacionais, 1996.

² « *O plano estratégico define uma visão geral do património, da Ilha, para os parceiros conhecer essa visão. O plano estratégico é a primeira coisa para fazer, para ter o acarinhamento de certas embaixadas. Por exemplo a Noruega ficou muito satisfeita com a visão do plano estratégico* ». Entretien avec un chef de service de la Direction nationale du Patrimoine, le 15/10/04.

principaux bailleurs de fonds du pays, notamment pour l'île de Mozambique.

Point de rencontre des civilisations, qui focalise l'attention internationale, l'île de Mozambique semble ainsi incarner idéalement ces valeurs promues en chœur par le gouvernement, les donateurs et l'Unesco.

L'île de Mozambique, « icône » de la diversité ?

Au cœur d'un discours ancien sur la diversité, l'île de Mozambique de l'après-guerre fait en effet écho à la « nation mosaïque » et à l'« unité dans la diversité » du Frelimo, et plus généralement à la diversité culturelle et à la tolérance promues par les institutions et les bailleurs internationaux. « *Its people, as living heritage of the island, make the island a magnificent and precious mosaic just off the coast* » (Mutal, s.d : 61). Dès l'Exposition universelle de Séville en 1992, le gouvernement mozambicain, à l'initiative de son ministre de la Culture Luís Bernardo Honwana, mettait donc à l'honneur, à travers une exposition et deux publications¹, ce « *point de rencontre des civilisations* » qui rompait alors avec l'image d'un pays en conflit, et promettait en outre d'être porteur au plan touristique. Unique site classé au Patrimoine mondial du pays, l'île de Mozambique représente en effet une excellente « vitrine » à plus d'un titre. Si elle reste évidemment associée à la colonisation portugaise, elle est également devenue dans le discours officiel un « modèle » de diversité religieuse et culturelle harmonieuse, de coexistence pacifique et de tolérance - même si tel ne fut bien évidemment pas toujours le cas.

« *L'île de Mozambique est un exemple de coexistence de différentes communautés, de différentes origines. (...) Elle est un exemple car notre identité nationale implique d'accepter nos différences pour vivre ensemble* »². La première Conférence sur la culture recommandait en effet « *que la « mozambicanité » soit assumée comme celle qui émerge d'un long processus de coexistence et*

¹ Outre une anthologie de la poésie mozambicaine, *A Ilha de Moçambique pela voz dos poetas* (IIC2), une présentation historique et illustrée de l'île est également publiée à cette occasion. Rédigé par l'historien L. F. Pereira, le livre, intitulé *Ilha de Moçambique : ponto de encontro de civilizações*, reprend également un texte plus ancien d'Alexandre Lobato.

² Entretien avec un chef de service de la Direction nationale du Patrimoine, 28/11/03.

d'acceptation mutuelle entre les habitants du Mozambique¹ ». L'appel international lancé à la suite du cyclone Nadia en 1994 constitue un exemple éloquent de cette convergence de discours et d'intérêts : « Le ministère de la culture et de la jeunesse, la Commission nationale pour l'Unesco et l'Association des amis de l'île de Mozambique, conscients que l'île de Mozambique constitue un exemple de cohabitation multiculturelle qui est la base d'une culture de paix, lancent un appel à la communauté nationale et internationale à contribuer à sauvegarder de la ruine complète l'île de Mozambique – Patrimoine historico-culturel de l'Humanité »².

Bien réelle à certains égards, cette image qui apparaît comme le prolongement de ce « monde de l'île » utopique esquissé par certains artistes dès les années 1950, a été entretenue de façon stéréotypée dans le discours des gouvernements successifs ou des institutions internationales – quitte à occulter parfois complètement son histoire faite essentiellement de violence et d'injustice. Particulièrement emblématique de cette « culture de paix », la diversité religieuse et harmonieuse de l'île s'est en réalité singulièrement appauvrie depuis l'indépendance, au-delà de la survivance des lieux de culte musulmans, chrétiens et hindou ainsi que des relations cordiales entretenues entre les musulmans et la minorité chrétienne (voir IB1b). En outre, plus qu'à l'« assimilationnisme » lusotropical ou à la « mozambicanité » métisse et utopique dont l'île est devenue l'emblème voire le creuset sous la plume inspirée de certains artistes, le discours officiel renvoie d'abord à la coexistence des différents « peuples » qui composent le Mozambique contemporain, selon l'idéologie de la « nation mosaïque ».

Si cette image de pluralité emblématique, fièrement entretenue par les habitants de l'île eux-mêmes (IIIB et C), constitue pour l'île un indéniable atout³,

¹ « *Que a moçambicanidade seja assumida como aquela que emerge de um longo processo de convivência e aceitação mútua entre os habitantes de Moçambique* », Ministério da Cultura, Juventude et Desportos da República de Moçambique, 1993 : 4.

² « *O Ministério da Cultura e Juventude, a Comissão nacional para o Unesco e a Associação dos amigos da Ilha de Moçambique, cientes de que a Ilha de Moçambique constitui um exemplo de convivência multi-cultural que é a base de uma cultura de paz, lançam um apelo à comunidade nacional e internacional a contribuir para salvar da ruína completa a Ilha de Moçambique – Património Histórico-Cultural da Humanidade* », Ministério da Cultura, Juventude et Desportos da República de Moçambique, 1991b.

³ L'île de Mozambique, qui apparaît dans le « *jingle* » de la télévision nationale, a également servi de superbe décor à une publicité pour un opérateur de téléphonie mobile, mettant en scène cette diversité de populations très photogénique.

tantôt valorisée à des fins touristiques, tantôt instrumentalisée comme un exemple pour la nation mosaïque dans un discours des plus séduisants vis-à-vis des bailleurs internationaux, elle reflète aussi, voire entretient d'une certaine manière, sa situation de marginalité dans le Mozambique contemporain.

III.A.2 - Un espace d'exception(s) ?

III.A.2.a - Le long parcours patrimonial de l'île

Des obstacles nombreux

Malgré l'intérêt manifeste des bailleurs internationaux, et au-delà des effets d'annonce, la conférence organisée conjointement par l'Unesco, le Pnud et le ministère mozambicain de la Culture en 1999 n'a pas eu les retombées escomptées, notamment en raison des réticences des potentiels donateurs qui exigent des structures légales garantissant la gestion des fonds. Deux importantes mesures avaient été négociées, en marge de la conférence, par les institutions internationales avec le gouvernement central comme une condition nécessaire à la réalisation du Programme de conservation intégrée, accordant davantage de responsabilités aux nouvelles autorités locales. Ce dernier prévoyait en effet la création d'un « statut spécifique de l'île de Mozambique » (*estatuto específico da Ilha de Moçambique*) définissant un certain nombre de prérogatives (voir plus loin) en reconnaissance de son unicité dans l'histoire et dans l'espace mozambicains¹, et celle d'un Bureau de conservation (*Gabinete de conservação da Ilha de Moçambique* ou GACIM) qui coordonne sur place la gestion du site et des fonds. Rédigés en 2001 par le ministère mozambicain de la Culture sur proposition du Pnud et de l'Unesco, ces

¹ « *L'île de Mozambique constitue un site de référence, depuis les temps les plus éloignés, par son importance économique, et parce qu'elle est un lieu privilégié de rencontre et de mélange des cultures* » (Ministério da Cultura da República de Moçambique, 2001, *Estatuto específico da Ilha de Moçambique*, décret du 17 septembre, Direction nationale du Patrimoine culturel).

deux textes ne seront cependant approuvés par le Conseil des ministres qu'en 2006. Pour débloquer la situation en attendant, les bailleurs proposent, à l'initiative de la coopération italienne, la création d'une institution transitoire. Chargée de suivre l'avancement du Programme de conservation intégrée, la Commission des projets de l'île de Mozambique (*Comissão de projectos da Ilha de Moçambique*), qui inclut des représentants des autorités locales de l'île et des partenaires de coopération, doit permettre à ces derniers de coordonner leur action et de décider des financements. Formalisée en 2002 par le ministère de la Culture avec l'appui d'UN-Habitat, la commission n'entrera cependant jamais en fonction¹.

Dans la perspective de définir un plan de gestion (*master plan*) plus concret pour l'île, un état des lieux est établi en 2003 par l'Unesco, qui tire la sonnette d'alarme. « *Le bilan général que l'on peut dresser de toutes ces actions de coopération (plus de 110 en dix ans) fait apparaître, malgré l'investissement de plusieurs millions de dollars, une évidente et nuisible absence de coordination entre les différents acteurs et les actions réalisées, en raison d'un manque de contrôle et de suivi sur le moyen et le long terme de l'investissement réalisé* » (Le Berre, 2003 : 3-4). Le rapport met notamment en cause l'absence de responsable *in situ*² et de vision globale, les fonds étant trop souvent attribués pour des opérations ponctuelles. Douze ans après le classement de l'île de Mozambique, il recommande donc d'envisager le placement du site sur la liste du Patrimoine en péril³ « *si le nécessaire n'est pas fait pour qu'un plan d'urgence de conservation et de développement soit élaboré et mis en œuvre* » (Le Berre, op.cit. : 7).

Ces difficultés ne sont évidemment pas propres à la gestion de l'île. Un diagnostic institutionnel sur la situation du patrimoine culturel au Mozambique, réalisé par un bureau d'études dans le cadre de l'élaboration du programme quinquennal pour la Culture 2003-2007, pointait également, entre autres, l'absence de coordination interne et externe avec les partenaires publics ou privés, la

¹ Entretien avec un chef de service de la Direction nationale du Patrimoine, le 15/10/2004.

² Le GACIM ne sera implanté dans l'île qu'en 2008, et une volontaire de l'Unesco envoyée sur place au début de l'année 2009.

³ Lorsque les caractéristiques qui avaient motivé le classement d'un site sont effectivement ou potentiellement menacées, le Comité du Patrimoine mondial peut décider de placer ce dernier sur la liste du Patrimoine en péril, afin de sensibiliser la communauté internationale, définir un programme d'actions correctives et parfois débloquer des fonds.

centralisation, la bureaucratie excessive¹ et le manque de flexibilité dans les procédures administratives et financières, le manque de personnels qualifiés... (CBE Moçambique Lda., 2002)². L'île de Mozambique se trouve en outre loin du centre de décision – totalement excentré à l'extrémité sud d'un pays long de plus de 2 500 kilomètres. Cette configuration a un coût très concret : une partie des fonds dédiés à l'île est consacrée aux frais de déplacement des responsables de sa gestion - tous basés à Maputo avant la création du GACIM³. La multiplication des séminaires et des expertises, préconisant au fil des ans les mêmes solutions, et la sollicitation de consultants étrangers par l'Unesco ou les coopérations – alors que des compétences existent au Mozambique -, contribue également à dissiper les fonds. Le problème de l'île est en effet, d'abord, celui d'une importante gabegie⁴.

Ces raisons ne permettent pourtant pas à elles seules de rendre compte du décalage, voire des contradictions flagrantes, entre la volonté d'intervention affichée par le gouvernement, en particulier le ministère de la Culture, et sa difficulté à agir efficacement. Lors de la conférence internationale de 1999, le Premier ministre de l'époque, Pascoal Mocumbi, réaffirmait l'engagement de son gouvernement à inscrire dans son agenda le problème de la réhabilitation de l'île comme une priorité nationale dans le secteur de la Culture. Deux ans s'écouleront cependant avant la rédaction du statut spécifique de l'île et de ceux du GACIM, négociés avec le gouvernement à l'occasion de cette conférence, puis cinq avant leur approbation par le Conseil des ministres. Les sommes versées par l'État mozambicain à l'île dans le cadre du transfert de compétences aux municipalités permettent également de

¹ « *Avant de pouvoir se rendre dans l'île, il faut écrire une lettre à la Direction provinciale de la Culture de Nampula, qui doit obligatoirement désigner un technicien pour accompagner la personne ou la délégation de Maputo... Tout cela fait perdre de l'argent, du temps, etc. Il n'y a aucune flexibilité* » (entretien avec un ex-fonctionnaire de la Direction nationale du Patrimoine, le 11/10/04). « *Les projets mettent beaucoup de temps à se réaliser, et parfois ils finissent même par ne pas se réaliser du tout à cause des problèmes bureaucratiques* » (entretien avec l'ancien maire de l'île, Gulamo Mamudo, le 15/06/04).

² Diagnostic réalisé dans la ville de Maputo où sont concentrées les institutions, et les provinces de Manica et de Nampula, choisies pour leur richesse sociohistorique et culturelle, sur la base de la consultation de 56 institutions centrales, provinciales et locales du ministère de la Culture ou ayant un intérêt pour le secteur du patrimoine culturel, et d'acteurs de la société civile : secteur privé, associations, confessions religieuses... (CBE Moçambique Lda., 2002 : 2)

³ Entretien avec un ex-fonctionnaire de la Direction nationale du Patrimoine, le 11/10/04.

⁴ Entretien avec José Forjaz, le 6/10/04.

douter de son caractère prioritaire. En 2002, le budget de l'île de Mozambique était de 2,90 dollars par an et par habitant, dont un cinquième seulement provenait de l'État, qui transférait à *Ilha* 21 000 dollars annuels alors que ses besoins étaient estimés à 121 000 dollars – et beaucoup moins par exemple qu'à Manjacaze, la région d'origine du président d'alors, Joaquim Chissano¹. Lors de la neuvième session du Conseil national du patrimoine, les participants de cet organe consultatif, issus en partie de la société civile, constataient pour leur part « *que le problème de l'île de Mozambique n'était pas seulement de nature technique, mais aussi de caractère politique, social et culturel. En ce sens, ils ont réaffirmé que les groupes de travail traitant des questions qui concernent l'île de Mozambique se heurtaient à un manque d'appui, de la part du gouvernement, pour faciliter leur intervention, ce qui semble les mettre face à un problème de caractère politique* »².

Coopération et décentralisation

Enfin ratifié en 2006 donc, le statut spécifique de l'île de Mozambique impose un certain nombre d'obligations aux propriétaires, dépositaires et usufruitiers des édifices classés, dont celle de les maintenir dans un bon état de conservation en procédant aux travaux nécessaires, au minimum tous les cinq ans. Il facilite également les conditions d'investissement pour les nationaux comme pour les étrangers. Dans un texte destiné à interpeller la communauté internationale sur la situation d'urgence de l'île en 2001, la directrice du patrimoine culturel de l'époque se faisait indirectement l'écho des réticences exprimées alors au sein du gouvernement. « *Among many situations that threaten mozambican cultural heritage is one that arises from the situation of extreme poverty of the country : some foreign citizens living in Mozambique want to buy - not rent for cultural purposes - some of our*

¹ Ministério da Administração Estatal da República de Moçambique, 2002, *Folha informativa dos municípios*, Maputo.

² « *Na mesma ocasião, os participantes constataram que o problema da Ilha de Moçambique não era somente técnico, mas também de carácter político, social e cultural. Nesse sentido reafirmaram que os grupos de trabalho para as questões da Ilha de Moçambique se debatem com falta de apoio, por parte do Governo, para o seu melhor desempenho, o que supostamente os coloca face a um problema de índole político* » (Ministério da Cultura da República de Moçambique, Conselho nacional do Património cultural, *Actas da sessão 9 (4 de Março de 99)*, Maputo.

monuments, with the excuse that they would otherwise fall into ruins, because the government has no funds to take care of them. These foreign citizens are even forcing us to change our cultural heritage legislation in order to fit their interests » (Kane, 2001).

Mais ce statut spécifique accorde surtout, à la demande de l'Unesco et de l'Organisation des villes du Patrimoine mondial (OVPM) dont l'île est membre fondateur, une plus grande autonomie aux autorités locales. Dans le cadre de cette décentralisation, le texte définit également la mission du GACIM, le Bureau de conservation de l'île de Mozambique, qui doit théoriquement partager son pouvoir et ses compétences avec les autorités locales sous la tutelle du ministère de la Culture. Chargé de coordonner les initiatives locales, nationales et internationales, le GACIM est censé, à terme, réunir sur place l'ensemble de la documentation disponible sur l'île, valider les différents projets de restauration, veiller à la conformité de l'architecture et des matériaux utilisés, et contrôler l'ensemble des activités mises en œuvre dans le cadre du programme de conservation intégrée. Les contrats de location établis par l'APIE doivent également lui être transférés afin qu'il en assure la gestion en accord avec les exigences propres à un site du Patrimoine mondial. Chargé enfin de la réception, de l'utilisation et de la valorisation des fonds destinés à l'île de Mozambique par l'État et ses partenaires, le GACIM prendra finalement ses fonctions dans l'île en 2008¹, mais avec des moyens très limités.

Rédigés à la demande de l'Unesco, du Pnud et de l'OVPM qui en ont fait une condition de leur assistance, les deux textes accordent donc davantage de pouvoir aux autorités locales de l'île, à l'encontre du fonctionnement traditionnellement très fortement centralisé du Frelimo. Leur délai d'approbation témoigne entre autres des réticences du gouvernement central à abandonner ses prérogatives sur une partie de son territoire, en cédant davantage de pouvoir à la municipalité de l'île de Mozambique passée en outre aux mains de l'opposition Renamo entre 2003 et 2008. La victoire de la Renamo dans l'île a en effet créé une situation inédite, le Conseil municipal partageant alors son pouvoir avec le gouvernement central dans divers domaines, notamment celui de la culture, à travers les directions de district (Frelimo)². Rappelons que le processus de décentralisation qui a conduit à la

¹ Décret 28/2006 du 13 juillet.

² À la suite de sa défaite aux municipales de 2003, le Frelimo enverra dans l'île un représentant du gouvernement central... qui sera lui-même élu lors du scrutin local suivant (2008). Selon le maire sortant de l'époque cependant (entretien du 14/01/04),

création des municipalités a lui-même été amorcé sous la pression des organisations internationales et des bailleurs de fonds. « *Le ministère de la Culture fait tout pour l'île (...). L'île est un cas particulier, car elle est d'un côté un patrimoine, et de l'autre une municipalité. Les municipalités sont autonomes. Les autres ministères ne comprennent pas que certains aspects doivent être traités localement par le Conseil municipal. Nous n'avons qu'un seul et unique Patrimoine mondial au Mozambique ! Cela pourrait devenir une source de recettes pour le gouvernement. (...) Le problème est de savoir qui doit faire quoi. Certains ne comprennent pas que l'île, en tant que patrimoine, mérite un statut spécifique, un traitement de faveur* »¹. Au-delà de ce contexte spécifiquement mozambicain, le classement d'un site par l'Unesco, en soumettant ce dernier à des logiques internationales, engendre souvent une renégociation des rapports avec le pouvoir. « *Le Patrimoine mondial constitue une force effective d'influence sur les pouvoirs locaux, pliant d'une manière ou d'une autre les échelles intermédiaires du pouvoir à des logiques mondiales, connectant directement le local au mondial, couvrant tout le spectre allant de l'immatérialité des idées du temps et des goûts artistiques à la matérialité des pratiques, des activités et des revenus du tourisme* » (Poncet, 2004).

Outre les pressions internationales et les résistances liées au processus de décentralisation, la gestion du patrimoine de l'île reste aussi tributaire des représentations de cette dernière au sein de la classe dirigeante, que ne reflètent pas toujours les textes et les déclarations officiels.

III A 2 b L'île des « autres »

cette mesure était sans rapport avec la victoire de la Renamo. Il aurait lui-même réclamé durant son mandat un représentant du gouvernement pour prendre en charge certains secteurs, comme l'agriculture sur le continent, afin de se consacrer à l'île qui, en tant que Patrimoine mondial, réclamait une attention spécifique.

¹ « *O ministério da Cultura faz tudo pela Ilha. (...) A Ilha é um caso particular, por ser de um lado um município, por outro um património. Os municípios são autónomos. Os outros ministérios não percebem que certos aspectos tem que ser tratados localmente pelas posturas camararias. Só temos um Património mundial em Moçambique ! Poderia tornar-se um fundo de receitas para o governo. (...) O problema é de quem deve fazer o que. Alguns não percebem que a Ilha como património merece um estatuto específico, um tratamento especial* » (entretien avec un chef de service de la Direction nationale du Patrimoine, le 15/10/04).

De la stigmatisation...

Presque trente-cinq ans après l'indépendance, dont seize de guerre civile, dans un contexte régional et mondial très différent, le discours sur l'île a donc considérablement changé. Personne ne souhaite plus la « rayer de la carte », ni même ne l'évoque - officiellement - comme le « berceau du colonialisme », bien que sur place, le sentiment qui domine d'avoir été abandonné par les autorités de Maputo soit encore presque unanimement interprété par les plus âgés en termes de « représailles » de son passé de « collaboration ». La valeur éducative et mémorielle du patrimoine colonial de l'île pour les générations futures fait aujourd'hui consensus dans le discours officiel – ainsi que son potentiel touristique. « *L'île nous intéresse comme patrimoine historique lié à la colonisation, nous voulons conserver ses traces pour les plus jeunes. (...) Elle a aussi un intérêt touristique, et peut être une source (de revenus) pour le gouvernement* »¹. La mémoire de la colonisation, celle de la lutte de libération nationale et d'une indépendance relativement récente constituent en effet des sujets d'actualité et de débat au Mozambique, dont la presse se fait régulièrement l'écho. Les héros et les « lieux de mémoire » de la guerre de libération nationale font donc l'objet de projets suscitant - bien davantage que l'île - l'adhésion d'une classe dirigeante qui compte encore dans ses rangs nombre d'anciens combattants. En 2009, par exemple, on débaptise des rues de Maputo qui ne l'avaient pas encore été, pour les renommer avec ceux des héros de la guerre de libération nationale, tandis que dans le Nord est reconstituée l'ancienne base centrale du Frelimo à N'Tchinga, dans la province du Cabo Delgado (district de Muidumbe). Si la sauvegarde du patrimoine colonial de l'île ne fait plus l'objet de réactions violentes comme au lendemain de l'indépendance, ce dernier se trouve donc néanmoins en « concurrence » en termes de priorité avec celui de la guerre de libération nationale (statues, « places des Héros »...), au niveau central et provincial – les fonds attribués au secteur étant très limités².

¹ « *A Ilha a nos nos interessa como património histórico, ligado ao colonialismo, queremos manter os seus traços para os mais novos ver. (...) Tem também um interesse turístico, pode ser uma fonte para o Governo* » (entretien avec un chef de service de la Direction nationale du Patrimoine, 15/10/04).

² Entretien avec un ex-fonctionnaire de la Direction nationale du Patrimoine, le 11/10/04.

Dès le début des années 2000, une autre priorité est également apparue pour la Direction du Patrimoine, dont témoigne explicitement le programme stratégique pour la Culture défini en 2002 : celle de la valorisation du patrimoine intangible, plus « authentiquement » africain que le patrimoine colonial, avec une volonté affirmée de « recadrage » à la faveur de ce dernier. « *En premier lieu, il est important de définir ce que nous considérons comme faisant partie du patrimoine culturel. Il ne s'agit pas seulement de ce qui concerne, par exemple, les édifices coloniaux de nos rues. Le concept de patrimoine culturel implique bien davantage : les éléments sans substance physique (les manières de parler, les chansons, les traditions, les comportements), ce qui signifie que l'être et la manière d'être des différentes communautés et peuples fait partie, aussi, du spectre du patrimoine culturel* »¹ (*Plano estratégico, 2003-2007* : 17). La Direction du Patrimoine s'est en effet engagée activement dans cette voie qui, en plein « essor » au niveau international, notamment avec l'adoption de la charte de l'Unesco en 2001 et de l'instauration d'une nouvelle liste dans une démarche « corrective » au profit des pays du Sud (IIA1a), correspondait davantage aux préoccupations et centres d'intérêt stratégiques d'une partie de la classe politique². En 2005, les orchestres « *timbila* »³ des Chopi de la province d'Inhambane, dans le Sud du pays, ont ainsi été le premier « chef d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'Humanité » classé au Mozambique.

Cette volonté affirmée de « rééquilibrage » au profit du patrimoine national de la guerre de libération nationale et surtout du patrimoine immatériel d'origine bantoue, est à replacer plus largement dans le cadre de la réflexion sur la culture et l'identité mozambicaines qui a émergé au début des années 1990 avec la libéralisation démocratique. La définition d'une *moçambicanidade* qui intègre, notamment, des composantes asiatiques et européennes, et dont l'île de Mozambique serait emblématique, est contestée par les tenants d'une vision « puriste » de l'identité mozambicaine, c'est-à-dire d'une « mozambicanité » centrée

¹ « *Em primeiro lugar, importa definir o que consideramos ser património cultural. Não se trata de algo relacionado, apenas, com o edifício colonial da esquina, por exemplo. O conceito de património cultural implica muito mais : os elementos sem substância física (os modos de falar, as canções, as tradições, as formas de conduta), o que significa que a maneira de ser e de estar das diferentes comunidades e povos faz parte, também, do espectro do património cultural. »*

² Entretien avec un ex-fonctionnaire de la Direction nationale du Patrimoine, le 11/10/04.

³ Le *timbila* désigne un xylophone de grande taille, ainsi que les orchestres, la musique et les danses associées à sa pratique.

sur la culture bantoue et « débarrassée » de toute influence extérieure¹. « *Pour eux, la définition de notre patrimoine, ce sont nos héros (de la guerre de libération nationale) et nos traditions* »² - les « vieilles pierres » matérialisant à l'inverse et de façon explicite la « présence étrangère ». Cette représentation du patrimoine, qui s'exprime notamment à l'occasion de la première Conférence sur la culture de 1993³ - bien qu'elle n'apparaisse pas dans les « recommandations » officiellement formulées à son issue - s'inscrit dans un discours de l' « authentique » qui tente de définir les vrais Mozambicains sur des critères culturels mais aussi phénotypiques (peaux noires, cheveux crépus...), à l'exclusion donc des « acculturés » et de tout ce qui « vient de l'extérieur ». « *Nous sommes encore en train d'inventer ces identités, dans notre périple tourmenté où la « pureté des origines » appelle à serrer les rangs autour de la « matrice bantoue », où le discours sur les métissages est mis au pilori, tant par opportunisme ou arrogance que par simple défense atavique de quiconque se considère menacé dans son ultime – tout autant que mythifié – réduit identitaire* » (Patraquím, 2004 : 199). Il existe en effet aujourd'hui un discours qui sort rarement des conversations informelles et s'oppose au discours artistique ou politique sur la diversité culturelle - l'île de Mozambique « payant » en quelque sorte ce métissage dont certains textes littéraires et officiels a fait l'un des lieux emblématiques. Ainsi, « *dans certaines constructions nativistes, l'île de Mozambique apparaît comme le lieu de l'autre, toujours colonialiste et néo-colonial* »⁴.

Alors que les représentations du patrimoine de l'île sont indissociablement liées au Mozambique à la mémoire de la colonisation portugaise, ce n'est pas – encore – le cas du commerce des esclaves, pourtant directement à l'origine de ce dernier, et dont le discours post-indépendance avait précisément fait l'expression paroxystique de l'exploitation coloniale (IIB3 et IIC2). Largement ignoré au Mozambique (IIIC), le phénomène de la traite négrière en effet n'est pas, contrairement à la mémoire de la colonisation, entré dans le débat public⁵. Les

¹ Ces réactions s'inscrivent par ailleurs dans un contexte d'« africanisation » du discours politique et du pouvoir, qui a du reste commencé dès le milieu des années 1980.

² Entretien avec un ex-fonctionnaire de la Direction nationale du Patrimoine, 11/10/04.

³ Entretien avec Ana Elisa Santana Afonso, le 18/05/05.

⁴ Entretien avec Ana Mafalda Leite, le 14/12/04.

⁵ Le sujet est évidemment moins fédérateur que la colonisation, du fait de la « complicité » connue de certains groupes comme les Yao, un peuple de commerçants qui, en réponse à la demande européenne, sont devenus les

recherches sur l'histoire du commerce des esclaves dans l'île ont été principalement entreprises par des chercheurs étrangers, et notamment portugais¹. Cette histoire commence toutefois à faire l'objet de discours et de commémorations officiels, notamment sous l'impulsion d'initiatives internationales comme le projet de la Route de l'esclave conduit par l'Unesco. Dans l'île de Mozambique, le Jardin de la mémoire, inauguré en août 2007, constitue le premier monument commémoratif de cette histoire pourtant indissociable de celle de l'île, que rien ne signalait jusqu'alors de façon explicite. Bien qu'il ait reçu le soutien du ministère mozambicain de la Culture, le projet, qui s'inscrivait précisément dans le programme de la Route de l'esclave², était essentiellement porté par des Réunionnais³ - l'île de Mozambique ayant constitué l'un des principaux ports d'embarquement des esclaves envoyés vers les plantations de la Réunion. L'île semble ainsi devenir, de façon récente, le « lieu de mémoire » du commerce des esclaves au Mozambique, notamment pour la commémoration de la Journée internationale du souvenir de la traite négrière et de son abolition (23 août), instituée par l'Unesco en 1997.

... à l'insignifiance ?

Si le patrimoine de l'île mobilise toujours d'importants enjeux de mémoire dans le Mozambique contemporain, les difficultés de sa sauvegarde semblent pourtant aujourd'hui moins liées à sa symbolique coloniale, qui conduisit jadis à des destructions iconoclastes et à un abandon plus ou moins volontaire, qu'à une perte ou une absence de sens. Elles posent ainsi la question de la reconnaissance, par la classe dirigeante, de sa « valeur exceptionnelle » qui lui a valu classement au Patrimoine mondial et de son unicité dans l'espace mozambicain, mentionnée par le « statut spécifique de l'île »... dont le délai d'approbation semble donner un indice assez explicite. « *Le gouvernement continue à s'occuper de l'île comme s'il s'agissait*

principaux fournisseurs d'esclaves sur la côte nord à la fin du XVIII^e siècle.

¹ Pour Inhambane, on peut notamment citer les travaux de Cândido Teixeira.

² Le site constitue l'une des étapes de l'installation de stèles commémoratives dans quatre « lieux de mémoire » de la traite dans l'océan Indien (Fort Dauphin à Madagascar, Saint-Paul à la Réunion, Pondichéry en Inde). Voir annexes : photo 25.

³ Réalisé en partenariat avec le Conseil général et le Conseil régional de la Réunion, l'association Historun et le Fonds de coopération régionale.

d'un quelconque agglomérat urbain sans manifester de sensibilité, autre que démagogique, pour le cas particulier que représente l'île dans notre géographie humaine et urbaine¹ » (Forjaz, 1999 : 142). Au-delà des textes et des déclarations officiels, cette méconnaissance de la spécificité historique et urbaine de l'île, ainsi que de son potentiel en matière de développement économique, révèlent une distance qui est autant culturelle et politique que géographique².

Pour les habitants de l'île, cette situation participe du déséquilibre fréquemment dénoncé au Mozambique entre le Nord et le Sud du pays, conséquence de la géographie mais aussi de clivages ethniques, culturels et politiques, concernant notamment la répartition de l'investissement sur le territoire national, ou la composition du gouvernement. Historiquement issue des villes du Sud, l'élite dirigeante du Frelimo ne possède en outre aucun lien avec l'île de Mozambique et les anciens noyaux islamo-créoles de la côte nord, ni affinité culturelle ou politique particulière avec leurs anciennes élites - à l'exception de Marcelino dos Santos, né à Lumbo et membre fondateur du Frelimo qui a occupé les plus hautes fonctions au sein du Parti et du gouvernement³. Physiquement éloignée du centre du pouvoir, l'île de Mozambique l'est aussi des préoccupations économiques, sociales et culturelles de ce dernier. Pour cette classe dirigeante dont les références et les intérêts sont ailleurs, l'île apparaît comme un monde lointain au sens propre comme au figuré, dans l'espace et dans le temps, dont le patrimoine ne représente pas un objet culturellement signifiant. De cette altérité profonde témoigne de façon indirecte l'intérêt manifeste des ONG et des coopérations étrangères pour un patrimoine qui leur est à l'inverse familier et chargé de sens. La candidature à l'inscription de l'île sur la liste de l'Unesco fut elle-même fortement soutenue par une communauté étrangère qui reconnaissait au lieu une valeur intrinsèque liée au témoignage du passé (Verdelli, 2007). L'île, qui conserve évidemment une

¹ « *O governo continua a tratar da Ilha como se se tratasse de outro qualquer aglomerado urbano sem manifestar sensibilidade, mais do que demagógica para o caso particular da Ilha na nossa geografia humana e urbana.* »

² Cette distance s'est en outre accentuée avec l'isolement prolongé du Nord pendant le conflit : « *Les barrières de la guerre nous firent croire, à nous, habitants du Sud du Mozambique, que le Nord du pays se situait plus loin que les autres continents* » (Índico, 2002 : 28).

³ La famille de Marcelino dos Santos n'était cependant pas originaire de l'île. Le père, employé des Chemins de fer du Mozambique (CFM), avait été muté à Lumbo pendant quelques années. La famille repartira ensuite à Lourenço Marques, où Marcelino dos Santos passera donc en réalité la plus grande partie de son enfance.

importance symbolique particulière pour l'ancienne puissance coloniale¹, constitue ainsi le point de focalisation de la coopération portugaise au Mozambique. Le Portugal, qui a financé la restauration de plusieurs édifices de l'île², fournit en effet un appui technique régulier en matière de protection du patrimoine.

Au sein de la Direction nationale du Patrimoine culturel, pour laquelle l'île de Mozambique constitue effectivement une priorité d'action, on regrette la difficulté à mobiliser les autres ministères en faveur de cette dernière. « *Au niveau national, le niveau d'attention n'est pas très élevé, en termes de reconnaissance. Le ministère du Tourisme a fortement conscience du potentiel de l'île. Le ministère de l'Environnement est également sensible. Mais le ministère de l'Administration d'État est en train de discuter des statuts (du GACIM et du statut spécifique de l'île). Le ministère du Plan et des Finances peut aussi couper le budget. (...) Il existe bien une conscience nationale à propos de l'île mais c'est une question de stratégie, de priorités* »³. De fait, le statut spécifique de l'île « *est resté bloqué pendant deux ans au ministère de l'Administration de l'État... En fait, il avait été relégué en dessous de la pile, parce que là-bas ils n'avaient pas compris le document, ni son intérêt* »⁴.

Comme dans d'autres pays de la zone, la libéralisation de l'économie mozambicaine s'est en outre traduite par une « entrepreneurisation » manifeste du pouvoir. À la différence de la première génération de dirigeants mozambicains qui a pris les rênes du pays à l'indépendance, la classe politique compte dans ses rangs

¹ Lors de sa visite officielle au Mozambique en 2008 en compagnie de son épouse, le président Aníbal Cavaco Silva a consacré une journée entière – sur trois – à *Ilha*, qui constituait en outre son unique étape en dehors de la capitale. À l'occasion de cette visite, l'agence portugaise de presse Lusa consacrait un article au patrimoine portugais en Afrique : « *L'île de Mozambique, avec la forteresse São Sebastião, est l'un des cas les plus emblématiques de la présence portugaise dans le monde et un de ceux qui méritent le plus d'attention de la part de Lisbonne (...) L'île de Mozambique aura une place particulière dans le programme d'inventaire, de conservation et de réhabilitation de la présence portugaise dans le monde annoncé par le ministre des Affaires étrangères* » (voir <http://ww1.rtp.pt/noticias>).

² Celle de la chapelle Nossa Senhora do Baluarte dans le cadre des commémorations des Découvertes en 1996, celle de l'église de la Miséricorde en 2001 et celle, en cours, de la forteresse (voir plus loin). Le Portugal participe également au projet de développement de la zone continentale, « *Lumbo, vila do milénio* ».

³ Entretien avec un chef de service de la Direction nationale du Patrimoine, le 15/10/04.

⁴ Entretien avec un ex-fonctionnaire de la Direction nationale du Patrimoine, le 25/10/05.

de plus en plus d'entrepreneurs et d'hommes d'affaires¹, davantage intéressés par les enjeux économiques et le développement des relations commerciales avec les pays de la zone – et stratégiquement tournés vers l'Afrique du Sud plus que vers l'océan Indien. Cette indifférence pour l'île est cependant moins la marque d'un ostracisme que d'un désintérêt plus général de la part du gouvernement pour le patrimoine et pour la culture. Le diagnostic réalisé fin 2001 pour la Direction nationale du Patrimoine pointait également le défaut de conceptualisation du patrimoine culturel du pays, perçu comme abstrait et relégué au second plan, mais surtout le manque de volonté politique pour développer le secteur, dont témoignent l'absence de discussions sur le sujet dans les agendas politiques et celle de budgets². En 2002, la Culture représentait environ 0,01 % du budget de l'État (*Plano estratégico, 2003-2007* : 57).

À défaut de « conscience nationale » et de priorité d'action, c'est donc l'engagement vis-à-vis de l'Unesco qui a plusieurs fois servi de levier d'action, avec la « menace » apparue dès 1999 de voir retirer l'île de la liste du Patrimoine mondial et de perdre ainsi le prestigieux « label » international... ainsi qu'une importante source de financements. *« Cela a beaucoup inquiété le ministère de la Culture, qui a tout fait pour sauver la situation. Mais il existe toujours cette relation de coercition : il y a une obligation vis-à-vis de l'Unesco, et il serait déshonorant de ne rien faire. Finalement, c'est un facteur externe qui a aidé à faire comprendre la valeur de l'île. Au sein du gouvernement central, il n'y avait pas de volonté politique, mais il y avait cet engagement vis-à-vis de l'Unesco... Et ils savent qu'ils vont recevoir de l'argent. »*³

¹ L'actuel Président de la République, Armando Guebuza, est lui-même un homme d'affaires, et l'une des plus importantes fortunes du pays.

² CBE Moçambique Ltd., 2002.

³ *« Isso afligiu muito o ministério da Cultura. Quis salvar a situação. Mas há sempre uma relação de coerção : ha uma obrigação em frente da Unesco, é um deshonra se não fazer nada. Afinal, foi um factor externo que ajudou a compreender o valor da ilha. No governo central não havia vontade política mas havia o compromisso com a Unesco. E sabem que vão receber dinheiro »* (entretien avec un ex-fonctionnaire de la Direction nationale du Patrimoine, le 11/10/04).

Un intérêt ambigu : le patrimoine archéologique subaquatique

Bien qu'ils ne soient pas inclus dans le périmètre classé par l'Unesco, le Mozambique n'ayant pas ratifié la Convention sur la protection du patrimoine subaquatique (2001), les fonds sous-marins qui entourent l'île suscitent pour leur part l'intérêt manifeste du gouvernement, mais aussi bien des convoitises et des polémiques... Si le port de l'île offrait autrefois une escale abritée et protectrice aux navires qui effectuaient la traversée entre l'Europe et l'Asie, le relief sous-marin à l'entrée de la baie était en revanche plein de dangers. De nombreuses épaves jonchent aujourd'hui les fonds autour de l'île, les cales chargées de pièces d'or et d'argent, de perles de Venise et de fragments de porcelaines chinoises de la dynastie Ming, qui continuent de parvenir sur ses plages au gré des marées.

Les autorités coloniales s'étaient assez tardivement intéressées à ce pourtant prestigieux patrimoine, dont quelques pièces furent exposées dans le modeste musée de la marine créé en 1972 dans une aile du palais São Paulo (IIB2). Un article paru dans la revue *Monumenta* (4) de 1968 dénonçait ainsi « *le désintérêt manifeste* » et l'« *ignorance incompréhensible* » des autorités portugaises à cet égard¹. Après l'indépendance, les projets du Département d'archéologie de l'Université Eduardo Mondlane² se sont heurtés au problème conséquent du financement des excavations. En 1997, en vue de la participation du Mozambique à l'Exposition universelle de Lisbonne l'année suivante³, le gouvernement mozambicain signait donc un accord avec la société anonyme Património Internacional, détenue à 80 % par l'État et à 20 % par des personnes privées. Il décidait ainsi d'ouvrir le secteur à des partenaires commerciaux, accordant deux ans plus tard une licence - renouvelée jusqu'à ce jour - à l'entreprise Arqueonautas enregistrée dans l'île de Madère. Contre l'exclusivité des fouilles sur une bande côtière de 700 kilomètres au large de la province de Nampula, Arqueonautas s'engageait à remettre la moitié des objets qui seraient découverts au gouvernement

¹ *Comissão dos monumentos nacionais de Moçambique*, 1968, « Riqueza arqueológica submarina das costas de Moçambique », *Monumenta* (4), Lourenço Marques.

² Alors portés par l'archéologue R. Teixeira Duarte.

³ Un film a été réalisé sur le patrimoine subaquatique de l'île à l'occasion de l'Exposition universelle de Lisbonne en 1998 (Promarte, *Naufrações da Ilha*).

mozambicain – parmi lesquels seraient choisies les pièces de « valeur historique exceptionnelle » constituant le patrimoine inaliénable de l'État, les autres devenant la propriété de Património Internacional. Le reste, destiné à la vente, devait préalablement faire l'objet d'une étude scientifique.

Mais la société Arqueonautas, qui bénéficiait alors de la caution scientifique de l'Université d'Oxford, était également censée développer une activité de recherche en partenariat avec l'Université Eduardo Mondlane et impliquer des étudiants du Département d'archéologie, ainsi que des habitants de l'île. La forteresse de l'île devait être partiellement restaurée afin d'accueillir les pièces recueillies, dans la perspective d'installer un laboratoire et un musée d'archéologie subaquatique. Les relations avec l'UEM seront toutefois rapidement rompues, la société Arqueonautas se consacrant exclusivement à l'exploitation commerciale des vestiges – la plupart du temps en l'absence de tout contrôle sur place de la part des autorités mozambicaines¹. Arguant de l'inaliénabilité du patrimoine culturel et archéologique national, en vertu des lois de 1988 et de 1994, des universitaires et intellectuels mozambicains dénoncèrent alors l'illégalité de ces pratiques², provoquant un important débat relayé par la presse nationale. Dans l'île de Mozambique, l'activité d'Arqueonautas suscita également d'importantes réactions d'hostilité. L'Association des amis de l'île de Mozambique, qui avait d'abord critiqué ce partenariat, décida finalement de lui apporter son soutien, après plusieurs réunions publiques. La contestation fut dès lors relayée par les leaders communautaires de l'île, exigeant de façon récurrente que l'ensemble des pièces découvertes soit conservé sur place pour le bénéfice de ses habitants - revendiquant ainsi leur appartenance collective.

Les activités d'Arqueonautas, dont la légitimité est toujours remise en cause dans l'île comme au plan national, se sont néanmoins poursuivies sans entraves. Justifié par l'urgence de « sauver » le patrimoine subaquatique des « chasseurs de trésors » qui ont déjà pillé de nombreuses épaves, le pays ne disposant pas des fonds suffisants pour assurer lui-même les fouilles, le partenariat avec Arqueonautas est en effet défendu comme un « moindre mal » par le gouvernement lui-même - alimentant par ailleurs les soupçons récurrents de corruption à son égard. En dix ans, la société a ainsi identifié la présence d'une quarantaine d'épaves au large de

¹ Un plongeur mozambicain participera pendant un temps aux fouilles.

² Selon la Direction du Patrimoine cependant, la loi distingue subtilement les notions d'objet archéologique (dans son contexte) et d'élément archéologique (en dehors de son contexte), seul les objets étant la propriété inaliénable de l'État.

l'île de Mozambique et d'Angoche, dont trois ont été jusqu'ici explorées. Une partie des pièces découvertes a été déposée au musée de la Marine qui, rénové pour l'occasion, a rouvert ses portes dans le palais São Paulo en août 2009, et le reste vendu pour une valeur estimée, selon le journal mozambicain *A verdade*¹, à deux millions de dollars américains².

Malgré les « inquiétudes » réitérées de l'Unesco et les menaces réelles qui continuent de peser sur le patrimoine de l'île - terrestre et subaquatique -, d'importants progrès ont néanmoins été réalisés au cours des dernières années avec l'adoption de deux mesures essentielles (statut spécifique et GACIM), et l'accélération relative du rythme des restaurations. En 2003, un accord a été signé pour la restauration de la forteresse entre le gouvernement mozambicain, l'Unesco et les partenaires financiers : l'UCCLA (*União das Cidades Capitais Luso-Afro-Américo-Asiáticas*)³ ou Union des Capitales de Langue Portugaise, ainsi que les coopérations portugaise et japonaise. Après avoir été annoncé – et différé - à plusieurs reprises, le chantier placé sous la coordination administrative et technique de l'Unesco⁴ a finalement été initié en 2008⁵. L'utilisation future du plus important édifice de l'île, qui a fait l'objet de nombreuses spéculations depuis le milieu des années 1990, n'a toutefois pas encore été arrêtée définitivement par le gouvernement – indice parmi d'autres de l'absence persistante de vision globale pour l'île⁶. En raison du délai qui

¹ Édition du 25 août 2009.

² www.verdade.co.mz. Le 19 mai 2004, une vente aux enchères s'est notamment déroulée chez Christie's à Amsterdam, au cours de laquelle 117 porcelaines chinoises de la dynastie Ming, et 21 objets en or, ont été vendus pour une valeur d'environ 117 000 euros (source : Agence d'information du Mozambique, 28 mai 2004).

³ « Association sans but lucratif, à caractère international, qui relie les municipalités dans le cadre des valeurs communes à toute organisation non gouvernementale pour le développement. »

⁴ L'agence mozambicaine Forjaz architectes et l'entreprise Teixeira Duarte ont respectivement remporté le concours et l'appel d'offre pour cet important projet.

⁵ La première phase des travaux s'est achevée en 2009.

⁶ Dès 1996, le consultant de l'Unesco évoquait la possibilité d'installer un hébergement touristique (Mutal, 1996), projet qui demeure d'actualité. L'Université Eduardo Mondlane (Maputo) envisageait alors l'implantation de centres de recherches et de musées de biologie marine et d'archéologie subaquatique, ainsi que d'un département de la faculté d'architecture pour la formation aux techniques de restauration des édifices historiques. Ces projets auraient été abandonnés pour des raisons diverses et notamment logistiques, tandis que demeure celui de créer un centre de recherche international sur les cultures de l'océan Indien.

s'est écoulé entre le versement des fonds et le coup d'envoi des travaux, suscitant d'ailleurs l'impatience de certains bailleurs¹, le projet a en outre renforcé dans l'île l'exaspération de ses habitants et les soupçons récurrents de malversation (IIIB)².

L'initiative privée, nationale et étrangère, a également joué un rôle croissant dans la restauration du patrimoine, malgré d'importantes contraintes récemment assouplies par l'adoption du statut spécifique de l'île. Bien qu'elles puissent apparaître comme une « goutte d'eau » parmi la masse des bâtiments détériorés, de nombreuses maisons de pierre ont été restaurées pour accueillir des résidences principales ou secondaires, des pensions et des chambres d'hôtes, mais aussi quelques cafés et restaurants, dont certains sont même installés dans d'anciens édifices publics³. Véritable moteur, indispensable à la sauvegarde du patrimoine de l'île et à son entretien qui ne peuvent à l'évidence être assurés uniquement par des fonds publics, ainsi qu'au développement de l'économie locale, l'investissement privé pose cependant un certain nombre de questions, comme celle du respect de l'« authenticité » du site⁴ et surtout de la destination des édifices restaurés. Outre la menace spéculative⁵ se profile en effet le risque de voir se recréer une nouvelle césure, qui n'a du reste jamais disparu, entre *cidade de pedra* et *cidade de macuti*, avec une sorte de ville-musée de plus en plus destinée, sinon réservée, aux étrangers. Le problème ne concerne donc pas le seul investissement privé, mais le processus de réhabilitation de la ville de pierre d'une manière générale – dont témoigne le « flottement » autour de l'utilisation des édifices restaurés dans le cadre des projets de coopération. Jusqu'ici, le processus de réhabilitation de la ville de

¹ Entretien avec le conseiller culturel de l'ambassade du Japon, octobre 2005.

² On peut aussi signaler les travaux du pont reliant l'île au continent, financés par la coopération suédoise et initiés en 2005 après de longues années d'attente.

³ On peut, par exemple, citer le *Club marítimo* (club nautique), réhabilité par l'hôtel *O'Muhipiti*, ou l'ancienne piscine qui devrait accueillir un café et restaurant, comme le bâtiment du *Sporting* - le « club » jadis réservé aux Blancs. Un projet de transformation de l'hôpital – en partie désaffecté – en hôtel de luxe a finalement été rejeté par le ministère de la Santé en 2009.

⁴ En principe, tout propriétaire doit soumettre son projet à l'approbation des autorités municipales ; dans les faits cependant, la procédure est rarement suivie et celles-ci avouent fermer les yeux pour ne pas décourager les initiatives et risquer de bloquer la remise en état des maisons... Cette tolérance devrait néanmoins être remise en cause par l'exercice d'un contrôle effectif de la part des institutions mises en place dans le cadre du classement de l'île au Patrimoine mondial.

⁵ En dépit des apparences, il est devenu assez difficile de trouver une maison à acheter dans l'île, la plupart des ruines qui paraissent à l'abandon ayant été rachetées.

pierre n'a pas provoqué de délogement massif de ses habitants, la plupart des édifices se trouvant alors inoccupés et parfois en ruine. C'est toutefois l'identité de cette dernière qui est en question, et son articulation avec les quartiers de *macuti* – dont certains habitants ne voient cependant pas toujours d'un mauvais œil le retour des « Blancs » dans une « ville » qui n'a de toute façon, de leur point de vue, jamais vraiment cessé d'être la leur (IIIB).

III.B - HABITER LE PATRIMOINE

« Bien sûr qu'il faut récupérer les ruines de la ville de pierre et restaurer la forteresse ! Mais surtout remettre en état l'hôpital, le ponton d'accostage pour les bateaux, et les routes »¹. Si elle ne constitue pas une priorité pour une majorité d'habitants de l'île, davantage préoccupés du chômage et de la pauvreté, la réhabilitation du patrimoine bâti fait l'objet d'un consensus local, presque toujours associé – parfois même chez ceux qui ne l'ont jamais connue qu'à moitié détruite – aux « souvenirs » nostalgiques de façades étincelantes et de routes asphaltées (IIC). Réhabiliter le patrimoine, mais pourquoi ? « Pour qu'Ilha retrouve son visage d'avant » ; « pour faire venir les touristes et donner du travail (aux habitants) » ; « pour que nos enfants sachent comment l'île était autrefois »²...

Pourtant, tôle et parpaing qui fleurissent dans les quartiers de *macuti*, et parfois dans la ville de pierre, sont largement plébiscités sur place. Quant à l'histoire d'Ilha, on n'en connaît souvent que des bribes, dans une île où le taux moyen de scolarisation est de 1,75 an par personne³ – même si les noms de grands « personnages » peuplent fièrement les chants de *tufo* : Vasco de Gama, Luís de Camões, mais aussi Muanante et Mussa Al'Bique (IIC)... Que souhaite-t-on donc transmettre exactement, et de quelle manière les habitants sont-ils impliqués localement dans la sauvegarde de ce patrimoine ?

Derrière un plaidoyer unanime pour redonner à l'île son « lustre » d'antan se manifestent un certain nombre d'apparentes contradictions et un rapport parfois ambigu à la ville de pierre, qui révèlent des conceptions du patrimoine et des intérêts différents parmi ses habitants. Si les regards extérieurs sur l'île sont multiples – ceux du gouvernement, des coopérations étrangères, des intellectuels ou des artistes (IIC2 et IIIA) - les discours locaux ne sont en effet pas toujours univoques.

Il s'agit donc d'interroger le rapport intime qu'entretiennent les habitants, dans toute leur diversité, avec le patrimoine qu'ils habitent – la maison mais aussi le quartier et l'île -, ainsi que leur relation avec l'autre « moitié », de pierre ou de *macuti*,

¹ Entretien avec Halima, Amina et Natalia, trois voisines des quartiers de *macuti*, membres du même groupe de *tufo* et âgées d'une trentaine d'années, le 27/05/04.

² Même source.

³ Cruzeiro do Sul (2001). Dans l'île, seuls 47,2 % des enfants âgés de 6 à 12 ans fréquentent l'école.

c'est-à-dire avec les divisions de l'ancienne société insulaire et coloniale.

III.B.1 - Patrimoines et filiations

Si le rapport des habitants de l'île de Mozambique au patrimoine dépend évidemment de l'origine socioculturelle de ces derniers, il dépend aussi de la nature et du statut de ses objets, publics ou privés, monumentaux ou anonymes. Rappelons que l'île de Mozambique a été classée par l'Unesco dans son intégralité - et pas seulement sa ville de pierre - en raison notamment de l'unité de son paysage bâti. Outre les monuments et les édifices publics qui constituent la partie la plus spectaculaire de ce patrimoine et ont fait, dès l'époque coloniale, l'objet des travaux les plus nombreux, d'étude ou de restauration, les maisons de la ville de pierre mais aussi des quartiers de *macuti* en font partie intégrante, des plus nobles aux plus modestes¹. Ces différents « objets » patrimoniaux ne concernent donc pas les habitants de l'île au même degré. Certains leur apparaissent de façon lointaine et abstraite, tandis que d'autres ont des conséquences directes sur leur vie quotidienne, dans ses aspects les plus intimes. Pour leurs habitants en effet, maisons de pierre ou de *macuti* constituent d'abord un logement offrant des conditions de vie plus ou moins favorables, dont les enjeux ne sont évidemment pas les mêmes s'ils en sont propriétaires ou simples occupants.

Les maisons qui appartiennent à des propriétaires privés se situent de fait à la confluence des notions de patrimoine juridique d'un côté, collectif de l'autre, selon qu'on les considère séparément ou dans leur ensemble (voir IIA). Elles mobilisent donc à la fois des enjeux de mémoire et d'identité individuelles mais aussi collectives, au même titre que les monuments et les édifices publics, des intérêts d'ordre sociologique ainsi que des préoccupations pratiques ou économiques, parfois en conflit avec les premiers. Dans ce paysage bâti à la fois un et multiple, les maisons de pierre de l'ancienne cité coloniale, mais aussi celles qui se trouvent dans la moitié sud de l'île, conservent malgré les bouleversements intervenus après l'indépendance et les outrages du temps une importante dimension symbolique.

¹ Le *Relatório Azul* de 1985 visait précisément à corriger ce déséquilibre, en s'intéressant plus particulièrement à l'architecture anonyme de la ville de pierre, assez peu étudiée jusqu'alors à la différence de ses monuments.

Celle-ci ne revêt cependant pas le même sens pour leurs propriétaires - descendants de l'ancienne oligarchie créole ou musulmane, étrangers ou ex-habitants des quartiers de *macuti* réinstallés dans la ville de pierre.

Cidade de pedra e cal : vieilles familles et nouveaux enjeux

Dans l'ancienne cité coloniale, les maisons de pierre possèdent évidemment, comme pour les Portugais avant l'indépendance (IIB2), une importante valeur affective et identitaire pour les descendants de la bourgeoisie créole enracinée dans l'île depuis des générations, dont le patrimoine familial fut particulièrement « allégé » par les nationalisations. Jusqu'en 1975 en effet, la bourgeoisie métisse possédait souvent plusieurs maisons dans la ville de pierre et sur le continent, comme les colons portugais mais aussi les grandes familles hindoues de l'île. La nationalisation des biens inoccupés ou « de rendement » suscita donc évidemment des rancœurs parmi ceux qui en furent ainsi dépossédés : seuls les propriétaires occupants conservèrent leur bien, ainsi qu'une « résidence d'été » sur le continent lorsqu'ils en possédaient une. Les nationalisations donnèrent ainsi lieu à des stratégies diverses pour tenter de sauvegarder patrimoine familial et statut, mais aussi à un jeu de « chassés-croisés » parfois douloureux entre propriétaires et locataires.

À près de 90 ans, Lúcio Carrière exerce toujours son métier d'électricien. Il est le fils de l'avant-dernier consul français dans l'île de Mozambique, Louis Carrière, un commerçant marseillais arrivé en 1908 en provenance d'Ibo, après une dizaine d'années de négoce sur les côtes africaines. « *Ma mère était une belle Makhuwa, elle avait été élevée par une famille indienne et baptisée à Goa. Mon père l'aimait énormément, et il l'a épousée en secondes noces, car il avait déjà une famille à Marseille. Ils ont eu ensemble six enfants : je suis le dernier, et aussi le dernier vivant* »¹. Dans la maison de la ville de pierre assez chichement meublée, où Lúcio Carrière vivait avec son épouse, également métisse, jusqu'au décès de cette dernière en 2007, le portrait de l'illustre aïeul trône toujours en bonne place. « *Nous habitons dans cette maison depuis 45 ans ! Autrefois nous en avions une autre tout près d'ici, c'était un héritage. Mais comme on la louait, elle a été nationalisée à*

¹ Entretien avec Lúcio Carrière, le 17/05/04. Voir annexes : photos 16 et 17.

l'indépendance. En échange on nous a dit de garder cette maison, puisque nous étions là depuis longtemps. Son propriétaire a donc perdu ses droits. Nous avons voulu récupérer notre maison mais rien n'y a fait, le Frelimo nous disait : si vous la voulez, vous n'avez qu'à la racheter ! »¹. Bien que faisant partie des « privilégiés » dans l'île, la famille n'en eût jamais les moyens.

Devenue une figure de cette bourgeoisie métisse locale et l'un des piliers de l'Association des amis de l'île de Mozambique, Dona Flora en revanche n'hésita pas, des années plus tard, à racheter une partie du patrimoine familial qui avait été nationalisé à l'indépendance. Issue de l'une des plus vieilles familles portugaises de l'île, les Magalhães (Magellan), arrivés au XVII^e siècle, elle tient aujourd'hui deux maisons d'hôtes dans la ville de pierre. « *Ma grand-mère maternelle était la fille d'un régulo d'Angoche. Elle avait été prise par des Blancs et envoyée dans l'île toute petite, comme esclave domestique. Elle avait donc toujours vécu avec des Portugais et avait eu plusieurs fils avec l'un d'entre eux. Mon père est ensuite devenu mécanicien à la capitainerie du port. (...) La famille a donc ses racines dans l'île depuis des siècles ! Et il y a vraiment de tout parmi nos ancêtres : certains se sont enrichis par le commerce des esclaves, un autre, le poète Tomás António Gonzaga, était un révolutionnaire². Ma mère de son côté venait de Quelimane, elle avait du sang indien et africain.* »³ Après 25 ans dans la capitale, Dona Flora est donc revenue dans l'île pour racheter une ancienne propriété familiale, qui appartenait à son frère au moment de sa nationalisation : la maison, dont le rez-de-chaussée possédait autrefois plusieurs cellules d'esclaves, fut restaurée pour accueillir l'un des tout premiers hébergements touristiques de l'île.

D'autres encore furent plus prévoyants ou chanceux. Teresa descend de la même puissante famille qui possédait de nombreuses maisons dans la ville de pierre, ainsi que plusieurs *machamba* à Mossuril sur le continent. « *C'étaient des figures de l'île. Mais ma mère était une Noire makhuwa. Quand elle était enceinte, elle a été rejetée par sa belle-famille, car il était très mal vu pour un fils d'une grande famille d'être avec une native, et mon père ne m'a reconnue qu'à l'âge de deux ans. J'ai donc grandi à Mossuril, ma mère s'était mariée avec un prisonnier angolais qui avait effectué sa peine dans la forteresse de l'île. À l'âge de douze ans, pour l'école,*

¹ Même source.

² Voir IIC2.

³ Entretien avec Flora Magalhães, le 8/06/04.

je suis venue vivre à Ilha dans la famille de mon père, qui étaient des gens très instruits, et je me suis mariée très jeune. » Teresa est revenue avec ses deux filles « finir sa vie » dans l'île après un exil d'un quart de siècle au Portugal. « *J'ai quitté l'île avec mon mari en 1979, deux ans après mes filles, car les gens du Frelimo voulaient les envoyer dans des camps de rééducation en brousse, cultiver le coton etc. Mais nous sommes partis sans renoncer à la nationalité mozambicaine¹, comme si nous allions en vacances. Nous avons laissé de la famille dans nos deux maisons, celle-ci dans l'île, et l'autre sur le continent, au Sancul. Par chance, elles n'ont jamais été nationalisées.* »² Les deux maisons ont donc été réhabilitées à leur retour, et la seconde transformée en chambres d'hôtes.

Pour ces habitants d'origine et de culture européennes dont une partie au moins des ascendants a toujours vécu dans la *cidade de pedra e cal*, la maison de pierre témoigne ainsi de leur enracinement dans l'ancienne société insulaire en même temps qu'elle constitue, pour certains, un moyen d'affirmer une nouvelle position sociale dominante (IIA2a). Conséquence de l'exil massif des colons portugais à l'indépendance, la petite bourgeoisie métisse relativement modeste, dont la religion catholique et le lieu de résidence avaient cependant toujours assuré une place privilégiée dans la société coloniale, s'est retrouvée en haut de l'échelle sociale et en concurrence avec les nouvelles élites formées par les représentants du gouvernement central – même amputée de ses biens et marginalisée par ce dernier. Avec le retour de la paix, la libéralisation de l'économie et l'ouverture du pays au tourisme, le patrimoine est devenu l'objet d'enjeux économiques, permettant ainsi à une partie de cette ancienne classe créole intermédiaire de se positionner favorablement dans la nouvelle société capitaliste.

Entre ville de pierre et maisons de macuti : un espace de transitions

¹ Le Portugal reconnaît la double nationalité, mais pas le Mozambique. À l'indépendance, les habitants eurent donc le choix de devenir mozambicains en renonçant à la nationalité portugaise, ou bien de quitter le pays en renonçant à la nationalité mozambicaine. Ceux qui firent ce choix eurent alors 24 heures pour quitter le pays avec un maximum de 20 kg de bagages, d'où l'abandon de nombreuses maisons dans la ville de pierre.

² Teresa, 82 ans, ville de pierre, le 9/07/04.

Au-delà de la *cidade de pedra e cal*, la trentaine de maisons de pierre et d'entrepôts regroupés sur la côte « sous le vent », dans le prolongement de l'hôpital et de la ville coloniale (voir IIB1), appartiennent pour la plupart aux descendants des grandes familles musulmanes d'origine swahili et indienne de l'île, dont beaucoup sont restés sur place après l'indépendance. Situé à proximité du port de pêche et de la Grande Mosquée, le quartier autrefois appelé *Nançau* fut en effet le cœur du pouvoir économique, politique et religieux de la « ville indigène », dont les habitants exerçaient - et exercent encore dans une moindre mesure - une importante influence culturelle dans l'île. Malgré le manque de moyens et d'entretien, les édifices laissent facilement imaginer l'ancienne prospérité de leurs occupants, et contrastent avec les habitations « précaires » qui les entourent.

Dominant les toits de *macuti* situés à ses pieds, la vaste maison de pierre et *zawia* (siège) de la Quadiriya Bagdad appartient depuis trois générations à la famille des cheikhs héréditaires de la confrérie. Au milieu de l'imposante façade aux fenêtres murées, quelques marches de pierre mènent à l'immense pièce nue qui continue d'accueillir les réunions et les fêtes de la Quadiriya, devenues toutefois beaucoup moins fréquentes. Une pièce en enfilade, vide elle aussi, s'ouvre sur la large véranda à colonades meublée d'une simple table en bois et surplombant une vaste cour : les meubles et les quelques objets de valeur de la maîtresse de maison, qui vit désormais seule avec un fils et un petit-fils, sont précieusement gardés dans sa chambre à coucher. Le silence qui emplit les lieux contraste avec les ruelles bruisantes de vie des *bairros* situés en contrebas. « *Cette maison appartenait autrefois à la belle-famille de mon grand-père, Hassane Ossumane Jamú. Il s'était installé ici après son mariage, et il vivait donc avec la famille de sa femme, comme cela est encore souvent le cas ici. La maison était déjà la zawia de la confrérie Quadiriya, dont il avait été khalifa¹ avant de prendre la tête d'une branche dissidente, la Quadiriya Bagdad. À la mort de son épouse Zanabo, mon grand-père a donc hérité de sa part de la maison. Il a réussi à convaincre les membres de sa belle-famille de lui céder la totalité, en échange d'une machamba sur le continent, pour qu'elle puisse rester la zawia de la confrérie. (...) C'est ici, sur le perron de la maison, que les cheikhs des confréries de l'île avaient pris l'habitude de s'asseoir pour discuter des questions religieuses et des affaires de la communauté.* »²

¹ Conseiller et suppléant (voir IB1b).

² Entretien avec cheikh Hafiz Jamú, le 8/08/04.

Le quartier témoigne des liens très anciens, bien que totalement distendus dans le dernier quart du XXe siècle, de ses habitants avec le monde swahili et ses hiérarchies sociales. Signe par excellence de l'urbanité, qui constitue un trait fondateur de la culture swahili par opposition à la « brousse », la maison en pierre de corail conserve une importante dimension identitaire. Symbole de pouvoir et de prestige, de domination et d'enracinement, elle constituait autrefois un signe de « reconnaissance » pour des commerçants venus d'horizons divers, permettant d'instaurer entre eux une relation de confiance et une familiarité propices au négoce. Liée à des prérogatives politiques, elle constituait dans le monde swahili l'apanage de l'élite *waungwana* formée des clans anciens de la cité, exprimant la permanence, la prospérité, la crédibilité et l'honneur du lignage du propriétaire (Middleton, 1992). Dans l'île cependant, ces maisons de pierre étaient surtout l'indice d'une position favorable dans la société coloniale : leurs propriétaires, pour la plupart « assimilés », formaient une classe intermédiaire entre les habitants de la ville de pierre et les « indigènes » des *bairros* sur lesquels ils exerçaient leur ascendant (IB2b).

Du fait de la taille restreinte et surtout de l'histoire singulière de l'île de Mozambique, occupée de façon permanente par les Portugais dès le début du XVIe siècle, le quartier de *Nançau* est en effet resté très limité¹ et les maisons de pierre principalement circonscrites à la cité coloniale, dont les musulmans étaient largement exclus hors de la zone de l'hôpital. Contrairement aux cités swahili situées au nord du fleuve Rovuma qui marque la frontière avec la Tanzanie, les maisons de pierre n'étaient et ne sont donc pas indissociables, dans l'île de Mozambique, d'une filiation prestigieuse et de l'influence politico-religieuse. Cheikh Abud Amur Jimba, fils du commerçant comorien qui avait implanté la confrérie Shadhiliyya dans l'île au tournant du XXe siècle, n'avait ainsi jamais été « assimilé » à l'époque coloniale et vécut sa vie entière dans une grande maison de *macuti*, située à proximité de la Grande Mosquée mais au fond des anciennes carrières. Longtemps doyen des cheikhs de l'île, dont il « chapeautait » les huit confréries, il était pourtant devenu le personnage le plus respecté de la communauté locale, dont l'aura dépassait largement les quartiers de *Ponta da Ilha* et même l'île. Cheikh Amur était lui-même profondément attaché à cette maison de *macuti* héritée de son père² - à laquelle était

¹ Tandis que l'influence swahili se manifeste de façon prégnante sur l'architecture des cases de *macuti* comme des maisons coloniales de la ville « européenne » (IIB1A).

² Entretien avec cheikh Abud Amur Jimba, le 9/01/04.

donc associé un certain prestige, malgré sa modestie.

Bien qu'il n'y ait pas eu de mouvement massif vers la *cidade de pedra e cal* après l'indépendance (voir plus loin), une partie des descendants de ces vieilles familles métisses d'origine swahili ou indienne a quitté *Ponta da Ilha* au début des années 1980 pour s'installer dans les maisons abandonnées par leurs habitants « historiques », dont ils sont par la suite devenus propriétaires avec la mise en vente du domaine nationalisé. Ces anciens « assimilés » pour la plupart, qui travaillent notamment dans le secteur public, ont ainsi « pris la place » des habitants de la ville de pierre avec lesquels ils entretenaient eux-mêmes des relations privilégiées à l'époque coloniale - ce « passage » de l'autre côté de l'hôpital constituant pour eux un moyen de s'élever dans la société insulaire.

Filhos da terra et « étrangers »

En dépit des bouleversements qu'a connus l'île de façon continue depuis plus de trente-cinq ans, la maison de pierre reste ainsi largement associée aux descendants des *donos* et *filhos da terra* – *donos* signifiant à la fois « propriétaires » et « maîtres » - historiquement issus de l'ancienne oligarchie locale, créole ou musulmane. Le patrimoine immobilier constituait en effet l'un des principaux indices de la prospérité de ces familles, au même titre que les vastes domaines agricoles et arboricoles sur le continent (*machamba*) ainsi que l'importante domesticité - la maison de pierre de la *cidade de pedra e cal* ou du quartier de *Nançau* maintenant de fait une certaine continuité avec l'ancienne société insulaire. Malgré le renouvellement de la population, celle-ci reste en effet l'un des signes distinctifs, mais non exclusifs, de cette ancienne classe de propriétaires et de commerçants aux origines plus ou moins lointaines et prestigieuses - portugaise, swahili et comorienne ou indienne - mais enracinée dans la société locale depuis plusieurs générations, dont l'histoire se confond ainsi avec celle de l'île, leur conférant statut et prestige, pouvoir et influence, légitimité de parole et d'action. De façon assez significative, les membres locaux de l'Association des amis de l'île de Mozambique se recrutent principalement parmi les descendants de ces grandes familles, témoignant d'une convergence d'intérêts symboliques et économiques, collectifs et individuels pour un

objet bâti culturellement valorisé – ce qui n'est pas le cas de l'ensemble des habitants de l'île.

Aujourd'hui, la plupart des occupants des maisons de la *cidade de pedra e cal* ne sont toutefois ni propriétaires ni originaires de l'île de Mozambique. C'est le cas d'une majorité de fonctionnaires, dont beaucoup louent leur logement au Conseil municipal ou à l'administration centrale - certains ayant fini par en acquérir un auprès de l'APIE¹. La *cidade de pedra e cal* suscite généralement peu d'intérêt parmi ces derniers, qui regrettent le mauvais état des maisons mais se montrent globalement peu déserts sur l'île malgré un niveau d'éducation supérieur à celui de bien des habitants. C'est aussi le cas des anciens réfugiés continentaux dont le nombre a toutefois fortement diminué dans la zone de pierre - ou de migrants ruraux arrivés plus récemment. La plupart d'entre eux sont locataires, le reste installé sans autre formalité dans des bâtiments privés ou publics, inoccupés et souvent en ruine, suscitant pour ces populations sans culture urbaine et parfois sans revenus une certaine « incompréhension » qui a favorisé la dégradation de ces derniers – les patios et les ruines offrant tout au plus un espace ouvert pour les activités quotidiennes : préparation des repas, élevage de petits animaux... « *Les habitants qui ne sont pas originaires de l'île ne l'ont jamais connue autrement que détruite et pensent que tout cela est normal. Ils ne donnent pas de valeur aux choses.* »²

Cette « indifférence » certes réelle, qui constitue un leitmotiv du discours des « gens de l'île », doit cependant être nuancée. Originaires du continent, Ancha³ survit en vendant des cigarettes au coin de la rue. Elle est arrivée dans l'île pendant la guerre, « *il y a longtemps, probablement vers 1988 ou 1989, parce qu'il y avait beaucoup de problèmes à Lunga (sur le continent)* ». Avec ses frères et sœurs, ses enfants et d'autres réfugiés, elle s'est installée dans les ruines de l'ancien orphelinat situé face à l'hôpital – où des générations d'habitants de l'île, quelquefois confiés par leurs propres parents, furent élevées par les sœurs à l'époque coloniale. « *Quand nous sommes arrivés ici, les gens s'en servaient comme toilettes, ou pour jeter leurs ordures. Nous avons tout nettoyé* ». La « maison », dont plusieurs pièces sans toit forment une succession de patios, est en effet parfaitement tenue et témoigne d'une

¹ Faute de places disponibles, une partie d'entre eux loge toutefois dans les quartiers de *macuti*.

² Entretien avec un membre de l'Association des amis de l'île de Mozambique, âgé de 60 ans et vivant dans la ville de pierre, le 15/05/04.

³ Entretien réalisé le 11/08/04.

certaine forme de réappropriation par ses nouveaux occupants. Des cloisons et une tonnelle ont été aménagées, tandis que l'ancien couloir d'entrée, aujourd'hui à ciel ouvert, est bordé de plantes vertes... dont les bacs proviennent des réservoirs métalliques des anciennes chasses d'eau récupérés sur place. « *Au début les gens nous demandaient : « pourquoi vous êtes venus, qu'est-ce que vous faites là ? ». On se faisait insulter dans la rue, sur le seuil de la maison... (...) Aujourd'hui je me sens de l'île, je suis habituée à vivre ici, je connais des gens... alors qu'à Lunga, je n'ai plus rien. (...) Pour moi, peu importe où je vis, la seule chose qui compte est de ne pas prendre la pluie. Mais il faut arranger les maisons et les monuments de l'île comme ils étaient autrefois, avec les mêmes matériaux quand c'est possible ».*

Bien que le renouvellement de populations intervenu dans les quinze années qui ont suivi l'indépendance ait été particulièrement massif et rapide, entraînant une mutation radicale de la société locale, *Ilha de Moçambique* a en effet toujours accueilli et intégré des « gens de la brousse » (*gente do mato*) dont les enfants sont à leur tour devenus des « gens de l'île ».

Entre « modernité », « authenticité »... et ancêtres

Si la réhabilitation des édifices publics et privés de l'île fait localement l'objet d'un consensus, la question des techniques et des matériaux est en revanche révélatrice des conceptions du patrimoine ainsi que des préoccupations souvent éloignées qui sont celles des habitants des villes de pierre et de *macuti*, des « opérateurs touristiques » ou des « développeurs » étrangers. Les discours et les projets de restauration élaborés dans le cadre de la coopération internationale et du classement de l'île au Patrimoine mondial témoignent en particulier de la priorité accordée à l'esthétique et à l'« authenticité » du site, impliquant notamment l'usage de techniques et de matériaux « traditionnels » pour les maisons de pierre comme de *macuti* : *pau de ferro* (« bois de fer »), pierre (*pedra*) et mortier de chaux (*cal*), couverture en palmes pour les maisons de *macuti*... La fabrication du mortier de chaux, utilisé autrefois pour les maisons de pierre comme de *macuti*, avait totalement disparu dans l'île. Plusieurs projets réalisés dans le cadre de partenariats internationaux ont permis sa réintroduction (voir IIIA1a), mais il reste cependant

difficile d'accès dans l'île, où son usage demeure donc pour l'instant confidentiel. Quant au *pau de ferro* (*emakhuwa : mcrusse*), utilisé traditionnellement pour la charpenterie en raison de sa résistance exceptionnelle, il est devenu rare et fait aujourd'hui l'objet de mesures de protection.

Cette exigence d'« authenticité » trouve évidemment un certain écho chez une partie des élites locales, généralement elles-mêmes propriétaires et conscientes des enjeux économiques du patrimoine à travers le développement du tourisme culturel, qui témoignent d'une attention particulière pour la valeur historique et esthétique des maisons anciennes de pierre et « traditionnelles » de macuti. Ce souci reste toutefois celui d'une minorité, et souvent mal compris. *« Le patrimoine comme vecteur de développement est une notion occidentale. Il y a (ici) à l'inverse un désir très fort de « modernité ». La situation est comparable à ce qu'elle était en Europe il y a cinquante ans, avec une volonté de moderniser, et pas de souci du patrimoine tel qu'on l'entend. Il y a une anecdote assez significative à ce sujet : en 2003, on a organisé une réunion avec le Conseil municipal sur la réintégration des techniques traditionnelles. On avait fait des expériences sur l'utilisation des pigments naturels. Juste après, ils ont repeint le Conseil municipal... avec des peintures plastiques. »*¹

Ce désir de modernisation passe en effet par l'utilisation de techniques et de matériaux jugés plus désirables car plus résistants, plus confortables, plus pratiques voire plus beaux - toutes générations confondues, même si l'attrait de la « nouveauté » est plus manifeste chez les plus jeunes. *« Le neuf, c'est toujours mieux », car « il faut aller de l'avant » et « dans le monde d'aujourd'hui, les édifices anciens semblent dépassés »*². Pour les populations défavorisées des *bairros*, le « confort » - aussi basique que l'eau courante et l'électricité - est en outre très largement associé aux maisons « modernes », témoignant ainsi de la difficulté à imaginer, faute d'exemples accessibles, que les maisons anciennes en pierre mais aussi les cases traditionnelles de *macuti* puissent offrir toutes les commodités. Quant aux ruines séculaires de la ville de pierre, elles apparaissent évidemment bien « fatiguées » à côté des maisons construites plus récemment...

L'usage de la tôle, du parpaing et du ciment s'est ainsi largement répandu dans l'île et en particulier dans les quartiers de *macuti* depuis leur introduction dans

¹ Entretien avec un architecte norvégien du projet Ilha-Bergen, le 9/01/04.

² Entretiens réalisés avec les locataires d'un bâtiment du Conseil municipal, principalement étudiants et jeunes fonctionnaires, le 3/10/05.

les années 1950/1960 – constituant en outre parmi les populations défavorisées des *bairros* le signe de la relative aisance financière du propriétaire. « *Quand la tôle est apparue dans l'île, c'est devenu très à la mode. C'était aussi pour « frimer » (jingar). Car pour faire remplacer son toit de macuti, il faut avoir de l'argent.* »¹ Comme tous les matériaux traditionnels, la toiture en palmes est principalement décriée pour sa « précarité », malgré des qualités climatiques reconnues. « *Il fait bien plus frais dans les maisons de macuti que dans les maisons de pierre, sans parler de la tôle... Le seul problème est qu'il faut refaire le toit tous les deux ans environ* »². Bien que plus onéreux au départ – ce qui a jusqu'ici freiné leur généralisation – les matériaux « modernes » sont donc finalement estimés plus rentables du fait de leur pérennité. « *Si on n'a pas d'argent, comment fait-on avec un toit de macuti, lorsqu'il faut le refaire ? Avec la tôle, on n'a plus à se soucier de ça.* »³ Pour une majorité d'habitants en effet, toutes zones confondues, la question des matériaux est en soi tout à fait secondaire par rapport aux préoccupations du quotidien. « *Une case moderne ou ancienne, de ciment ou de pedra e cal, peu importe... Ce qui compte est d'avoir une maison en bon état, avec surtout une bonne couverture... et aussi, si possible, l'eau et l'électricité.* »⁴

Largement plébiscités, les matériaux « modernes » ne font toutefois pas l'unanimité dans l'île, même parmi les habitants les plus modestes de *Ponta da Ilha*, d'abord en raison de leur moindre adaptation. « *Ce sont les matériaux locaux, pedra e cal et macuti, qui donnent les meilleurs résultats : le fer vieillit très mal dans l'île. Le pau-a-pique est beaucoup plus résistant. Et certains murs de pierre n'ont pas bougé depuis des siècles !* »⁵ La résistance des « matériaux modernes » n'est en effet souvent qu'une illusion⁶ : « *Les matériaux anciens sont bons, si ce n'était pas le cas, tout serait abîmé dans l'île, puisqu'il y a des maisons très anciennes, qui datent du XVIe siècle !* »⁷ L'utilisation de la tôle et du ciment n'est donc parfois qu'un choix

¹ Amina, environ 80 ans, quartiers de *macuti*, le 7/10/05.

² Ali, environ 70 ans, quartiers de *macuti*, le 4/10/05.

³ Sonia, 34 ans, quartiers de *macuti*, le 5/10/05.

⁴ Mussa, 55 ans, quartiers de *macuti*, le 5/10/05.

⁵ Abudo, 48 ans, quartiers de *macuti*, le 24/04/05.

⁶ Afin de convaincre les habitants, et en particulier les employés municipaux, de la solidité exceptionnelle des murs de pierre et de chaux coralliens, un architecte de Lamu, intervenu dans le cadre de l'Organisation des villes du Patrimoine mondial, a construit dans l'enceinte des services urbains un muret de pierre, que ces derniers viennent régulièrement frapper pour éprouver sa résistance...

⁷ Fátima, 34 ans, ville de pierre, le 3/10/05.

contraint : « *Aujourd'hui, il est devenu cher et difficile de se procurer certains matériaux : il y a par exemple une « crise » du mortier de chaux dans l'île. Mais si c'était possible, nous en utiliserions pour notre maison, car il tient plus longtemps* »¹.

Malgré l'attrait de la « modernité », les maisons et les techniques propres à l'île conservent en outre une importante dimension identitaire pour les habitants des *bairros* de toutes générations, bien qu'elle soit plus manifeste chez les aînés. « *Si on en avait la possibilité, ce serait mieux de continuer à construire nos maisons comme autrefois, pas avec de la tôle, etc., parce que c'est vraiment notre manière à nous (de faire), et pas celle des Blancs.* »² C'est la tradition héritée des ancêtres qu'il s'agit ainsi de respecter et de transmettre³. « *Avec ces maisons anciennes, c'est vrai qu'il y a toujours des problèmes et que cela coûte cher. Mais si j'en avais les moyens, je préférerais vivre dans une maison traditionnelle, car c'est ainsi que vivaient nos ancêtres.* »⁴ La tentation de la nouveauté et de la facilité constitue donc une menace pour cet héritage. « *Dès qu'apparaissent des choses modernes, tout le monde les veut ! Mais il ne faut pas laisser disparaître ce que nous avons vu quand nous étions enfants, et qui nous vient de nos ancêtres. Même dans ma vieille maison de macuti, je n'ai jamais rien modifié, je n'ai pas mis de tôles, ni rien.* »⁵

Pour certains habitants de *Ponta da Ilha*, l'héritage des ancêtres ne se limite toutefois pas aux maisons « traditionnelles » de *macuti* : il inclut également les maisons de pierre... ainsi que l'ancienne ville coloniale dans son ensemble. « *Il faut sauvegarder les maisons de la ville de pierre pour que les générations futures sachent comment vivaient nos ancêtres.* »⁶ De façon plus singulière encore, les mêmes ancêtres sont quelquefois invoqués pour légitimer la remise sur pied des statues de Luís de Camões et de Vasco de Gama⁷... D'autres en font cependant une interprétation différente : il ne faut pas réhabiliter le patrimoine, car il ne faut pas « toucher » au legs des ancêtres⁸... « *Un jour où j'étais entré dans la forteresse, un*

¹ Ancha, 27 ans, quartiers de *macuti*, le 6/10/05.

² Amina, environ 80 ans, quartiers de *macuti*, le 7/10/05.

³ Cette référence aux ancêtres, comme la remise en cause de la pérennité des matériaux modernes et de la précarité des matériaux traditionnels, constitueraient différents arguments à exploiter par ceux qui interviennent dans l'île pour sensibiliser les habitants à la préservation du patrimoine...

⁴ Abacar, 30 ans, quartiers de *macuti*, le 19/05/04.

⁵ Omar, 53 ans, quartiers de *macuti*, le 7/10/05.

⁶ Halima, environ 30 ans, quartiers de *macuti*, le 8/10/05.

⁷ On développera ce point dans le chapitre suivant (IIIC3).

⁸ Fátima, 32 ans, quartiers de *macuti*, le 11/05/04.

homme qui était là m'a dit : « ces Japonais et ceux de l'Union européenne⁹ sont vraiment fous. Ils vont envoyer de l'argent pour rénover la forteresse, alors que les gens qui viennent ici veulent voir des choses anciennes, il ne faut rien changer, pour que les étrangers voient ce que nos ancêtres ont laissé ici ». Vraiment, je suis resté ensuite sans savoir si cela était bon ou pas. Mais ne rien faire, ce n'est pas possible, nous allons tout perdre... »¹⁰

Pour autant, le patrimoine bâti ne possède en soi aucun caractère « sacré » – ce qui n'empêche évidemment pas certains édifices de revêtir individuellement une telle dimension. L'authenticité est ailleurs : ce ne sont pas les maisons en tant que telles qui déterminent l'identité des *bairros*, et dont on peut donc sans trop de problème modifier l'apparence, mais les gens qui les peuplent et le mode de vie original qu'ils ont su préserver malgré les bouleversements continus qu'à connus l'île, par opposition aux habitants de la ville de pierre. Au cœur d'un discours de l'authentique, la zone de *macuti* est en effet revendiquée comme celle des « vrais » *ilheus* : c'est le quartier de *Ponta da Ilha* dans son ensemble, et pas seulement ses maisons, qui fait collectivement l'objet d'un investissement d'ordre patrimonial – ainsi que le patrimoine oral et populaire (voir IIIC).

⁹ Le projet de rénovation de la forteresse est en réalité cofinancé par les coopérations japonaise et portugaise ainsi que l'UCCLA (Union des villes de langues portugaise). Voir IIIA.

¹⁰ Amorane, 49 ans, quartiers de *macuti*, le 12/05/04.

III.B.2 - *Ilha de Moçambique ou Omuhipiti* : regards croisés

La césure immédiatement perceptible en termes de structure urbaine, mais aussi de démographie et d'activité, entre les zones de *macuti* (*Ponta da Ilha*) et de pierre (*Museu*, plus fréquemment appelé de son ancien nom *São Domingos*), interroge évidemment les relations qu'entretiennent les deux « moitiés » de l'île et leurs habitants respectifs : représentations réciproques, mobilités quotidiennes ou résidentielles... Aujourd'hui, les maisons de la ville de pierre sont devenues très prisées, à la vente pour les édifices privés - les seuls qui puissent être acquis par des étrangers - et à la location pour ceux de l'APIE, le parc immobilier de l'État s'étant considérablement réduit depuis le début de sa mise en vente en 1991. Avec la réhabilitation progressive de l'ancienne cité coloniale et leur loyer qui demeure peu élevé, les maisons gérées par l'APIE font en effet l'objet de toutes les convoitises. Un système d'« achat des clés » (*comprar chave*) s'est ainsi mis officiellement en place dans l'île (comme dans d'autres villes), obligeant tout candidat à la location à verser à l'occupant sortant une certaine somme – fixée par ce dernier et d'autant plus élevée qu'il a effectué des travaux à ses frais... Ce « succès » de la *cidade de pedra e cal* est toutefois relativement récent. La disparition ou le maintien de « frontières » réelles ou symboliques héritées de la période portugaise, ou encore l'apparition de nouveaux critères de distinction entre *São Domingos* et *Ponta da Ilha*, sont ainsi révélatrices des conceptions complexes et ambiguës de l'ancienne ville coloniale et de la notion de patrimoine pour ses habitants actuels et ceux des *bairros* de *macuti*.

São Domingos, Ponta da Ilha

Malgré l'interdiction prononcée à la fin du XIXe siècle de construire des paillotes au nord de l'hôpital - donc aux « indigènes » de s'y établir -, aucune loi ne réglementait la circulation entre les *bairros* et la ville de pierre à l'époque coloniale, comme cela était le cas à Lourenço Marques où l'accès de ces derniers au « quartier de ciment » était restreint¹. Dans ce microcosme insulaire, certains espaces leur

¹ Dans les années 1970, avec l'intensification de la Lutte armée de libération

étaient toutefois interdits de fait sinon de droit : « *Il y avait des magasins et des cafés où les Noirs n'entraient pas, car on refusait de les servir. Comme il y avait aussi certaines familles qui ne laissaient pas entrer les Noirs dans leur maison, sauf les domestiques* »¹. Si l'accès des populations des *bairros* à la *cidade de pedra e cal* n'était pas officiellement régi, il n'en était pas moins codifié : le port de chaussures notamment était obligatoire pour emprunter les trottoirs de la ville de pierre et entrer dans les lieux publics – donnant d'ailleurs lieu à divers stratagèmes. « *Les vieux racontent que certains, pour ne pas trop user leurs chaussures, en mettaient parfois une seule et ils gardaient l'autre à la main, pour signifier qu'elle était abîmée. La fois d'après, ils changeaient !* »²

Bien que librement accessible, la ville coloniale inspirait donc aux habitants de *Ponta da Ilha* une crainte certaine³. « *Autrefois les gens (du macuti) avaient peur de se rendre dans le quartier du Musée. Ils faisaient attention à leur manière de s'habiller, de se comporter, pour essayer de « se fondre dans le décor ». Mais aujourd'hui, quand on va dans la cidade pour voir un match de football ou ramasser des fruits de mer, on ne se préoccupe plus de ça.* »⁴ Les barrières entre les deux « villes » se sont évidemment estompées avec le départ massif des anciens colons et le transfert, bien que limité, d'une partie des habitants du *macuti*, puis surtout avec l'afflux de populations continentales dans la *cidade de pedra e cal*. « *Quand ils se rendaient à São Domingos, les gens des quartiers de macuti devaient se conformer à sa culture, qui était avant tout marquée par la discipline. Mais ces différences se sont effacées car l'île a accueilli beaucoup de nouveaux habitants.* »⁵

Désormais, les résidents des quartiers de *macuti* se rendent donc dans la ville de pierre sans contrainte, plus ou moins fréquemment en fonction de leurs besoins : pour travailler (activités liées au tourisme notamment), étudier, effectuer leurs

natinale, l'administration commencera à exercer un contrôle sur les habitants et à surveiller leurs déplacements, notamment la nuit. Après l'indépendance, c'est le Frelimo qui interdira les déplacements la nuit pendant la guerre contre la Renamo.

¹ Maria, 69 ans, ville de pierre, le 3/07/04.

² Abudo, 48 ans, quartiers de *macuti*, le 24/04/05.

³ Dans la ville de Lourenço Marques, la « zone du *Conselho* » (le Conseil municipal), qui correspond approximativement à la « ville de ciment », désignait ce lieu où les gens des quartiers du *caniço* (roseaux) avaient peur de se rendre (Lachartre, 2000 : 288, d'après les entretiens réalisés par J. Penvenne dans *Trabalhadores de Lourenço Marques (1870-1974)*, Maputo, AHM, Estudos n° 9, 1993).

⁴ Natalia, quartiers de *macuti*, le 27/05/04.

⁵ Issufo, 47 ans, ville de pierre, le 2/08/04.

démarches administratives... mais aussi pour « se promener » (*passar*), rendre visite à leur famille ou leurs amis, aller à la plage ou fréquenter les terrains de sport pour les plus jeunes... Si l'île a conservé sa structure bipartite et inégalitaire (IIB1), cette mobilité témoigne de la réappropriation partielle d'espaces autrefois réservés à une minorité – et dont certains pourraient un jour le redevenir partiellement avec le développement du tourisme. Quant aux habitants de São Domingos, ils se rendent régulièrement à *Ponta da Ilha*, en particulier le dimanche pour rendre visite à leur famille – à l'exception de la minorité catholique – et pour se ravitailler (marchés aux poissons et des *Calamidades*¹). Contre les divisions physiques et les anciennes hiérarchies, l'unité de l'île est désormais fièrement revendiquée des deux « côtés ». « Il n'y a pas une ville de pierre et une ville de macuti, mais une seule ville avec un mélange de maisons »² ; « qu'on vive à São Domingos ou dans les bairros, nous sommes tous les mêmes : nous sommes avant tout des habitants de l'île »³ ; « je me sens de l'île tout entière, il n'y a pas de différences ni de préférences pour l'une ou l'autre (zone) »⁴.

Cependant les habitants des *bairros*, si la possibilité leur en était offerte, souhaiteraient-ils vivre dans la ville de pierre ? « Mais enfin, qui ne désire pas plus ?! Vraiment, il n'y a personne qui n'aimerait pas vivre dans un bel endroit. »⁵ Pour les habitants de l'île, toutes zones confondues, la *cidade de pedra e cal* conserve indéniablement, en dépit de son mauvais état de conservation⁶, une certaine suprématie, évidemment liée à la noblesse de ses constructions, par contraste avec les cases « précaires » qui envahissent les quartiers de *macuti*. L'ancienne cité coloniale, qui a gardé une partie de ses anciennes fonctions, demeure également le lieu du pouvoir : les services administratifs mais aussi les écoles, les hébergements touristiques et les zones de loisirs se situent en effet tous dans la moitié nord. « La tête de l'île est à São Domingos. »⁷ Pour les habitants les plus âgés des *bairros* en particulier, l'île demeure ainsi « coupée » en deux : « Les gens de la cidade de pedra e cal sont supérieurs, et travaillent pour l'État, tandis que

¹ On y trouve en particulier des vêtements d'occasion.

² Fátima, 32 ans, quartiers de *macuti*, le 11/05/04.

³ Zeina, 32 ans, ville de pierre, le 3/10/05.

⁴ Ancha, 27 ans, quartiers de *macuti*, le 6/10/05.

⁵ Sanita, 20 ans, quartiers de *macuti*, le 6/10/05.

⁶ « J'aurais peur de vivre dans la ville de pierre car les ruines menacent de s'écrouler » (Mariamo, 22 ans, quartiers de *macuti*, le 13/05/04).

⁷ Paulo, 39 ans, ville de pierre, le 18/05/04.

du côté de Ponta vit la classe inférieure »¹. La ville de pierre apparaît donc pour beaucoup, de part et d'autre de l'hôpital, comme un lieu de vie paisible et ordonné - à l'image de sa structure urbaine - dont les habitants sont davantage « éduqués » voire « civilisés » que ceux des quartiers de *macuti*. « À São Domingos, il n'y a pas de bruit, les enfants grandissent bien et ils ont accès à une meilleure éducation. »² « Les gens qui vivent là-bas (dans la ville de pierre) sont civilisés, ils ont un sens civique. »³ « Les gens de la ville de pierre sont moins agressifs (que dans les bairros), et aussi plus instruits. »⁴ « La ville de pierre est calme, il n'y a pas toutes ces histoires incessantes avec les voisins comme dans les bairros. »⁵

Pour ceux qui les observent de l'autre côté de l'hôpital, les quartiers de *macuti*, qui concentrent la plus grande partie de la population, de l'activité et de l'animation de l'île, sont en effet le lieu d'une densité étouffante, génératrice de nuisances et de conflits. « Franchement, je ne supporterais pas de vivre dans les bairros. Le comportement des gens là-bas est trop différent. Tout est prétexte à des disputes, et il y a toujours des enfants en train de se bagarrer. »⁶ Le manque d'espace, structurel, est aggravé par le faible niveau de vie des habitants qui, lorsqu'ils sont propriétaires de leur logement, sont très souvent contraints d'en louer une partie pour s'assurer une source de revenus. « Il y a beaucoup de désordre dans les bairros. Les gens s'entassent dans une seule pièce, et ils louent le reste de leur maison. »⁷ Les comportements « irrespectueux » et la « mauvaise éducation » des populations du *macuti*, stigmatisés par certains habitants de l'ancienne ville coloniale, sont également déplorés par ceux qui y vivent et subissent donc directement les conséquences de cette promiscuité. « Dans les bairros, il y a vraiment des gens gênants, qui perturbent tout le voisinage dès qu'ils se réveillent, ce qui n'existe pas dans la ville de pierre. »⁸

¹ Momade, 77 ans, quartiers de *macuti*, le 16/05/04.

² Ali, quartiers de *macuti*, le 7/10/05.

³ Ancha, 45 ans, quartiers de *macuti*, le 7/10/05.

⁴ Paulo, 39 ans, ville de pierre, le 18/05/04.

⁵ Fátima, 34 ans, ville de pierre, le 3/10/05.

⁶ Rosalina, 30 ans, ville de pierre, le 3/10/05.

⁷ Zinia, 35 ans, ville de pierre, le 28/07/04.

⁸ Amorane, 49 ans, quartiers de *macuti*, le 12/05/04.

Des « frontières » économiques, historiques ou symboliques ?

Au moment de l'indépendance pourtant, et contrairement à ce qui se produisit alors à Maputo, il n'y eut pas de mouvement massif des populations de *Ponta da Ilha* vers les maisons abandonnées de l'ancienne cité coloniale. « *La ville de pierre resta presque vide et commença à se dégrader, du fait que le transfert des habitants de la « ville de macuti » vers des édifices de meilleure facture n'eut pas lieu, pour des motifs d'ordre économique, culturel, et même une certaine hostilité envers la ville des colons* »¹ (Capão, 1988 : 14). Malgré le faible montant des loyers des logements nationalisés, la plupart des habitants des *bairros* – bien moins nombreux qu'aujourd'hui – étaient en effet propriétaires de leur maison, qu'ils n'avaient donc pas forcément intérêt à quitter pour devenir locataires dans la ville de pierre. « *La plupart des maisons sont d'abord restées vides puis, au début des années 1980, les habitants ont commencé à prendre conscience de leur valeur avec l'intérêt des étrangers pour l'île, et à passer dans la ville de pierre.* »²

Il semble alors que, comme dans la capitale, l'Administration du patrimoine immobilier de l'État (APIE), chargée de l'attribution des logements nationalisés, ait opéré une certaine « sélection » à l'égard des candidats des quartiers de *macuti*³. « *Après la déclaration de l'indépendance à Maputo, la population noire vivant au caniço a envahi la « ville de béton », occupant les logements abandonnés par les Européens, les Chinois et les Indiens. Cette occupation n'a pas duré parce qu'il s'est avéré que la plupart des nouveaux occupants ne savaient pas maintenir en l'état les logements où ils s'étaient installés et en provoquaient la rapide détérioration. Aussi, le Frelimo a-t-il contraint les Noirs à quitter les immeubles en dur et a-t-il, par l'intermédiaire de l'APIE, pratiqué une sélection de locataires autorisés à se*

¹ « *A « cidade de pedra e cal » ficou quase vazia e começou a degradar-se, não se verificando a transferência dos moradores da « cidade de macuti » para os edifícios melhores por motivos de ordem económica, cultural, e mesmo uma certa hostilidade para com a cidade dos colonos* ».

² Entretien avec un membre de l'Association des amis de l'île de Mozambique, le 15/05/04.

³ C'est en tout cas l'information – assez difficilement vérifiable – qui fut rapportée à un membre de l'Association des amis de l'île de Mozambique qui s'étonnait de cette situation (entretien du 8/06/04).

*maintenir dans les lieux ou à venir y résider » (Mendes, 1989 : 290). La situation était évidemment différente dans l'île où un tel afflux n'eut jamais lieu, mais la corruption des fonctionnaires de l'APIE semble avoir ensuite joué un rôle important dans l' « élection » des locataires de la *cidade de pedra a cal*. « J'ai moi aussi fait une demande pour avoir une maison dans la ville de pierre, mais je n'ai jamais réussi à en obtenir une. Parce qu'à l'APIE on me réclamait de l'argent pour s'occuper de mon dossier, et que je ne pouvais pas payer. »¹*

Si de telles pratiques ont constitué un obstacle supplémentaire au transfert des habitants de l'île d'une zone vers l'autre, elles ne permettent toutefois pas davantage que le facteur économique de rendre compte du peu d'empressement de ces derniers à intégrer la ville des anciens colons après l'indépendance, dont il faut donc chercher l'origine ailleurs. « *The city of stone is not only unused, but even not understood in its spaces. (...) In fact it has been the conqueror's and their dominant's city for ages. The city, therefore, testifies at first sight a rather abrupt encounter between a European and African culture. The organisation of churches, buildings, economic activities, the texture of houses, streets, squares, fortresses, show Portuguese architectural features. A clear-cut difference between the two towns confirms this initial conflicting approach, which lasted as long as the colony. (...) It could be said that there has been a certain refusal of the population for the stone-city » (Mutal, s.d. : 59-60).*

Pour une partie des habitants des *bairros*, l'ancienne cité coloniale et ses maisons de pierre n'ont en effet jamais véritablement cessé d'être celles des « Blancs », malgré le départ massif de leurs occupants historiques à l'indépendance. À l'époque, « *beaucoup de gens du macuti avaient des complexes par rapport aux maisons de pierre. Ils se disaient : là-bas ce sont les maisons des Blancs, moi je ne peux pas vivre dans une maison aussi grande... »*² Aujourd'hui, cette représentation de la *cidade de pedra e cal* n'a pas disparu en dépit des bouleversements des trente dernières années : « *Je n'aime pas l'atmosphère de la ville de pierre, car je ne suis pas habitué à cette façon de vivre. Ce sont les donos qui savent comment on vit là-bas. Nous, ici, nous ne le savons pas. C'est à eux tout ça.* (S'adressant à cheikh Hafiz Jamú) *J'étais ami avec ton père. Là-bas (dans la ville de pierre), avec qui*

¹ Abdala, 67 ans, quartiers de *macuti*, le 21/10/05.

² Ibrahimo, quartiers de *macuti*, le 30/09/05.

pourrai-je plaisanter (brincar) ? »¹ Malgré le prestige qui lui est attaché, l'ancienne cité coloniale ne constitue donc pas toujours un objet de convoitise pour les habitants des *bairros*. « *En aucun cas je n'aimerais vivre dans la ville de pierre, car c'est la ville des Blancs. Et ils sont différents.* »² Si la *cidade de pedra e cal* n'inspire désormais plus de crainte aux habitants des quartiers de *macuti* – certains redoutant toutefois de s'y rendre la nuit par crainte des djinns qui continueraient de hanter certaines maisons (voir III C3) - ces représentations montrent que l'ancienne rupture entre les deux zones de l'île n'a évidemment pas totalement disparu.

Patrimoine et esclavage

Quelle place la traite des esclaves, à laquelle l'histoire de l'île et sa ville de pierre sont indissociablement liées, occupe-t-elle dans les représentations locales de ces dernières et de leurs habitants ? Dans quelle mesure les *ilheus* ont-ils connaissance de l'histoire et des usages antérieurs des édifices publics ou privés construits par et pour le commerce des esclaves, ainsi que du rôle de l'ancienne oligarchie créole et musulmane qui avait bâti sa fortune grâce à lui ?

Quel que soit leur milieu, tous les « gens de l'île » connaissent ces grandes familles dont les ancêtres pas si lointains s'étaient enrichis, notamment, grâce au commerce des esclaves. « *Il serait bon de créer un musée de l'esclavage dans l'île pour se souvenir. Car les gens savent qui vendait des esclaves mais personne n'en parle ou n'assume.* »³ Malgré une retenue assez compréhensible, la question n'est pourtant pas taboue dans l'île. Les esclaves domestiques, qui n'étaient pas considérés comme tels, suscitent bien davantage d'embarras en raison de la survivance de certaines relations de dépendance et du poids de l'héritage de la société d'esclavage. La plupart des *filhos da terra* en revanche reconnaissent eux-mêmes l'implication de leurs ascendants dans la traite et, souvent, l'usage de la maison familiale à cette fin⁴. Comme la *Casa Branca* transformée en chambres d'hôte, la *Casa Girassol* réhabilitée dans le cadre de la coopération entre la ville de

¹ Amade, 77 ans, quartiers de *macuti*, le 5/10/05.

² Abou, 33 ans, quartiers de *macuti*, le 7/10/05.

³ Zinia, 35 ans, ville de pierre, le 28/07/04.

⁴ Entretiens avec Flora Magalhães (8/06/04), cheikh Hafiz Jamú (8/08/04)...

Bergen et les autorités de l'île, ou encore l'actuel hôtel *Escondidinho*¹, la plupart des maisons de maître possédaient au rez-de-chaussée, à usage domestique, plusieurs cellules d'esclaves. De la *Casa Girassol*, qui appartient aujourd'hui au Conseil municipal et accueille les bureaux de l'Unesco ainsi que du GACIM, on se souvient seulement qu'elle abritait le poste de police et quelques cellules à l'arrière pour les prisonniers, puis les policiers et leur famille - relogés sur le continent en 2005. On ignorait en revanche dans l'île, avant sa restauration, que l'édifice appartint très vraisemblablement autrefois à un marchand d'esclaves, avant d'accueillir le siège de l'administration du gouverneur - d'où pourtant son autre nom d'*Antigo governo*. Quelques rares habitants parmi les plus âgés savent que l'actuel hôtel *Escondidinho* appartenait au début du siècle au trafiquant d'armes et dernier grand marchand d'esclaves de l'île, Cândido Soares, d'autres se souvenant seulement que l'édifice accueillait à la fin de l'époque coloniale un restaurant ainsi que la boutique d'un dénommé Brás (« *a loja do Brás* »).

Tous les habitants de l'île ont en revanche entendu parler du « tunnel » qui, selon la rumeur, aurait permis de conduire clandestinement les esclaves à la mer après l'interdiction de la traite, depuis la *zawia* (siège) de la Qadiriyya Bagdad appartenant depuis trois générations aux cheikhs de la confrérie. Si l'entrée d'un étroit « passage » est bien visible sous le bâtiment qui accueille aujourd'hui la *madrassa* et donne sur la plage, son issue supposée ne l'est pas - personne n'ayant jusqu'ici osé s'aventurer dans le sombre orifice que l'on raconte encombré de squelettes d'esclaves... Outre l'exiguïté du « passage » qui permet de douter de son opérationnalité, le plus difficile alors n'était pas de circuler dans l'île avec des esclaves mais de la quitter par la mer, en raison des patrouilles anglaises... Si l'existence d'un tel tunnel reste assez improbable et témoigne surtout du goût des *ilheus* pour ce genre d'histoires² - voire de certaines rivalités à l'encontre d'une famille qui a « patrimonialisé » le leadership de la Qadiriyya dans l'île - il ne fait en revanche aucun doute que les anciens occupants de la maison³ achetaient et revendaient des esclaves. À l'occasion du premier festival de l'île de Mozambique

¹ Voir annexes : photo 26.

² D'autres histoires de tunnels circulent dans l'île, techniquement très improbables et dont aucune trace n'est véritablement visible, qui auraient relié le palais São Paulo à l'hôpital ainsi qu'à la forteresse São Sebastião.

³ La maison passa entre les mains du cheikh de la Qadiriyya Bagdad dans les années 1930 ; elle appartenait jusqu'alors à sa belle-famille (voir plus haut).

(*festival do Baluarte*) en 2003, cheikh Hafiz Jamú demanda ainsi pardon pour la participation de ses ancêtres à la traite. Alors que l'île de Mayotte était l'invitée d'honneur de la manifestation, la démarche, inédite, prenait une résonance particulière - les familles swahili de l'île de Mozambique ayant été très actives dans le commerce négrier avec l'archipel des Comores¹.

Si l'on n'ignore pas dans l'île le rôle des populations serviles dans la construction des édifices de pierre et en particulier de la forteresse (voir III C3), l'histoire du commerce des esclaves reste largement ignorée localement – sauf pour les jeunes générations scolarisées : « *Tout ce que je sais de cette histoire de l'esclavage, je l'ai appris dans les livres et à l'école* »². L'usage même du mot « esclave » - qui n'est pas utilisé pour les anciens dépendants héréditaires – donne lieu à une certaine confusion dans l'île. Les esclaves en effet sont fréquemment confondus avec les « travailleurs engagés » ou les prisonniers envoyés aux travaux forcés à São Tomé - dont il est encore possible de recueillir dans l'île des témoignages - ou encore avec ceux de la forteresse qui, enchaînés, étaient régulièrement réquisitionnés pour l'entretien de la voirie. « *Mes grands-parents maternels étaient venus à Mossuril pour fuir les guerres pour la capture d'esclaves, ils avaient dû abandonner leurs terres de Lunga. Quand je suis arrivé dans l'île avec mes parents, vers 1940, il n'y avait plus d'esclaves mais des machireiros (« porteurs de chef ») : quand arrivait un bateau, les machireiros portaient les passagers sur leur dos jusqu'à la rive et ils étaient parfois associés à des esclaves.* »³

La mémoire de la traite dans l'île concerne ainsi bien davantage les individus que les édifices. Pas plus que l'esclavage domestique, le commerce des esclaves n'est donc associé à la ville de pierre - les familles musulmanes de *Ponta da Ilha* ayant largement été impliquées dans ces pratiques, et jusqu'à une date probablement plus récente que celles de la ville de pierre.

« La vraie culture de l'île est celle des bairros »

¹ Ayant constaté à cette occasion de nombreuses ressemblances physiques et culturelles entre les Mahorais et les *ilheus*, un habitant des *bairros* déclarait ainsi : « La venue des gens de Mayotte m'a confirmé ce que j'avais entendu à propos de la vente des esclaves dans l'île » (Aiuba, 13/05/04).

² Paulo, 39 ans, ville de pierre, le 18/05/04.

³ Momade, 77 ans, quartiers de *macuti*, le 16/05/04.

Davantage qu'un sentiment d'« hostilité » envers la ville des anciens colons, les représentations de la *cidade de pedra e cal* parmi les habitants des *bairros* révèlent d'abord l'inadéquation de la structure de son espace urbain et de ses maisons avec la culture et les modes de vie locaux. Avec l'exode des colons à l'indépendance, la ville de pierre a en effet perdu son « sens » et sa raison d'être. « *L'île fut construite pour répondre aux besoins et servir les intérêts d'une population pour laquelle elle constituait la base physique idéale à un moment déterminé de l'histoire. Cette population a abandonné l'île il y a déjà longtemps et fut remplacée par une autre pour laquelle seuls certains aspects de sa structure urbaine sont importants, utiles ou même compris* » (Forjaz, 1999 : 140). Dans la *cidade de pedra e cal* dont les maisons tournent le dos à la rue, la vie se déroule à l'abri des patios et des arrière-cours, hors de portée des regards - à l'inverse des *bairros* où l'auvent ouvert sur l'extérieur constitue le cadre des activités quotidiennes et de la vie sociale. « *Local culture on the island is fastened to earth. (...) Daily life needs to take place in open spaces. (...) It is essential to put these aspects of African culture in their proper perspective as a coherent part of a vital complexity, respecting the Portuguese period and its architectural manifestations* » (Mutal, s.d. : 60).

Plus que l'attachement à la maison héritée des ascendants, c'est le lien avec la communauté qui a retenu les habitants dans les *bairros*, ainsi que les formes de sociabilité directement liées à la structure de l'espace et des cases de *macuti*. « *Après 1975, les gens de Ponta n'ont pas voulu déménager, parce que leur vie était dans les bairros. Ils se sentaient isolés dans la ville de pierre* »¹ : « *J'ai ici ma maison, ma famille, mes amis. À São Domingos, il n'y a personne. Qu'est-ce que je ferais tout seul là-bas ?* »². Parmi ceux qui avaient « franchi » la ligne de l'hôpital, certains n'ont ainsi pas hésité à refaire le chemin inverse afin de retrouver leurs attaches personnelles, mais aussi la convivialité et les modes de sociabilité propres au *macuti*. « *Là-bas (dans la ville de pierre), la culture est différente. Tous les amis sont à Ponta. Je me sens plus à mon aise ici, il y a de la fraternité. J'ai déjà eu une maison là-bas, mais je l'ai vendue pour vivre ici. J'y allais après 22 heures, juste pour dormir. Mais toute ma vie sociale était de ce côté-ci. Je me sentais isolé.* »³

¹ Maria, 69 ans, ville de pierre, le 3/07/04.

² Ali, environ 70 ans, quartiers de *macuti*, le 18/05/04.

³ Hassan, 39 ans, quartiers de *macuti*, le 24/05/04.

Même lorsqu'ils en déplorent la promiscuité, la plupart des habitants des quartiers de *macuti* revendiquent en effet fièrement leur « culture » par opposition à celle de la ville de pierre. « *Le mode de vie là-bas est différent : ils vivent presque à l'européenne.* »¹ Car, au-delà de la « confusion », règne à *Ponta da Ilha* une précieuse solidarité. « *Dans la ville de pierre, on ne vit pas en communauté, on ne se retrouve pas souvent tous ensemble. Ici je peux m'absenter sans problème, un voisin va s'occuper de mes enfants et de ma maison, ce qui n'arriverait pas dans la ville de pierre. Dans les quartiers, il y a une atmosphère chaleureuse et accueillante.* »² La *cidade de pedra e cal* apparaît donc à l'inverse comme le lieu de l'ennui et des relations trop formelles. « *J'ai déjà habité à São Domingos mais j'ai déménagé de ce côté-ci, où il y a plus d'animation, et où on se sent plus à l'aise. Dans la cidade, il y a des gens de l'intérieur, par exemple de Namapa, il y a des personnes de koophela*³, et aussi un mélange de gens qui sont venus travailler pour l'État. »⁴

Si la *cidade de pedra e cal* reste celle des « autres », elle n'est plus toujours ou plus seulement perçue comme la ville des « Blancs » mais aussi des continentaux - l'ancienne cité coloniale ayant dès l'indépendance accueilli de nombreux fonctionnaires originaires d'autres régions du pays, puis des réfugiés de la guerre à partir du milieu des années 1980 et des migrants ruraux plus récemment. « *Les gens de la zone de pierre sont des étrangers : le mode de vie là-bas est celui de l'intérieur* ». Certains habitants des *bairros* estiment ainsi que « *les gens qui vivent aujourd'hui dans la cidade de pedra e cal et qui viennent de l'intérieur sont des indigènes* »⁵ - témoignant au passage de la survivance de certaines hiérarchies coloniales dans les discours locaux. Alors que dans l'ancienne cité coloniale, des « sauvages » de la brousse se sont en partie substitués aux « Blancs », c'est désormais dans les quartiers de *macuti* que se trouvent les gens de l'île... « éduqués » et « civilisés ».

Aujourd'hui en effet pour les habitants de l'île, toutes zones confondues, *Ponta da Ilha* et São Domingos ne s'opposent pas d'abord par leur architecture et leur structure urbaine – pourtant la césure la plus saisissante pour le regard extérieur

¹ Habiba, 70 ans, quartiers de *macuti*, le 27/05/04.

² Habiba, 35 ans, quartiers de *macuti*, le 28/07/04.

³ Nom makhuwa de la zone côtière qui fait face à l'île.

⁴ Halima, quartiers de *macuti*, le 27/05/04.

⁵ Aziza, 75 ans, quartiers de *macuti*, le 19/05/04.

– mais par leur population respective, leur culture et leur mode de vie : non plus colons et « indigènes », mais « gens de l'île » et « étrangers » de toutes origines qui ont massivement investi la ville de pierre¹. « *Les habitants du quartier de ciment pour la plupart ne sont pas de l'île. Les gens de l'île, eux, vivent dans le macuti* »² ; « *Il n'est plus interdit de vivre dans la cidade, mais ce n'est pas la population d'ici qui habite là-bas, ça a toujours été des gens venus d'ailleurs.* »³ Pour connaître les authentiques îliens, il faut donc fréquenter les *bairros* : « *aujourd'hui, les vrais habitants de l'île, tu les trouveras dans les quartiers de macuti. Dans la ville de pierre, tu n'attraperas plus personne...* »⁴. Alors que les « étrangers » ont pris possession de la *cidade de pedra e cal*, les *ilheus* restés à *Ponta da Ilha* ont en effet su préserver la culture et l'identité propres de l'île. « *À Ponta, ce sont les gens de l'île (qui habitent), et la façon de vivre est la même qu'autrefois.* »⁵ Signe sans équivoque : « *La ville de pierre ne possède même pas un seul groupe de tufo ! C'est quelque chose de marquant, qui prouve que la population de l'île est encore là, mais dans les quartiers de macuti* »⁶. Au cœur d'un discours de l'« authentique », les habitants de *Ponta* se revendiquent ainsi les véritables « gens de l'île », dépositaires de cette culture insulaire spécifique et collectivement investie - à la différence du patrimoine bâti qui, au-delà du consensus sur la réhabilitation des édifices, demeure l'affaire des « autres » : les habitants de la ville de pierre et, plus encore, ceux qui ont les « clés » des institutions et des projets dont les habitants de l'île en général et des *bairros* en particulier se vivent de fait exclus.

Un patrimoine « exclusif »

Les principaux projets de réhabilitation des édifices ou des infrastructures de l'île sont généralement bien connus des habitants, tous quartiers confondus.

¹ Si la population de l'ancienne cité coloniale est effectivement celle qui a subi les bouleversements les plus spectaculaires depuis l'indépendance, les *ilheus* n'ont en réalité pas disparu de la ville de pierre, même s'ils n'en sont pas toujours les habitants originels - ils en représentaient un peu moins de la moitié en 1997 - tandis que les continentaux sont tout aussi nombreux dans les *bairros*.

² Habiba, 70 ans, quartiers de *macuti*, le 27/05/04.

³ Amina, environ 80 ans, quartiers de *macuti*, le 21/10/05.

⁴ Luís, quartiers de *macuti*, le 10/10/05.

⁵ Aziza, 75 ans, quartiers de *macuti*, le 19/05/04.

⁶ José, environ 40 ans, quartiers de *macuti*, le 7/08/04.

Suscitant l'intérêt et la curiosité, ils sont volontiers commentés, débattus et attendus avec impatience voire exaspération en raison du délai toujours important entre leur annonce et leur mise en œuvre effective (pont, forteresse, *Casa Girassol*, etc.). Les institutions qui en ont la charge sont en revanche largement méconnues, en particulier des populations les plus modestes de l'île, comme les conditions de leur financement - donnant ainsi lieu à des confusions récurrentes entre diagnostics et promesses de subventions, à des interprétations et des rumeurs diverses dans un contexte insulaire particulièrement propice. Alors qu'un accord est signé par le gouvernement mozambicain et l'Unesco avec la coopération japonaise sur le cofinancement des travaux de restauration de la forteresse (2003), on entend par exemple dans l'île que l'édifice « *a été vendu aux Japonais* » – sans d'ailleurs susciter d'émotions particulières...

Beaucoup d'habitants des *bairros* n'ont ainsi jamais entendu parler de l'Unesco – qui possède un volontaire sur place depuis 2009 seulement - ou du classement de l'île au Patrimoine mondial¹, bien que de nombreuses chansons de *tufo* s'enorgueillissent du statut de l'île (voir IIIC). Pour les autres, le sens du « label » reste souvent profondément obscur, et/ou suscite de vives critiques en raison de son « inefficacité ». « *J'ai déjà entendu dire que l'île de Mozambique était Patrimoine de l'Humanité mais je ne comprends pas quel est l'intérêt. Si l'île est le patrimoine du monde, alors pourquoi est-ce que le monde ne fait rien pour elle ? Je ne vois rien de concret, je ne fais qu'entendre des bruits...* »² ; « *Tant le gouvernement que les personnes qui se disent nos amis, celles du Patrimoine mondial, ne font rien, ce sont seulement des paroles, à la radio, à la télévision, mais le Patrimoine mondial ne fait rien. L'île est abandonnée.* »³ Pour les habitants en effet, lassés de voir se succéder dans l'île « experts » et « conférences », la désillusion a succédé depuis longtemps aux grands espoirs suscités par les « plans de réhabilitation » et les « programmes de développement » régulièrement annoncés depuis quinze ans.

Si les ONG et les associations implantées localement sont mieux connues, ce n'est toutefois pas toujours le cas de leurs actions respectives dans l'île, suscitant également incompréhensions et réprobations. « *J'ai vu les bureaux d'Oikos⁴, mais je*

¹ Les enfants sont parfois plus au fait que leurs parents, car ils abordent le classement de l'île à l'école.

² Hassan, 39 ans, quartiers de *macuti*, le 24/05/04.

³ Aziza, 75 ans, quartiers de *macuti*, le 19/05/04.

⁴ Cette ONG portugaise possède une représentation dans l'île, où elle a ouvert l'une

ne connais pas l'impact de ce qu'ils font, pour moi c'est seulement un bureau. »¹ Si personne ou presque n'ignore l'existence de l'Association des amis de l'île de Mozambique, qui se targue de compter des membres issus de toutes les catégories sociales, cette dernière est sans doute aussi la plus critiquée, en particulier dans les *bairros* où elle apparaît parfois comme un « club de bourgeois » très éloigné des préoccupations des habitants. On lui reproche le plus souvent de « *ne rien faire pour l'île* », et ses objectifs ne sont d'ailleurs pas toujours bien compris. « *Ce sont des menteurs à l'association, car les bénéficiaires ne sont jamais redistribués aux membres...* »² Un ancien membre la qualifie en plaisantant d'« *association des ennemis de l'île de Mozambique* » ; un habitant des *bairros* en fait l'éloge « posthume » car il la croit disparue : « *L'AAIM était très puissante et c'était la meilleure (des associations). Autrefois elle incluait tous les îliens. J'aimais bien cette association et si elle existait toujours aujourd'hui j'en serais membre.* »³ L'association n'échappe pas en outre aux accusations de corruption – soupçonnée, comme la municipalité et le gouvernement, de « subtiliser » des fonds versés par les coopérations étrangères et par l'Unesco (voir aussi Arnfred, 1999).

Le gouvernement central est en effet jugé l'un des principaux responsables de la situation dans l'île. « *Plusieurs raisons nous conduisent à penser que le gouvernement n'a pas un intérêt très clair pour le développement de l'île, voire qu'il aide à sa destruction. La Direction du Patrimoine par exemple a officiellement une politique de développement pour l'île, mais à côté de ça elle autorise Arqueonautas à voler le patrimoine. Les intérêts défendus ici ne sont pas ceux des îliens. Quant il y a eu une réunion pour éclaircir tout ça, ils ont proféré des menaces et ignoré les difficultés.* »⁴ Mais les politiques sont surtout critiqués pour leur indifférence envers une île située trop loin de la capitale - « *si l'île de Mozambique était dans le Sud, crois-moi, elle ne serait pas dans cet état* »⁵ - et pour leur attentisme : « *on se souvient seulement d'Ilha au moment de la campagne électorale* »⁶. « *Il existe bien*

des premières chambres d'hôtes. Elle participe notamment à un projet commun avec l'Union européenne de « centre des jeunes » (cours d'informatique, infirmerie, prévention du sida, etc.).

¹ Hassan, 39 ans, quartiers de *macuti*, le 24/05/04.

² Halima, quartiers de *macuti*, le 27/05/04.

³ Hassan, 39 ans, quartiers de *macuti*, le 24/05/04.

⁴ Issufo, 47 ans, ville de pierre, ancien membre de l'AAIM, le 2/08/04.

⁵ Luís, quartiers de *macuti*, le 10/10/05.

⁶ Habiba, 35 ans, quartiers de *macuti*, le 28/07/04.

un certain Bureau de conservation de l'île mais c'est un fantôme, on ne voit pas ce qu'il fait. Il est à Maputo et les gens qui en font partie ne s'intéressent pas à l'île »¹.

Pour les habitants, les raisons de cet abandon ne sont pas seulement géographiques, mais aussi historiques, culturelles et politiques (voir aussi IIIA2b). *« Le gouvernement ne veut rien savoir d'Ilha à cause du colonialisme. Et il ne veut rien savoir non plus des Makhuwa »². Cette négligence est en outre interprétée comme une « punition » envers les habitants de l'île, l'une des quatre municipalités à être passées à la Renamo entre 2003 et 2008. « Les personnes qui ont le destin de l'île entre leurs mains ne lui donnent pas de valeur, à cause de problèmes politiques, parce que l'île a été gagnée par l'opposition lors des dernières élections locales. »³ Le gouvernement est en effet accusé de vouloir conserver un pouvoir et un contrôle unilatéraux sur l'île, au prétexte qu'il n'existe pas de compétences locales. « Là-bas à Maputo, ils veulent faire de l'île une jolie vitrine touristique mais en aucun cas la développer réellement. »⁴*

Le sentiment d'exclusion des îliens est exacerbé dans les quartiers de *macuti* dont les habitants se sentent oubliés au profit de la ville de pierre. *« Souvent, quand les choses arrivent à Ilha, elles restent dans la zone de pierre et n'arrivent jamais jusqu'à Ponta. Les habitants de Ponta restent en dehors des projets, ils ne savent pas ce qui se passe. Les gens ont des informations par hasard, par exemple parce qu'ils ont un voisin qui travaille là-bas sur un chantier, alors ils lui posent la question et ils apprennent les choses comme ça. »⁵ L'attention « braquée » sur l'ancienne cité coloniale qui concentre le patrimoine bâti et reçoit en conséquence la plus grande partie des crédits suscite en effet un profond sentiment d'injustice. « Quand arrive finalement un soutien financier, les donateurs devraient venir ici avec l'argent et non pas le remettre au gouvernement à Maputo, qui est un autre district : l'argent reste là-bas et il n'en parvient à Ilha qu'une petite somme. Ensuite dans l'île, l'argent va dans la ville de pierre, et il ne reste déjà plus rien pour Ponta. »⁶*

Conséquence directe de la « patrimonialisation » de l'île et du développement du tourisme, un nombre croissant de maisons de la ville de pierre ont été rachetées

¹ Elena, 33 ans, tient une boutique dans la ville de pierre, le 7/07/04. Le GACIM (Bureau de conservation de l'île) a été mis en place dans l'île en 2008 seulement.

² Luísa, 73 ans, 14/05/04.

³ Mamudo, ville de pierre, le 15/04/04.

⁴ Fátima, 34 ans, ville de pierre, le 3/10/05.

⁵ Hassan, 39 ans, quartiers de *macuti*, le 24/05/04.

⁶ Même source.

par des étrangers, suscitant quelques inquiétudes ou réactions d'hostilité en particulier parmi les habitants de la classe intermédiaire qui s'est partiellement réapproprié les lieux. À contre-courant du statut spécifique de l'île adopté en 2006 (IIIA2a), un petit groupe s'était ainsi réuni à la même époque autour d'un projet - non abouti - d'association en faveur d'une réglementation préférentielle pour les originaires de l'île, excluant notamment les étrangers du droit de propriété. Pour les habitants les plus modestes des *bairros* en revanche, les « Blancs » qui rachètent aujourd'hui le patrimoine de la ville de pierre ne font que se substituer à d'autres, partis à l'indépendance. « *Les gens d'ici n'ont aucun intérêt pour ces maisons de pierre parce que ça n'a jamais été pour nous, notre vie n'a jamais été là-bas. Alors, nous n'avons aucune peur que les Blancs achètent ces maisons.* »¹ Après les réfugiés continentaux, l'arrivée de ces autres « étrangers » dans la *cidade de pedra e cal* suscite en outre l'espoir que l'île de Mozambique retrouve son visage et sa prospérité passés. « *Je préfère que ce soient des Blancs qui occupent les maisons de la ville de pierre et qui en prennent soin, plutôt que des gens qui ne vont pas s'en occuper et les laisser s'abîmer.* »²

Pour les habitants des *bairros*, vivre dans la *cidade de pedra e cal* constitue indéniablement une promotion, mais celle-ci demeure un monde « lointain » - hier celui des colons, aujourd'hui celui des étrangers et des fonctionnaires. Tandis que la maison de pierre constitue, pour les *filhos* et *donos da terra*, l'un des signes manifestes d'enracinement dans la société insulaire, ce sont d'abord la culture et les modes de vie locaux, la communauté et ses valeurs qui, dans les *bairros*, permettent de reconnaître les authentiques « gens de l'île ». Malgré son prestige et son importance unanimement reconnus, le patrimoine bâti de la *cidade de pedra e cal* reste pour ces derniers l'affaire des « autres » - à la différence de la culture orale qui fait véritablement partie du quotidien... et permet une forme de réappropriation de la ville de pierre, de son espace et de son histoire.

¹ Même source.

² Ali, environ 70 ans, quartiers de *macuti*, le 18/05/04.

III.C - PATRIMOINE IMMATÉRIEL ET RÉAPPROPRIATIONS LOCALES

L'île de Mozambique, si tu n'y es jamais allé,

Il faut venir et voir !

Si tu n'as jamais vu de belles maisons,

Si tu n'as jamais vu de belles femmes,

Viens-là pour voir !

Les femmes portent le kimão¹, viens voir !

Elles font leur toilette pour se montrer,

Les enfants de l'île ne volent pas,

Les anciens portent le kofio,

C'est une île où il y a de belles choses à voir.

(chant de *tufo* du groupe *Associação forte amizade*, enregistré le 11/07/04)²

III.C.1 - Le tufo, un art en mouvement

Lieu de confluence séculaire des peuples et des cultures du continent africain, de l'océan Indien et de l'Europe, l'île de Mozambique possède un patrimoine oral riche et dynamique qui constitue, avec ses habitants eux-mêmes, l'expression la plus immédiate de ce « mélange » qui a depuis longtemps suscité la fascination et lui a valu cette image, à la fois réelle et mythique, de « point de rencontre des civilisations ». Bien que le patrimoine matériel – en l'occurrence colonial et monumental – soit à l'origine de l'attention internationale pour l'île de Mozambique et de son classement par l'Unesco, ces expressions orales et ces « traditions » ont ainsi joué un rôle important dans la patrimonialisation du site.

L'art culinaire, le travail artisanal de l'argent ou encore l'ornementation féminine témoignent par exemple de l'influence prégnante de l'Inde et du monde

¹ Haut ajusté et court, à manche longues et généralement très coloré.

² Retranscription des chants en *emakhuwa* et en portugais par Hafiz Jamú, traductions françaises personnelles.

swahili dans l'île. Mais c'est sans doute dans les pratiques rituelles et festives des habitants de *Ponta da Ilha*, et en particulier dans la danse qui les accompagne, que ce patrimoine trouve son expression la plus emblématique, témoignant plus spécifiquement de la rencontre entre la culture makhuwa et les pratiques issues de l'Islam soufi (voir IB2a). Le *maulid* perpétué dans l'île par les mourides *rifaia* constitue indéniablement la manifestation la plus spectaculaire parmi ces « traditions » (voir IB1b), dont les adeptes se plantent dans le corps des pointes métalliques comme une preuve de leur courage et de leur foi. Tandis que l'unique groupe - masculin - de *maulid rifaia* dans l'île semble peiner à assurer sa postérité, un autre genre devenu presque exclusivement féminin fait à l'inverse preuve d'un incroyable dynamisme dans toute la région du Nord. Devenu sans conteste l'élément le plus célèbre et le plus représentatif de la « culture » de l'île à l'intérieur et à l'extérieur des frontières nationales, le *tufo* a connu une évolution prodigieuse au cours des trente dernières années. Sa candidature à la liste des « chefs d'œuvres du patrimoine oral et intangible de l'Humanité » est actuellement à l'étude. Mode d'expression emblématique des quartiers de *macuti*, le *tufo* constitue pour les habitants de ces derniers l'héritage de lointains ancêtres arabes, collectivement investi contrairement au patrimoine bâti. Ses textes constituent en outre aujourd'hui une clé essentielle pour appréhender les représentations locales et populaires de l'île, de ses monuments et de sa ville de pierre parmi les habitants des *bairros*.

Du sacré au profane : évolution formelle et récits des origines

Une représentation de *tufo* rassemble généralement quinze à vingt danseuses placées sur trois ou quatre lignes, qui revêtent toutes les mêmes *capulanas* ainsi qu'un chemisier de couleur identique (elles portaient autrefois le traditionnel *kimão*) – chaque groupe possédant ainsi ses propres couleurs immédiatement identifiables¹. Selon certaines hypothèses, le mot *tufo* proviendrait de l'arabe *ad-duff*, du nom d'un tambourin devenu en portugais « *adufe* » ou « *adufe* », puis en *emakhuwa* « *tufo* »²

¹ Théoriquement uniques pour chaque représentation, les *capulanas* constituent un élément important de la compétition entre groupes de *tufo*.

² Ces tambourins seraient connus en Tanzanie sous le nom *dafe* ou *dafo* (Lutero et Pereira, 1980 : 19).

(Pereira et Lutero, 1980 : 19). Le *tufo* est en effet accompagné par quatre tambours plats de différentes tailles appelés de façon générique *taware*¹, généralement joués par de jeunes hommes mais aussi parfois par d'anciennes danseuses plus âgées. Selon les rares sources disponibles sur le sujet, les deux tambours les plus graves (*bazuca* et *ngajiza*) produisent un rythme caractéristique de la musique arabe, et les deux tambours les plus aigus (*apustua* et *duassi*) un rythme plus spécifiquement bantou (Pereira et Lutero, 1980 : 24). La danseuse qui a la voix principale lance d'abord le thème, repris ensuite par le chœur féminin composé de l'ensemble du groupe. Le rythme, généralement lent au début, s'accélère au cours du morceau.

Aujourd'hui les danseuses évoluent la plupart du temps debout, effectuant ensemble le même mouvement sur place. De nouvelles formes sont cependant apparues plus récemment, dans lesquelles ces dernières se déplacent ou miment les paroles des chants. La pratique du *tufo* a en effet profondément changé et continue d'évoluer, à la fois dans la chorégraphie et dans les textes. Dans le *tufo* « classique », les femmes sont en position agenouillée et utilisent uniquement le haut du corps : buste, tête, épaules, bras et mains, dans lesquelles elles tiennent un foulard blanc qui accompagne les mouvements. « *Autrefois, le tufo avait une forme plus douce, amenée dans l'île par les Arabes qui venaient faire du commerce. Dans ce tufo originel, la façon de se vêtir était aussi celle des Arabes.* »² Bien que cette forme ait encore cours dans l'île³, le *tufo* est donc aujourd'hui dansé le plus souvent debout, tandis que le rythme des quatre tambours est devenu plus rapide. La danse a ainsi pris davantage d'importance avec le passage à la position debout, même si la gestuelle, essentiellement centrée sur le haut du corps, reste assez semblable⁴. Enfin, les textes - autrefois en arabe et aujourd'hui le plus souvent en *emakhuwa* ou en portugais – abordent des thèmes divers de la vie quotidienne, voire des contenus

¹ Appelés, par ordre décroissant de taille, *bazuca*, *ngajiza*, *apustua* ou *costa*, *duassi* ou *luassi*, les quatre tambours, qui peuvent être de forme carrée, ronde, hexagonale ou heptagonale, sont composés d'un court cylindre en bois recouvert d'une peau d'antilope - les deux premiers incluant parfois des cymbalettes métalliques latérales. Voir aussi Duarte, 1980. Voir annexes : photos 80 et 81.

² Hassan, 39 ans, quartiers de *macuti*, le 24/05/04.

³ D'autres formes pratiquées dans l'île et dans la région s'apparentent également à ce *tufo* « originel » : le *demba* de Pemba, sur la côte Nord du Mozambique, où les jeunes danseuses, voilées, se tiennent agenouillées, et le *tampa* dont il existe deux groupes dans l'île, mais réputé originaire de Zanzibar, où les textes en arabe sont tirés de versets du Coran.

⁴ Bien que l'usage du foulard blanc soit devenu assez rare, certains mouvements sont toujours effectués la main fermée.

d'ordre politique (voir partie suivante), les paroles religieuses étant désormais réservées à des occasions particulières .

Le *tufo* était en effet à l'origine un chant de louanges au Prophète, et un instrument de prosélytisme. Il était alors appelé parfois *maulid nabí*, du nom de la cérémonie de commémoration de l'anniversaire du Prophète¹ (IB1b) qui constituait autrefois l'activité essentielle des groupes. Le *tufo* était alors dansé aussi bien par les femmes que par les hommes (Pereira et Lutero, 1980 : 22), qui ne le pratiquent plus aujourd'hui qu'exceptionnellement lors de certaines célébrations religieuses (Arnfred, 2004 : 39-40), et dans sa « version » agenouillée. Certains cheikhs de l'île, qui ont eux-mêmes autrefois dansé cet « authentique » *tufo* des origines, affirment cependant aujourd'hui que cette pratique n'est « autorisée » que pour les femmes. Il existe d'importantes contradictions entre les sources à ce sujet. Un document anonyme du musée São Paulo affirme que le *tufo* était une danse exclusivement masculine jusqu'en 1974. D'après Signe Arnfred (op.cit.), il était pratiqué aussi bien par les hommes que par les femmes, mais toujours séparément, tandis que selon Pereira et Lutero (op.cit.), hommes et femmes pouvaient évoluer ensemble, formant alors deux lignes face à face. Il semble en fait que les hommes seuls dansaient le *tufo* en public jusque dans les années 1970, les femmes se produisant jusqu'alors uniquement en privé. « *Les gens entendaient les chants et les tambours, mais ils ne voyaient pas les femmes danser* »².

Selon les témoignages locaux, qui concordent avec les données recueillies à la fin des années 1970 dans le quartier de Mafalala à Maputo (Pereira et Lutero, op.cit. : 20), le *tufo* fut introduit au début des années 1930 par un certain cheikh Ussufo (Issufo) venu de Tanzanie³. « *Pendant son séjour dans l'île, cheikh Ussufo fut hébergé dans la maison de cheikh Amur bin Jimba⁴, le père de cheikh Abud Amur. Là, il réunit une dizaine d'hommes et il leur enseigne le tufo. Après son départ, cheikh Abud Amur Jimba, qui avait fait partie du groupe, est devenu l'un des maîtres du tufo dans l'île* »⁵.

¹ D'après un document anonyme consultable dans le musée São Paulo.

² Entretien avec la doyenne du groupe *Estrela vermelha*, le 15/06/04. Voir aussi les paroles du chant de *tufo* retranscrites plus bas.

³ Kilwa d'après Lutero & Pereira, 1980 : 20. Pour ces derniers, cette date paraît cependant « *exagérément récente* » au vu de l'importance de la pénétration du *tufo* dans l'intérieur continental, et ils supposent son introduction antérieure.

⁴ Cheikh de la Shadhiliyya et instigateur de la confrérie dans l'île.

⁵ Entretien avec la doyenne du groupe *Estrela vermelha*, le 15/06/04.

*La danse d'aujourd'hui,
C'est le tufo,
La danse du Nord.
Elle était dansée par les Arabes pour se distraire
Dans l'île de Mozambique.
Notre tufo est important dans l'histoire de notre pays.
Il a été amené par les commerçants arabes.
(Achirafil Banath, enregistré le 8/05/04)*

Les chants de *tufo* revendiquent ainsi fièrement leurs origines « arabes », dont existe dans l'île divers récits. Selon le plus répandu, celui-ci serait « né » le jour de l'arrivée du Prophète à Médine¹. « *Quant Mahomet se vit dans l'obligation de fuir La Mecque pour Médine, ses adeptes, hommes et femmes, l'accueillirent dans cette ville avec des tambourins et des chants, lui montrant ainsi la joie qu'ils ressentaient et leur adhésion à la doctrine de l'Islam que ce dernier avait tenté de prêcher à La Mecque. Comme le Prophète avait accueilli favorablement les chants accompagnés par les tambourins, et que les cantiques invoquaient le nom d'Allah, exaltant et louant son Prophète, ils passèrent à la postérité, apparaissant à partir de ce moment dans les fêtes et les célébrations, chaque fois que ces groupes étaient sollicités.* »² La version actuelle de ce récit dans l'île ne mentionne cependant plus que les femmes de Médine – manière sans doute de « s'adapter » à une pratique devenue entre temps presque exclusivement féminine. Une chanson du groupe *Estrela vermelha* (enregistré le 6/06/04) retrace ainsi les origines du *tufo* ainsi que sa forme « originelle » :

*Ô peuple, écoute :
Tout a commencé avec le voyage de Mahomet.
Les musulmans étaient très heureux
Quand il est arrivé à Médine,
C'est ce jour-là qu'est née la danse du tufo.
Faites silence pour entendre ce qu'ils disaient.*

¹ Le 16 juillet 622 du calendrier julien.

² Carvalho, 1969, document non publié, cité par Lutero et Pereira, 1980 : 19.

*Aujourd'hui sur cette terre en plein crépuscule
La pleine lune est apparue.
C'est dans l'île de Mozambique que cela a commencé.
Les femmes ne dansaient pas à la vue des gens,
Elles restaient à l'intérieur des maisons
Avec un foulard noué sur la tête,
Et c'étaient des maîtresses de maison très respectées !
Faites silence et écoutez ce qu'elles chantaient.*

Une « légende » locale associe par ailleurs l'origine de cette pratique à la confrérie Qadiriyya dont le fondateur, Abd al-Qadir al Djilani (voir IA4), avait eu trois fils : l'un aurait été l'organisateur des confréries, le second l'instigateur du *maulid* (danse) et le troisième celui du *tufo*. Les groupes de *tufo* – lui-même issu de la pratique de l'Islam soufi - partagent en effet un certain nombre de caractéristiques communes avec les confréries, dans leur organisation ou leurs fonctions sociales¹.

Les groupes de tufo, institution locale

L'histoire des trois plus anciens groupes d'*Ilha*, apparus à partir des années 1930, est assez étonnante. Alors tout juste introduit dans l'île, le *tufo* se trouva en effet aussitôt associé... à des équipes de football masculin. Selon S. Arnfred (2004 : 54) qui évoque la coexistence a priori déconcertante de ces activités, les groupes de danse *Beni* (masculins) et *Lelemama* (féminins) de la Tanzanie voisine combinaient également danse et football, comme deux éléments complémentaires d'une même culture de la compétition - qui est également un aspect important du *tufo*. Or à cette époque, le *tufo* revêtait dans l'île une dimension religieuse essentielle - ce qui n'était pas le cas des groupes *Beni* et *Lelemama*. Selon le plus ancien membre et fondateur du groupe « *Estrelha Vermelha* » (l' « Étoile rouge »), créé le 2 janvier 1931 sous le nom de « *Mahafil Islão* » (« un groupe de musulmans »), « les

¹ Signe Arnfred (2004) met en parallèle plusieurs aspects des groupes de *tufo* et des confréries : fonctionnement, grands rassemblements théoriquement annuels (*carramas* pour le *tufo* et *ziáras* pour les confréries)...

joueurs ont commencé à faire appel au danseurs de tufo pour encourager l'équipe »¹. *Beira Mar* (« Bord de mer »), l'un des autres groupes les plus célèbres dans la région, fut lui aussi d'abord un club de football, fondé le 23 avril 1934 par un originaire de l'île, de retour à la fin de sa vie après avoir travaillé à Lisbonne comme employé domestique². En raison de divisions internes, le groupe sera finalement scindé en deux en 1998 (*Beira Mar* « A » et *Beira Mar* « B »). Quant au groupe *Fura rede*, « perce le filet (de la cage de but) », son nom fait directement référence à son origine de club de foot. Les équipes disparurent toutefois à partir des années 1960 par manque de moyens et de sponsors, avec le départ des compagnies de commerce consécutif à l'ouverture du port de Nacala (Arnfred, op.cit. : 54-55). La danse devint dès lors l'unique activité de ces groupes³.

Mais l'évolution la plus importante du *tufo* commence à partir de 1975, avec sa féminisation, sa sécularisation et sa politisation – toutefois assez opportuniste et ambiguë. Peu après l'indépendance, *Mahafil Islão*, dont la référence directe à la religion paraît assez malvenue aux yeux du nouveau pouvoir socialiste, est rebaptisé *Estrela vermelha* - le surnom des forces de sécurité du Frelimo - pour marquer officiellement son soutien au Parti, à la suggestion d'un de ses premiers administrateurs locaux (Arnfred, op.cit. : 61). Un autre groupe issu d'une scission avec *Mahafil Islão* au moment de l'indépendance prendra successivement plusieurs noms assez éloquentes quant à sa proximité avec le Frelimo : *Mahafil camarada* (« un groupe de camarades »), *Associação a luta continua*⁴ (« Association la lutte continue ») puis, plus récemment, *Associação forte amizade* (« Association forte amitié »). Les groupes deviennent des associations « folkloriques » en même temps qu'ils acquièrent une dimension politique. Dans tout le pays, le Frelimo encourage en effet la création d'associations culturelles et utilise la culture populaire pour exercer son contrôle à travers les représentants locaux du Parti. Outre les *carramas* et les

¹ Entretien du 15/06/04.

² Entretien avec le président du groupe *Beira Mar* « B », le 5/10/05.

³ Bien que le *tufo* constitue la principale, tous pratiquent également d'autres genres, assez semblables, dont le *nsope* ou « danse de la corde » est doute le plus populaire après le *tufo*. Divertissement féminin, le *nsope* consiste pour la danseuse à sauter à la corde, mue par deux partenaires qui la tiennent à chaque extrémité, en rythme et en décollant le moins possible les pieds du sol. Le *nsope* est accompagné de chants très similaires à ceux du *tufo*. Le rythme, qui s'accélère tout au long de la performance, est battu par sept tambours.

⁴ Cri de ralliement du Frelimo pendant la Lutte armée de libération nationale et devenu après l'indépendance la devise - non officielle – du pays.

fêtes privées de mariage, d'initiation féminine ou de circoncision – les textes retrouvant alors un contenu religieux –, les groupes de *tufo* sont dès lors conviés rituellement à se produire lors des cérémonies officielles qui sont organisées certains jours fériés comme la Journée de la femme mozambicaine (7 avril) ou le premier mai. Ils sont également sollicités par les autorités pour accueillir dans l'île les visiteurs importants : ministres, ambassadeurs, délégations de donateurs etc.

Avec l'ouverture au multipartisme en 1994, certains groupes prennent alors officiellement position pour l'opposition Renamo - parfois « recrutés » directement par le nouveau parti, conscient du formidable média que constitue le *tufo*. La dimension compétitive de ce dernier, présente dès la création des premiers groupes liées à des équipes de football, prend alors davantage d'importance - générant parfois des tensions entre ceux qui sont affiliés au Frelimo et ceux qui soutiennent la Renamo, notamment en période de campagne électorale. Avant la victoire de la Renamo aux élections locales de 2003, plusieurs groupes sont ainsi boycottés par le Département local de la Culture (Frelimo) pour avoir accueilli une délégation de l'opposition dans l'île, ou pour être simplement soupçonnés de soutenir cette dernière. La situation change évidemment avec l'élection de la Renamo dans l'île – les groupes du Frelimo conservant toutefois le soutien des autorités centrales à travers le Département local de la Culture¹.

Aujourd'hui les groupes de *tufo* sont répandus sur l'ensemble de la côte nord du Mozambique, dans l'intérieur jusqu'à Nampula ainsi que dans toutes les villes du pays où existe une « communauté » d'originaires de l'île ou de la région. C'est notamment le cas du quartier de Mafalala à Maputo, où s'étaient historiquement installés les employés domestiques des fonctionnaires de l'île lors du transfert de la capitale à Lourenço Marques au tournant du XXe siècle, et qui a accueilli au fil du temps la plupart des migrants Makhwua dans la capitale. L'île de Mozambique, qui compte aujourd'hui huit groupes officiellement enregistrés au Département local de la Culture – mais en réalité bien davantage - demeure le centre de référence du *tufo* au niveau de la région voir du pays : comme pour les confréries, chacun de ces « groupes-mères » basés dans l'île possède des « groupes-sœurs » disséminés sur

¹ Pendant l'enquête de terrain, alors que nous organisons avec cheikh Hafiz Jamú des représentations de *tufo* au siège de la confrérie Qadiriyya afin de procéder à leur enregistrement (voir introduction), le maire Renamo de l'île convoqua ce dernier et lui reprocha de favoriser les « groupes du Frelimo », l'enjoignant d'inviter « son » groupe...

la côte et dans l'intérieur. *Estrela vermelha*, le plus ancien et important d'entre eux, en compte ainsi plus d'une centaine jusqu'à Maputo – contre vingt à cinquante délégations en moyenne pour les autres principaux groupes de l'île (Arnfred, 2004 : 52). De grands rassemblements annuels (*carramas*) réunissaient jusqu'à l'indépendance l'ensemble ou une partie des délégations autour du « groupe-mère » de l'île ou chez l'un de ses « groupes-sœurs », généralement à l'occasion du *maulid nábi*. Totalement interrompus pendant la guerre, pour des questions de moyens et de sécurité, les *carramas* ont repris avec toutefois beaucoup moins d'envergure et de régularité et, bien qu'organisés de préférence pour l'anniversaire du Prophète, ils sont programmés avant tout en fonction des possibilités matérielles des groupes¹.

Chaque groupe de *tufo* est officiellement dirigé par un « bureau » essentiellement masculin, composé d'un président, d'un vice-président, d'un secrétaire, d'un trésorier ainsi que de divers « responsables » et « conseillers ». Parmi eux cependant, « *seul le président est essentiel. Il est choisi par les membres du groupe et garde sa fonction jusqu'à sa mort, tandis que les autres changent* »² - et n'ont en réalité qu'un pouvoir très limité. Cheikh Abud Amur Jimba, qui fut l'un des membres fondateurs et le premier président de *Mahafil Islão*, dut ainsi abandonner sa fonction au moment où il est devenu cheikh de la confrérie Shadhiliyya. Les femmes, qui constituent l'écrasante majorité du groupe, se partagent également de nombreux titres : « chef des danseuses », « chef des costumes », « chef de l'organisation », « chef du protocole », etc. L'ensemble des membres se réunit en assemblée tous les deux à trois mois afin de planifier la participation aux prochains événements, organiser les déplacements du groupe ou la réception des délégations. Les danseuses se retrouvent quant à elles de façon très fréquente, parfois quotidiennement comme *Estrela vermelha*, ou deux à trois après-midi par semaine pour les autres groupes, afin de répéter et apprendre de nouveaux morceaux en vue des représentations à venir.

L'adhésion à un groupe de *tufo* réclame donc un investissement personnel important, en temps mais aussi en moyens puisque les frais de déplacement et les *capulanas* pour les représentations sont à la charge des membres. Or les groupes de *tufo* constituent également, comme les confréries, un réseau d'entraide mutuelle plus spécifiquement féminin, notamment en cas de maladie ou de décès dans la famille

¹ Entretien avec le président du groupe « *Beira Mar B* », le 5/10/05.

² Entretien avec la doyenne du groupe *Estrela vermelha*, le 15/06/04.

d'un des membres. Lorsqu'un décès survient à l'intérieur du groupe, ce dernier prend alors collectivement en charge l'ensemble de l'organisation des funérailles et les frais. Dans une société de tradition matrilineaire et urbanisée, où les unions libres et le divorce sont fréquents, l'adhésion à un groupe de *tufo* constitue ainsi pour les femmes un « état » plus stable que le mariage (Arnfred, op.cit. : 57-58). Mais le *tufo* est aussi et avant tout un divertissement dans une île où il en existe peu. Outre une vie sociale intense et une certaine mobilité (déplacements à l'occasion de représentations ou de *carramas* à l'extérieur de l'île), la participation à un groupe de *tufo* offre également à ses membres, souvent issus des catégories les plus défavorisées de la société, l'opportunité d'acquérir un certain statut dans la communauté locale, notamment à travers leur titre et responsabilités au sein de l'association. Les femmes semblent en effet tirer leur influence dans la communauté locale de leur position dans le groupe (plutôt que l'inverse), qui leur permet ainsi de devenir « quelqu'un ». « *Dance group membership is not a source of income, but it may be a source of identity* » (Arnfred, op.cit. : 56).

L'adhésion à un groupe de *tufo* pourrait par ailleurs constituer une stratégie d'intégration à la société urbaine pour les nombreux ruraux du continent installés dans l'île (*id.*). Bien qu'il soit très largement répandu dans les villages côtiers mais aussi dans les zones rurales de l'intérieur continental, le *tufo* est en effet une culture urbaine qui s'adapte, réinterprète et recycle sans cesse, témoignant de la vie des habitants des *bairros* et des transformations qui l'affectent. Témoin privilégié de ces changements, la culture télévisuelle est ainsi naturellement devenue une source d'inspiration : les références aux *telenovelas* (séries) brésiliennes, qui tiennent en haleine les téléspectateurs de tout le pays, ont fait leur apparition – ainsi que le « *jingle* » de la chaîne de la télévision nationale TVM dont les paroles ont été réécrites. Sollicités occasionnellement par les ONG, afin de diffuser en particulier des messages de prévention du VIH/sida dans l'île, les groupes de *tufo* se sont également emparés de ces « nouveaux » sujets.

Dans la langue des Anglais : « I want kiss you »,

Si tu vas avec eux sans préservatif

Et que tu fais l'amour,

Tu attraperas le sida,

Tu attraperas beaucoup de maladies.

Cette maladie est dangereuse

Et elle tue tout de suite.

(*Associação forte amizade*, enregistré le 11/07/04)

Outre les différents « bénéfiques » directs ou indirects de l'adhésion à un groupe, qui rendent compte en partie du dynamisme du *tufó* dans l'île et la région, la sécularisation de ce dernier après l'indépendance lui a donc également permis de devenir un espace d'expression privilégié pour les habitants des *bairros* - voire de réappropriation symbolique de l'histoire de l'île et de certains lieux dont ces derniers demeurent de fait exclus.

III C 2 Patrimoines et mémoire de l'île coloniale

Le *tufó* est avant tout une culture orale, dont les textes sont écrits sur de simples morceaux de papier ou au mieux sur des cahiers d'écoliers qui sont fréquemment perdus. « *Les vieilles chansons sont dans nos têtes. C'est une meilleure place pour les conserver que sur un bout de papier* » (Arnfred, op.cit. : 43). À côté du répertoire plus ou moins ancien, de nouvelles chansons sont créées en permanence : chaque groupe possède un ou plusieurs « poètes » attirés, qui peuvent être des membres du « bureau » masculin, des danseuses ou d'anciennes danseuses. L'évolution du *tufó* après l'indépendance s'est donc manifestée par une ouverture constante à de nouveaux contenus thématiques, entre propagande politique et critique des autorités, fiertés insulaires et nostalgies...

Un âge d'or perdu

Le soutien officiellement apporté au Frelimo après l'indépendance par les grands groupes de l'île comme *Estrela vermelha* ou *Associação forte amizade* – et inversement – a évidemment influencé les textes du *tufó*. Davantage pragmatique que fondé sur une véritable conviction politique, cette « affiliation » n'a toutefois pas

remis en cause leur indépendance ni leur liberté de ton, témoignant de la relation ambiguë qu'entretient le *tufo* avec le pouvoir (Arnfred, op.cit. : 61). Les mêmes groupes qui assurent la propagande du Frelimo pendant les campagnes électorales ne se privent plus de critiquer les autorités de l'île, ouvertement ou non mais surtout quel que soit leur bord. Un texte d'*Estrela vermelha* recueilli par Signe Arnfred (*id.*)¹ relate ainsi la colère des habitants après qu'un important bateau de croisière - le premier à réapparaître dans le port après la fin de la guerre civile (1996) - n'ait pu accoster dans l'île faute de quai en état... Les autorités municipales (Frelimo) qui avaient pourtant averti les îliens de cette visite, suscitant parmi eux une importante attente, sont alors violemment prises à parti pour leur négligence.

Lots of people were terribly disappointed.

So many were those who had wanted to do business with the foreigners

Without being able to do so.

The tufo groups waiting ashore to welcome the visit,

How fed up they were !

Who are those that give false promises to the people ?

How come that the City Council pretends to know

About issues regarding the harbour,

When else they do nothing but quarrel among themselves ?

These people who never came further than to the 5th grade at school.

Issues regarding the harbour pertains to the capitania.

But nowadays the pilot goes out from the port of Nacala.

Ilha de Moçambique is defamed,

Even if she used to be the capital of the country.

Le gouvernement et le Conseil municipal – Frelimo comme Renamo - sont en effet jugés largement responsables de la situation de l'île, de sa stagnation sinon de son déclin. Sollicités pour accueillir les délégations gouvernementales, les groupes profitent ainsi volontiers de cette tribune offerte pour interpellier les représentants du Frelimo sur la dure réalité de l'île - bien que souvent en langue *emakhuwa*, étrangère à ces derniers... La « déchéance » d'*Ilha* est en effet devenue un thème central des

¹ La traduction anglaise est de Signe Arnfred.

discours locaux sur l'île, donc des textes du *tufo*. « *L'île de nos pères n'était pas comme elle est aujourd'hui. C'est la débandade. Est-ce que l'île est devenue vieille, comme une personne ? L'île est arrivée au bout, elle est fatiguée.* »¹ Le tableau est parfois assez apocalyptique, traduisant les sentiments d'impuissance et d'abandon qui sont ceux des habitants.

*Venez nous voir, venez nous écouter
Nous décrivons ce qui se passe sur cette île
Les maisons sont presque toutes détruites,
Celles qui résistent ont
Des fissures énormes et dangereuses
Les rues sont toutes en ruine
Les ponts sont presque effondrés
La douane n'existe plus
L'île n'est plus ce qu'elle était autrefois
Pourquoi tout cela ?²*

Les maisons en ruine qui, autrefois blanchies annuellement à la chaux, « luisaient » sous le soleil, comme les rues asphaltées devenues des chemins poussiéreux, les ordures et la « saleté » omniprésentes, l'ancien ponton d'accostage dont les piliers, seuls rescapés, s'avancent inutilement dans la mer, la désertion du port, le chômage et la pauvreté conséquents... constituent en effet une sorte de leitmotiv des discours locaux, tous quartiers condendus. La désolation des habitants face au délabrement de leur île – et de son emblématique hôpital, à moitié fantôme - est proportionnelle à leur fierté passée. « *C'était le plus grand hôpital d'Afrique orientale. Les gens venaient depuis Nampula pour se faire soigner dans l'île, et certains même depuis Maputo pour se faire opérer ! Aujourd'hui, c'est l'inverse. Et regarde ce qu'il en reste : pour accoucher, il faut amener soi-même son eau...* »³

À l'image des habitants, la douane⁴ déserte et devenue inutile, symbole s'il en

¹ Hassan, 39 ans, quartiers de *macuti*, le 24/05/04.

² Texte retranscrit dans *A Ilha de Moçambique pela voz dos poetas*, 1992 : 102. Traduction personnelle du portugais au français.

³ Maria, 69 ans, ville de pierre, le 3/07/04.

⁴ Voir annexes : photo 10 et gravure 11.

est de la déshérence d'une île organiquement liée à son port, « pleure » en se souvenant du « bon vieux temps ».

*Faisons cesser les pleurs de la douane !
Elle se souvient de sa vie d'autrefois,
Quand elle avait beaucoup d'amis
Avec qui passer du bon temps,
Il y avait les contrôleurs.
Quand les navires arrivaient,
Le pilote et les autres
Les faisaient passer près de la forteresse¹.
Mais nous les vivants continuons à dire :
Tant qu'il y a de la vie, il y a de l'espoir !
(Achirafil Banath, enregistré le 8/05/04)*

La nostalgie s'est emparée des textes du *tufo* où l'île d'autrefois apparaît comme une sorte d'éden perdu : il y avait alors des magasins richement achalandés, des clubs de sport, des bals « avec orchestre », de nombreuses activités pour les enfants et les jeunes... « *Dans l'île, il y avait tout... On n'avait même pas besoin d'en sortir. Dans le port entraient des bateaux, avec des gens qui venaient de partout, et chaque semaine il y avait des hydravions qui partaient pour le Kenya, ou pour d'autres endroits d'Afrique. Les clubs organisaient des fêtes. On faisait même des corridas sur le terrain de football ! Il y avait beaucoup d'animation, des femmes qui portaient chapeaux et gants, et ça fait de la peine de voir ce qu'est devenue l'île aujourd'hui. (...) Il y avait une très bonne entente entre les différentes cultures, et on ne trouvait cela dans aucun autre endroit du monde.* »² La « nostalgie » s'est également transmise à la jeune génération née après 1975, qui n'a donc jamais connu cette île mais a reçu en « héritage » les souvenirs de ses aînés - qui ne furent pourtant parfois que les spectateurs de cette opulence. « *À l'époque, la placette était toute fleurie, avec une fontaine au milieu. Pas comme maintenant, où il ne reste que du sable. Ma mère se souvient qu'il y avait plein de boutiques dans ce quartier. À*

¹ L'entrée du port est périlleuse pour les bateaux, qui doivent emprunter une étroite passe à proximité de la forteresse.

² Teresa, 82 ans, ville de pierre, descendante d'une des grandes familles créoles de l'île, le 9/07/04.

Noël, les vitrines étaient remplies de jouets. À côté, il y avait le Café Nacional où les Blancs se retrouvaient. Elle raconte aussi que toutes les routes étaient goudronnées, qu'elles brillaient même. Ma mère a vraiment pu profiter de l'île de Mozambique lorsqu'elle était encore l'île de Mozambique. Même si, c'est vrai, dans ce quartier des Blancs, les Noirs ne venaient que pour travailler. Ils n'habitaient pas là, c'était réservé aux Blancs »¹.

Pour ses habitants et de façon assez unanime, la « grande époque » de l'île de Mozambique correspond en effet au « temps des Portugais » (*o tempo dos Portugueses*) - alors que son déclin avait en réalité commencé bien avant l'indépendance et que son économie était inéluctablement condamnée. L'île était toutefois parvenue à maintenir un certain niveau après l'ouverture du port de Nacala, en optant notamment pour le développement du tourisme, et pendant les deux premières années de l'indépendance, avant de sombrer brutalement : le chômage et la pauvreté s'installèrent alors, tandis que d'interminables files d'attente se formaient devant les boulangeries en raison des pénuries et des restrictions qui s'aggraveront évidemment avec la guerre civile. « À cette époque, il fallait se lever à deux ou trois heures du matin pour avoir une chance de trouver du pain. »² Avec le départ des colons portugais prennent évidemment fin les divertissements « mondains » de la ville de pierre, mais aussi peu à peu, faute de moyens, les grands rassemblements religieux et populaires des *bairros* (*carramas* des groupes de *tufo*, *ziaras* des confréries, etc.). « *On Ilha de Moçambique the memory of Portuguese colonialism is the memory of the golden days when Ilha was an important city. All memory of Portuguese colonial oppression, forced labour and secret police seems to have been forgotten* » (Arnfred, 2004 : 58). Avec le temps et les privations de la guerre, l'opulence de l'antique capitale semble avoir en effet définitivement pris le pas sur le reste dans les souvenirs des habitants (Pereira, 1988 : 5). Il faut rappeler que la population des *bairros* bénéficiait alors, du fait de la proximité de ses anciennes élites avec les Portugais, d'une situation « privilégiée » par rapport à celle de l'intérieur, soumise entre autres à la culture forcée du coton, ou de Lourenço Marques qui subissait une ségrégation urbaine beaucoup plus violente.

Après l'indépendance, la situation se retourna évidemment contre eux : les

¹ Amade, 34 ans, gardien d'une maison de la ville de pierre (il habite sur le continent), dont la mère était nourrice dans une famille bourgeoise.

² Maria, 69 ans, ville de pierre, le 3/07/04.

habitants de l'île qui n'avaient pas pris les armes pour libérer le pays, et dont les *leaders* communautaires avaient soutenu le colonialiste, payèrent le prix de leur collaboration, réelle ou symbolique, personnelle ou collective. Certains s'étaient effectivement engagés aux côtés des Portugais. *« Je faisais partie des troupes coloniales... Alors après l'indépendance, j'ai dû m'en aller, je suis allé à Beira pendant dix ans. Ils voulaient me prendre, m'envoyer à la campagne, dans des camps.... Tous les dimanches, ils frappaient à la porte, pour aller travailler dans les champs communautaires. À la maison, on ne pouvait pas avoir de sacs de riz... Beaucoup de gens ont dû quitter l'île comme moi, mais eux ont refait leur vie ailleurs et ne sont jamais rentrés. Je suis revenu parce que mon père était malade. Cette île était si belle, c'était un paradis. »*¹ Pour les habitants de l'île, les recrutements forcés pour les champs communautaires et les camps de rééducation en brousse - où étaient notamment envoyés les enfants de la bourgeoisie locale - ont ainsi commencé après l'indépendance. Les vieilles familles musulmanes ou créoles restées sur place étaient évidemment les premières visées.

Comme ailleurs au Mozambique, les autorités religieuses et traditionnelles furent déchues, leurs familles menacées et humiliées... *« Après l'indépendance, je suis beaucoup restée à la maison, car c'était dangereux de sortir. Mon mari avait beaucoup voyagé, mais pas avec son argent, avec celui des Portugais. Alors les gens du Frelimo disaient : « celui-là est très colonial, très ami des Portugais ». Ils ont voulu lancer des pierres sur la maison, mais il n'était pas là, il était à Lumbo car il était chef de gare. Il est resté bloqué trois jours là-bas. »*² Son fils confirme : *« Quand j'étais petit, certains enfants venaient me chanter : « Hafiz Abdulrazak, ami des Portugais, ami de la PIDE, deux fois à La Mecque³... »* Une majorité de la population des *bairros* demeura cependant fidèle à ses anciens leaders. Pour d'autres, la désillusion fut amère. *« Les gens ont pensé qu'ils allaient prendre la place des Blancs et des vieilles familles de l'île dans la hiérarchie sociale, et avoir une vie identique. Mais ils n'ont jamais eu accès à cette vie, et au contraire leur situation s'est même détériorée. Certains ont alors commencé à regretter l'époque portugaise, d'autres ont rejoint la Renamo. »*⁴

¹ Momade, ville de pierre, le 1/10/05.

² Entretien avec Daúria Jamú, veuve de cheikh Abdurazak Jamú, le 13/05/04.

³ Référence aux deux pèlerinages que les autorités coloniales lui avaient offerts. Entretien avec cheikh Hafiz Jamú, le 8/08/04.

⁴ Issufo, 47 ans, ville de pierre, le 2/08/04.

Malgré son état de délabrement et la désintégration de l'ancienne société insulaire, l'amertume et les difficultés de la vie, l'île de Mozambique, avec son histoire et sa culture uniques, continuent toutefois de susciter l'immense fierté de ses habitants, toutes zones confondues.

Fiertés insulaires

« Le fait de parler de l'île, des édifices etc., tout cela est quelque chose d'assez nouveau. »¹ Si la forteresse ou le palais, qui font partie du « décor » quotidien des habitants, figurent depuis longtemps dans les textes du *tufo*, le « patrimoine » n'en constitue un thème en soi que depuis une quinzaine d'années environ. Avec l'intérêt croissant des étrangers pour l'île et en particulier pour sa ville de pierre, maisons et monuments sont ainsi stratégiquement devenus un sujet de prédilection – ainsi que le classement au Patrimoine mondial qui constitue localement un important motif d'orgueil, bien que le sens du « label » reste assez mystérieux pour les habitants (voir IIIB2). Les groupes de *tufo* étant sollicités de façon systématique pour accueillir les délégations de donateurs et les partenaires de coopération, certaines chansons sont naturellement devenues un moyen pour ces derniers d'exprimer publiquement leurs doléances².

Ilha de Moçambique,
Notre belle patrie
Baignée par le vaste océan Indien !
Dans la ville de macuti,
On rencontre les quartiers suivants :
Esteu, Marangonha, Litine, Mutacane, Unidade,
Chacun avec ses occupations.

¹ Entretien avec la doyenne du groupe *Estrela vermelha*, le 15/06/04.

² La responsable danoise du projet de partenariat entre la ville de Bergen et l'île de Mozambique dans le cadre de l'Organisation des villes du Patrimoine mondial a ainsi pu assister à l'évolution des textes depuis ses premières visites, où son intérêt pour la ville de pierre était parfois mal compris par les habitants des quartiers de *macuti* (entretien du 1/07/04).

*Dans la ville de ciment,
Il y a l'unique quartier du Musée.
Comme vous pouvez voir, messieurs les visiteurs,
Ici se trouvent des oeuvres des siècles passés.
Par cette île sont passés de nombreux peuples
Avec des us et coutumes variés.
C'est pour cela qu'elle est le Patrimoine mondial de l'Humanité,
C'est pour cela qu'elle est connue au niveau international.
Messieurs les visiteurs,
Nous recherchons un soutien pour notre ville,
Tous ici nous voulons conserver
Notre Patrimoine culturel de l'Humanité.
(Estrela vermelha, enregistré le 6/06/04)*

Bien qu'encore balbutiant, le (re)développement du tourisme dans l'île après la fin de la guerre a également influencé et inspiré les « poètes » du *tufu* qui vantent – plus efficacement qu'une brochure sur papier glacé - les nombreux atouts de la « destination » pour ses visiteurs, parmi lesquels son patrimoine bâti et la tradition d'accueil de ses habitants.

*Aujourd'hui dans l'île, la joie est à son comble :
Des hôtes de marque sont arrivés, venus d'autres pays.
Ainsi, il nous est donné de rencontrer ces éminents étrangers.
L'île est une terre d'eau salée,
C'est un pays qui est agréable à visiter.
Il y a beaucoup de choses à voir,
La forteresse et le palais,
Il y a de nombreux endroits pour s'asseoir et prendre le frais.
Son nom est écrit dans la zone du crematorium¹,
Et au milieu de la mer se trouve le fortin.
Aujourd'hui je vais danser de joie pour ces visiteurs.
(Fura rede, enregistré le 10/08/04)*

¹ Allusion à une stèle indiquant le nom de l'île et la date de sa « découverte » par Vasco de Gama, située à la pointe sud de l'île à proximité du crematorium hindou.

Certaines chansons sont même devenues de véritables « itinéraires » touristiques à travers les monuments de l'île, qui en constituent ainsi l'unique objet.

Espada da Ilha¹ prend la parole
Pour vous souhaiter la bienvenue (...)
Notre île est patrimoine,
Patrimoine de l'Humanité (...)
En vous promenant, vous pouvez visiter
La forteresse São Sebastião
Et le musée São Paulo
Et aussi le musée d'Art sacré,
La chapelle São Francisco
À l'entrée de notre île
Et le fortin São Lourenço
(Espada da Ilha, enregistré le 2/06/04)

Au-delà de cette « folklorisation » relativement récente, le patrimoine colonial de l'île, ses maisons et ses monuments, suscitent cependant un grand orgueil, malgré leur « altérité » pour les habitants des *bairros* (voir IIIB) : ils constituent le signe manifeste et immédiat de leur « civilisation », ainsi que de la longue et prestigieuse histoire de l'île².

(...) Quand on arrive dans cette île,
On remarque qu'on se trouve chez des gens civilisés.
Venez voir comme l'on vit ici !
Il faut qu'on remette en état nos maisons.
(Associação forte amizade, enregistré le 11/07/04)

Le déboulonnement des statues de Vasco de Gama et de Luís de Camões

¹ Nom du groupe (« L'épée de l'île »). Ce dernier ne constitue cependant pas un groupe « traditionnel » de *tufo* : composé uniquement de fillettes, il est dirigé par un fonctionnaire du Département local de la Culture, qui écrit lui-même les textes.

² Ailleurs au Mozambique, les habitants de l'île ont la réputation de gens extrêmement fiers de leur histoire et de leur culture.

après l'indépendance suscita à ce titre l'incompréhension (voir plus loin). « *Depuis l'époque coloniale jusqu'à aujourd'hui, il y a eu de nombreux changements dans l'île. Les gens voyaient que son histoire était en train de s'effacer, puisque les statues font partie de l'histoire de l'île et aussi du pays. Et ce ne sont pas seulement les statues, il faut aussi conserver la forteresse qui est à l'origine de la ville, conserver notre histoire.* »¹ Le statut de « première ville » et de « première capitale » de l'île de Mozambique, attesté notamment par la présence de ces statues, constitue en particulier un motif de fierté unanimement partagée. « *Quand on a enlevé les statues, c'était triste. Maintenant nous pouvons à nouveau dire que l'île de Mozambique est la première ville du pays.* »² Sur place en effet, l'île n'est jamais évoquée comme le « berceau du colonialisme » mais comme le berceau du pays, et l'ancienne présence portugaise fièrement revendiquée.

*Cette île est celle de toutes les gloires,
C'est l'île-mère,
L'île de toutes les colonies.
(Estrela vermelha, enregistré le 6/06/04)*

Malgré leur rôle et leur statut évidemment à part, les Portugais ont, comme les Arabes avant eux ou encore les Indiens, contribué à la diversité culturelle de l'île. Dans les *bairros*, l'héritage arabe dont se réclame notamment le *tufo*, fortement valorisé, n'est jamais opposé à l'héritage portugais de l'île.

*Ilha de Moçambique,
Patrie de Mussa al Bique,
Patrie des îliens,
Monument historique mondial,
Par ici sont passés de nombreux peuples,
Ils ont tous laissé une trace qui fait la richesse de cette terre.
Ville de l'île de Mozambique,
Le continent est de l'autre côté,
Elle est très belle. (...)*

¹ Rosalina, 30 ans, ville de pierre, le 3/10/05.

² Julieta, 41 ans, ville de pierre, le 3/10/05.

(Estrela vermelha, enregistré le 6/06/04)

En écho à la poésie écrite (IIC), les édifices de l'île, le métissage des peuples et des cultures qui s'y sont rencontrés mais aussi la beauté de ses femmes, avec leur art de l'ornementation et de la séduction, comptent ainsi parmi les thèmes récurrents des chants de *tufo* - les danseuses, fières de leur réputation, se chargeant elles-mêmes de vanter leurs charmes.

*Les femmes de l'île roulent des hanches avec leurs costumes,
Elles sont bien éduquées.*

*Il y a beaucoup de choses à voir (dans cette île),
Nous t'accompagnerons pour te montrer les lieux
Que tu ne connais pas.*

(Associação forte amizade, enregistré le 11/07/04)

Mode d'expression privilégié des habitants des *bairros*, le *tufo* constitue ainsi à la fois le témoin et un remarquable « instrument » de production de la mémoire et de l'identité locales et populaires.

III.C.3 - Grande et petites histoires : réinterprétations populaires

La connaissance qu'ont les habitants de l'histoire d'*Ilha de Moçambique* est évidemment très variable en fonction des catégories sociales et du niveau d'études. Dans une île où, rappelons-le, moins d'un enfant sur deux fréquente l'école tandis que chaque adulte a été en moyenne scolarisé moins de deux ans dans sa vie¹, la plupart des habitants n'en possèdent que quelques notions assez sommaires – toutefois évoquées fièrement à la moindre occasion. Dans une culture de tradition orale, où le livre demeure un objet rare et difficilement accessible même pour les populations lettrées, l'histoire séculaire de l'île de Mozambique fait l'objet de diverses réinterprétations populaires dans lesquelles ses principaux « héros », réels ou mythiques, locaux ou « universels », sont mis en scène sous les traits de personnages devenus familiers : pêcheurs, commerçants, djinns...

Les « donos » de l'île

*Quand le village de Cabaceira est né²,
C'était la brousse.
Puis le lieu fut défriché
Et Vasco de Gama l'a découvert.
Alors qu'il passait par là, son bateau a dévié.
Il revenait d'Inde, patrie des Blancs comme lui
Et allait au Portugal faire du commerce.
Nous-mêmes qui contons cela ne l'avons pas vu,
C'est Mussa Ambiki qui était alors le doyen.
Il lui dit : « viens aider mon pays,
Tu es un pêcheur, je ne te ferai pas de mal ».*

¹ Cruzeiro do Sul (2001). De nombreux habitants des *bairros* ont en revanche fréquenté l'école coranique.

² C'est dans le village de Cabaceira, situé sur le continent à la pointe de la baie encadrant l'île, que Vasco de Gama tenta de reconstituer ses réserves en eau sur la route des Indes (et non au retour comme le laisse entendre la chanson).

Nous pensons que c'était peut-être en 1468.
(Achirafil Banath, enregistré le 8/05/04)

La plupart des groupes de *tufo* de l'île de Mozambique ont dans leur répertoire une ou plusieurs chansons relatant l'arrivée de Vasco de Gama et son premier contact avec le fameux Mussa'n Biki (Mussa Ambiki ou Mussa Al Bique). Dans ces textes qui s'inspirent les uns des autres – concurrence oblige –, l'île « naît » ainsi de la rencontre fortuite et pacifique voire de la collaboration entre les deux hommes. Connu de tous les habitants, à la différence du navigateur portugais qui apparaît ici sous les traits d'un simple pêcheur, le légendaire Mussa'n Biki ou Mussa al Bique continue d'alimenter l'imaginaire local¹. « *Moçambique était venu de loin, en bateau. Les Portugais passaient par là et lui demandèrent qui il était. Il répondit : « mon nom est Moçambique ».* Ensuite, quand les Portugais rentrèrent chez eux, il dirent : nous sommes allés dans un pays qui s'appelle Moçambique. »² Pêcheur ou marin, commerçant arabe, cheikh ou roi selon les versions, son nom serait donc à l'origine de celui de l'île, et plus tard du pays³. « *Mussa al Bique est arrivé ici, c'était l'un des premiers habitants. Ensuite sont venus d'autres gens pour l'exploitation du commerce des perles (missangas). Ils lui demandèrent comment il s'appelait et il répondit : Mussa al Bique. Puis quand le pays s'est développé, ils lui ont donné ce nom de Moçambique.* »⁴ Dans le cadre de la rédaction d'une grammaire *emakhuwa*, un missionnaire de Mogincual, Francisco Manuel de Castro, avait recueilli une version assez complète, et sans doute romancée, de la « tradition indigène » relative à l'origine du nom « Moçambique » et du nom *makhuwa* de l'île, Muihipiti, qu'il avait envoyée au Congrès d'anthropologie de Porto en 1934 :

« *Bien avant que les Portugais naviguent dans l'océan Indien, un pêcheur*

¹ Il existe également une histoire, moins connue, sur l'origine du nom Mossuril, village côtier historiquement lié à l'île : « *Quand Neutel de Abreu, qu'on surnommait Mahoho, demanda à un jeune garçon (moço) le nom du lieu dans lequel il se trouvait, celui-ci se mit à rire (o moço riu), ce qui donna le nom de Mossuril* » (Omar, 53 ans, quartiers de *macuti*, le 7/10/05). Neutel de Abreu (1871-1945) fut un major de l'armée portugaise qui joua notamment un rôle important dans la campagne contre les Namarrais qui résistaient aux Portugais dans les terres situées face à l'île de Mozambique (voir IA3 et IA4).

² Ancha, 27 ans, quartiers de *macuti*, le 6/10/05.

³ On a cependant montré en introduction que cette histoire ne concordait pas avec les sources écrites, arabes et portugaises.

⁴ Hanafia, 33 ans, quartiers de *macuti*, le 6/10/05.

indigène, du nom de Muihipiti, attiré par l'abondance de poisson autour de l'île (aujourd'hui de Mozambique), s'y installa et en prit possession. Les indigènes du continent, pour la distinguer des autres îles qui l'entouraient, commencèrent à la désigner par le nom de son propriétaire, c'est-à-dire « ekisirua ia Muihipiti », l'île de Muihipiti. Pour abrégé, ils en vinrent à dire simplement Muihipiti en se référant à l'île. Ce nom est resté, et c'est ainsi qu'aujourd'hui encore tous les indigènes du district et des régions proches connaissent l'île de Mozambique. Plus tard, l'île passa aux mains d'un autre indigène, M'Biki. Son fils lui succéda, Muça, lequel gouvernait l'île quand Vasco de Gama y mouilla. Après avoir établi la relation avec les habitants, les Portugais leur demandèrent qui gouvernait dans l'île, ce à quoi ils répondirent : c'est Muça M'Biki. Les Portugais, à partir de là, quand ils se référaient à l'île, disaient : « l'île de Muça M'Biki ». Et pour faciliter la prononciation de ces deux noms, ils commencèrent à dire Muçambiki, d'où provient le vocable actuel Moçambique. »¹

Quant à l'origine du nom Omuhipiti, les sources orales semblent aujourd'hui plutôt confirmer l'hypothèse étymologique – toutefois controversée – qui le fait dériver du verbe makhuwa « se cacher » (*wapithi*) :

*Le Mozambique est notre patrie,
L'île-cachee est la terre où nous vivons². (...)
(Achirafil Banath, enregistré le 8/05/04)*

Dans une autre version de l'arrivée de Vasco de Gama, ce sont deux personnages, Massa et Albique, qui l'accueillent et lui viennent en secours. Bien que le navigateur continue d'apparaître comme une figure très positive, à l'origine du développement de la ville et de son futur rayonnement, le texte des « *Beira Mar B* » est le seul parmi le corpus recueilli à évoquer la violence de cette histoire et en particulier la contribution des esclaves à la construction des édifices de l'île³.

¹ Ce résumé de la thèse de Francisco Manuel de Castro est reproduit dans *Moçambique, documentário trimestral* (2), avril-juin 1935.

² *Emakhuwa* : « *Eqisirua yon'hipiti tilapo en kalehu ila* ».

³ On n'en trouve aucune trace dans les chansons recueillies par Signe Arnfred (2004) et par les auteurs de l'anthologie *A Ilha de Moçambique pela voz dos poetas* (Saúte & Sopa, 1992).

(...) *Chers hôtes qui venez d'arriver,
Nous vous demandons des nouvelles de votre pays.
Ici dans notre île, nous allons bien.
C'est cela l'île de Mozambique,
Ecoutez bien notre histoire.
Vasco de Gama passa par ici sur la route de l'Inde
En bateau, et il n'avait plus d'eau.
Là, il a rencontré Massa et Albique,
Ils se sont salués et Vasco de Gama a expliqué son problème.
Ils l'ont accompagné au Sancul¹
Où ils ont creusé un puits pour l'eau.
C'était le 2 mars 1498,
Vasco de Gama était ici pour la première fois.
Nous allons le remercier pour ce qu'il a fait,
Bien que beaucoup de choses tristes soient arrivées.
Beaucoup d'esclaves ont perdu la vie
En essayant de faire de l'île une ville.
Voilà l'histoire résumée et bien triste,
Mais nous louons ce qu'a fait Vasco de Gama dans cette ville.
(Beira Mar B, enregistré le 2/07/04)*

Au vu de l'imposante statue plantée devant le palais *São Paulo*, on sait immédiatement que Vasco de Gama était « *un homme très important ici au Mozambique* »². La plupart des habitants ignorent cependant l'identité du navigateur, ou n'en ont qu'une idée assez approximative : « *Je ne sais pas qui c'était mais il est apparu au milieu de la mer, à cause de la guerre entre les colons et les Mozambicains* »³. Ceux qui connaissent le personnage - « *Vasco de Gama fut le premier Portugais à venir au Mozambique* »⁴ - prennent soin de le réhabiliter : « *Après l'indépendance, la statue de Vasco de Gama a été enlevée par ignorance,*

¹ Village côtier face à l'île. En réalité le « puits de Vasco de Gama » se trouve à Cabaceira, de l'autre côté de la baie.

² Hanafia, 33 ans, quartiers de *macuti*, le 6/10/05.

³ Julieta, 41 ans... enseignante à l'école primaire. Ville de pierre, le 3/10/05.

⁴ Hamid, 29 ans, quartiers de *macuti*, le 7/10/05.

au titre d'usurpateur de la terre des Noirs »¹. Or, il n'était pas responsable des maux dont on l'a accusé : « Les statues n'ont pas été enlevées sur ordre du gouvernement, mais à l'initiative de quelques personnes qui disaient : « ce sont eux qui nous ont fait du mal ». Alors que Vasco de Gama et Luís de Camões n'avaient rien à voir »². Si on les a remises en place, c'est « parce que tout ça n'était pas de leur faute : ils étaient innocents »³. Vasco de Gama et Luís de Camões sont ainsi fréquemment associés en raison de la présence dans l'île de leurs deux statues – le poète suscitant plus encore la perplexité que son héros des grandes Découvertes. Figé dans le bronze avec un parchemin serré contre lui, il était forcément « quelqu'un qui lisait beaucoup, un homme très important dans le domaine des études, de l'école »⁴ : « Luís de Camões fut le premier professeur du Mozambique »⁵...

*Vasco de Gama, chef du quartier du Ponant,
Luís de Camões, chef du quartier du Levant.
Vasco de Gama a laissé ici des richesses.
Personne ne l'attendait,
Il est arrivé pendant la nuit,
Il a rencontré le pêcheur Mussa Al Bique,
Il est allé boire de l'eau au puits de Cabaceira.
Mais le puits de l'île est au marché central.
(Macohale)⁶*

Si le déboulonnement des statues laissa, à l'indépendance, la plupart des habitants perplexes – beaucoup dans les *bairros* avouent n'avoir pas compris alors pourquoi on les retirait –, leur restitution une vingtaine d'années et une guerre civile plus tard souleva en revanche dans l'île une adhésion et un enthousiasme unanimes.

¹ Halima, quartiers de *macuti*, membre d'une grande famille musulmane de l'île, le 12/05/04.

² Omar, 53 ans, quartiers de *macuti*, le 7/10/05.

³ Mussa, 55 ans, quartiers de *macuti*, le 5/10/05. Fonctionnaire et président d'un groupe de *tufo* dont il écrit les textes.

⁴ Ancha, 27 ans, quartiers de *macuti*, le 6/10/05.

⁵ Hamid, 29 ans, quartiers de *macuti*, le 7/10/05.

⁶ « Qui vient d'ailleurs ». Texte recueilli par Jordane Bertrand en 2004, traduction française personnelle.

« *Les statues font tout simplement partie de l'ornementation des places !* »¹ La remise sur pied de Vasco de Gama et Luís de Camões permit d'abord de restituer à l'île de Mozambique une identité visuelle à laquelle ses habitants étaient très attachés : « *La représentation graphique de l'île, c'est avec les statues, les monuments, les rues... Les gens étaient contents qu'on les remette, puisque les choses redevenaient comme avant, comme ils les avaient toujours vues* »². Au-delà de l'aspect esthétique, on accorde aux monuments de l'île une importante fonction didactique : « *Nous avons tous une histoire. Vasco de Gama fait partie de l'histoire de notre pays, tout comme l'île de Mozambique est la première ville du pays. Ainsi nous pouvons montrer à nos enfants ce qui s'est passé* »³. La transmission aux générations futures constitue en effet une préoccupation majeure - même lorsque l'identité des deux personnages et l'histoire de l'île demeurent incertaines. « *Comme un homme doit bien s'habiller, se raser, pour ne pas trop vieillir, il est nécessaire d'entretenir l'île. Le projet de Bergen est une bonne chose parce que cette maison qu'ils réhabilitent est historique*⁴. *C'est important pour montrer aux jeunes comment elle était autrefois, pour ne pas oublier l'histoire. Comme je peux par exemple garder une de ces chaises anciennes qui me viendrait de mes arrière-grands-parents, même si je ne les utilise plus aujourd'hui puisque nous avons des chaises modernes, pour montrer à nos enfants comment elles étaient autrefois.* »⁵ Les deux statues permettent ainsi d'assurer le lien entre ceux qui ont toujours vécu avec, c'est-à-dire « au temps des Portugais », et leurs descendants nés ensuite. Du point de vue de ces derniers, « *c'est une bonne chose d'avoir remis les statues car cela nous remémore la vie de nos parents* »⁶... et « *nous pouvons ainsi savoir comment vivaient nos ancêtres* »⁷. Pour certains en effet, Vasco de Gama et Luís de Camões, figures à la fois si familières et historiquement méconnues, sont devenus des « ancêtres » collectifs des îliens⁸. « *Premiers à marcher sur l'île de Mozambique* », les deux hommes de bronze « *sont les donos (« maîtres ») d'ici* »⁹.

¹ Abou, 33 ans, quartiers de *macuti*, le 7/10/05.

² Balthasar, 21 ans, ville de pierre, le 3/10/05.

³ Hanafia, 33 ans, quartiers de *macuti*, le 6/10/05.

⁴ Il s'agit de la *Casa Girassol*.

⁵ Hassan, 39 ans, quartiers de *macuti*, le 24/05/04.

⁶ Hamid, 29 ans, quartiers de *macuti*, le 7/10/05.

⁷ Abacar, 30 ans, quartiers de *macuti*, le 7/10/05.

⁸ Julieta, 41 ans, ville de pierre, le 3/10/05.

⁹ Zeina, 32 ans, ville de pierre, le 3/10/05.

Alors, « *quand ils ont enlevé les statues de Vasco de Gama et Luís de Camões, les choses ont commencé à se dégrader : le régime a changé, l'économie a changé, la vie a commencé à aller très mal, il y a eu du chômage, etc.* »¹. Pour certains, « *quand on a remis les statues, ce fut le signal que le pays était tombé entre les mains de personnes incultes et ignorantes* »². Mais pour les plus âgés en particulier, c'étaient l'esprit des *donos* de l'île qui, offensés, se manifestaient. « *Vasco de Gama est celui qui a découvert cette terre, il est allé dire aux gens de sa famille là-bas dans son pays de venir ici. Cette terre appartenait à Vasco de Gama. Quand on a enlevé sa statue, l'île a commencé à aller mal. Bien sûr, Vasco de Gama est mort il y a longtemps, mais son âme, là où elle est, n'était pas satisfaite à cause de la statue qui avait été enlevée.* »³ La consultation lancée par le ministre de la Culture de l'époque, Luís Bernardo Honwana, auprès des leaders communautaires et des aînés de l'île en perspective du repositionnement de la statue de Luís de Camões fit donc naître un immense espoir parmi les habitants : « *Quand il a été question de les remettre en place, les gens croyaient qu'ainsi les choses allaient changer et s'améliorer* »⁴. Ce qui avait disparu avec les statues devait en effet réapparaître avec elles. « *Nous pensions qu'avec le retour des statues allait aussi revenir la vie d'avant, que les bateaux reviendraient dans le port, qu'il y aurait du travail, etc. Alors qu'il ne s'est rien passé du tout...* »⁵ En restaurant la physionomie et l'intégrité de l'île, le retour des statues de bronze devait, comme la réhabilitation des ruines, mettre un terme à une parenthèse malheureuse et ramener la prospérité.

Des « vieilles pierres » et des djinns

Monument majeur de l'île dont elle occupe la pointe nord, la massive forteresse São Sebastião, en cours de réhabilitation⁶, attend sa réaffectation

¹ Abdala, 67 ans, quartiers de *macuti*, 21/10/05.

² Ancha, 27 ans, quartiers de *macuti*, le 6/10/05.

³ Omar, environ 90 ans, quartiers de *macuti*, le 21/10/05.

⁴ Abdala, 67 ans, quartiers de *macuti*, le 21/10/05.

⁵ Amina, 80 ans, quartiers de *macuti*, 21/10/05.

⁶ La première phase, achevée, a été financée par la coopération japonaise et l'UCCLA (Union des capitales de langue portugaise), sous la responsabilité de l'Unesco et en concertation avec le gouvernement mozambicain (voir la fin du chapitre IIIA).

définitive en débat depuis près d'une quinzaine d'années : hébergement touristique, centre de recherches, musée... Elle est jusqu'ici fréquentée par les quelques touristes de l'île et leurs « guides » improvisés, servant occasionnellement de cadre à des festivités publiques - notamment un festival annuel. Outre son intérêt touristique, elle remplit par ailleurs divers usages pratiques, offrant notamment des salles de classe annexes et provisoires, comme pendant la réhabilitation de l'école secondaire (2008), ou des salles d'études improvisées pour les écoliers. Sa profonde citerne, qui permit aux Portugais de résister aux sièges hollandais au début du XVIIe siècle (voir IA2), offre surtout aux nombreux habitants ne disposant ni de citerne ni de l'eau courante la possibilité de se ravitailler gratuitement – et se révèle salvatrice pour l'île en cas de coupures prolongées. Certains pourtant, dans les *bairros* en particulier, n'y ont jamais pénétré.

« À l'époque coloniale, il était impossible d'entrer dans la forteresse ou même dans le palais. Aujourd'hui encore, il y des gens de l'île qui n'y sont jamais entrés, car ils pensent qu'il n'est pas possible de les visiter, et certains ont même peur d'y aller. »¹ Autrefois symbole de la puissance et de la « grandeur » de l'Empire portugais, dont témoignent les chroniques et les cartes anciennes (voir IIC1a), puis de l'oppression et de l'aliénation coloniales dans le discours officiel post-indépendance et la production artistique révolutionnaire (voir IIC2), la forteresse demeure en effet, pour ses habitants, le lieu de la violence et surtout de l'interdit. Domaine réservé des troupes coloniales, la forteresse abritait les geôles de la PIDE pendant la guerre de libération nationale, et continue d'inspirer une certaine crainte liée à ses usages passés. « Après l'indépendance, il y avait là des prisonniers du *Frelimo*, la forteresse faisait peur. »² Une partie des habitants de cette île pourtant longue de trois kilomètres seulement avoue même ne s'être jamais approchée de l'imposant édifice. « Avant, on n'allait jamais du côté de la forteresse. Les vieux interdisaient aux enfants d'aller là-bas, ils ne nous expliquaient pas pourquoi, mais il y avait un grand respect pour la parole des vieux, donc on n'allait pas jouer là-bas. »³ Mais pour de nombreux *ilheus* et en particulier les habitants de *Ponta da Ilha*, la forteresse São Sebastião reste, avant tout, le domaine des djinns. « Certaines personnes n'osent pas s'approcher de la forteresse parce qu'elle est isolée, et

¹ Ali, environ 70 ans, quartiers de *macuti*, le 18/05/04.

² Sonia, 34 ans, quartiers de *macuti*, le 5/10/05.

³ Omar, 53 ans, quartiers de *macuti*, le 7/10/05.

comme on raconte qu'elle a été construite par un djinn... »¹

L'île est au milieu de la mer,

On y trouve la forteresse qui a été construite par Muanante,

Il l'a laissée ainsi et s'en est allé par là. (...)

(Associação forte amizade, enregistré le 11/07/04)

Comme l'histoire de l'île, celle de la forteresse donne en effet lieu à des interprétations diverses parmi la population qui n'a pas ou peu eu accès à l'éducation : « *Nos grands-parents nous ont toujours dit que c'étaient les Arabes qui avaient construit la forteresse* »². D'autres attribuent la paternité de cette dernière... à des esclaves fugitifs : « *je pense qu'autrefois l'île servait de refuge aux esclaves qui étaient chassés sur le continent, et que ce sont eux qui ont construit les deux forteresses, une à chaque extrémité, pour se défendre* »³. Mais la croyance la plus répandue sur place fait du mystérieux édifice, dont les populations locales ont toujours été tenues à l'écart jusqu'à la fin des années 1980, l'œuvre du djinn Muanante qui l'aurait achevé « en une seule nuit ». « *À l'intérieur de la chapelle du Baluarte, juste derrière la forteresse, il y avait une paire de mules (chinelas) en bois, dites « de Muanante », comme celles qu'utilisent certains musulmans. Personne n'osait les toucher, car on avait peur.* »⁴ Le djinn Muanante est également réputé l'auteur du fortin São Lourenço, appelé « *fontinha* »⁵ par les habitants des *bairros*. Construit par les Portugais sur un îlot rocheux à la pointe sud de l'île, afin de compléter le dispositif défensif à l'entrée de la baie, le fortin São Lourenço fut ensuite utilisé comme léproserie puis, à la fin de l'époque coloniale, lieu d'abattage des chiens errants ramassés dans l'île... Il n'est plus aujourd'hui fréquenté que par quelques rares touristes ou lors de cérémonies rituelles, de désenvoûtement en particulier. Plus encore que la forteresse, le fortin São Lourenço, réputé hanté comme elle, demeure pour les habitants de l'île un lieu mystique et inquiétant. Certains habitants attribuent encore à Muanante le « puits de Vasco de Gama », dans le village continental de Cabaceira, où le célèbre navigateur vint en 1498

¹ Fátima, 27 ans, quartiers de *macuti*, le 7/10/05.

² Abu, 33 ans, quartiers de *macuti*, le 7/10/05.

³ Ossumane, 35 ans, quartiers de *macuti*, le 8/10/05.

⁴ Omar, 53 ans, quartiers de *macuti*, le 7/10/05.

⁵ Vraisemblablement une déformation du portugais *fortinho* (« petit fort »).

reconstituer ses réserves en eau sur la route des Indes.

La légende de Muanante est ainsi répandue bien au-delà des frontières de l'île¹ : « *Tous les gens de l'intérieur ont entendu parler de cette histoire. Un jour est arrivé dans l'île un étudiant de Ribaué, à 150 kilomètres d'ici. La première chose qu'il a demandée, c'est de voir la maison qui avait été construite en une seule nuit* »². Dans un article écrit pour la revue *Atlantis*, l'écrivain mozambicain Mia Couto relate ainsi la version de la légende de la forteresse qui lui a été racontée au cours d'une visite dans l'île. « *La visite de la forteresse est presque obligatoire. Quand j'y suis allé, les visites étaient closes. Ils firent une exception. Mais j'ai eu l'impression qu'ils faisaient une exception pour tous. Un pêcheur qui nous accompagnait nous raconta une légende sur la création de la forteresse. L'histoire est belle et elle renferme une part de mystère. Voici une version résumée de ce qui m'a été raconté : la même nuit, deux visiteurs arrivèrent à Ilha. L'un s'appelait Mussa M'Bique. L'autre était un démon appelé Muanante. Où qu'il passe, ce démon construisait une grande œuvre pour signaler sa présence. Et il fit une forteresse. Il la construisit en une seule nuit, sans l'aide d'un seul maçon. Quand les Portugais arrivèrent, ils virent la forteresse en pierre nue. Ils voulurent la chauler mais n'y parvinrent pas. Ils la chaulaient pendant le jour, mais la chaux disparaissait pendant la nuit. Et la forteresse finit par rester ainsi. À l'intérieur de la forteresse, il y avait un coffre que le démon avait laissé là. Le coffre était fermé à clé et il était si lourd que la force de 100 hommes réunis ne parvint pas à le soulever. Avec le temps, l'île fut peuplée par des gens du monde entier. C'est pour cela que sont nés ici des gens très différents. C'est aussi pour cela que les gens de l'île ont de la famille dans le monde entier. À la fin de l'histoire, je demandai :*

- Et où se trouve le coffre dont parle la légende ?

*Personne ne le sait. Mais il doit être par là, caché dans un coin. Un coffre de cette taille ne peut pas se perdre. »*³

¹ On retrouve par ailleurs une légende similaire à une centaine de kilomètres au nord de l'île, à l'entrée nord de la baie de Nacala, où les importants vestiges swahili de l'îlot de Somaná (ou Gomene), probablement déjà abandonnés à l'arrivée des Portugais et entourés d'un certain mystère, sont attribués à un *djinn* par les populations du continent.

² Padre Lopes, 13/01/04.

³ « *A visita à fortaleza é quase obrigatória. Quando lá estive, as visitas estavam canceladas. Abriram excepção. Mas fiquei com a ideia de que abriam excepção para todos. Um pescador que nos acompanhava contou-nos uma lenda sobre a criação da fortaleza. A história é bonita e encerra um mistério. Eis uma versão resumida do*

L'histoire de Muanante donne ainsi lieu à de nombreuses hypothèses et conjectures dans l'île. « *En réalité ce n'est pas vraiment Muanante qui a construit la forteresse. Muanante est arrivé là, il a posé la première pierre et ensuite les Blancs ont continué. Enfin, il y a des discussions là-dessus, mais on n'est jamais arrivé à une conclusion.* »¹ L'existence même du djinn soulève en effet d'importants débats. « *L'histoire de la forteresse est très confuse. Beaucoup de gens ici dans l'île disent que c'est l'œuvre d'un génie appelé Muanante. Moi-même, avec mes propres grands-parents, j'ai toujours entendu que c'étaient des gens qui l'avaient construite, mais même pour moi cela reste assez mystérieux.* »² La légende de Muanante fait en tout cas partie du patrimoine oral de l'île. « *Muanante était quelque chose qu'on ne pouvait pas voir, et personne ne l'a jamais vu. On considère que c'est lui qui a construit la forteresse en un seul jour, ainsi que le fortin. Bon, si l'on regarde dans les livres, la forteresse a été construite par des esclaves, avec des pierres qui ont été prises dans ces quartiers de Litine et Esteu. Mais nous devons respecter les choses de notre pays, et transmettre cette histoire de Muanante aux plus jeunes.* »³ Pour certains habitants, l'histoire du djinn Muanante, inventée par les aînés, avait avant tout une visée éducative. « *Muanante est une histoire que les plus vieux racontent aux plus jeunes pour les éduquer : autrefois les enfants devaient être à la maison avant 20 heures, etc. Ces histoires n'étaient pas là pour faire peur, c'étaient des*

que me foi contado : numa mesma noite dois visitantes chegaram à ilha. Um chamava-se Mussa M'bique. Outro era um diabo chamado Mwanande. Onde quer que chegasse, esse demónio construía uma grande obra para assinalar a sua presença. E fez uma fortaleza. Construiu-a numa só noite, sem a ajuda de nenhum pedreiro. Quando chegaram os portugueses, viram a fortaleza de pedra nua. Quiseram caiá-la mas não conseguiram. Caiavam-na de dia mas a cal soltava-se durante a noite. E a fortaleza acabou por ficar assim. Dentro da fortaleza havia uma mala que o diabo lá deixara. A mala estava fechada à chave e era tão pesada que nem a força de 100 homens a conseguia erguer. Com o andar dos tempos, a ilha foi sendo habitada por gente do mundo inteiro. É por isso que nasceu na ilha gente muito diferente. E é por isso também que as gentes da ilha têm família em todo o mundo.

No final da história, perguntei :

- E onde está a mala que a lenda refere?

Ninguém sabe. Mas deve estar por aí, escondida num canto. Uma mala daquele tamanho não se pode perder.» Article paru dans *Atlantis*, la revue de la compagnie aérienne TAP (extrait disponible sur <http://group.xiconhoca.com>, 23 mars 2009).

¹ Ancha, 27 ans, quartiers de *macuti*, le 6/10/05.

² Hassan, 39 ans, quartiers de *macuti*, le 24/05/04.

³ Amorane, 49 ans, quartiers de *macuti*, le 12/05/04.

valeurs morales. »¹

Les djinns en effet ne « hantent » pas seulement la forteresse et le fortin, mais d'autres édifices de l'île voire l'ensemble de sa ville de pierre. « *Aujourd'hui encore il y a des djinns, principalement dans la ville de pierre car c'est dans les maisons anciennes qu'on les rencontre, toujours dans des maisons en pierre, et parce que ces maisons étaient construites au-dessus d'anciens cimetières. (...) Les djinns avaient peur des Blancs. (...) Mais certains djinns ont disparu, à cause du mode de vie des gens qui a changé. Seuls restent les djinns corporels, ceux qui rendent malade.* »² Or, « *ce sont les cheikhs d'ici (Ponta da Ilha) qui disaient qu'il y avait des djinns là-bas (dans la ville de pierre)* »³. Pour certains, les histoires de djinns auraient ainsi été créées par les cheikhs eux-mêmes afin d'effrayer les habitants du *macuti* et les maintenir à distance de la ville de pierre - moyen pour eux de conserver la population dans les *bairros* et leur influence sur elle. « *On racontait que les maisons de la cidade de pedra étaient remplies de djinns, et les gens avaient peur de s'y rendre, surtout la nuit. Je pense que ce sont peut-être les cheikhs qui ont inventé ces histoires, pour que les gens n'abandonnent pas les quartiers macuti pour aller s'installer dans la ville de pierre et adoptent le mode de vie des Blancs, et qu'ils perdent ainsi leur pouvoir sur eux. Mais aussi, peut-être, pour que les gens n'abîment pas les maisons de la ville de pierre en les habitant, parce qu'ils savaient que le mode de vie dans les bairros n'avait rien à voir. Si je pense cela, c'est parce que c'est ce qui s'est passé il y a longtemps, à l'époque de mon arrière grand-père, pendant la « guerre des confréries ». Voyant que les gens étaient en train de quitter sa confrérie pour rejoindre celle de mon arrière grand-père, le cheikh d'une confrérie concurrente a alors commencé à raconter dans l'île que la zawia de la Qadiriyya Bagdad était remplie de djinns. Aujourd'hui encore, il y a des gens qui disent que cette maison est hantée, ils l'appellent Navalía, ce qui en *makuwa* désigne un lieu où il se passe des choses étranges* »⁴.

Quelle que soit la « source » de ces histoires, la crainte des djinns associés aux maisons de pierre fait en tout cas écho à la désaffection de la *cidade de pedra e cal* parmi les habitants les plus modestes des quartiers de *macuti*.

¹ Issufo, 47 ans, ville de pierre, le 2/08/04.

² Amina, environ 80 ans, quartiers de *macuti*, le 21/10/05.

³ Auaji, quartiers de *macuti*, le 21/10/05.

⁴ Cheikh Hafiz Jamú, le 8/08/04.

Si le rapport au patrimoine n'est pas d'ordre intellectuel sauf pour une minorité de ses habitants actuels, qui a généralement eu accès à l'éducation, il existe cependant un important sentiment d'attachement pour les maisons et les monuments de l'île - qui ne se traduit pas forcément par un engagement concret en faveur de leur sauvegarde. La réappropriation de ce patrimoine à la fois si familier et si profondément étrange passe notamment par la création de personnages et de légendes culturellement signifiants, qui mettent par exemple en scène un Vasco de Gama devenu pêcheur, marin ou négociant, un Luís de Camões professeur, un Mussa al Bique pêcheur, marchand ou cheikh, ainsi que le djinn Muanante pour rendre compte d'un édifice aussi « inconcevable » que la forteresse de l'île... Plus que les « vieilles pierres » en elles-mêmes, ce sont ces personnages qui « supportent » la mémoire de l'île et de ses ancêtres - d'où l'émoi suscité après l'indépendance par l'enlèvement des deux statues.

Entre récupération politique, « folklorisation » touristique et réappropriation du patrimoine physique de l'île, les chants de *tufu*, eux-mêmes en voie de patrimonialisation, constituent à la fois le témoin et l'instrument privilégiés de ces processus. Si le *tufu* participe entre autres, pour ses membres, d'une « stratégie d'intégration », c'est d'abord à la société insulaire, à travers la revendication de lointains ancêtres arabes ainsi que la réappropriation symbolique de l'histoire et de certains espaces de l'île dont les artistes du *tufu* restent pour la plupart physiquement et culturellement exclus.

CONCLUSION

L'île de Mozambique, qui fut pendant des siècles le florissant point de convergence des caravanes en provenance de l'intérieur continental et des routes maritimes reliant notamment l'Europe et l'Asie, s'est toujours trouvée à distance des différents centres politiques, économiques, culturels et religieux dont elle a été successivement dépendante. Modeste comptoir arabo-swahili tributaire du sultan de Kilwa, elle devient au début de l'occupation portugaise *capitania-mor de Moçambique* sous la tutelle de Goa (1510-1752) - véritable « colonie » de l'Inde portugaise suscitant par ailleurs la convoitise des principales puissances européennes et des Arabes - pour passer ensuite sous l'administration directe de la Couronne¹. Lorsqu'elle devient ainsi la capitale de l'Afrique orientale portugaise, l'île de Mozambique est depuis une vingtaine d'années le principal port négrier de la zone, qui « alimente » en particulier l'Amérique portugaise et les plantations des îles françaises de l'océan Indien en main d'œuvre servile. Elle le restera jusqu'à l'abolition de la traite (1836)², qui marque ainsi le début de son lent et inexorable déclin. Perdant successivement son statut de capitale coloniale (1898) puis provinciale (1935), l'île de Mozambique, déjà affaiblie par la construction du canal de Suez (1869), cesse définitivement de fonctionner comme pôle d'attraction régional avec l'ouverture du port de Nacala (1951), la privant ainsi d'un monopole qui demeurerait son dernier atout. L'indépendance (1975) puis la guerre civile (1976-1992) viendront accélérer le processus de profondes mutations économiques, démographiques et culturelles amorcé dès lors.

Si les « gens de l'île » se vivent toujours au centre de quelque chose, dans une nostalgie cultivée de cette « grandeur » passée dont témoignent ostensiblement monuments et demeures en ruine, le sentiment qui domine aujourd'hui parmi eux est celui d'être relégués à la marge... À la marge du monde swahili, avec lequel l'île partage une histoire ancienne, la fierté de lointaines origines arabes, des confréries soufies et de nombreux traits culturels mais non plus la langue, alors que les derniers sultanats de la côte ont été conquis au début du XXe siècle et que les relations

¹ Entre 1580 et 1640, le Portugal est placé sous la tutelle espagnole (Union ibérique).

² Le décret, suspendu à plusieurs reprises, ne sera appliqué qu'à partir de 1857 – ce qui n'empêche évidemment pas le trafic d'esclaves de se poursuivre illégalement.

commerciales et religieuses avec ses principaux centres se sont brutalement distendues après l'indépendance. À la marge surtout du Mozambique contemporain dont le centre de gravité se trouve désormais à 2 000 kilomètres dans le Sud du pays, et de cette Afrique australe vers laquelle ce dernier s'est résolument tourné dès la fin du XIXe siècle.

De cette histoire exceptionnelle et de sa prospérité passée, l'île de Mozambique a hérité d'influences culturelles diverses dont témoignent d'importants vestiges architecturaux et un riche patrimoine immatériel, un tissu social mixte et complexe encore marqué par les traces de la société d'esclavage, les anciennes hiérarchies coloniales et les stratifications liées au monde swahili, ainsi qu'une mémoire ambiguë. Elle en conserve aussi un inépuisable pouvoir de fascination qui, même pendant les heures les plus sombres, l'a toujours sauvée de l'oubli - générant protestations émues et initiatives régulières contre son abandon qui se traduisent aujourd'hui par une pléthore de projets de développement et de partenariats internationaux, ainsi qu'un foisonnement artistique presque continu dans l'histoire de l'île. *Ilha de Moçambique* a en effet toujours constitué une source d'inspiration privilégiée pour la création artistique et en particulier pour la poésie mozambicaine dont elle est devenue l'un des *topoi* à partir des années 1950.

Classée au Patrimoine mondial en 1991, au terme d'un processus de dix années entravé par la guerre civile, et officiellement inscrite dès lors dans l'agenda du gouvernement mozambicain comme une priorité nationale pour le secteur de la Culture, l'île de Mozambique a joué un rôle moteur dans la protection, la sauvegarde, la restauration et la mise en valeur du patrimoine culturel au Mozambique. Sous l'administration portugaise déjà, ce témoin direct et menacé de l'époque fondatrice des grandes Découvertes, qui constituaient alors le fondement de l'idéologie coloniale, avait été à l'origine de la création d'une commission pour la conservation des monuments historiques du Mozambique. Après l'indépendance, l'île a alors été – et continue d'être – l'« instigatrice » voire le modèle expérimental des nouvelles structures institutionnelles et juridiques du Mozambique souverain dans le secteur de la culture et du patrimoine, suscitant notamment l'adoption en 1988 d'une loi de protection (10/88) comme condition préalable à son inscription sur la liste de l'Unesco. Malgré d'importantes avancées dans les domaines légal et institutionnel, la multiplication des projets de coopération depuis une quinzaine d'années ainsi que le

développement de l'initiative privée plus récemment, le patrimoine de l'île reste pourtant menacé. Le Mozambique en effet, dont la situation économique et sociale demeure très difficile malgré les progrès conséquents réalisés depuis la fin de la guerre, ne dispose pas de ressources propres et de moyens humains suffisants pour assurer lui-même la réhabilitation de ce patrimoine. Quant à l'utilisation des fonds attribués à l'île dans le cadre des partenariats internationaux, elle témoigne d'une importante gabegie mais aussi de contradictions qui ne sont pas anodines.

Comme tout « objet » patrimonial, l'île de Mozambique se situe à la convergence de regards multiples dans le temps et dans l'espace, géographique mais aussi sociologique, culturel ou politique. Palimpseste architectural réinvesti par la littérature, dans une multiplicité de registres (Leite, 2000 : 24), *Ilha de Moçambique* revêt une pluralité de sens qui se succèdent ou coexistent, dans une polyphonie qui relève parfois davantage de la cacophonie... Au-delà des objets culturels et architecturaux s'élabore un imaginaire spatial ou social complexe à partir des représentations de ces derniers, passées et actuelles, locales, nationales ou internationales. « *Île bien-aimée, elle est (...) la préférée des historiens d'hier et d'aujourd'hui, des architectes et des urbanistes d'ici et d'ailleurs, des poètes et des photographes... mais c'est aussi l'île au passé chargé et douloureux. (...) Ville ancienne, marquée par une profonde dualité urbanistique et sociale, elle se laisse pourtant décrire avec amour et poésie. (...) En raison de la beauté de son site et de la richesse de son patrimoine urbain, mais en raison aussi de son passé ignominieux, Ilha concentre à la fois l'amour et la haine, la fascination et la honte. (...) À ces différents titres, elle nourrit une pluralité de démarches, les unes concrètes et matérielles, les autres d'ordre poétique et imaginaire, mais qui vont toutes dans le sens d'une certaine réconciliation (Lachartre, 2000 : 58-61).*

L'île de Mozambique a ainsi presque toujours fait l'objet de discours antagoniques qui ont eux-mêmes contribué à sa mythification et à sa patrimonialisation. Terre inhospitalière, lieu de débauche ou Eden prometteur dans les chroniques et les relations anciennes, cette « antichambre » de l'Orient (Lobato, 1954 : 10) suscite dès les années 1930 des prises de positions parfois violemment opposées entre des autorités coloniales soucieuses de rentabilité, pour lesquels elle n'a donc plus rien à offrir, et ses défenseurs animés d'un patriotisme érudit, profondément attachés à la valeur historique de cette île emblématique du

lusotropicalisme. Après l'indépendance, *Ilha de Moçambique* devient dans le discours révolutionnaire un symbole du mercantilisme – les rapports marchands ayant été introduits par les commerçants arabo-swahili dans une économie jusqu'alors de subsistance - et surtout le « berceau » de l'exploitation coloniale de la terre et de ses hommes. Mais son patrimoine donne à nouveau lieu à des interprétations contradictoires, au sein même du Frelimo qui a pris les rênes du pouvoir. Si les plus radicaux prônent un abandon volontaire et vindicatif de l'île pour tourner définitivement la page du colonialisme, Samora Machel engage officiellement son gouvernement à conserver son patrimoine avec le soutien de certaines coopérations étrangères, afin d'en faire une sorte de mémorial de l'oppression coloniale et de renforcer ainsi le « ciment » de la jeune nation mozambicaine en construction. Les articles régulièrement publiés dans la revue révolutionnaire *Tempo* à la fin des années 1970 et au début des années 1980 décrivent ainsi la déchéance de cette île au passé trop lourdement chargé, qu'il est cependant nécessaire de sauvegarder pour sa valeur historique et mémorielle.

Avec la signature de l'Accord de Rome (1992) qui met fin à seize années de guerre civile, ouvrant ainsi la voie au multipartisme et au processus de réconciliation nationale, l'île de Mozambique va devenir dans le discours officiel un symbole de la « mozambicanité » plurielle et de la cohabitation harmonieuse des différents peuples et cultures qui composent la « nation mosaïque ». Exotique et prometteuse en termes touristiques, cette image de « diversité culturelle », porteuse de valeurs de paix et de tolérance, entre aussi stratégiquement en parfaite résonance avec le discours des institutions et des bailleurs internationaux... C'est dans ce contexte de réflexion sur la culture et l'identité mozambicaines, à la fois permise et rendue nécessaire par la libéralisation démocratique au début des années 1990, que se (re)déploie dans la littérature la représentation d'une île de Mozambique comme le lieu emblématique voire génésique d'une « mozambicanité » métisse. Cependant l'ouverture démocratique a également permis l'apparition à la même époque d'un discours xénophobe rejetant les « influences extérieures » qui auraient ainsi « dénaturé » la culture originelle et « authentiquement » bantoue des Mozambicains – et dont le patrimoine d'*Ilha* constitue l'empreinte manifeste.

Au-delà de l'engagement du Mozambique vis-à-vis de l'Unesco et de l'obligation d'honorer le précieux « label », l'île n'est en tout cas pas jusqu'ici parvenue à mobiliser efficacement en sa faveur un gouvernement largement

originaire du Sud du pays, à la tête d'un État qui reste très fortement centralisé. *Ilha de Moçambique* est en effet très éloignée, géographiquement d'abord mais aussi et surtout culturellement, socialement, politiquement et économiquement, des préoccupations d'une classe dirigeante mozambicaine en voie d'« entrepreneurisation », qui demeure par ailleurs très réticente à la décentralisation induite par la patrimonialisation de l'île et (im)posée comme une condition préalable à la coopération internationale. De cette altérité témoigne en « négatif » l'intérêt manifeste et ancien des institutions internationales et des coopérations étrangères, en particulier européennes, pour lesquelles l'île de Mozambique constitue à l'inverse un patrimoine culturellement chargé de sens.

Sur place, les pratiques et les représentations locales de l'île et de son patrimoine témoignent des contraintes liées à ce cadre de vie peu commun qui induit un rapport de possession/dépossession des lieux ainsi qu'une gestion complexe de la mémoire. Pour les habitants de l'île en effet, réhabiliter le patrimoine signifie d'abord redonner à *Ilha* son « lustre » d'antan, avec ses maisons étincelantes, ses rues et ses ponts en parfait état, son hôpital réputé dans tout le pays et surtout son intense activité économique, culturelle, religieuse voire mondaine - comme si les maisons et les monuments restaurés allaient presque « magiquement » faire revenir les bateaux dans le port, ainsi qu'on l'avait espéré déjà du retour des statues de Vasco de Gama et de Luís de Camões déboulonnées après l'indépendance. Une telle interprétation n'est d'ailleurs pas totalement irrationnelle au vu des enjeux de développement touristique de l'île et du rôle de son patrimoine dans ce domaine. Derrière le désir unanimement partagé de voir réhabiliter le patrimoine de l'île, qui s'alimente d'une profonde nostalgie, réside ainsi l'espoir de renouer avec son âge d'or : restaurer le patrimoine c'est, pour certains habitants, restaurer la « grande époque » d'*Ilha*, celle du « temps des Portugais », lorsque celle-ci était une ville importante et un port actif. Cette interprétation était d'ailleurs aussi celle d'une partie du Frelimo après l'indépendance - qui prônait donc son abandon volontaire.

Si les maisons de pierre font l'objet d'un important investissement pour leurs héritiers, descendants de la bourgeoisie créole ou de l'ancienne « aristocratie » musulmane, le patrimoine bâti en général reste pour la plupart des habitants l'affaire des « autres ». C'est également le cas de la *cidade de pedra e cal* qui, vue des *bairros*, n'a d'une certaine manière jamais cessé d'être celle des « étrangers »,

Blancs ou continentaux, malgré une certaine homogénéisation entre les deux zones de l'île et l'installation d'une partie des habitants du *macuti* dans les maisons de pierre à partir du début des années 1980. Malgré les principes du développement durable qui orientent désormais la politique de conservation du patrimoine de l'île, et qui font de l'implication des populations locales l'une des principales clés de sa réussite, la participation de ces dernières est jusqu'ici restée dans les faits largement théorique. Les habitants, en particulier ceux des quartiers de *macuti*, méconnaissent généralement les institutions et les projets, dont ils se sentent de fait exclus.

Si le patrimoine immobilier constitue pour les *filhos* et *donos da terra* l'héritage des ascendants directs et témoigne de leur enracinement dans la société insulaire, la culture et les modes de vie propres à l'île qui ont survécu dans les *bairros* constituent pour leurs habitants l'héritage des ancêtres collectifs, qu'il s'agit de préserver et de transmettre. Au-delà de l'attachement pour la maison familiale, les « ancêtres » sont aussi invoqués de façon récurrente en relation au patrimoine bâti de l'île : il faut sauvegarder les maisons, de *macuti* comme de pierre, les monuments et les statues, pour que les générations futures sachent comment vivaient les « ancêtres »... Cette réappropriation du patrimoine par le biais d'« ancêtres » collectifs, qui s'alimente d'une connaissance approximative de l'histoire de l'île, dépasse ainsi les anciennes frontières entre villes de pierre et de *macuti* – par ailleurs bien présentes dans les représentations et les pratiques de leurs habitants respectifs. Le patrimoine oral de l'île, et en particulier les chants du *tufo*, constitue à la fois le témoin et le moyen de cette réappropriation de la ville de pierre, des monuments, de l'histoire de l'île et de ses « héros » locaux ou coloniaux.

La profusion et le « succès » de ces histoires et de ces chants sont en soi révélateurs de l'importance de la culture orale dans l'île. Leur contenu montre surtout que pour ses habitants et en particulier ceux des *bairros*, les édifices comptent moins que les gens auxquels ils sont liés, au point d'en devenir eux-mêmes des personnages, comme cette vieille douane abandonnée qui, dans un chant de *tufo*, « pleure » en se souvenant des jours heureux où elle était active – la personnification des monuments constituant d'ailleurs l'un des ressorts de la poésie écrite sur l'île. Et si l'on n'a aucune idée des fonctions passées des anciens entrepôts d'esclaves, on connaît en revanche dans l'île les familles qui ont des ascendants esclavagistes. Les monuments qui suscitent l'investissement le plus important de la part des *ilheus* ne sont donc pas des édifices mais deux statues représentant des hommes, devenus

avec le temps des « esprits » de l'île et des « ancêtres » collectifs. Pour les habitants des *bairros*, l'identité d'*Ilha de Moçambique* en effet ne réside pas d'abord dans son patrimoine bâti mais dans l'authenticité de sa culture orale et de ses modes de vie, dont ils sont les garants et les gardiens « jaloux ».

Foncièrement anachronique, *Ilha de Moçambique*, restée à bien des égards « hors du temps » en raison du contexte politique et de son relatif isolement géographique lié à l'insuffisance des infrastructures, n'en demeure pas moins le lieu de problématiques tout à fait contemporaines¹. Malgré une inertie bien réelle, les changements se sont accélérés depuis le début des années 2000 dans l'île, engagée dans un processus de mutations inscrit dans la durée et dont l'inscription sur la liste du Patrimoine mondial a constitué l'un des déclencheurs. La réhabilitation en cours de la *cidade de pedra e cal*, le développement d'un tourisme encore balbutiant et les rachats de maisons par des étrangers, encore relativement peu nombreux bien que de plus en plus fréquents, ont eu jusqu'ici un impact limité sur les habitants de l'île et n'ont pas conduit à des relogements massifs. Les conséquences pour les habitants de ces phénomènes intimement liés et appelés à s'accélérer restent donc à observer, comme l'évolution des relations entre les deux « villes » et leurs populations respectives. L'enjeu du « Programme de conservation intégrée et de développement durable de l'île de Mozambique », élaboré par les institutions internationales² et le gouvernement mozambicain, réside dans cet équilibre instable à trouver et à maintenir. Comment favoriser les relogements sur le continent pour soulager le problème de la surpopulation préjudiciable au patrimoine mais aussi aux conditions de vie des habitants, encourager l'initiative privée et le tourisme nécessaires à la sauvegarde des édifices et au développement économique de l'île, mais aussi et surtout préserver son identité et sa culture uniques... ?

Le « succès » de ces initiatives au niveau local dépendra entre autres d'une véritable implication des habitants de l'île à travers notamment un travail de

¹ Bastion des confréries soufies dont elle constitue le « berceau » historique au Mozambique et demeure le centre de référence, l'île offre notamment un lieu d'observation privilégié pour l'évolution du rapport de force qui se joue, comme dans toute la région, entre les confréries soufies et leur Islam « traditionnel », solidement ancrées dans la société locale mais de plus en plus fragilisées, et le Conseil islamique partisan d'un Islam « réformiste », soutenu financièrement par l'Arabie saoudite et le Koweït.

² UN-Habitat, Unesco, Pnud.

sensibilisation qui s'appuie sur leurs propres pratiques et représentations du patrimoine, la valeur et le sens qu'ils lui accordent (référence aux « ancêtres », propriétés des matériaux « traditionnels »...). Outre une meilleure optimisation des fonds, l'avenir de l'île de Mozambique et de son patrimoine dépendra aussi et surtout de l'expression d'une véritable volonté politique qui implique la compréhension, au niveau du gouvernement, de sa valeur et de son potentiel économique, ainsi que la réappropriation de cet héritage historique et culturel par l'ensemble de la classe dirigeante.

BIBLIOGRAPHIE

Africa, Journal of the International African Institute, 1989, 59(2), Social Stratification in Swahili Society.

AHMED, A. Chanfi, 1999, « La passion pour le Prophète aux Comores et en Afrique de l'Est, ou l'épopée du Maulid al-Barzandji », *Islam et sociétés au sud du Sahara* (13).

ALEXANDRE, J., 1819, « Notice sur Mozambique », *Nouvelles annales des voyages, de la géographie et de l'histoire* (XXIII), Paris, Arthus Bertrand.

ALPERS, E., 1975, *Ivory and Slaves in East Central Africa : Changing Patterns of International Trade to the Later Nineteenth Century*, Londres, Heinemann.

ALPERS, E., 1976, « Gujerat and the Trade of East Africa, c. 1500-1800 », *The International Journal of African Historical Studies*, IX (1).

ALPERS, E., 1977, « Madagascar and Mozambique in the Nineteenth Century : The Era of the Sakalava Raids (1800-1820) », *Omalv sy Anio* (5-6), déc.-janv., Tananarive.

ALPERS, E., 1999, « East Central Africa », in N. Levtzion & R. L. Pouwels (ed.), *A History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press.

ALPERS, E., 1999, « Islam in the Service of Colonialism ? Portuguese Strategy During the Armed Liberation Struggle in Mozambique », *Lusotopies*, Dynamiques religieuses en lusophonie contemporaine.

ALPERS, E., 2001, « A Complex Relationship : Mozambique and the Comoro Islands in the Nineteenth and Twentieth Centuries », *Cahiers d'études africaines* XLI(161).

ALTHABE, G., 1990, « Production des patrimoines urbains », in H.-P. Jeudy (dir.), *Patrimoines en folie*, Cahiers d'ethnologie de la France (5), Paris, Maison des sciences de l'Homme.

AMOUGOU, E. (dir.), 2004, *La question patrimoniale : de la patrimonialisation à l'examen des situations concrètes*, Paris, L'Harmattan.

AMOUGOU, E., 2004, « La question patrimoniale. Repères critiques, critique des repères », in E. Amougou (dir.), *La question patrimoniale : de la patrimonialisation à l'examen des situations concrètes*, Paris, L'Harmattan.

ANDERSON, B., 2002 (1983), *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte.

ANDRADE, A. A. de, 1955, *Relações de Moçambique setecentista*, Lisbonne, Agência geral do ultramar.

ANGIUS, M. & ZAMPONI, M. (dir.), 1999, *Ilha de Moçambique : convergência de povos e culturas*, San Marino, Aiep editore.

ANICO, M. & PERALTA, E. (ed.), 2006, *Patrimónios e identidades : ficções contemporâneas*, Lisbonne, Celta Editora.

Arkitektskolen i Aarhus (Danmark) & Secretária de Estado da Cultura de Moçambique, 1985, *Ilha de Moçambique : relatório 1982-85*, Phønix A/S, Aarhus.

ARNFRED, S., 2004, « Tufo Dancing : Muslim Women's Culture in Northern Mozambique », *Lusotopies* (XI), Médias, pouvoir et identités.

Arquivo (4), 1988, Ilha de Moçambique, Maputo, Arquivo histórico de Moçambique.

Arquivo (14), 1993, Cabo Delgado, Maputo, Arquivo histórico de Moçambique.

Associação dos amigos da Ilha de Moçambique, 2000-2005, *Ehapari zon'hipiti (notícias da Ilha)*, Boletim informativo do gabinete para o desenvolvimento económico da Ilha e continente, Ilha de Moçambique.

Associação dos amigos da Ilha de Moçambique, s.d., *Programme and Statutes of the Association of Mozambique Island's Friends*, Maputo, Tipografia Notícias.

AUBIN, J., TEYSSIER, P. & VALENTIN, P., 1998, *Voyages de Vasco de Gama. Relation des expéditions de 1497-1499 et 1502-1503*, Paris, Chandeigne.

AUDRERIE, D., SOUCHIER, R. & VILAR, L., 1998, *Le Patrimoine mondial*, Paris, Puf.

BABADZAN, A., 2001, « Les usages sociaux du patrimoine », *Ethnologies comparées* (2), Miroirs identitaires, revue électronique du Centre d'études et de recherches comparatives en ethnologie, Université de Montpellier III.

BABELON, J.-P. & CHASTEL, A., 1994, *La notion de patrimoine*, Paris, Liana Lévi.

BALSAN, F., 1966, « À la recherche des Arabes sur les côtes du Nord Mozambique », *Monumenta* (2), Lourenço Marques, Comissão dos monumentos nacionais de Moçambique.

BARRETO, M., 1883 (1667), « Informação do estado e conquista dos Rios de Cuama vulgar e verdadeiramente chamados Rios de Ouro », *Boletim da sociedade de geografia de Lisboa*, 4ª série (1).

BARROS, João de, 1944 (1552), *Décadas da Ásia*, sélection, préface et notes de António Barão, Lisbonne, Livraria Sá da Costa, 3 vol.

BEMPOSTA-SUBSERRA, Marquês de, 1937, « Resumo do estado actual da

provincia de Moçambique (1853) », *Boletim da sociedade de geografia de Lisboa*, 55^a série (7-8).

BLEEK, W. H. I., 1856, *The Languages of Mosambique. Vocabularies of the Dialects of Lourenço Marques, Inhambane, Sofala, Tette, Sena, Quelimane, Mosambique, Cape Delgado, the Maravi, Mudsau, etc.*, Londres, Harrisson & Sons.

BOISVERT, G., 2000, « La dénomination de l'Autre africain au XVe siècle dans les récits des découvertes portugaises », *L'Homme* (153).

Boletim oficial da colónia de Moçambique (8), 1943, « Diplomas legislativos n° 825, sobre constituição da Comissão dos monumentos e relíquias históricas de Moçambique », Lourenço Marques.

Boletim da República, 1988, « Lei n° 10/88 de 22 de Dezembro para protecção dos bens materiais e imateriais do património cultural moçambicano », Maputo.

Boletim da República, 1991, « Lei n° 5/91 de 27 de Fevereiro sobre regulamento das actividades de construção, venda e transmissão de casas », Maputo.

Boletim da República, 1994, « Decreto n° 27/94 : regulamento de protecção do património arqueológico », Maputo.

BONATE, L., 2005, « Dispute over Islamic Funeral Rites in Mozambique. A demolidora dos prazeres, by shaykh Aminuddin Mohamad », *Le fait missionnaire* (17), Lausanne.

BONATE, L., 2007a, « Islam and Chiefship in Northern Mozambique », *International Institute for the study of Islam in the Modern World review* (19).

BONATE, L., 2007b, « Roots of Diversity in Mozambican Islam », *Lusotopies* XIV(1).

BOTELER, T., 1835, *Narrative of a Voyage of Discovery to Africa and Arabia*, Londres, Richard Bentley, 2. vol.

BOTELHO, S. X., 1835, *Memória estatística sobre os domínios portugueses na África oriental*, Lisbonne, Typografia J. B. Morando.

BRANDI, C., 2001 (1963), *Théorie de la restauration*, Paris, École nationale du patrimoine/Monum.

BRITO, J. B., 1990, « Abdul Kamal-Megama (1892-1966) : pouvoir et religion dans un district du Nord-Mozambique », *Islam et sociétés au sud du Sahara* (4).

BRITO, J. B., 1995, « Abdul Kamal (1892-1966) et l'histoire du Chiúre », *Islam et sociétés au sud du Sahara* (5).

BRITO, L. Cerceira de, 1988, « Une relecture nécessaire : la genèse du Parti-État Frelimo », *Politique africaine* (29), Mozambique : guerre et nationalisme.

BRITO, R. Soeiro de, 1970, « Ilha de Moçambique », *Geográfica, revista da sociedade de geografia de Lisboa* (21), janv.

BRUSCHI, S., 2001, *Campo e cidades da África antiga*, Maputo, Centro de estudos e desenvolvimento do habitat.

BRUSCHI, S., 2001, « Casa swahili do Norte de Moçambique », in J. Carrilho, S. Bruschi, C. Menezes & L. Lage, *Um olhar para o habitat informal moçambicano : de Lichinga a Maputo*, Maputo, Centro de estudos e desenvolvimento do habitat.

CACHAT, S., 2002, *L'Histoire régionale des rivages nord du Mozambique et la question du patrimoine*, mémoire de DEA d'histoire, Université de la Réunion.

CACHAT, S. (dir.), 2008, *Mozambique-Réunion : esclavages, mémoire et patrimoines dans l'océan Indien*, Saint-Maur, Sépia.

CAHEN, M., 1988, « La crise du nationalisme », *Politique africaine* (29), Mozambique : guerre et nationalisme.

CAHEN, M. (dir.), 1989, *Bourgs et villes en Afrique lusophone*, Paris, L'Harmattan.

CAHEN, M., 1994, « Mozambique : histoire et géopolitique d'un pays sans nation », *Lusotopies* (1-2), Géopolitique des mondes lusophones.

CAHEN, M., 2000, « Mozambique : l'instabilité comme gouvernance ? », *Politique africaine* (80).

CAHEN, M., 2000, « L'État Nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974 (2) : La portugualisation désespérée (1959-1974) », *Cahiers d'études africaines* (159).

Cahiers d'études africaines (107-108 & 109), 1987-88, Mémoires, histoires, identités.

Cahiers d'études africaines (155-156), 1999, Prélever, exhiber : la mise en musées.

CALDEIRA, C. J., 1852, *Apontamentos duma viagem de Lisboa à China e da China a Lisboa*, Lisbonne, Typografia G. M. Martins, 2 vol.

CAMÕES, L. de, 1971 (1572), *Os Lusíadas*, Lisbonne, Estúdios Cor.

CANDAU, 1996, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Puf.

CAPÃO, J., 1988, « Ilha de Moçambique : sem desenvolvimento não ha conservação », *Arquivo* (4), Maputo.

CAPELA, J. & MEDEIROS, E., 1986, *O tráfico de escravos de Moçambique para as ilhas do índico : 1720-1902*, Maputo, Université Eduardo Mondlane.

CAPELA, J., 1988, « O tráfico da escravatura nas costas de Moçambique em 1902 », *Arquivo* (3), Maputo, Arquivo histórico de Moçambique.

CAPELA, J., 1988, « Apontamento sobre os negreiros da Ilha de Moçambique, 1900-

1902 », *Arquivo* (4), Maputo, Arquivo histórico de Moçambique.

CAPELA, J., 1999, « O tráfico de escravos na Ilha de Moçambique », in M. Angius & M. Zamponi (dir.), *Ilha de Moçambique : convergência de povos e culturas*, San Marino, Aiep editore.

CAPELA, J., 2002, *O tráfico de escravos nos portos de Moçambique 1733-1904*, Porto, Edições Afrontamento.

CARVALHO, A. de Pinto, 1988, « Notas para a história das confrarias islâmicas na Ilha de Moçambique », *Arquivo* (4), Maputo, Arquivo histórico de Moçambique.

CASAL, A. Y., 1998, « A expansão marítima Portuguesa no Índico e as transformações culturais ao Norte de Moçambique. O caso Makwa », *Oceanos* (34), Culturas do Índico, avr.-juin, Lisbonne.

CASTRO, A. J. P. Soares de, 1941, *Os Achirimas (ensaio etnográfico)*, Lourenço Marques, Imprensa Nacional.

CASTRO HENRIQUES, I., 1998, *Espaços e cidades em Moçambique*, Lisbonne, Comissão nacional para as comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

CASTRO, F. M. de, 1934, « Origem do nome da ilha, cidade, distrito e província de Moçambique », *Trabalhos do primeiro congresso de antropologia colonial*, vol. II, Porto.

CBE Moçambique, 2002, *Diagnóstico sobre a situação actual do património cultural em Moçambique*, Documento entregue à Direcção nacional do Património cultural, Maputo.

CHAMPION, B. (dir.), *L'Étranger intime. Mélanges offerts à Paul Ottino*, Saint-Denis : Université de la Réunion & Saint-André : Océan indien éditions.

CHARTON, F., 2006, « La vieille dame et la mer », *Grands Reportages* (290), mars.

CHASTEL, A., 1986, « La notion de patrimoine », in P. Nora (dir.), *Les lieux de mémoire : la nation*, vol. II, Paris, Gallimard.

CHAÚQUE, A., 2002, « Temos um património que não conhecemos », *Notícias*, 19 mars, Maputo.

CHAÚQUE, A., 2003, « Ilha de Moçambique, um paraíso à deriva. Mito e degradação », *Notícias cultura*, 13 août, Maputo.

CHAVES, R., 2000, « A Ilha de Moçambique : entre as palavras e o silêncio », *Metamorfoses* (3), Ilha de Moçambique : o entrecruzar de culturas, sonhos e memórias, Catédra Jorge de Sena para estudos literários Luso-Afro-Brasileiros, Université fédérale de Rio de Janeiro.

CHITTICK, H. N., 1974, *Kilwa, an Islamic Trading City on the East African Coast*, 2 vol., Nairobi, British Institute in Eastern Africa.

CHOAY, F., 1999, *L'allégorie du patrimoine*, Paris, Seuil.

CHOAY, F., 2006, *Le De re aedificatoria et l'institutionnalisation de la société. Patrimoine : quel enjeu de société ? L'évolution du concept de patrimoine*, Publications de l'Université de Saint-Étienne.

CHRÉTIEN, J.-P. & TRIAUD, J.-L. (dir.), 1999, *Histoire d'Afrique : les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala.

CHUMOVSKY, T. A., 1960, *Três roteiros desconhecidos de Ahmad Ibn-Madjid, o piloto árabe de Vasco da Gama*, Lisbonne, Comissão executiva das comemorações do V centenário da morte do Infante D. Henrique.

COELHO, M .I. H. Monteiro, 1966, *A Ilha de Moçambique*, mémoire de licence de géographie, Université de Lisbonne.

COLLOMB, G., 1999, « Ethnicité, nation, musée, en situation postcoloniale », *Ethnologie Française* XXIX (3), juil.-sept., Musée, Nation. Après les colonies.

Comissão dos monumentos nacionais de Moçambique, 1968, « Riqueza arqueológica submarina das costas de Moçambique », *Monumenta* (4), Lourenço Marques.

Comissão nacional do Plano, 1992, *Ilha de Moçambique. Uma povoação em luta pela sobrevivência e desenvolvimento*, Série população e desenvolvimento, Documento n° 5, juil.

Comissão provincial das comemorações centenárias de Vasco da Gama e Luís de Camões (ed.), 1969, *Museu de Arte sacra*, Ilha de Moçambique.

CONCEICÃO, R. Da, 1988, « Le projet *Arquivos do património cultural* », *Politique africaine* (29), Mozambique : guerre et nationalisme.

CONCEICÃO, R. da, 1993, *Entre mer et terre, situation identitaire des populations côtières du nord mozambicain (Cabo Delgado) 1929-79*, thèse d'histoire, Université de Paris VIII.

Congresso Luso-Afro-Brasileiro de ciências sociais III, 1994, *Dinâmicas multiculturais. Novas faces, outros olhares : as ciências sociais nos países de língua portuguesa e os desafios contemporâneos*, 4-7 juil. 94, Instituto de ciências sociais da Universidade de Lisboa, Lisbonne, Cosmos.

Conselho municipal da Ilha de Moçambique, 2002, *Levantamento de dados estatísticas das casas por bairro com ou sem problemas de inundações de águas*

pluviais, Ilha de Moçambique, Direcção dos serviços urbanos.

Conselho municipal da cidade da Ilha de Moçambique, s.d., *Monografia da cidade*, Ilha de Moçambique, Gabinete do Presidente, non publié.

CONSTANTIN, F. (dir.), 1987, *Les voies de l'Islam en Afrique orientale*, Paris, Karthala.

CONSTANTIN, F., 1987, « Le Saint et le Prince : sur les fondements de la dynamique confrérique en Afrique orientale », in F. Constantin (dir.), *Les voies de l'Islam en Afrique orientale*, Paris, Karthala.

COQUERY-VIDROVITCH, 1999, « Lieux de mémoire et occidentalisation », in J.-P. Chrétien & J.-L. Triaud (dir.), *Histoire d'Afrique : les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala.

CORDEIRO, A., 2006, « A Ilha de Moçambique, Goreia do Índico ou deixa-andar ao abandono ? », *O Público*, 30 nov.

CORREIA, A., 2003, « L'île magique de Vasco de Gama », *Courrier International* (647), 27 mars-2 avril.

CORREIA, G., 1858, *Lendas da Índia : Livro primeiro contendo as acções de Vasco da Gama, Pedro Alvares Cabral, João de Nova, Francisco de Albuquerque, Vicente Sodré, Duarte Pacheco, Lopo Soares, Manuel Teles, D. Francisco de Almeida*, Lisbonne, Academia real das ciências.

COSSA, G. P., 2002, « O desenvolvimento do Museu nacional de arte e a problemática preservação do nosso legado cultural », *Africa e Mediterraneo* (39-40), Bologne.

COSTA, A. & TORCATO, M. de L., 1997, « O património cultural na imprensa dos anos 80 e 90 : alguns aspectos », *Seminário nacional sobre o património cultural*, ministério da Cultura, Juventude et Desportos da República de Moçambique, Direcção nacional de Cultura, Maputo, 1-4 oct.

COSTA, A., 1994, « Património oriental em Moçambique. Património a conhecer e a construir », *IV Encontro de museus de países e comunidades de língua portuguesa*, Macao, 28 fév.-3 mars 1994, Comissão Portuguesa do Icom.

COSTA, A., 2002, *História dos museus em Moçambique : enquadramento geral e alguns dados para reflexão*, Maputo, non publié.

COSTA, A., 2002, « Os museus da Ilha de Moçambique et os tesouros que encerram », *Índico* série II (19), Ilha de Moçambique.

COSTA, A., 2003, *O conceito de museu : do « museion » ao museu plural dos*

nossos dias, Maputo, Primeira Reunião de directores e profissionais de museus, Direcção nacional do Património cultural, Maputo, oct., non publié.

COTA, J. G., 1944, *Mitologia e direito consuetudinário dos indígenas de Moçambique*, Lourenço Marques, Imprensa Nacional.

COTA, J. G., 1946, *Projecto definitivo do estatuto do direito privado dos indígenas da colónia de Moçambique*, Lourenço Marques, Imprensa Nacional.

COULON, C., 1987, « Vers une sociologie des confréries en Afrique orientale », in F. Constantin (dir.), *Les voies de l'Islam en Afrique orientale*, Paris, Karthala.

COUTO, M., 1993, « Celebrar uma cultura mulata », *Notícias*, Maputo, 20 décembre.

COUTO, M., 1996, « Quinze dias na Ilha de Moçambique », *Oceanos* (25), janv-mars, Ilha de todos : Ilha de Moçambique, Lisbonne.

CROS, L. J. M., 1900, *Saint François-Xavier : sa vie et ses lettres*, Toulouse, Privat.

Cruzeiro do Sul, instituto de investigação para o desenvolvimento, 2001, *Levantamento sócio-económico nos districtos da Ilha de Moçambique et Mossuril*, Maputo.

Culturas do Índico, 1998, Lisbonne, Comissão nacional para as comemorações dos Descobrimentos Portugueses, catalogue d'exposition.

CUMBE, C. & MUCHANGA, A., 2001, « Contact des langues dans le contexte sociolinguistique mozambicain », *Cahiers d'études africaines* (163-164), Entre les langues, les imaginaires.

CUNHA, J. Almeida da, 1885, « Estudo acerca dos usos e costumes dos banianes, bathias, parses, mouros, gentios, e indígenas da Provincia de Moçambique », *Moçambique* (42).

CUNHA, Pe. S. Santana da, 1939, *Antiguidades históricas da Ilha de Moçambique e do litoral fronteiro, desde o tempo da ocupação*, Lisbonne, União gráfica.

CUNHA, Pe. S. Santana da, s.d., *Guide for Visitors : Mozambique Island, Portuguese East Africa*, Dar-Es-Salam, Herald Printing Works.

DARCH, C. & PACHELEKE, C. (ed.), 1987, *Mozambique*, World Bibliographical Series (78), Oxford & Santa Barbara, Clio Press.

DAVALLON, J., 2002, « Comment se fabrique le patrimoine ? », *Sciences humaines*, hors-série (36), mars-mai.

DELOCHE, B. & LENIAUD, J.-M., 1989, *La culture des Sans-culottes*, Montpellier, Presses du Languedoc.

DELOCHE, B., 2003, « Histoire critique de la notion de patrimoine », communication

au colloque « Patrimoine et développement durable », Université de Genève, 2-3 oct.

DESTREMEAU, 2007, *Boror : du Rhône au Zambèze*, Genève, Slatkine.

DESVALLÉES, A., 1998, « À l'origine du mot patrimoine », in D. Poulot (dir.), *Patrimoine et modernité*, Paris, L'Harmattan.

Documentos sobre os portugueses em Moçambique e na África central : 1497-1840, 1962-1989, 9 vol., Lisbonne, Instituto de investigação científica tropical.

DONLEY-REID, L. W., 1990, « A Structuring Structure : the Swahili House », in S. Kent, *Domestic Architecture and the Use of Space*, Cambridge University Press.

DUARTE, M. da L. Teixeira, 1980, *Catálogo de instrumentos musicais de Moçambique*, Maputo, ministério da Educação e Cultura, gabinete central de organização do Festival de canção e música tradicional.

DUARTE, R. Teixeira, 1993, *Northern Mozambique in the Swahili World : an Archaeological Approach*, Studies in African Archaeology (4), Uppsala & Maputo.

DUPAVILLON, C., 1992, « Qu'est-ce que le patrimoine ? », in *Regards sur le patrimoine*, Réunion des musées nationaux, Paris.

EKERHOVD, P. M., 2008, « Esclavatura e património físico », in S. Cachat (dir.), *Mozambique-Réunion : esclavages, mémoire et patrimoines dans l'océan Indien*, Saint-Maur, Sépia.

ELTON, F., 1968, *Travels and Researches Among the Lakes and Mountains of Eastern and Central Africa*, Londres.

ENDERS, A., 1994, *Histoire de l'Afrique lusophone*, Paris, Chandeigne.

ENDERS, A., 1997, « Le lusotropicalisme, théorie d'exportation », *Lusotopies*, Lusotropicalisme : idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones.

Ethnologie Française XXV (1), 1995, Le vertige des traces : patrimoines en question.

Ethnologie Française XXIX (3), 1999, Musée, Nation. Après les colonies.

EXNER, J., 1984, *A problemática de conservação da Ilha de Moçambique*, communication présentée à la septième assemblée générale de l'Icomos.

FABRE, D., 1997, « Le patrimoine, l'ethnologie », in P. Nora (dir.), *Science et conscience du patrimoine*, actes des Entretiens du patrimoine 1994, Paris, Fayard & éditions du Patrimoine.

FABRE, D. (dir.), 2000, *Domestiquer l'histoire : ethnologie des monuments historiques*, Paris, Maison des sciences de l'Homme.

FABRE, D., 2000, « L'ethnologie devant le monument historique », in D. Fabre (dir.),

Domestiquer l'histoire : ethnologie des monuments historiques, Paris, Maison des sciences de l'Homme.

FABRE, D., 2000, « Ancienneté, altérité, autochtonie », in D. Fabre (dir.), *Domestiquer l'histoire : ethnologie des monuments historiques*, Paris, Maison des sciences de l'Homme.

FALCÃO, R. M., 1988, « Notas gerais sobre a actividade da pesca na Ilha de Moçambique », *Arquivo* (4), Maputo, Arquivo histórico de Moçambique.

FALCONI, J., 2005, « A Ilha de Moçambique e a poesia moçambicana », in Pires Laranjeira, M. João Simões & L. Geraldés Xavier (dir.), *Estudos de literaturas africanas : cinco povos, cinco nações*, Coimbra, Novo Imbondeiro & Université de Coimbra.

FAYOLLE-LUSSAC, B., 2004, « Valeur économique du patrimoine et dérives marchandes », in E. Amougou (dir.), *La question patrimoniale : de la patrimonialisation à l'examen des situations concrètes*, Paris, L'Harmattan.

FERNANDES, J. M., 2001, « Elógio da Ilha », *Revista expresso*, 1^{er} sept.

FERRAZ, M. de F., 1973, *Documentação histórica moçambicana*, Lisbonne, Junta de investigação do ultramar.

FERREIRA, C., 1965, *A Ilha de Moçambique. Breve resumo histórico, aspecto climático, etnográfico e nosológico*, separata de *O Médico* (728), Porto.

FERREIRA, J. M. Araújo, 1964, *Da importância da Ilha de Moçambique no período Filipino*, mémoire de licence en histoire, Université de Lisbonne.

FONSECA, M. N. Soares, 2002, « Cantares sobre a Ilha de Moçambique », *Metamorfoses* (3), Ilha de Moçambique : o entrecruzar de culturas, sonhos e memórias, Catédra Jorge de Sena para estudos literários Luso-Afro-Brasileiros, Université fédérale de Rio de Janeiro.

FONSECA, P. Q. da, 1970, « Homenagem ao Dr. Balthazar Rebello de Souza », *Monumenta, boletim da Comissão dos monumentos nacionais de Moçambique* (6), Lourenço Marques.

FONSECA, P. Q. da, 1972, « Algumas descobertas de interesse histórico-arqueológico na Ilha de Moçambique », *Monumenta, boletim da Comissão dos monumentos nacionais de Moçambique* (8), Lourenço Marques.

FONSECA, P. Q. da, 1973, « A fortaleza construída por D. João de Castro na Ilha de Moçambique », *Monumenta, boletim da Comissão dos monumentos nacionais de Moçambique* (9), Lourenço Marques.

- FORJAZ, J., 1999, « Ilha de Moçambique : arte e arquitectura », in M. Angius & M. Zamponi (dir.), *Ilha de Moçambique : convergência de povos e culturas*, San Marino, Aiep editore.
- FORJAZ, M. & MUGE, A., 1983, *Muipiti : Ilha de Moçambique*, Lisbonne, Imprensa Nacional.
- FOURNIER, M. A., 1875, « Renseignements sur la province de Mozambique (côte est d'Afrique) et sur les productions du bassin du Zambèze », *Bulletin de la société de géographie*, 6^{ème} série, t. X, juil.-déc., Paris.
- FREEMAN-GRENVILLE, G. S. P. (ed.), 1962, *The East-African Coast : Selected Documents From the First to the Early Nineteenth Century*, Oxford, Clarendon Press.
- Frelimo, 1977, *Terceiro Congresso da Frelimo, directivas para o sector da cultura*, fév., Arquivo histórico de Moçambique.
- FROBERVILLE, E. de, 1847, « Notes sur les mœurs, coutumes et traditions des Amakoua, sur le commerce et la traite des esclaves dans l'Afrique orientale », *Bulletin de la société de géographie*, 3^e série, t. VIII, Paris.
- FROBERVILLE, E. de, 1848, « Mozambique et son gouverneur, M. de Sousa », *Bulletin de la société de géographie*, 3^{ème} série, T. X (55-60), Paris.
- FUGAS, 2005, « Ilha de Moçambique : todas as aguas do Mundo », *Público*, 8 janv., Lisbonne.
- FUMA, S., 2001, « Le servilisme à la place du concept d'engagisme pour définir le statut des travailleurs immigrés ou affranchis après l'abolition de l'esclavage en 1848 », *Historun* [en ligne], nov., disponible sur http://www.historun.com/run/Pub/Le_servilisme.asp.
- FUMA, S. (dir.), 2005, *Regards sur l'Afrique et l'océan Indien*, Paris, Le Publieur.
- FUMA, S., 2008, « Les responsabilités de la France dans les déportations d'esclaves africains dans le Sud-Ouest de l'océan Indien après 1848 », in S. Cachat (dir.), *Mozambique-Réunion : esclavages, mémoire et patrimoines dans l'océan Indien*, Saint-Maur, Sépia.
- GAMBONI, D., 1998, « La face cachée du procès de constitution du patrimoine : destructions, déclassements, disqualifications », in D. Poulot, *Patrimoine et modernité*, Paris, L'Harmattan.
- GARCIA, A., 1969, « Camões em Moçambique, 1567-1569 », *Monumenta* (5), Comissão dos monumentos nacionais de Moçambique, Lourenço Marques.
- GARCIA, A., 1971, « Ermida de Nossa Senhora do Baluarte, a mais linda e antiga

igreja de Moçambique – 1522 », *Monumenta* (7), Comissão dos monumentos nacionais de Moçambique, Lourenço Marques.

GAUGUE, A., 1999, « Musées et colonisation en Afrique tropicale », *Cahiers d'études africaines* (155-156), Prélever, exhiber : la mise en musées.

GAUGUE, A., 2001, « Myths, Censorship and the Representation of Precolonial History in the Museums of Tropical Africa », *Museum international* (211), Unesco.

GEFFRAY, C., 1985, « La condition servile en pays Makhuwa », *Cahiers d'études africaines* XVI-4 (100).

GEFFRAY, C., 1988, « Fragments du discours du pouvoir (1975-85) : du bon usage d'une méconnaissance scientifique », *Politique africaine* (29), Mozambique : guerre et nationalisme.

GEFFRAY, C., 1990, *Ni père ni mère, critique de la parenté : le cas Makhuwa*, Paris, Seuil.

GEFFRAY, C., 1990, *La cause des armes au Mozambique : anthropologie d'une guerre civile*, Nairobi : Credu & Paris : Karthala.

GEFFRAY, C., 1997, « Le lusotropicalisme comme discours de l'amour dans la servitude », *Lusotopies*, Lusotropicalisme : idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones.

GEMUCE, P. H., 2000, « Eu, pintor da Ilha », *Metamorfoses* (3), Catédra Jorge de Sena para estudos literários Luso-Afro-Brasileiros, Université fédérale de Rio de Janeiro.

GENTILI, A. M., 1999, Préface, in M. Angius & M. Zamponi (dir.), *Ilha de Moçambique : convergência de povos e culturas*, San Marino, Aiep editore.

GERHARD, C., 1999, *Let's work on this : an american conservator in Mozambique*, Université de New-York, Institute of Fine Arts.

GIMÉNEZ BELLO, F. J., CORTÈS, M. A. & NIETO MOROTE, A., 1996, *Projecto de construcció del centro polivalente en la Isla de Moçambique*, École d'architecture de Valencia.

GIMÉNEZ BELLO, F. J., GÓMEZ CANDELA, M. A. & NIETO MOROTE, A., 1997, *Ilha de Moçambique. Levantamiento sistemático*, École d'architecture de Valencia.

GIRAUD, M., 1999, « La patrimonialisation des cultures antillaises. Conditions, enjeux et effets pervers », *Ethnologie Française* XXIX (3), juil.-sept., Musée, Nation. Après les colonies.

GOÍS, D. de, 1898-1903, « Crónica do felicissimo rei Dom Manuel da gloriosa

memória », in G. M. Theal, *Records of South-Eastern Africa*, vol. III, Cape Town, Struik.

GONÇALVES, A. da Silva, 1969, « Camões e Moçambique », *Monumenta* (5), Lourenço Marques, Comissão dos monumentos nacionais de Moçambique.

GONÇALVES, J. J., 1962, *O mundo arabo-islâmico e o ultramar português*, Junta de investigações do ultramar, Estudos de ciências políticas e sociais (10), Lisbonne.

GONÇALVES, A., 2000, « Moçambique : a ilha dos Amores e dos poetas », *Metamorfoses* (3), Ilha de Moçambique : o entrecruzar de culturas, sonhos e memórias, Catédra Jorge de Sena para estudos literários Luso-Afro-Brasileiros, Université fédérale de Rio de Janeiro.

GRAVARI-BARBAS, M. & GUICHARD-ANGUIS, S. (dir.), 2003, *Regards croisés sur le patrimoine dans le monde à l'aube du XXIe siècle*, Paris, Presses de l'Université Paris Sorbonne.

GRAVARI-BARBAS, M., 2002, « Construction patrimoniale, construction territoriale : vers une gouvernance patrimoniale ? », *Travaux et documents du CARTA* (18), Université d'Angers.

GRAVARI-BARBAS, M. (dir.), 2005, *Habiter le patrimoine : enjeux, approches, vécu*, Presses universitaires de Rennes.

GREFFE, X., 1990, *La valeur économique du patrimoine : la demande et l'offre de monuments*, Paris, Economica.

GREFFE, X., 2003, *La valorisation économique du patrimoine*, Paris, La Documentation française.

GUILLAIN, C., 1856, *Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de l'Afrique orientale*, Paris, Arthus Bertrand.

GUILLAUME, M., 1990, « Invention et stratégies du patrimoine », in H.-P. Jeudy (dir.), *Patrimoines en folie*, Cahiers d'ethnologie de la France (5), Paris, Maison des sciences de l'Homme.

HAFKIN, N. J., 1973, *Trade, Society and Politics in Northern Mozambique : 1753-1913*, thèse de doctorat d'histoire, Université de Boston.

HADFIELD, M., 1998, *Ilha de Moçambique, World heritage site : socioeconomic overview*, STS, Pnud & Unesco report.

HALBWACHS, M., 1949, *La mémoire collective*, Paris, Puf.

HALL, R. N., 1909, *Prehistoric Rhodesia*, Londres, Fisher Unwin.

HENRIKSEN, T. H., 1987, *Mozambique : a history*, Londres : R. Collins & Cape

Town : D. Philip.

HOBBSAWN, E. & RANGER (ed.), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press.

HOBBSAWN, E., 1992, *Nations et nationalismes depuis 1870 : programmes, mythe et réalité*, Paris, Gallimard.

HONWANA, L. B., 1985, Préface, in Arkitektuskolen i Aarhus (Danmark) & Secretária de Estado da Cultura de Moçambique, *Ilha de Moçambique : relatório 1982-85*, Phønix A/S, Aarhus.

HORTON, M., 1998, « O encontro dos portugueses com as cidades swahili da costa oriental de África », *Culturas do Índico*, Lisbonne, Comissão nacional para as comemorações dos Descobrimentos Portugueses, catalogue d'exposition.

HORTON, M. & MIDDLETON, J., 2000, *The Swahili : the Social Landscape of a Mercantile Society*, Oxford-Malden, Blackwell Publishers.

HOUGAARD, J. & TRINDADE, M., 1987, « Ilha de Moçambique », in Kerstin Danielson (ed.), *Mozambique ! Kulturhuset 1987 : exhibition workshop programmes*, Stockholm, Culture house.

HOWARD, P., 2003, *Heritage : management, interpretation, identity*, Continuum international publishing group Ltd.

HUGUEUX, V., 1996, « Ilha de Moçambique, la forteresse oubliée », *L'Express*, 25 juil.

« Ilha de Moçambique, a primeira capital da provincia », 1961, *Moçambique documentário* (105), janv.-fév.

Índico (1), 1988, Ilha de Moçambique, a história que é preciso salvar, juil.-sept.

Índico série II (19), 2002, Ilha de Moçambique.

Instituto nacional de estatística, 1991, *Inquérito socio-demográfico e de saude*, mai-juin, CNP, Maputo.

Instituto nacional de estatística, 2008, *Terceiro recenseamento geral da população e habitação, resultados preliminares, 2007*, Maputo.

Instituto Português de arquivos, 1991, *Guia de fontes portuguesas para a história de África*, Lisbonne, Comissão nacional para as comemorações dos Descobrimentos Portugueses & Fundação Oriente.

ISAACMAN, A., 1988, « Colonial Mozambique, an Inside View : The Life History of Raúl Honwana », *Cahiers d'études africaines* (109), Mémoires, histoires, identités.

ISRAEL, P., 2006, « *Kummwanglela* Guebuza. The Mozambican General Elections

of 2004 in Muidumbe and the Roots of the Loyalty of Makonde People to Frelimo », *Lusotopies* XIII(2), La politique par le bas.

ISRAEL, P., 2008, *Masques en transformation. Les performances mapiko des Makonde (Mozambique): historicité, création, et révolution*, thèse d'anthropologie, Paris, Ehess.

IZZETT, M. R., 1973, « Visit to Mozambique Island », *Rhodesian Prehistory* (11), Salisbury.

JEUDY, H.-P. (dir.), 1990, *Patrimoines en folie*, Cahiers d'ethnologie de la France (5), Paris, Maison des sciences de l'Homme.

JEUDY, H.-P., 2001, *La machinerie patrimoniale*, Paris, Sens & Tonka.

JOKILETHO, J., 1999, *A History of Architectural Conservation*, Oxford, British Heritage & Iccrom.

JOKILETHO, J., 2005, *La liste du Patrimoine mondial. Comblent les lacunes : un plan d'action pour le futur*, Paris, Icomos.

JOUANNEAU, D., 1995, *Mozambique*, Paris, Karthala.

JUNOD, H. P., 1939, « Os indígenas de Moçambique no século XVI e começo do século XVII, segundo os antigos documentos portugueses da época dos Descobrimentos », *Moçambique* (17, 18 & 19), Lourenço Marques.

KANE, M. A. P., 2001, « Mozambique Island », *Heritage at risk 2001-2002*, Icomos.

KANE, M. A. P., 2008, « As estratégias para o tratamento do património cultural em Moçambique : uma base para a cooperação regional », in S. Cachat (dir.), *Mozambique-Réunion : esclavages, mémoire et patrimoines dans l'océan Indien*, Saint-Maur, Sépia.

KAUFFMANN, A., 2009, « L'île de Mozambique, la capitale oubliée », *Les Échos*, 13 mars.

KEITH, H. N., 1971, « Masters and Slaves in Portuguese Africa in the Nineteenth Century : First Soundings », *Studia* (33), déc.

KNOPFLI, R., 1989 (1972), *A ilha de Próspero : roteiro poética da Ilha de Moçambique*, Lisbonne, Edições 70.

KULYUMBA, P. G., 2001, *Subsídios para uma história do Museu nacional de etnologia*, Nampula, Musée national d'ethnologie.

LACHARTRE, B., 2000, *Enjeux urbains au Mozambique : de Lourenço Marques à Maputo*, Paris, Karthala.

LAGES, P., 1997, « The Island of Mozambique », *Unesco Courier*, mai.

- LAMY, Y., 1996, *L'alchimie du patrimoine. Discours et politique*, Pessac, Maison des sciences de l'Homme d'Aquitaine.
- LANGE, S., 2003, *Local elections at Ilha de Moçambique November 2003*, Bergen, Chr. Michelsen Institute.
- LAPA, J. J., 1893, *Páginas de pedra. Folhas dispersas*, Moçambique, Imprensa nacional.
- LAPLANTINE, F. & MARTIN, J.-B., 1996, *Architecture et nature : contribution à une anthropologie du patrimoine*, Centre de recherches et d'études anthropologiques, Lyon, Presses universitaires de Lyon.
- LAPLANTINE, F., 1996, « Penser ensemble l'architecture et la nature : le patrimoine », in F. Laplantine & J.-B. Martin, *Architecture et nature : contribution à une anthropologie du patrimoine*, Centre de recherches et d'études anthropologiques, Lyon, Presses universitaires de Lyon.
- LARSEN, K. E. (ed.), 1995, *Proceedings of the Conference on Authenticity in Relation to the World Heritage Convention*, Nara, Japan, 1-6 nov. 1994, Unesco, Iccrom & Icomos, Tapir, Norway & Japan.
- Latitudes, cahiers lusophones* (25), 2005, Regards sur le Mozambique, déc.
- LAZZAROTI, O., 2000, « Patrimoine et tourisme : un couple de la mondialisation », *Mappemonde* 1/00 (57), Paris, Belin.
- LE BERRE, M., 2003, *Mission d'assistance technique sur la situation de l'île de Mozambique, site du Patrimoine mondial n° 599*, Unesco, Paris, Centre du Patrimoine Mondial.
- LE GOFF, J. (dir.), 1998, *Patrimoines et passions identitaires*, actes des Entretiens du patrimoine 1997, Paris, Fayard & éditions du Patrimoine.
- LE GUENNEC-COPPENS, F. & CAPLAN, P. (dir.), 1991, *Les Swahili entre Afrique et Arabie*, Nairobi : Credu & Paris : Karthala.
- LE GUENNEC-COPPENS, F. & PARKIN, D. (ed.), 1998, *Autorité et pouvoir chez les Swahili*, Nairobi : Ifra & Paris : Karthala.
- LEITE, A. M., 1999, « A « ilha de Próspero » de Rui Knopfli ou a ilha de « Caliban » na poesia Moçambicana : notas em torno da actualização de um mito de origem cultural », *Camões* (6), juil.-sept., Lisbonne.
- LEITE, A. M., 2000, « L'île de Mozambique dans la poésie mozambicaine », *Africultures* (26), Afriques Lusophones, mars.
- LEITE, A. M., 2003, *Literaturas africanas e formulações pós-coloniais*, Lisbonne,

Colibri.

LEITE, J. Pereira, 2000, « A guerra do cajú e as relações Moçambique-Índia na época pós colonial », *Lusotopies*, Lusophonies asiatiques, Asiatiques en lusophonie.

LEITE, J. Pereira & KHOURI, N., 2003, « Les Indiens dans la presse coloniale portugaise du Mozambique, 1933-1975 », *Documento de Trabalho* (66), Centro de estudos sobre África, Universidade Técnica de Lisboa.

LEITE, J. Pereira & KHOURI, N., 2008, « Indians of Eastern Africa and Colonizations », *Lusotopies XV* (1), Indiens du Mozambique et d'Afrique orientale.

LEMOS, V. de, 1988, « Reviver a Ilha, na Mafalala », *Arquivo* (4), Arquivo histórico de Moçambique, Maputo.

LEMOS, V. de, 1993, « 1981/91 : la poésie se libère », *Notre librairie* (113), Littérature du Mozambique.

LEMOS, V. de, 1999, *Ilha de Moçambique : a língua é o exílio do que sonhas*, Maputo, Associação Moçambicana de língua Portuguesa.

LENIAUD, J.-M., 2000, « Voyage au centre du patrimoine », in D. Fabre (dir.), *Domestiquer l'histoire : ethnologie des monuments historiques*, Paris, Maison des sciences de l'Homme.

LEPRUN, S. & SINOU, A., 1984, *Espaces coloniaux en Afrique noire*, Paris, Laboratoire architecture et anthropologie & ministère de l'Urbanisme et du Logement.

LEVTZION, N. & POWWELS, R. L. (ed.), 1999, *A History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press.

LEVTZION, N. & POWWELS, R. L., 1999, « Patterns of Islamization and Varieties of Religious Experience Among Muslims of Africa », in N. Levtzion & R. L. Pouwels, *A History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press.

LIESEGANG, G., 1999, « O quadro histórico da região antes da chegada dos portugueses », in M. Angius & M. Zamponi (dir.), *Ilha de Moçambique : convergência de povos e culturas*, San Marino, Aiep editore.

LIMA, A. Viana de, 1982, *Relatório da missão à Ilha de Moçambique (1981) – análise e sugestões para a sua reabilitação*, Lisbonne, Fondation Calouste Gulbenkian.

LIMA, A. Viana de, 1983, *A Ilha de Moçambique em perigo de desaparecimento : uma perspectiva histórica, um olhar para o futuro*, Porto, Fondation Calouste Gulbenkian, catalogue d'exposition.

LOBATO, A., 1945, *A Ilha de Moçambique, monografia*, Lourenço Marques,

Imprensa Nacional.

LOBATO, A., 1954-1960, *A expansão portuguesa em Moçambique : 1498-1530*, 3 vol., Lisbonne, Agência geral do ultramar.

LOBATO, A., 1966, *Ilha de Moçambique, panorama estético*, Lisbonne, Agência geral do ultramar.

LOBATO, A., 1967, *Ilha de Moçambique, panorama histórico*, Lisbonne, Agência geral do ultramar.

LOBATO, A., 1970, « Conservar e modernizar, na Ilha de Moçambique », *Monumenta* (6), Lourenço Marques, Comissão dos monumentos nacionais de Moçambique.

LOBATO, A., 1971, « No centenário de Neutel de Abreu. Sobre a causa da ocupação tardia do Norte, num relance pela história de Moçambique », *Monumenta* (7), Lourenço Marques, Comissão dos monumentos nacionais de Moçambique.

LOBATO, A., 1988, « Ilha de Moçambique : notícia histórica », *Arquivo* (4), Maputo, Arquivo histórico de Moçambique.

LOBATO, M., 2000, « As funções de uma capital », *Cidades UCCLA* (2), fév., Lisbonne.

LOFORTE, A. M. & MATE, A., 1999, « Sociedades costeiras do Norte de Moçambique : gestão e maneio dos recursos. O caso da Ilha de Moçambique », in M. Angius & M. Zamponi (dir.), *Ilha de Moçambique : convergência de povos e culturas*, San Marino, Aiep editore.

LOUREIRO, J., 2001, *Postais antigos da Ilha de Moçambique e da Ilha do Ibo*, Lisbonne, Maisimagens & Comunicação Global.

LOWENTHAL, D. 1998, « La fabrication d'un héritage », in D. Poulot, *Patrimoine et modernité*, Paris, L'Harmattan.

LUNDIN, I. B., 1997, « Herança e património cultural », *Seminário nacional sobre o património cultural*, Maputo, 1-4 oct., Direcção nacional de Cultura.

LUPI, E. do Couto, 1907, *Angoche. Breve memória sobre uma das capitánias-móres do distrito de Moçambique*, Lisbonne, Direcção geral do ultramar.

Lusotopies 1997, Lusotropicalisme : idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones.

Lusotopies XIV (1), 2007, Islam en lusotopies.

LUTERO, M. & PEREIRA, M., 1980, « A influência árabe na música tradicional »,

Música tradicional em Moçambique, Maputo, ministério de Educação e Cultura, gabinete de organização do Festival da canção e música tradicional.

M'BOKOLO, E., 1997, « Histoire, mémoire et patrimoine : contribution à une politique volontaire de construction de l'État de droit », in P. Yengo (dir.), *Identités et démocratie*, Paris, L'Harmattan.

MACAIRE, P., 1996, *L'héritage makhuwa au Mozambique*, Paris, L'Harmattan.

MACAGNO, L., 2006, *Outros muçulmanos. Islão e narrativas coloniais*, Lisbonne, Imprensa de ciências sociais.

MACAGNO, L., 2007, « Les nouveaux oulémas. La recomposition des autorités musulmanes au nord du Mozambique », *Lusotopies* XIV(1).

MACHEL, S., 1977, *Le processus de la Révolution démocratique populaire au Mozambique : textes du Président du Frelimo, 1970-1974*, Paris, L'Harmattan.

MACHIANA, E. 2002, *Revista Tempo e a revolução moçambicana : da mobilização popular ao problema da crítica na informação 1974-1977*, Maputo, Promédia.

MAÇOUDI (Al-Masud), 1861, *Les prairies d'or*, vol. 1, traduction de Barbier de Meynard & Pavet de Courteille, Paris, Imprimerie nationale.

MAGODE, J. (éd.), 1996, *Moçambique – etnicidades, nacionalismo et Estado. Transição inacabada*, Maputo, Centro de estudos estratégicos e internacionais.

MARQUES, A. B., 1983, *O barco encalhado. Novela*, Maputo, Cadernos Tempo.

MARTIN-GRANEL, N., 1999, « Malaise dans le patrimoine », *Cahiers d'études africaines* (155-156), Prélever, exhiber : la mise en musées.

MARTINHO, F. J. B., 1993, « Rui Knopfli, fatigué par tant de patrie », *Notre librairie* (113), avr.-juin, Littérature du Mozambique.

MÁRTIRES, Frei B. dos, 1823, *Memória coreográfica da província ou capitania de Mossambique na costa d'África oriental conforme o estado em que se achava no ano de 1822*, copie du manuscrit original, Maputo, Arquivo histórico de Moçambique.

MATE, J., COSSA, R. & MIRBECK, G. P. de, 1997, *Projecto de alívio à pressão demográfica na Ilha de Moçambique 1998-99*, Maputo, Inder/Direcção de estudos e planeamento.

MATUSSE, G., 1998, *A construção da imagem de moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa*, Maputo, Livraria universitária.

MBEMBE, A., 2006, « Que faire des statues et monuments coloniaux ? », *Africultures*, 17 mars.

MBUYAMBA, L., 2008, « Contribution de l'Unesco à la réhabilitation et au

développement de l'île de Mozambique : appel pour une coopération régionale », in S. Cachat (dir.), *Mozambique-Réunion : esclavages, mémoire et patrimoines dans l'océan Indien*, Saint-Maur, Sépia.

MAC LEOD, L., 1860, *Travels in East Africa with the Narrative of a Residence in Mozambique*, Londres, Hurst and Blackett, 2. vol.

MEDEIROS, E., 1988, *As etapas da escravatura no Norte de Moçambique*, Estudos 4, Maputo, Arquivo histórico de Moçambique & Université E. Mondlane.

MEDEIROS, E. (ed.), 1997, *História de Cabo Delgado e do Niassa (c. 1836 – 1929)*, Maputo, Central impressora.

MEDEIROS, E., 1999, « Irmandades muçulmanas do Norte de Moçambique », in M. Angius & M. Zamponi (dir.), *Ilha de Moçambique : convergência de povos e culturas*, San Marino, Aiep editore.

MEIGOS, F., 2004, « Sobre a moçambicanidade e a unidade nacional », *Notícias*, 19 fév.

MENDES, M.-C., 1989, « Les répercussions de l'indépendance sur la ville de Maputo », in M. Cahen (dir.), *Bourgs et villes en Afrique lusophone*, Paris, L'Harmattan.

MENDONÇA, F. 1985, « O conceito de nação em José Craveirinha, Rui Knopfli e Sergio Vieira », in J.-A. França (dir.), *Les littératures africaines de langue portugaise : à la recherche de l'identité individuelle et nationale*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian.

MERCIER, G., 1998, « Patrimoine urbain et insignifiance », *Cahiers de géographie du Québec*, 42(116), sept.

Metamorfoses (3), 2002, Ilha de Moçambique : o entrecruzar de culturas, sonhos e memórias, Catédra Jorge de Sena para estudos literários Luso-Afro-Brasileiros, Université fédérale de Rio de Janeiro.

MIDDLETON, J., 1992, *The World of the Swahili : an African Mercantile Civilization*, New-Heaven, Yale University Press.

Ministério da Administração estatal da República de Moçambique, 2002, *Folha informativa dos municípios*, « Cidade da Ilha de Moçambique », Maputo.

Ministério da Cultura, Juventude et Desportos da República de Moçambique, 1991a, *Nomination of Ilha de Mozambique for Inclusion in the World Heritage List*, Maputo, Direcção nacional do Património cultural.

Ministério da Cultura, Juventude et Desportos da República de Moçambique, 1991b,

Ilha de Moçambique, Património histórico da Humanidade : apelo ciclone "Nádia", Tunis, Conférence générale de l'Unesco.

Ministério da Cultura, Juventude et Desportos da República de Moçambique, 1993, *Primeira Conferência nacional sobre cultura*, Maputo, 12-16 jul., recomendações gerais, Direcção nacional de Cultura.

Ministério da Cultura, Juventude et Desportos da República de Moçambique, 1997, *Política cultural de Moçambique e estratégia da sua implementação*, Maputo, Direcção nacional de Cultura.

Ministério da Cultura, Juventude et Desportos da República de Moçambique, 1997, *Seminário nacional sobre património cultural*, Relatório, Maputo, 1-4 oct., Direcção nacional de Cultura.

Ministério da Cultura, Juventude e Desportos da República de Moçambique, 1998, *Constituição do Conselho nacional para a reabilitação e desenvolvimento da Ilha de Moçambique*, Maputo, 5 mai.

Ministério da Cultura, Juventude et Desportos da República de Moçambique, 1998, *Seminário nacional sobre inventariação e classificação de imóveis do património cultural*, Maputo, Direcção nacional de Cultura, Departamento de monumentos.

Ministério da Cultura, Juventude et Desportos da República de Moçambique, 1998, *Política nacional de monumentos*, Maputo, Direcção nacional de Cultura.

Ministério da Cultura, Juventude et Desportos da República de Moçambique, 1999, *Memorando sobre a situação arqueológica sub-aquática em Moçambique*, Maputo.

Ministério da Cultura da República de Moçambique, 2001, *Museus da Ilha de Moçambique*, Maputo, Direcção nacional do Património cultural & Asdi.

Ministério da Cultura da República de Moçambique, 2001, *Conferência de investidores para a micro-região da Ilha de Moçambique e Mossuril*, Ilha de Moçambique, août, Maputo, Direcção nacional do Património cultural.

Ministério da Cultura da República de Moçambique, 2001, *Estatuto específico da Ilha de Moçambique*, décret du 17 sept., Maputo, Direcção nacional do Património cultural.

Ministério da Cultura da República de Moçambique, 2002, *Comissão de projectos da Ilha de Moçambique : fundamentação*, mars, Maputo, Direcção nacional do Património cultural.

Ministério da Cultura da República de Moçambique, 2002, *Breves recomendações sobre construção de monumentos memoriais ou comemorativos e classificação de*

bens imóveis, Maputo, Direcção nacional do Património cultural, Departamento de monumentos.

Ministério da Cultura da República de Moçambique, 2002, *Plano estratégico da Direcção nacional do Património cultural (2003-2007) : celebrando a diversidade cultural nacional* », Maputo, Direcção nacional do Património cultural.

Ministério da Cultura da República de Moçambique, 2002, *Primeira reunião de concertação sobre a implementação do programa de desenvolvimento humano sustentável e conservação integrada da Ilha de Moçambique*, 27 nov., Maputo, Direcção nacional do Património cultural.

Ministério da Cultura da República de Moçambique, 2002, *Normas para a conservação e critérios de classificação de monumentos, conjuntos e sítios : fundamentação*, Maputo, Direcção nacional do Património cultural.

Ministério da Cultura da República de Moçambique & Unesco, 2002, *Documento de projecto para a restauração física da fortaleza, no quadro do programa de desenvolvimento humano e sustentável e conservação integrada da Ilha de Moçambique*, Maputo.

Ministério da Cultura da República de Moçambique, 2003, *Segunda reunião de concertação sobre a implementação do programa de desenvolvimento humano sustentável e conservação integrada da Ilha de Moçambique*, 7 nov., Maputo, Direcção nacional do Património cultural.

Ministério da Cultura da República de Moçambique, 2003, *Integrated action for the benefit of Ilha de Moçambique*, Maputo, Direcção nacional do Património cultural.

Ministério da Cultura da República de Moçambique, 2004, *Programa para o desenvolvimento socio-económico e urbano sustentável da Ilha de Moçambique*, Maputo, Direcção nacional do Património cultural & UN-Habitat.

Ministério da Cultura da República de Moçambique, 2004, *Candidatura de Moçambique à terceira edição das obras-primas do Património oral e intangível da Humanidade*, Maputo, Direcção nacional do Património cultural.

Ministério da Cultura da República de Moçambique, 1995, *Conselho nacional do património cultural e natural : regulamento interno*, Maputo.

Ministério da Cultura da República de Moçambique, s.d., *Inventário nacional de monumentos, conjuntos e sítios*, Maputo, Direcção nacional do Património cultural.

Ministério da Cultura da República de Moçambique, *Estatuto orgânico do gabinete de conservação e restauro da Ilha de Moçambique*, Maputo, Conselho nacional do

património cultural.

Ministério da Educação e Cultura da República de Moçambique, 2006, *Plano estratégico de educação e cultura 2006-2010/11 : fazer da escola um pólo de desenvolvimento consolidando a moçambicanidade*, Maputo.

Ministério da Educação e Cultura da República Popular de Moçambique, 1977, *Primeira Reunião nacional de cultura*, Maputo, août.

Ministério da Educação e Cultura da República Popular de Moçambique, 1978, *Primeira Reunião nacional de museus e antiguidades : relatório e conclusões*, Ilha de Moçambique, 15-24 jul., Serviço nacional de museus e antiguidades.

Ministério da Educação e Cultura da República Popular de Moçambique & Unesco, 1980, *Seminário internacional sobre preservação e valorização do património cultural*, Maputo.

MIRANDA, A. Pinto de, 1955 (1766), « Memória sobre a costa de África », in A. A. de Andrade, 1955, *Relações de Moçambique setecentista*, Lisbonne, Agência geral do ultramar.

MOCQUET, J., 1996, *Voyage à Mozambique et à Goa : la relation de Jean Mocquet 1607-1610*, Paris, Chandeigne.

MONCLARO, Pe, 1883 (1569), « Relação da viagem que fizeram os Padres da Companhia de Jesus com Francisco Barreto na conquista de Monomotapa no anno de 1569 », *Boletim da sociedade de geografia de Lisboa*, 4ª série (10).

MONIOT, H., 1999, « Faire du Nora sous les tropiques ? », in J. P. Chrétien & J.-L. Triaud (dir.), *Histoire d'Afrique : les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala.

Monografia dos principais edificios e monumentos da Ilha de Moçambique, anonyme, s.d., composto e impresso na República Popular de Moçambique.

MONTAURY, J. B. de, 1955 (1778), « Moçambique, ilhas Querimbas, rios de Sena, vila de Tete, vila de Zumbo, Manica, vila de Luabo, Inhambane », in A. A. de Andrade, *Relações de Moçambique setecentista*, Lisbonne, Agência geral do ultramar.

MONTEIRO, A. R. A., 1998, « Influências baneane e islâmica na Ilha de Moçambique, nos finais do século XIX », *Africana* (19), Porto.

MONTEIRO, F. A., 1989, « As comunidades islâmicas em Moçambique : mecanismos de comunicação », *Africana* (4), Porto.

MONTEIRO, F. A., 1989, « Moçambique, 1964-1974 : as comunidades islâmicas, o poder e a guerra », *Africana* (5), Porto.

MONTEZ, C., 1966-68, « Apontamentos para o roteiro dos monumentos militares portugueses : Ilha de Moçambique », *Monumenta* (2, 3 & 4), Lourenço Marques, Comissão dos monumentos nacionais de Moçambique.

Monumenta, boletim da Comissão dos monumentos nacionais de Moçambique (1-9), 1965-1973, Lourenço Marques.

MORIER-GENOUD, E., 2002, « L'Islam au Mozambique après l'Indépendance », *L'Afrique politique : Islams d'Afrique, entre le local et le global*, Bordeaux, Centre d'études d'Afrique noire.

MUTAL, S., 1996, *Rapport de mission à l'île de Mozambique*, juil., Paris, Unesco.

MUTAL, S., 1998, *Ilha de Moçambique, World Heritage Site : a Programme for Sustainable Development and Integral Conservation*, global report, Paris, Unesco.

MUTAL, S., 1998, *Ilha de Moçambique, World Heritage Site : an Agenda for Sustainable Human Development and Integral Conservation*, Paris, Unesco.

MUTAL, S., s.d., *Heritage and poverty, a contradiction : can it be reconciled ? The case of Island of Mozambique*, Paris, Unesco.

NEVEU, M. C., 1872, « Notes sur les colonies du Portugal et principalement sur la capitainerie générale de Mozambique », *Revue maritime et coloniale*, nov., ministère de la Marine et des Colonies.

NEWITT, M. D., 1972, « The Early History of the Sultanate of Angoche », *Journal of African History*, 13(3).

NEWITT, M. D., 1972, « Angoche, the Slave Trade and the Portuguese, c. 1844-1910 », *Journal of African History*, 13(4).

NEWITT, M. D., 1978, « The Southern Swahili Coast in the First Century of European Expansion », *Azania* (13).

NEWITT, M. D., 1995, *A History of Mozambique*, Londres, Hurst.

NEWITT, M. D., 2004, « Mozambique Island : The Rise and Decline of an East African Coastal City, 1500-1700 », *Portuguese Studies*, XX(1), sept.

NEWITT, M. D., 2008, « Mozambique Island : the rise and decline of a colonial port city », in L. M. Brockey (ed.), *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World*, Surrey, Ashgate.

NORA, P. (dir.), 1997, *Science et conscience du patrimoine*, actes des Entretiens du patrimoine 1994, Palais de Chaillot, 28-30 nov., Paris, Fayard & éditions du Patrimoine. Norwegian agency for development cooperation, 2002, *A network project between the municipality of Ilha de Moçambique and the heritage management office*

of the city of Bergen : project document, Bergen, nov.

Notre librairie (113), 1993, Littérature du Mozambique, avr.-juin.

NURSE, D. & SPEAR, T., 1985, *The Swahili : Reconstructing the History and Language of an African Society (800-1500)*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Oceanos (25), 1996, Ilha de todos : Ilha de Moçambique, janv-mars, Lisbonne.

Oceanos (34) 1998, Culturas do Índico, avr.-juin, Lisbonne.

OGINO, M., 1995, « La logique d'actualisation : le patrimoine et le Japon », *Ethnologie française* XXV (1), Le vertige des traces : patrimoines en question.

OMLAND, A., 1997, *World Heritage and the Relationship between the Local and the Global*, mémoire de master de philosophie, Université de Cambridge.

O'NEILL, H. E., 1882, « Observações acerca da costa e interior da província de Moçambique », *Boletim da sociedade de geografia de Lisboa*, 3^a série (4-5).

O'NEILL, H. E., 1885, « Some Remarks upon Nacala (Fernão Veloso Bay) and Other Ports on the Northern Mozambique Coast », *Proceedings of the Royal Geographical Society* (VII), Londres.

Organização das Cidades Património Mundial, 2001, *Cooperação Ilha de Moçambique – Bergen*, juil., Ilha de Moçambique.

OULEBSIR, N., *Les usages du patrimoine : monuments, musées et politique coloniale en Algérie (1830-1930)*, Paris, Maison des sciences de l'Homme.

PACHELEKE, C., 1988, « Ilha de Moçambique : pequena bibliografia anotada », *Arquivo* (4), Maputo, Arquivo histórico de Moçambique.

PABOIS, M. & TOULIER (dir.), 2005, *Architecture coloniale et patrimoine : l'expérience française*, actes du colloque des 17-19 sept. 2003, Paris, Institut national du patrimoine & Somogy.

PABOIS, M. & TOULIER, B. (dir.), 2007, *Architecture coloniale et patrimoine : expériences européennes*, actes de la table ronde du 7-9 sept. 2005, Paris, Institut national du patrimoine & Somogy.

PANTOJA, S. A., 1994, *O encontro nas terras de além-mar : os espaços urbanos do Rio de Janeiro, Luanda e Ilha de Moçambique na era da Ilustração*, thèse de sociologie, Université de São Paulo.

PATRAQUIM, L. C., 2004, « Labyrinthes », *Lusotopies* (XI), Médias, pouvoirs et identités.

PATRAQUIM, L. C., 2007, « A esquina do tempo », *Savana*, 2 fév., Maputo.

- PAWLOWSKI, K., 1981, *Les problèmes de la sauvegarde de l'Ilha de Moçambique*, rapport de mission, Paris, Unesco.
- PEIXOTO, P., 2006, « O património pode matar a identidade », in M. Anico & E. Peralta (ed.), *Patrimónios e identidades : ficções contemporâneas*, Lisbonne, Celta Editora.
- PELISSIER, R. (ed.), 1984, *Naissance du Mozambique : résistance et révoltes anticoloniales, 1854-1918*, 2. vol., Orgeval.
- PELISSIER (éd.), R., 2006, *Angola, Guinéas, Mozambique, Sahara, Timor : bibliographie anotée*, Orgeval.
- PENRAD, J.-C., 1998a, « La nébuleuse des *sheykh* ou la recherche de l'être *sheykh* », in F. Le Guennec-Coppens & D. Parkin (dir.), *Autorité et pouvoir chez les Swahili*, Nairobi : Credu & Paris : Karthala.
- PENRAD, 2004, « Commerce et religion : expansion et configuration de l'Islam en Afrique orientale », in A. C. Gonçalves (coord.), *O Islão na Africa subsariana*, actas do 6º colóquio internacional : Estados, poderes e identidades na Africa subsariana, 8-10 mai 2003, Université de Porto.
- PENRAD, 2005, « La Shâdhiliyya-Yashrûtiyya en Afrique orientale et dans l'océan Indien », in E. Geoffroy (dir.), *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- PEREIRA, A. da Silva, 1995, *Ilha de Moçambique : album de fotografias a cores*, Maputo & Coimbra, Camera Escura.
- PEREIRA, L.-F., 1983, « História da Ilha », in A. Muge & J. Forjaz, *Muipiti : Ilha de Moçambique*, Lisbonne, Imprensa nacional.
- PEREIRA, L.-F., 1988, « Algumas notas sobre a Ilha de Moçambique – património histórico nacional em degradação acelerada », *Arquivo* (4), Arquivo histórico de Moçambique, Maputo.
- PEREIRA, L.-F. & al., 1992, *Ilha de Moçambique : ponto de encontro de civilizações*, Maputo, Banco de Moçambique.
- PEREIRA, L.-F., 2008, « À propos du mémorial de l'esclavage sur l'île de Mozambique », in S. Cachat (dir.), *Mozambique-Réunion : esclavages, mémoire et patrimoines dans l'océan Indien*, Saint-Maur, Sépia.
- PEREIRA do LAGO, B. M., 1955 (1768), « Instrucção que o illustrissimo e excellentissimo Sr. governador e capitão general Baltazar Manuel Pereira do Lago deo a quem lhe suceder neste governo », in A. A. Andrade, *Relações de*

Moçambique setecentista, Lisbonne, Agência geral do ultramar.

PERONCEL-HUGOZ, J.-P., 2002, *Le Fil rouge portugais*, Paris, Bartillat.

PETIT de MIRBECK, G., 2003, « Essitati Yookophela au Mozambique : une ville sur le continent, ou la construction sociale d'un territoire », in X. A. de Sartre & C. Albaladejo (ed.), *Mobilités et inventions locales du territoire au sud*, Toulouse, Inra.

PIFFET, C. & CRISPE, L., 2003, *Rapport de la mission d'étude de faisabilité de l'organisation de chantiers de réhabilitation et de formation sur Ilha de Moçambique*, Paris, association Cham.

POISSON, O., 2000, « Pour une histoire des monuments historiques », in D. Fabre (dir.), *Domestiquer l'histoire : ethnologie des monuments historiques*, Paris, Maison des sciences de l'Homme.

Politique africaine (29), 1988, Mozambique : guerre et nationalisme, mars.

POMIAN, K., 1990, « Musée et patrimoine », in H. P. Jeudy (dir.), *Patrimoines en folie*, Cahiers d'ethnologie de la France (5), Paris, Maison des sciences de l'Homme.

PONCET, P., 2004, « Du patrimoine national à la société de conservation », *Pouvoirs locaux* (63), déc.

PORTELLA, J. R. Braga, 2006, *Descrições, memórias, notícias e relações : administração e ciência na construção de um padrão textual iluminista sobre Moçambique, na segunda metade do século XVIII*, thèse de doctorat de l'Université fédérale du Paraná.

POULOT, D., 1997, *Musée, nation, patrimoine : 1789-1815*, Paris, Gallimard.

POULOT, D. (dir.), 1998, *Patrimoine et modernité*, Paris, L'Harmattan.

POULOT, D., 1998, « Le patrimoine et les aventures de la modernité », in D. Poulot, *Patrimoine et modernité*, Paris, L'Harmattan.

POULOT, D., 2006, « De la raison patrimoniale aux mondes du patrimoine », *Socio-antropologie* (19), Les mondes du patrimoine.

PRESSOUYRE, L., 1993, *La Convention du Patrimoine mondial, vingt ans après*, Paris, Unesco.

PRIOR, J., 1819, *Voyage along the Eastern Coast of Africa, to Mozambique, Johanna, and Quiloa (...) in the Nisus Frigate*, Londres, Sir R. Phillips & co.

QUINTELA, J. de Deus Mendes, 1995, *A Ilha de Moçambique na história de Portugal : cor e poesia*, Covilhã, Université de Beira interior.

RASQUILHO, R., 2000, « Muipiti. A ilha de coral », *Metamorfoses* (3), Ilha de Moçambique : o entrecruzar de culturas, sonhos e memórias, Catédra Jorge de Sena

para estudos literários Luso-Afro-Brasileiros, Université fédérale de Rio de Janeiro.

RAU, V., 1963, *Aspectos étnico-culturais da Ilha de Moçambique em 1822*, Separata de *Studia* (11), Lisbonne, Centro de estudos históricos ultramarinos.

RAUTENBERG, 1998, « Revisiter les lieux et les temps : figures de la mémoire et du patrimoine », *Ruralia* (3).

RAUTENBERG, M., 2003, *La rupture patrimoniale*, Bernin, À la croisée.

REA, W. F. S. J., 1970, *Agony on the Zambezi : the First Christian Mission to Southern Africa and its Failure, 1580-1759*, Salisbury, Université de Rhodésie.

RIBEIRO, M. F., 1882, *A capital de Moçambique sob o ponto de vista de imigração e colonização*, Porto, Empresa Ferreira do Brito.

RIEGL, A., 2003 (1905), *Le culte moderne des monuments. Son essence et sa genèse*, trad. de J. Boulet, Paris, L'Harmattan.

RITA-FERREIRA, A., 1958, *Agrupamento e caracterização étnica dos indígenas de Moçambique*, Estudos, ensaios e documentos (50), Lisbonne, Junta de investigações do ultramar.

RITA-FERREIRA, A., 1961, *Bibliografia etnológica de Moçambique*, Lisbonne, Junta de investigações do ultramar.

RITA-FERREIRA, A., 1982, *Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique*, Lisbonne, Instituto de investigação científica tropical.

RITA-FERREIRA, A., 1986, « Grupos étnicos e história pré-colonial de Moçambique », in *Moçambique, aspectos da cultura material*, Université de Coimbra, Instituto de antropologia.

ROBINSON, D. A., 2006, « A Case of Assassination ? President Samora Machel and the Plane Crash at Mbuzini », *Postamble* 2(2), Université de Cape Town, Centre for African Studies.

ROCHA, A., 1999, « Os afro-islamizados da costa de Moçambique : a terra e os homens », in M. Angius & M. Zamponi (dir.), *Ilha de Moçambique : convergência de povos e culturas*, San Marino, Aiep editore.

ROULET, C., 1987, *Petite chronique mozambicaine*, Genève, éditions Zoé.

ROUSSO, H., 2003, *Le regard de l'histoire*, actes des Entretiens du patrimoine 2001, Paris, Fayard.

SAID, E., 2005 (1980), *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil.

SALES, E., 1922, *Companhia do Boror*, Lisbonne.

SALT, H., 1814, *A Voyage to Abyssinia and Travels into the Interior of that Country*,

Executed under the Orders of the British Government, in the Years of 1809 and 1810, Londres, F.C. & J. Rivington.

SANTOS, J. Dos, 1891(1609), *Ethiopia oriental*, 2 vol., Lisbonne, Melo de Azevedo, Biblioteca de clássicos Portugueses.

SAÚTE, N. & SOPA, A., 1992, *A Ilha de Moçambique pela voz dos poetas*, Lisbonne, Edições 70.

SAÚTE, N., 2000, « Muhipiti, itinerário poético à descoberta da Ilha de Moçambique », *Metamorfoses* (3), Ilha de Moçambique : o entrecruzar de culturas, sonhos e memórias, Catédra Jorge de Sena para estudos literários Luso-Afro-Brasileiros, Université fédérale de Rio de Janeiro.

SCHOFF, W. H., 1912, *The Periplus of the Erythraean Sea : Travel and Trade in the Indian Ocean by a Merchant of the First Century*, New-York, Longmans, Green & Co.

SCHWALBACH, J., 1988, « Uma ilha, uma cidade, uma população... para proteger », *Arquivo* (4), Arquivo histórico de Moçambique, Maputo.

SECCO, C. L. Tindo, 2006, « O imaginário das ilhas em alguns poetas Moçambicanos », *Revista Camoniana* (18), São Paulo.

Secretária de Estado da Cultura da República Popular de Moçambique, 1982, *Ilha de Moçambique, estudos preliminares para um plano de conservação e restauro da cidade*, Maputo, Direcção nacional do Património cultural.

Secretária de Estado da Cultura da República Popular de Moçambique, 1984, *Uma proposta para beneficiar a curto prazo à fortaleza de São Sebastião na Ilha de Moçambique*, Maputo, Direcção nacional do Património cultural.

Secretária de Estado da Cultura da República Popular de Moçambique, 1984, *Ilha de Moçambique : relatório prévio sobre os trabalhos preparatórios de um plano de saneamento dos bairros da Ponta da Ilha*, Maputo, Direcção nacional do Património cultural.

Secretária de Estado da Cultura da República Popular de Moçambique, 1986, *Ilha de Moçambique, entrega do relatório ao Conselho de ministros*, Maputo, Direcção nacional do Património cultural.

SENNA-MARTINEZ, J. C. de, 1998, « O interface swahili, trajectórias urbanas e a formação do Estado na África oriental e central (entre c. 700 e 1700 d.c.) », in *Culturas do Índico*, Lisbonne, Comissão nacional para as comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

SERRA, C. (dir.), 1998, *Identidade, moçambicanidade, moçambicanização*, Maputo,

Université Eduardo Mondlane.

SHEPHERD, D., 1982, « The Making of the Swahili : a View from the Southern End of the East African Coast », *Paideuma : mitteilungen zur Kulturkunde* (28), From Zinj to Zanzibar, in honour of James Kirkman, Wiesbaden.

SHERIFF, A. (ed.), 1995, *The History and Conservation of Zanzibar Stone Town*, Zanzibar : department of Archives, Museums and Antiquities, Londres : J. Currey & Athens : Ohio University Press.

SILVEIRA, L., s.d., *Ensaio de iconografia das cidades portuguesas do ultramar*, vol. II, Lisbonne, Junta de investiga o do ultramar.

SINCLAIR, P. J., 1982, « Chibuene : an Early Trading Site in Southern Mozambique », *Paideuma : mitteilungen zur Kulturkunde* (28), From Zinj to Zanzibar, in honour of James Kirkman, Wiesbaden.

SINCLAIR, P. J., 1993, « A Perspective on Archeological Research in Mozambique », in T. Shaw & al. (ed.), *The Archeology of Africa. Food, Metals and Towns*, Londres & New-York, Routledge.

SINOUE, A., 1996, « Les logiques de production des valeurs patrimoniales en Afrique noire », *Cahiers du laboratoire théories des mutations urbaines* (9&10), Institut français d'urbanisme, juin.

SOARES, P. R., 1980, « A valoriza o da música e can o tradicional », in *Música tradicional em Moçambique*, ministério de Educa o e Cultura, Maputo, gabinete de organiza o do Festival da can o e música tradicional.

SOARES, P. R., 1988, « O caj  e o regime das propriedades no Mossuril entre 1930 e 1950 », *Arquivo* (4), Arquivo historico de Moçambique, Maputo.

SOPA, A., 2003, « Um oceano, muitas ilhas », *Metamorfoses* (4), Catédra Jorge de Sena para estudos literários Luso-Afro-Brasileiros, Université f derale de Rio de Janeiro.

SOUTO, A. Neves de, 1996, *Guia bibliográfico para o estudante de história de Moçambique*, Maputo, Université Eduardo Mondlane.

SOUTO, A. Meyrelles do, 1963, *Hystorya dos cercos que os olandezes puzer o   fortaleza de Moçambique o anno de 607 e 608*, separata de *Studia* (12), Lisbonne, Centro de estudos históricos utramarinos.

SOVERAL, A. de Carvalho, 1887, *Breve estudo sobre a Ilha de Moçambique acompanhado dum pequeno vocabulário portuguez-macua*, Porto, Chardron.

STOESSEL-RITZ, J., 2004, « La production du patrimoine : enjeux des politiques

publiques », in E. Amougou (dir.), *La question patrimoniale : de la patrimonialisation à l'examen des situations concrètes*, Paris, L'Harmattan.

TEIXEIRA, S. & COSTA, A., 1999, *Da Índia para Moçambique*, catalogue d'exposition, Maputo, Departamento de museus, Asdi & Instituto Camões.

THEAL, G. Mc Call, 1964, *Records of South Eastern Africa (1898-1903)*, 9 vol., Capetown, Struik.

THIESSE, A.-M., 2001 (1999), *La création des identités nationales : Europe XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Seuil.

TURGEON, L., 2003, *Patrimoines métissés : contextes coloniaux et post-coloniaux*, Paris : Maison des sciences de l'Homme & Québec : Université de Laval.

Unesco, ICCROM & ICOMOS, 1994, *Nara Document on Authenticity*, Nara, Japon.

Unesco, 1972, *Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel*, Paris, Centre du Patrimoine mondial.

Unesco & PNUD, 1999, *Lei ou decreto sobre a restauração, conservação e protecção da Ilha de Moçambique, anteprojecto*, Maputo, 21 avr.

Unesco, 1985, *Conventions and Recommendations of Unesco Concerning the Protection of the Cultural Heritage*, Paris, Centre du Patrimoine mondial.

Unesco, 1994, *Systematic Monitoring Report on the State of Conservation of the Island of Mozambique*, Paris, Centre du Patrimoine mondial.

Unesco, 1999, *Ilha de Moçambique, World Heritage Site : a Programme for Sustainable Development and Urban & Cultural Rehabilitation. Some 50 Projects in Profile (a Call for National and International Cooperation)*.

Unesco, 2001, *Convention sur la protection du patrimoine culturel subaquatique*, approuvée lors de la 31ème session de la Conférence générale, Paris, 2 oct.

VAIL, L., 1965, « Portugal e os Arabes da costa oriental de Moçambique », *Boletim da sociedade de geografia de Lisboa* (7-9 & 10-12), juil-sept & oct-déc.

VAN DEN HENDE, G., 2003, *Mission to Ilha de Moçambique*, Maputo, Ambassade d'Italie au Mozambique.

VARTHEMA, L. di, 2004 (1510), *Voyage de Ludovico di Varthema en Arabie et aux Indes orientales (1503-1508)*, trad. de Paul Tossier, Paris, Chandeigne.

VERDELLI, L., 2007, « Mise en scène du patrimoine et risques de la sur-patrimonialisation », in M.-C. Diop & J. Benoist, *L'Afrique des associations*, Paris, Karthala.

VERE ALLEN, J., 1981, « Swahili Culture and the Nature of East Coast Settlement »,

International Journal of African Historical Studies, XIV(2).

VERIN, P., 1986, *The History of Civilisation in North Madagascar*, Rotterdam, A. A. Balkema.

VERNET, T., 2004, « Le territoire hors les murs des cités-États swahili de l'archipel de Lamu, 1600-1800 », *Journal des Africanistes* (74), vol. 1-2.

VILHENA, E. J. de, 1906, « A influência islâmica na costa oriental d'África », *Boletim da sociedade de geografia de Lisboa*, 24^a série (5,6 & 7).

VILLEMENOT, A., 1998, *Ilha de Moçambique, World Heritage Site : Sustainable Tourism Development*, STS, Pnud & Unesco.

World Heritage Revue (6), 1997, Island of Mozambique, Unesco, Centre du Patrimoine mondial.

XAVIER, I. Caetano, 1955 (1758), « Notícias dos domínios Portugueses na costa de África oriental », in A. A. Andrade, *Relações de Moçambique setecentista*, Lisbonne, Agência geral do ultramar.

ZAMPONI, M., 1999, « Ilha de Moçambique : encruzilhada de povos e culturas no Oceano Índico », in M. Angius & M. Zamponi (dir.), *Ilha de Moçambique : convergência de povos e culturas*, San Marino, Aiep editore.

Filmographie :

CARVALHO, S. de, s. d., *Ilha de Moçambique, encontro de culturas*, documentaire 26 min., Maputo, Promarte & Oikos.

CORREA, J. C. Martinez & LUCA, C. de, 1976, *Vinte e cinco*, film 120 min., Maputo, Instituto nacional de cinema de Moçambique, Oficina & INA.

FURTADO, J., 1983, *Ilha de Moçambique : à espera da monção*, documentaire 60 min., RádioTelevisão Portuguesa « Grande Reportagem ».

KNOBLOCH, J., BARTELS-SUERMONDT, A., 2005, *Naufrágios em Moçambique*, documentaire 26 min., Context TV GmbH & RádioTelevisão Portuguesa.

SOUSA, C. de, 1999, *Velha Ilha, nova esperança*, documentaire 26 min., Maputo, Pnud.

ANNEXES

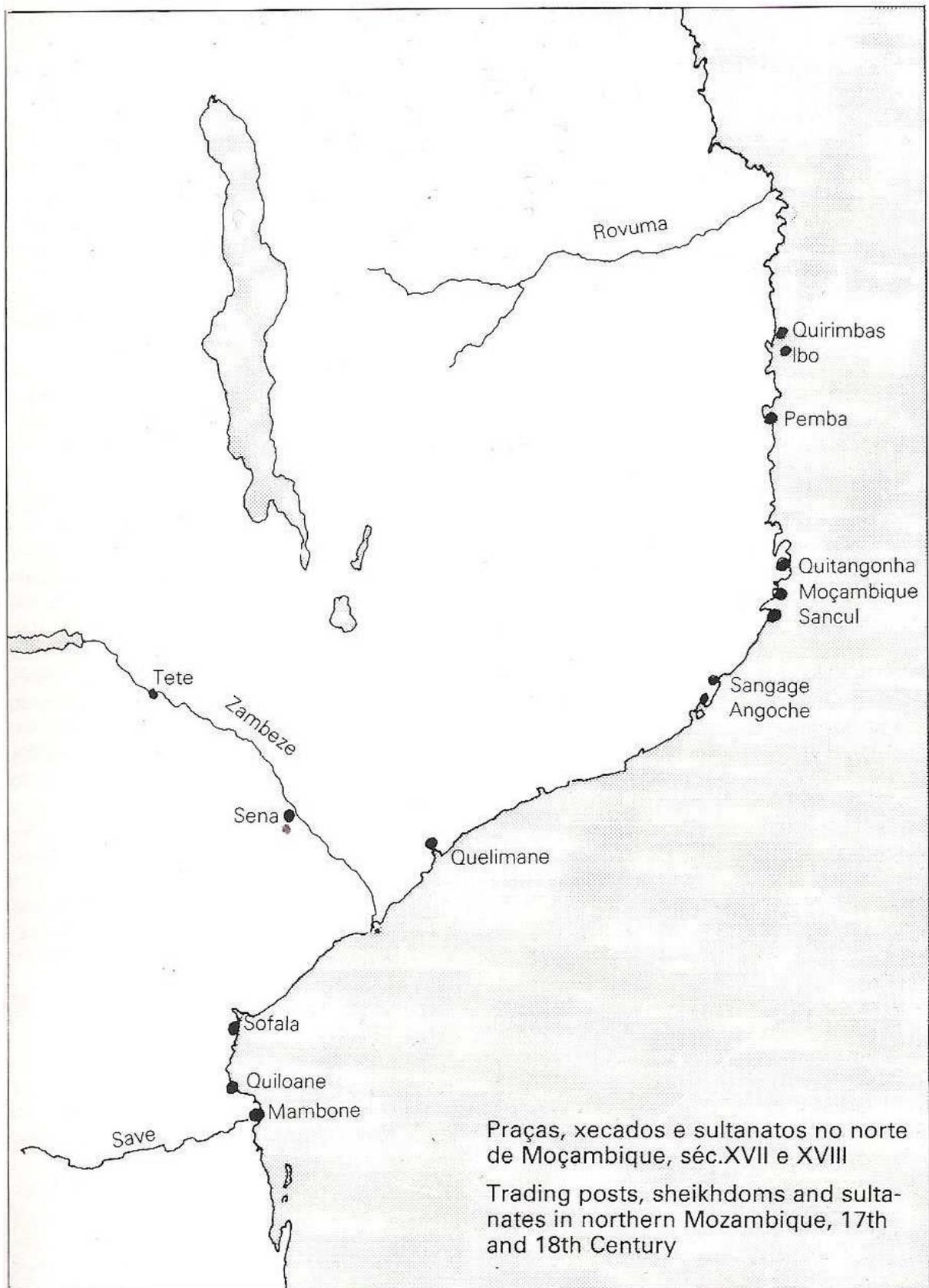
CARTES



Localisation de l'île de Mozambique



Baie de Moçambique



Arkitektskolen i Aarhus - Danmark
 Secretária de Estado da Cultura – Moçambique
 Ilha de Moçambique, *Relatório* / 1982-85

DOCUMENTAÇÃO do Património da Ilha de Moçambique

MONUMENTOS



1:12000

Junho 2005

Mapa

11

Carte de l'île de Mozambique et localisation des sites remarquables.

MONUMENTS ET ÉDIFICES REMARQUABLES¹

Forteresse São Sebastião (photos 5 et 7)

Bien que la décision de bâtir cette forteresse ait été prise en 1545, les travaux de construction ne commencèrent qu'en 1558. L'édifice ne sera achevé qu'en 1620 – soit plus de dix ans après les sièges hollandais (1607 et 1608). En 2009, la forteresse est en cours de réhabilitation, et ses futures fonctions restent à déterminer.

Fortin São Lourenço (photo 6)

Les travaux de fortification de cet îlot, situé à la pointe sud-est d'*Ilha de Moçambique*, commencèrent en 1558. L'actuel fort fut quant à lui érigé entre 1695 et 1707, puis modifié en 1830. Dans les années 1960, l'édifice sert de léproserie.

Palais et musée São Paulo (photos 11, 12 et 15)

Cet ancien collège jésuite, construit en 1610, fut détruit par un incendie en 1670 mais reconstruit dès 1674. Après l'expulsion des Jésuites du Portugal et de ses colonies en 1759, l'édifice subit quelques modifications afin de servir de résidence au gouverneur général à partir de 1763. Après le transfert de la capitale coloniale à Lourenço Marques en 1898, le bâtiment devint la résidence du gouverneur régional, jusqu'au départ de ce dernier à Nampula en 1935. Le bâtiment resta alors vide puis, en 1956, fut transformé en résidence du président portugais et de ses ministres lors de leurs séjours dans l'île. En 1969, il fut à nouveau restauré et intégralement remeublé, en partie transformé en « musée résidentiel » - puis exclusivement en musée après l'indépendance. L'édifice a été restauré entre 1998 et 2001.

¹ Les éléments qui suivent sont en majeure partie repris du *Relatório azul*, 1985 : 72-83.

Église Nossa Senhora da Misericórdia (photo 27)

Institution caritative portugaise, la Santa Casa da Misericórdia était présente dans l'île dès 1556. La première église de la Miséricorde fut détruite par les Hollandais en 1607 mais reconstruite en 1635. Son fronton fut érigé en 1700 et, en 1770, l'église fut équipée d'un narthex, supprimé ensuite dans les années 1950. C'est elle qui accueille le culte dans l'île.

Église Nossa Senhora da Saúde (photo 28)

Construite durant la première moitié du XVIIe siècle, l'église renferme l'un des deux autels dorés de l'île (l'autre se trouvant dans la chapelle São Paulo attenante au palais du même nom).

Église Santo António (photo 30)

L'église actuelle a été construite en 1969. Une première église, tombée en ruine, avait été érigée à cet endroit au début du XVIe siècle (son chœur avait été reconstruit en 1820). Un premier fortin de Santo António avait également été bâti à proximité immédiate en 1587 et démoli dès 1598 car sa construction n'avait pas été approuvée par Lisbonne. Une seconde fortification fut élevée en 1820, tombée en ruine et aujourd'hui disparue.

Chapelle Nossa Senhora do Baluarte (photo 8)

La chapelle a été édifiée en 1522 sur un bastion défensif aujourd'hui situé à l'extérieur de la forteresse São Sebastião – qui n'existait pas lors de sa construction. Le bâtiment, avec voûte d'arêtes, est représentatif du style portugais du début du Moyen Age, dit manuélín. Il s'agit très vraisemblablement de l'édifice le plus ancien du Mozambique.

Chapelle São Francisco-Xavier (photo 29)

La chapelle fut construite en 1922 autour d'une pierre où, selon la tradition, saint François-Xavier prenait plaisir à s'asseoir, face à la mer, lors de son séjour dans l'île en 1541-42. Un narthex fut ajouté en 1939.

Mosquée principale Abu Bakr (photo 52)

La mosquée principale et l'école coranique (*madrassa*) qui lui est associée ont été construites entre 1930 et 1950.

Temple hindou (photo 31)

On dit dans l'île que le petit temple hindou est « très vieux ». Il est remarquable par sa localisation, au milieu d'un grand jardin, davantage que par son apparence.

Tribunal et ancien couvent de São Domingos (photo 33)

Construit en 1578, le premier couvent de Santo Domingos fut détruit par les Hollandais en 1607. Le bâtiment actuel fut achevé en 1662. Il accueillit dès 1799 la première école primaire du Mozambique, et jusqu'en 1821 la résidence des prêtres. Le bâtiment subit d'importantes altérations en 1826 puis en 1840, lorsque fut installée à l'intérieur la première filature cotonnière du Mozambique. En 1785, l'édifice accueillit le Département des travaux publics, puis enfin le tribunal d'instance en 1935.

Hôpital (photo 34)

L'hôpital actuel fut construit en 1877 sur le site même du premier hôpital et couvent de Saint-Jean de Dieu. Il fut modifié dès 1880 et composé alors de différents pavillons situés à distance les uns des autres pour éviter les risques de propagation des infections. L'hôpital est un imposant complexe, symétrique, construit dans le style classique de Schinkel. Il inclut deux grands bassins de rétention d'eau formant

un carré, dont les bords sont profilés et qui sont équipés de pompes à disque. Une petite partie seulement de l'hôpital est encore en fonction aujourd'hui.

Conseil municipal

Cet imposant bâtiment, construit en 1781, a subi au XIXe siècle une restauration importante au cours de laquelle de nombreux éléments architecturaux et divers équipements lui ont été retirés.

Marché municipal

Construit en 1887, le complexe a un plan quadratique et symétrique, dont les angles sont rehaussés par de petites « tours » qui sont connectées entre elles par de grandes grilles en fer. Toujours en fonction, il a été réhabilité en 2001.

***Casa Girassol* ou *Antigo governo* (photos 22 et 23)**

Cet ouvrage majestueux fut d'abord un bureau de commerce, transformé ensuite en local administratif puis en poste de police. Réhabilité dans le cadre de la coopération entre les villes de Bergen et d'*Ilha de Moçambique*, il accueille aujourd'hui les locaux de l'Unesco et du Bureau de restauration de l'île (GAGIM).

Ancien consulat de France (photo 16)

Après l'interdiction de la traite, le bâtiment a permis aux autorités françaises de poursuivre l'exportation « légale » d'esclaves vers les îles françaises de l'océan Indien, sous le régime de l'« engagement volontaire ». Il fut ensuite cédé à la compagnie de commerce João Ferreira dos Santos qui en fera don à l'Église catholique.

ILLUSTRATIONS

Crédits photos :

Photo 3 : flickr/2009

Photos 4, 22, 61 : Per Morten Ekerhovd

Photos 13 et 14 : Entreprise Mus Al Bique

Photo 17 : Sérgio Santimano

Photo 23 : Momade Ossumane

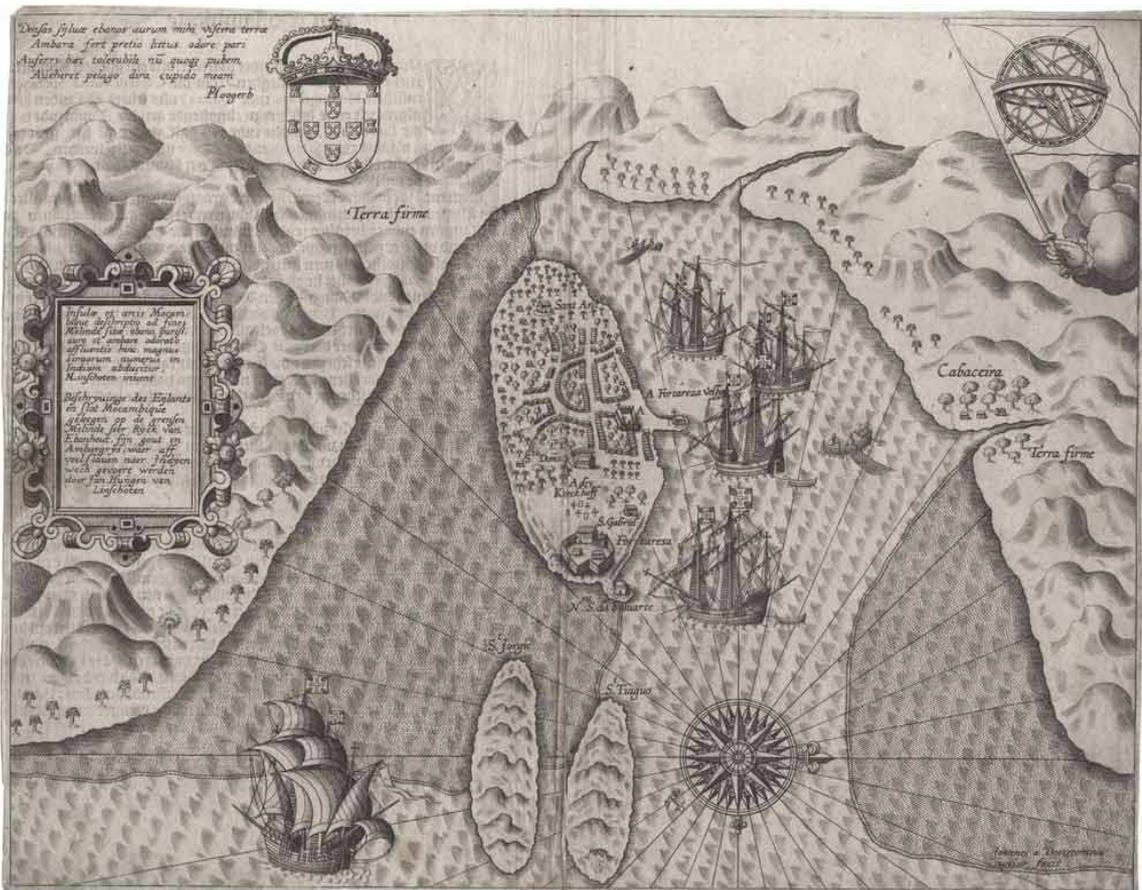
Photo 25 : Patricia de Bolliviers

Autres photos : Séverine Cachat



1 – Monsambique et sa forteresse.

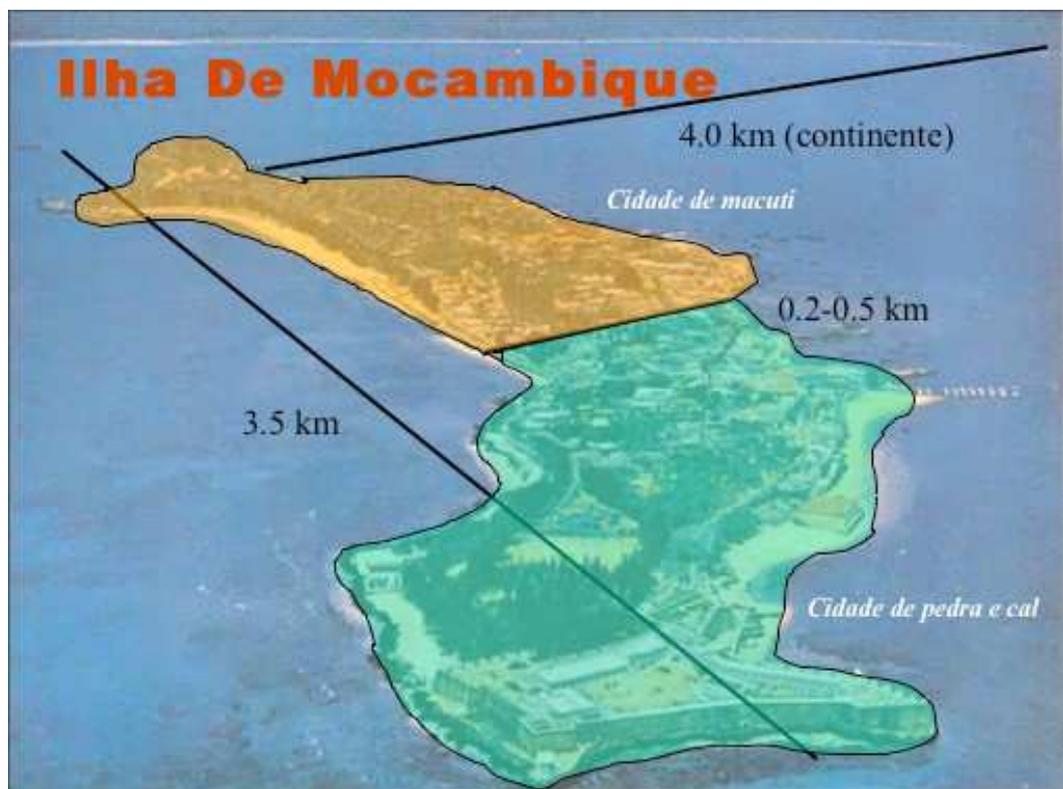
Livro das Plantas de Todas as Fortalezas, Cidades e Povoações da Índia.
 António Bocarro, 1635. Illustration de Pedro Barreto de Resende.



2 - Ilha de Moçambique, gravure hollandaise, 1599.
 Fondation Mário Soares.



3 - Vue aérienne de l'île. Au premier plan : la forteresse São Sebastião.



4 - Ville de pierre (en vert) et quartiers de *macuti* (en jaune).



5 - Porte d'armes de la forteresse São Sebastião.



6 - Fortin São Lourenço à marée basse.



7 - Intérieur de la forteresse São Sebastião.



8 - Chapelle Nossa Senhora do Baluarte.



9 - Ponton d'accostage en ruine.



10 - Anciennes douanes.



11 – Le palais São Paulo et les douanes.
A Voyage to Abyssinia, 1809, Henry Salt.



12 – Palais São Paulo.



13, 14, 15.
Remise sur pied de la statue de Vasco de Gama devant le palais São Paulo.



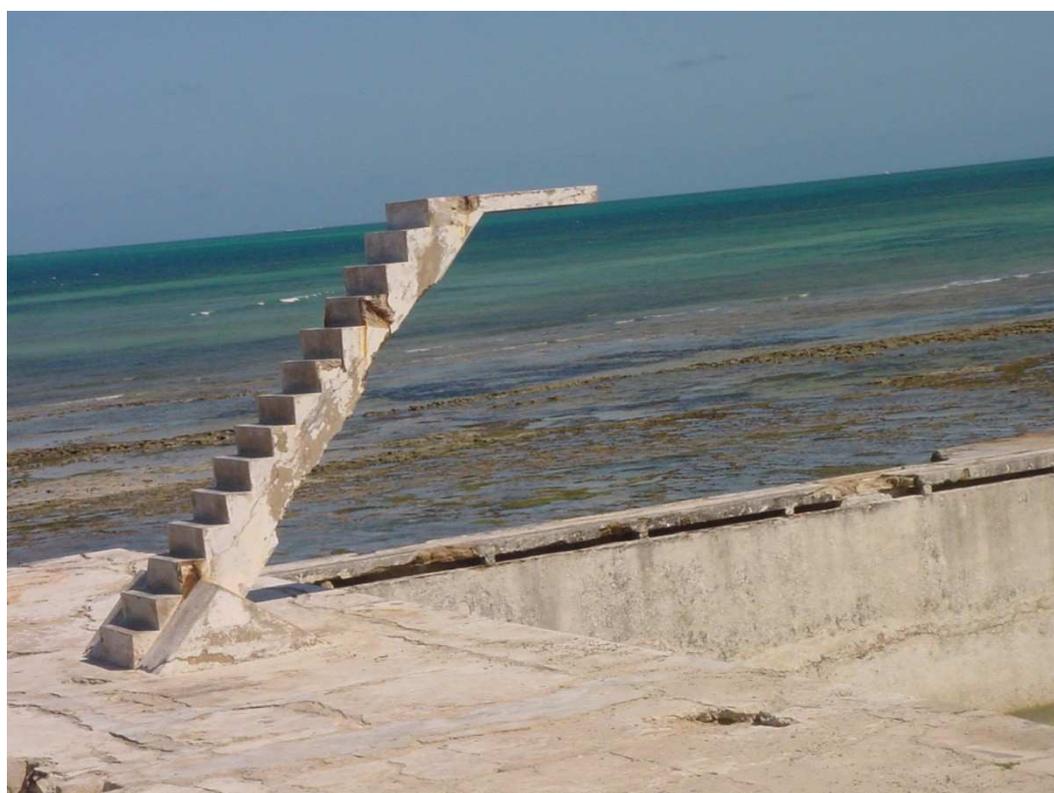
16 – Statue de Luís de Camões devant l'ancien consulat de France.

17 – Lúcio Carrière,
fils de l'avant-dernier
consul de France dans
l'île, avec le portrait de
son père.





18 – Ancienne salle de spectacles.



19 – Plongeur de l'ancienne piscine.



20 – Entrée de la capitainerie.



21 – Ateliers de la capitainerie.



22, 23 - La Casa Girassol avant et après sa restauration.



24 - Plage et ancien entrepôt.



25 – Le jardin de la Mémoire.



25 – Maison réhabilitée.



26 - L'hôtel Escondidinho,
installé dans une ancienne maison de commerce.



27 - Église de la Miséricorde.



28 – Église Nossa Senhora da Saúde.



29 – Chapelle São Francisco.



30 - Église de Santo António.



31 – Temple hindou.



32 – École des Arts et Métiers.

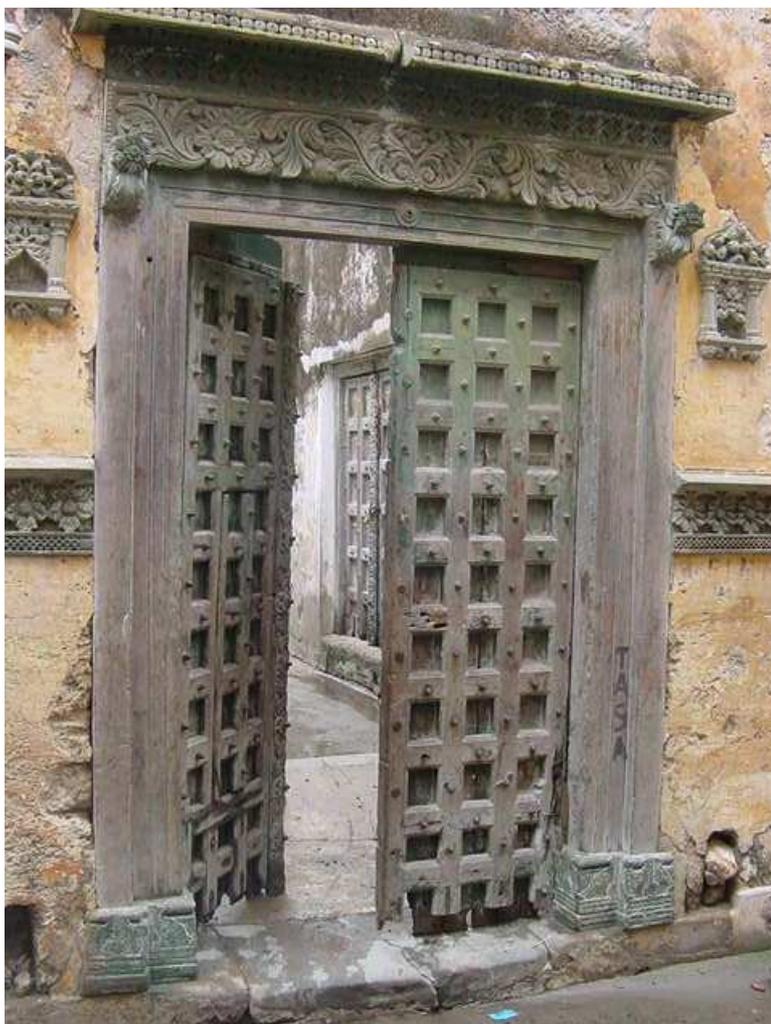
33 – Cloître de l'ancien couvent São Domingos (actuel tribunal).



34 – Entrée de l'hôpital.



35, 36 – Ville de pierre, cours intérieures.



37 – La « porte swahili ».

38 – Maître du *maulid rifaia*.





39, 40 – Dans la ville de pierre.



41, 42 – Dans la « rue des Arcades », ancienne « rue des Banians ».



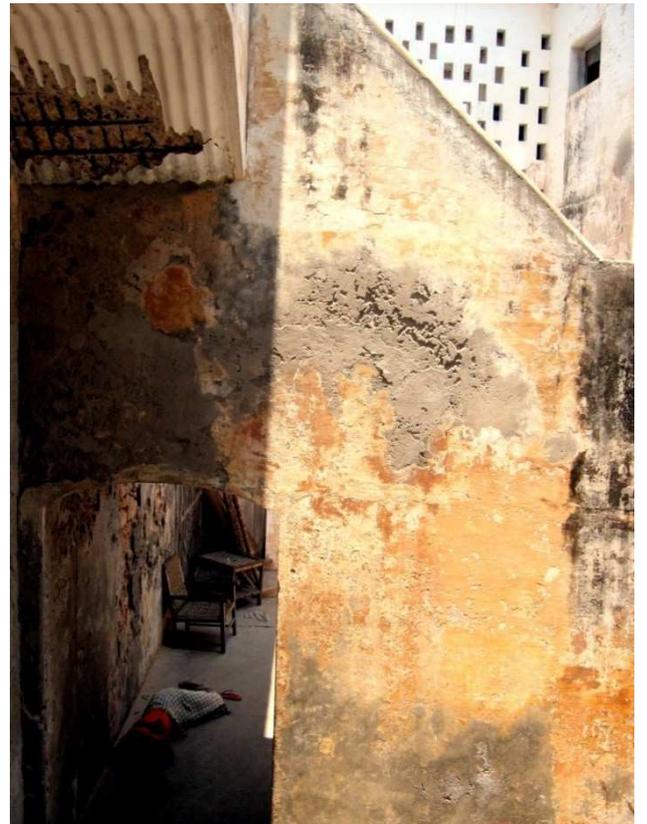
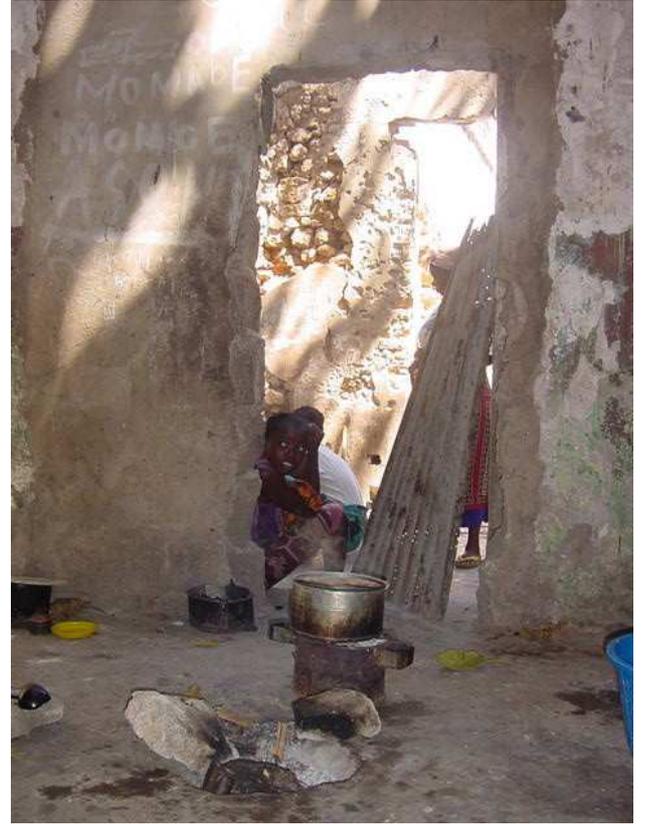
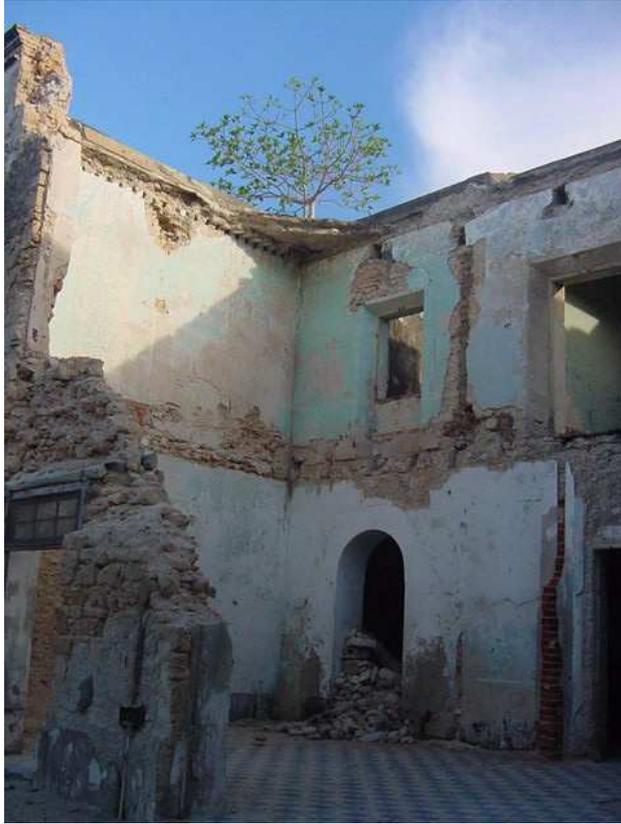
43 – Bar « Copacabana ».



44 – Quartier d'Esteu.



45, 46 – Maisons en ruine.



47, 48, 49, 50 - Edifices dégradés.



52 – Mosquée principale Abu Bakr.



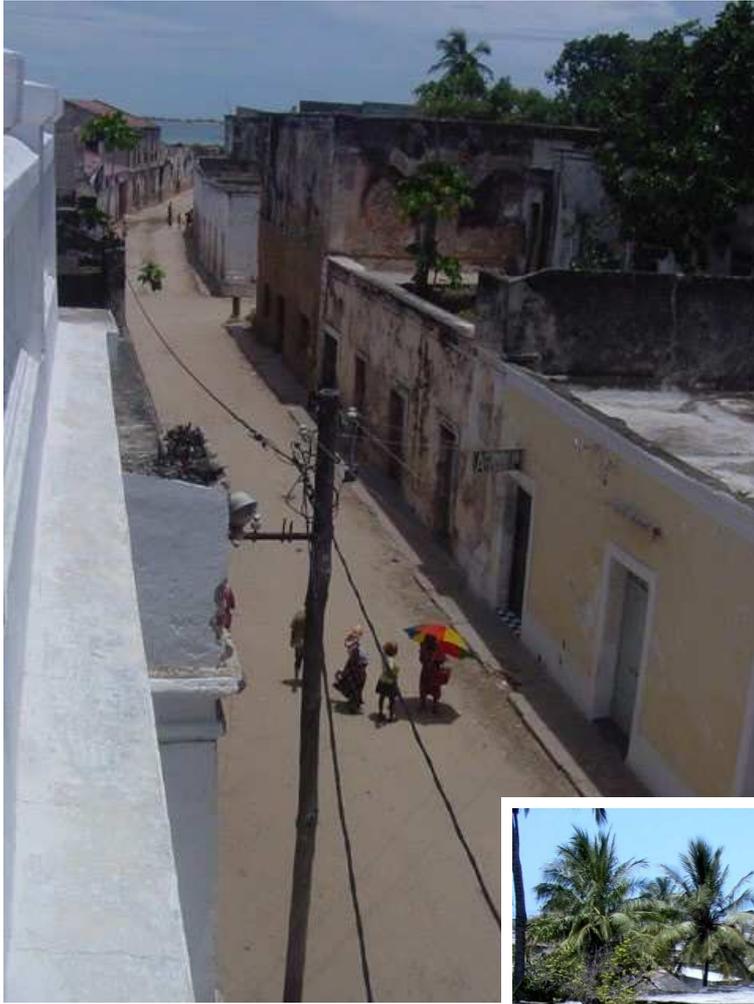
53 – Marché aux poissons.



54 - Boutique.



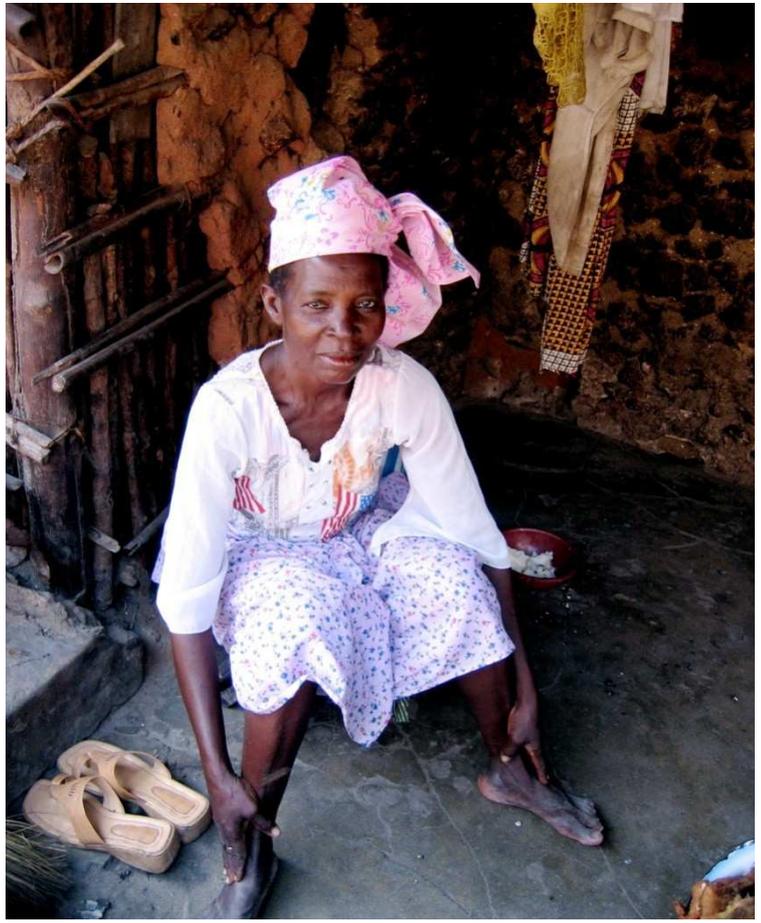
55 – Toits en terrasse (système de récupération des eaux de pluie).



56 – Rue du Celeiro (grenier).



57 – Rue de la zone de *macuti*
(anciennes carrières).



58, 59, 60,61- Femmes de l'île.



62 – Détail du mur d'une maison de *macuti*.

63 – Ruelle des quartiers de *macuti*.

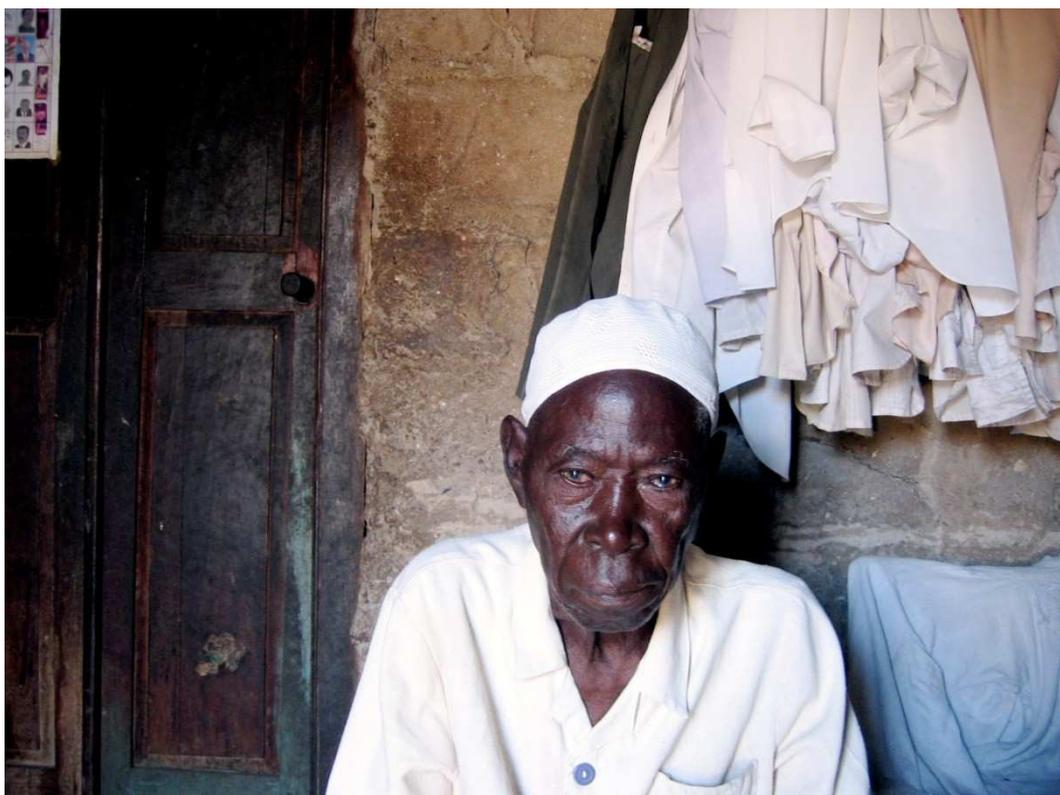




64 - Mariage.



65 – Rupture du jeûne du Ramadan.



66, 77 - Aînés.



68, 69 - Habitantes des quartiers de *macuti*.



70, 71 – Toits de *macuti*.



72, 73 : Dans les quartiers de *macuti*.



74 - Enfants.



75 - Chez le couturier.



76 – Masque de *m'siro*.



77 – Jeune danseuse de *tufo*.



78, 79 - Danseuses de *tufo*.



80, 81 - Musiciens de *tufo*.



82 - Boute.



83 -Phare de l'île de Goa.



84 – Ancien palais d'été du gouverneur à Cabaceira, sur le continent.



85 – Salines, à Lumbo sur le continent.

Associação forte amizade²

« Aujourd'hui, on se croirait dans un rêve »

*Aujourd'hui, on se croirait dans un rêve,
Des visiteurs importants sont arrivés,
Il faut qu'on leur raconte les nouvelles d'ici,
Tout va bien, nous nous sommes préparés.
Nous les saluons : « bonjour,
Quelles sont les nouvelles de votre pays ? »
Nos hôtes vont bien,
Nous aussi nous allons bien
Mais nos maisons sont en ruine,
La douane a fermé et les bateaux sont partis.
Ce groupe, pour ceux qui ne l'ont encore jamais vu
Et qui ne le connaissent pas,
C'est l'Association « forte amitié », « forte amitié »,
Du quartier de Quirahi, ici dans notre île.*

« Ô communauté ! »

*Ô communauté !
Vous souvenez vous de notre île ?
Cette ville a été édiflée il y a très longtemps.
Quand cette décision fut prise, nous n'étions pas là,
Mais aujourd'hui nous sommes ici avec nos enfants,
Et nous aimerions voir notre ville remise en état.*

« L'île est au milieu de la mer »

¹ Retranscrits en *emakhuwa* et/ou portugais par Hafiz Jamú. Traductions françaises personnelles.

² Enregistré le 11/07/04.

*L'île est au milieu de la mer,
On y trouve la forteresse qui a été construite par Muanante,
Il l'a laissée ainsi et s'en est allé par là.
Les gens qui passent par ici le voient bien,
Quand on arrive dans cette île,
On remarque qu'on se trouve chez des gens civilisés.
Venez voir comme l'on vit ici !
Il faut qu'on remette en état nos maisons.*

« L'île de Mozambique, si tu n'y es jamais allé... »

*L'île de Mozambique, si tu n'y es jamais allé,
Il faut venir et voir !
Si tu n'as jamais vu de belles maisons,
Si tu n'as jamais vu de belles femmes,
Viens-là pour voir !
Les femmes portent le kimão, viens voir !
Elles font leur toilette pour se montrer,
Les enfants de l'île ne volent pas,
Les anciens portent le kofio,
C'est une île où il y a de belles choses à voir.*

« Voici notre île »

*Voici notre île,
Elle est petite,
Mais il y a beaucoup de choses (à voir) !*

« Les femmes de l'île roulent des hanches avec leurs costumes »

*Les femmes de l'île roulent des hanches avec leurs costumes,
Elles sont bien éduquées.
Il y a beaucoup de choses à voir (dans cette île),
Nous t'accompagnerons pour te montrer les lieux
Que tu ne connais pas.*

« Dans la langue des Anglais »

*Dans la langue des Anglais : « I want kiss you »,
Si tu vas avec eux sans préservatif
Et que tu fais l'amour,
Tu attraperas le sida,
Tu attraperas beaucoup de maladies.
Cette maladie est dangereuse
Et elle tue tout de suite.*

Beira Mar « B »¹

« Nous, le groupe Beira Mar de l'île de Mozambique »

*Nous, le groupe Beira Mar de l'île de Mozambique,
Notre île nous est familière,
Mais nos têtes n'arrêtent pas de penser.
Nous parlons swahili, portugais,
Nous parlons indien aussi.
Il suffit d'apprendre à parler plusieurs langues,
C'est une grande richesse.*

« Ô peuple sache... »

¹ Enregistré le 2/07/04.

*Ô peuple sache que
Vasco de Gama a découvert
L'île de Mozambique
Quand il allait en Inde par la mer pour faire du commerce.
Chers hôtes qui venez d'arriver,
Nous vous demandons des nouvelles de votre pays.
Ici dans notre île nous allons bien.
Ecoutez bien notre histoire.
Vasco de Gama passa par ici sur la route de l'Inde
En bateau, et il n'avait plus d'eau.
Là il a rencontré Massa et Albique,
Ils se sont salués et Vasco de Gama a expliqué son problème.
Ils l'ont accompagné au Sancul
Où ils ont creusé un puit pour l'eau.
C'était le 2 mars 1498,
Vasco de Gama était là pour la première fois.
Nous allons le remercier pour ce qu'il a fait,
Bien que beaucoup de choses tristes soient arrivées.
Beaucoup d'esclaves ont perdu la vie
En essayant de faire de l'île une ville.
Voilà l'histoire résumée et bien triste,
Mais nous louons ce qu'a fait Vasco de Gama dans cette ville.*

Estrela vermelha¹

« Cette île est celle de toutes les gloires »

¹ Enregistré le 6/06/04.

*Cette île est celle de toutes les gloires,
C'est l'île-mère,
L'île de toutes les colonies.*

« Ilha de Moçambique »

*Ilha de Moçambique,
Notre belle patrie
Baignée par le vaste océan Indien !
Dans la ville de macuti,
On rencontre les quartiers suivants :
Esteu, Marangonha, Litine, Mutacane, Unidade,
Chacun avec ses occupations.
Dans la ville de ciment,
Il y a l'unique quartier du Musée.
Comme vous pouvez voir, messieurs les visiteurs,
Ici se trouvent des oeuvres des siècles passés.
Par cette île sont passés de nombreux peuples
Avec des us et coutumes variés.
C'est pour cela qu'elle est le Patrimoine mondial de l'Humanité,
C'est pour cela qu'elle est connue au niveau international.
Messieurs les visiteurs,
Nous recherchons un soutien pour notre ville,
Tous ici nous voulons conserver
Notre Patrimoine culturel de l'Humanité.*

« Quand tu regardes l'île »

*Quand tu regardes l'île,
Elle semble petite,
Mais en fait elle est très grande :*

*C'est parce qu'elle se trouve au milieu de la mer.
Quand tu viens de loin,
Tu peux voir que les maisons sont construites en pierre.
Et nous vous demandons, ô vous qui êtes des gens éminents,
Si vous veniez vivre dans cette île, la pauvreté prendrait fin.
L'île est pleine de réfugiés de la guerre.
Nous, Estrela vermelha, aujourd'hui nous faisons la fête.*

« Le tufo »

*Le tufo est une danse connue bien au-delà du pays,
C'est la danse de l'amour.
Tous ceux qui voient du tufo
Se souviennent aussitôt de la province de Nampula,
Et en particulier de l'île de Mozambique,
Terre de pêcheurs et d'artistes.
On ressent dans le tufo
La paix et la joie.*

« Ô peuple, écoute »

*Ô peuple, écoute :
Tout a commencé avec le voyage de Mahomet.
Les musulmans étaient très heureux
Quand il est arrivé à Médine,
C'est ce jour-là qu'est née la danse du tufo.
Taisez-vous pour entendre ce qu'ils disaient.
Aujourd'hui sur cette terre en plein crépuscule
La pleine lune est apparue.
C'est dans l'île de Mozambique que cela a commencé.
Les femmes ne dansaient pas à la vue des gens,
Elles restaient à l'intérieur des maisons
Avec un foulard noué sur la tête,
Et c'étaient des maîtresses de maison très respectées !*

Faites silence et écoutez ce qu'elles chantaient.

« Ilha de Moçambique »

*Ilha de Moçambique,
Patrie de Mussa al Bique,
Patrie des îliens,
Monument historique mondial,
Par ici sont passés de nombreux peuples,
Ils ont tous laissé une trace qui fait la richesse de cette terre.
Ville de l'île de Mozambique,
Le continent est de l'autre côté,
Elle est très belle.
On l'appelle ainsi parce qu'elle est entourée par la mer,
Nous tous ses habitants
Nous aimons cette île.*

Fura rede¹

« Nous sommes les Fura rede... »

*Sachez que nous sommes les Fura rede de l'île de Mozambique,
L'entente entre les habitants est si bonne ici !*

« Aujourd'hui dans l'île, la joie est à son comble »

*Aujourd'hui dans l'île, la joie est à son comble :
Des hôtes de marque sont arrivés, venus d'autres pays.
Ainsi, il nous est donné de rencontrer ces éminents étrangers.
L'île est une terre d'eau salée,*

¹ Enregistré le 10/08/04.

*C'est un pays qui est agréable à visiter.
Il y a beaucoup de choses à voir,
La forteresse et le palais,
Il y a de nombreux endroits pour s'asseoir et prendre le frais.
Son nom est écrit dans la zone du crématorium¹,
Et au milieu de la mer se trouve le fortin.
Aujourd'hui je vais danser de joie pour ces visiteurs.*

« Nous sommes les gens de l'île de Mozambique »

*Nous sommes les gens de l'île de Mozambique,
Nous allons bien,
Comment allez-vous, là-bas chez vous ?
Aujourd'hui nous vous remercions d'être réunis pour notre cause,
Cette île est en décadence,
Mais c'est un patrimoine de la culture de l'Humanité.*

Núcleo da Mulher²

« On a grand plaisir à venir dans l'île »

*On a grand plaisir à venir dans l'île,
Ce n'est pas la peine d'en dire beaucoup !
Le navire est ensablé,
Il est entouré d'eau.
C'est une terre
Si recherchée et si estimée !*

« Les gens sont mauvais »

¹ Allusion à une stèle indiquant le nom de l'île et la date de sa « découverte » par Vasco de Gama, située à la pointe sud de l'île à proximité du crématorium hindou.

² Enregistré le 1/08/04.

*Les gens sont mauvais,
Hafiz, tu dois nous pardonner,
Nous avons beaucoup d'endurance,
Mais nous souffrons beaucoup.
Quand tu marches à travers l'île,
Tu sais bien que tout le monde n'aime pas ce que tu fais,
Par jalousie.
Nous avons besoin de ton soutien,
Les femmes n'ont pas de travail,
Pas même pour être employées,
Le travail est très important.
Ici quand quelqu'un construit une maison,
Il y a beaucoup de jalousie.*

« Ici dans l'île »

*Ici dans l'île,
Voilà le genre de « travail » qui existe,
C'est ce qu'on sait faire le mieux,
Le seul « métier » des femmes de l'île est de danser.*

Achirafil Banath¹

« Le Mozambique est notre patrie »

*Moçambique tilapo'ehila
Le Mozambique est notre patrie,
Eqisirua yon'hipiti tilapo en kalehu ila*

¹ Enregistré le 8/05/04.

L'île-cachette est la terre où nous vivons.
Ninamuachukurrela alé awalé onithotula
Nous remercions ceux qui sont venus nous voir,
Amuzi ni apathani ni alé a ni zuela
La famille, les amis et tous ceux qui nous connaissent.
Olé owalé wúthotola oyo onamutzuela
Celui qui est venu te rendre visite te connaît,
Ni a no quilathi ki ya wupuela
Il est assis là, en train de penser à toi.
Hi napelecha nuno Fatinha
Nous aimerions, Fatinha notre sœur,
Onihierre athuala
Que tu laisses ces gens avec nous.
Ni na muchucurrela eni'rrenlao
Nous te sommes reconnaissants pour ce que tu as fait pour nous,
Oyeva n'lumi kun'cothiha wilatela
Avoir la langue courte n'empêche pas de se lécher les lèvres¹,
Weyáano hata hinhano kaninliyala ehidaye la
Nous n'oublierons pas ce cadeau.
Nuno Fatinha ohala ozuelaca ela ekurropoi'la achirafil banath
Fatinha, notre sœur, maintenant tu connais Achirafil Banath
Onihierre ala alethu'a la !
Laisse avec nous ces visiteurs !

« La douane »

Nimmalihe alifantica wa nunlawe !
Faisons cesser les pleurs de la douane !
Onamupuela ekalai tza kalacawe
Elle se souvient de sa vie d'autrefois,
Ahana apathanhawe n'tjene
Quand elle avait beaucoup d'amis

¹ D'avoir du goût.

Ya rrucunhanawe
Avec qui passer du bon temps,
Ahana macunferente
Elle avait ses contrôleurs.
Paquette waquelawe
Quand les navires entraient,
Piloto nakuawe
Le pilote et les autres
Warrucurreralawe eparaça
Les faisaient passer près de la forteresse.
Hinhano acumi kiahimiaca
Mais nous les vivants continuons à dire :
Quando ha vida a esperança¹ !
Tant qu'il y a de la vie, il y a de l'espoir !

« Le palais »

Opalaço nicohequeni hinhano nonale
Le palais, demande-nous, à nous qui l'avons vu,
Wanarroa kupia muerre ohuphuelale
Tu pouvais y rester un mois sans te lasser,
Wahana tuto porronto woncomalao valé
Tu n'avais qu'à t'asseoir et à te faire servir.
Muanatamo m'mafuke motené anatzalalé
La plage était remplie de gens
Akalaca muana nenelé
Qui ressemblaient à des fourmis
N'thaca ona thélalé
Sur le sable blanc.
Aquina yemelalé
Certains étaient debout,
Aquina ayoncomalé
D'autres assis,

¹ En portugais dans le texte.

Machua ni sumpurrero
Il y avait des petites barques à moteur et des ombrelles,
Athwu aya sukulalé
Les gens avaient du travail.
N' yo tsotené tzihavo m'murruni
Tout cela reste dans la tête
Wa cata olé onalé
De ceux qui l'ont vu.
Achirafi sefetoco ninamótha
Si nous, Achirafi, mentons,
Nivanhiehiequé nhu achulupalé !
Détrompez-nous, vous les anciens !
Hinhano achirafi owani omacarripi
Nous, Achirafi, notre siège est à Macaripi,
Oponta valé
À Ponta da Ilha.

« Mama Severini »

Mama Severini,
Tu as l'âme d'un « chef »,
Achirafi admire ton courage.
Ainsi nous allons renforcer l'unité entre nous,
Car il y a quelques temps déjà que nous n'allions pas bien.
Dieu nous a aidé en nous envoyant des visiteurs éminents,
Aujourd'hui est un jour béni.
Nous sommes reconnaissants, ici dans notre « club »,
Nous avons avec nous Séverine.
Aujourd'hui, nous Achirafi sommes heureux,
Et faisons la fête avec beaucoup d'empressement.
Cette rencontre pour Achirafi est très importante,
Mama Séverine, Mama Fatinha, soyez à l'aise !

« Le phare »

Erriari ya paharri ehavo ecanthiero
Au milieu de la mer, il y a un chandelier,
Ecanthiero emmualela ephiro
Un chandelier qui illumine le chemin.
Erriari ya paharri tsihavo ecopholo
Dans la mer, il y a aussi des coquillages :
Ahavo a sololo
Il y a des sololo,
Tsihavo etjassa
Il y a aussi des tjassa¹,
Tsotene tzin thequia ni mualô
Et on ouvre tout cela avec un couteau.

« La danse d'aujourd'hui »

La danse d'aujourd'hui,
C'est le tufo,
La danse du Nord.
Elle était pratiquée par les Arabes pour se distraire
Dans l'île de Mozambique.
Notre tufo est important dans l'histoire de notre pays.
Il a été amené par les commerçants arabes.

« Watholofo »²

Hinhanokaninthepia
Nous ne racontons pas d'histoires,
Wacuta emhimiehu
Même si ce que nous disons,
Kanónalé ni métho
Nous ne l'avons pas vu de nos propres yeux.

¹ Noms de coquillages en *emakhuwa*.

² Nom makhuwa de l'îlot de Goa.

Paquete wawaqawe
Autrefois quand les bateaux arrivaient,
Awaqa ni piloto
Ils étaient guidés par le pilote.
Aphiaqa watolofo
Quand ils passaient près de l'île de Goa,
Apatjaca oweha elapo
Ils commençaient à apercevoir la terre.
Walifantica ananteco
Les travailleurs dans la douane
Apuanhaca anari porronto
Se tenaient alors déjà prêts.

« L'île oubliée »

En hipiti kalai yahunnuwihya
L'île autrefois était grande,
Wacata yorera
Tout alors était beau.
Wan hipiti topatjeraliaya ophia
C'est dans l'île que tout a commencé,
Echicola ni matarassa
Dans les écoles et les madrassa
tupatjeralaya ossomia
Que l'on a commencé à étudier.
Ni wakelelia alethó
Recevoir des visites,
Mawarrelo ophwanelia
Revêtir de beaux habits,
Wetha wo nhenhekeia
Marcher en roulant des hanches,
Hata tsowapenya
Il y a aussi la cuisine...
Wa qisirua walialia

Mais l'île a été oubliée.
Qahi waqisirua pahi
Ce n'est pas seulement l'île,
Onira yorera onalipa ochukuria
Celui qui fait du bien est rarement remercié.

« La naissance de Cabaceira »

Ecapacera epatjaqa
Quand le village de Cabaceira est né,
Yari ethaqua
C'était la brousse.
Vano kuvaculiaca
Puis le lieu fut défriché
Vasco da Cama vano konenelaca
Et Vasco de Gama l'a découvert.
Avira ni parko nwe kuhapuelaca
Alors qu'il passait par là, son bateau s'est dévié.
Akumaca india wacunha akwawe
Il revenait d'Inde, patrie des Blancs comme lui
Arraca opurtucale wira nacosso tsawe
Et allait au Portugal faire du commerce.
Hinhano nin himia hata kaninwehale
Nous-mêmes qui contons cela ne l'avons pas vu,
Mussa ampiki tari mulupalee
C'est Mussa Ambiki qui était alors le doyen.
Yena tuwiraawe « wano oquitaratari »
Alors il lui dit : « viens aider mon pays,
Weyano o pescatori mii aquinuchatiari
Tu es un pêcheur, je ne te ferai pas de mal ».
Ninawona fento mili quaturrocento sassenta weto
Nous pensons que c'était peut-être en 1468.

Espada da Ilha¹

« Nous sommes ici pour vous saluer »

*Nous sommes ici pour vous saluer,
Mesdames et Messieurs les visiteurs qui êtes ici présents.
Île de Mozambique, lieu de repos,
Ville la plus ancienne du pays,
Avec ses riches monuments et son histoire,
Avec ses maisons les plus anciennes du pays,
Venez voir le musée de divers peuples,
Venez voir la première ville du Mozambique !*

« Bienvenue »

*Soyez les bienvenus,
Mesdames et Messieurs les visiteurs,
Dans cette ville de l'île de Mozambique.
Aujourd'hui nous ressentons de la joie,
Notre cœur est rempli d'amour et d'émotion.*

« Patrimoine de l'Humanité »

*L'île de Mozambique,
185 ans, patrimoine de l'Humanité,
De Ponta da Ilha jusqu'à la forteresse,
Patrimoine de l'Humanité.*

« Espada da Ilha »

*Espada da Ilha² prend la parole
Pour vous souhaiter la bienvenue,*

¹ Enregistré le 2/06/04.

² Nom du groupe (« l'épée de l'île »).

*Nous sommes ici
Pour vous souhaiter la bienvenue.
Notre île est patrimoine,
Patrimoine de l'Humanité.
Nous sommes ici
Pour vous souhaiter la bienvenue.
En vous promenant, vous pouvez visiter
La forteresse São Sebastião
Et le musée São Paulo
Et aussi le musée d'Art sacré,
La chapelle São Francisco
À l'entrée de notre île
Et le fortin São Lourenço.*

Macohale¹

« Vasco de Gama »

*Vasco de Gama, chef du quartier du Ponant,
Luís de Camões, chef du quartier du Levant.
Vasco de Gama a laissé ici des richesses.
Personne ne l'attendait,
Il est arrivé pendant la nuit,
Il a rencontré le pêcheur Mussa Al Bique,
Il est allé boire de l'eau au puits de Cabaceira.*

¹ « Qui vient d'ailleurs ». Texte recueilli par Jordane Bertrand. Traduction française personnelle.

Mais le puits de l'île se trouve au marché central.