

Sandra Aguiar Almeida

2010

Université de Provence

Département d'Études Luso-Brésiliennes

Master de l'Aire Culturelle Romane II

**Du Portugal au monde colonial :
Apprentissages féminins et salazarisme à
Goa**

Volume 1

Mémoire réalisé sous la direction de

Ernestina Carreira

Lusa

Sandra Aguiar Almeida

2010

**Université de Provence
Département d'Études Luso-Brésiliennes
Master de l'Aire Culturelle Romane II**

**Du Portugal au monde colonial :
Apprentissages féminins et salazarisme à
Goa**

Volume 1

Mémoire réalisé sous la direction de

Ernestina Carreira

Ao nosso Luquinhas, A notre petit Lucas,
Pour le plus Grand des bébés, pour le plus beau des anges,
Petit ange sur Terre avant que de l'être dans l'Univers
Ao nosso herói pequeno, sorriso sereno, homem pequenino
Orgulho em ti, Amamos-te filho

REMERCIEMENT :

Je tenais avant toute chose à exprimer ma profonde gratitude à tous ceux qui m'ont soutenu au cours de la réalisation de ce travail.

Mes pensées vont tout d'abord vers mon mari qui m'a toujours soutenu.

Je désire également exprimer mes remerciements à ma famille et principalement à ma sœur Vera Bellet Aguiar, sans qui ce mémoire n'aurait pas eut la même importance.

A Patricia Madeira et Monique Menin pour leur aide précieuse et indispensable

Je tiens également à remercier toutes les interviewées, pour leur disponibilité et leur témoignage.

Enfin, c'est avec une profonde gratitude que je remercie tout particulièrement, mon professeur Ernestine Carreira, pour son orientation, ses encouragements, son aide et sa disponibilité.

SOMMAIRE :

REMERCIEMENT :	5
SOMMAIRE :	6
ILLUSTRATIONS :	8
INTRODUCTION	10
1. Histoire et historiographie : bref parcours des catholiques goanaises, XVIe-XXe	18
1.1. Une percée difficile : les chrétiennes de Goa dans l'historiographie.....	19
1.1.1. Les pionniers : les érudits goanais et anglais.....	20
1.1.2. La lente émergence des études sur la scène internationale	23
1.1.3. Retour vers l'Inde : les historiennes goanaises	26
1.2. Une société cosmopolite XVI ^e -XVIII ^e	27
1.2.1 <i>Goa dourada</i> ou le carrefour du monde	28
1.2.2. La haute société catholique : kaléidoscope des premières femmes	30
1.2.3. Transmission de la structure sociale hindoue vers l'européenne: les castes	34
1.3. Un grand bouleversement : La société du XX ^e siècle.....	36
1.3.1 Une stratégie idéologique : la glorification du passé	36
1.3.2 La perte de Goa, une lente agonie	38
1.3.3 L'idéal salazariste féminin à Goa : continuité et changements.....	39
2. La mémoire et l'acculturation : enfance et adolescence à Goa	45
2.1. Le conditionnement du premier âge	48
2.1.1 Entre devoir et obligation : la religion	49

2.1.2 L'éducation scolaire, porte d'ouverture sur le monde	50
2.1.3. La socialisation par la musique et les jeux	54
2.2. Le processus d'éducation : enseignement ou apprentissage	63
2.2.1. De la maison à la propriété : des apprentissages diversifiés	64
2.2.2 Les travaux féminins : reflet du rôle des femmes	70
2.2.3. Intimité féminine : le poids du tabou.....	72
2.3. Le mariage : rouages et mécaniques	76
2.3.1. Le couple : des entrevues convenues.....	76
2.3.2. Le point de mire de la dot.....	79
2.3.3 Des rencontres mondaines socialisées.....	84
3. Les stratégies de survie de la mémoire	95
3.1. La survie culturelle	97
3.1.1. La brusque disparition de la langue de communication	97
3.1.2 Permanences et transformations	100
3.1.3 La résistance de la mémoire : une transmission revendiquée	104
3.2. De l'oubli au souvenir	108
3.2.1 Le passé nécessité par le présent.....	108
3.2.1 La mémoire nostalgique	112
3.2.3 Devoir de mémoire, droit à l'oubli.....	116
Conclusion :.....	120
BIBLIOGRAPHIE :.....	122

ILLUSTRATIONS :

Figure 1 : Lopes Mendes, <i>A Asia Portuguesa</i> , p.60	18
Figure 2 : Photographie de Propércia Afonso.....	21
Figure 3 : Photographie de Propércia Correia Afonso	22
Figure 4 : Le lieutenant-colonel Sucha Singh, accepte la reddition des troupes portugaises à Panjim, Goa.	38
Figure 5 : Peinture à huile sur toile (XIX ^e), collection Guilherme Alpoim Calvão	45
Figure 6 : Palais Menezes de Bragança, Chandor	47
Figure 7 : Chapelle du Palais Araujo Alvares à Loutulim, photographie réalisé par Patricia Madeira.....	53
Figure 8 : Exemple de jouets de la haute société catholique de Goa, photographie réalisé par Sandra Almeida	60
Figure 9 : Ustensiles dans la cuisine du Palais Araujo Alvares à Loutulim, photographie réalisé par Sandra Almeida.....	68
Figure 10 : Dessin de Mario Miranda.....	77
Figure 11 : Femme chrétienne brahmane au XIX ^e , Extrait de Propercia Correia Afonso, <i>A mulher na India Portuguesa</i> , p.143	81
Figure 12 : Salle de bal du Palais Menezes de Bragança, Chardor	85
Figure 13 : Prise par Emile Marini, détenue par IICT/Arquivo Histórico Ultramarino, actd.iict.pt/view/actd:AHUD1427 , consulté le 23 novembre 2010.....	89
Figure 14 : Peinture à huile sur toile, XIX ^e , collection Guilherme Apoim Calvão	92
Figure 16 : Parents du Père Felizardo, année 1930, Photographie réalisé à partir d'un portrait par Ernestina Carreira	93

Figure 15 : Femme chrétienne, Famille Rego, XIX^e, Photographie réalisé à partir d'un portrait par Ernestina Carreira 93

Les dessins de premier de couverture, quatrième de couverture et chapitre 3 ont été réalisé par Vera Lucia Bellet Aguiar.

INTRODUCTION

Depuis quelques années, notre intérêt se porte sur la sauvegarde de la mémoire de l'Histoire sociale et son étude. Dans un précédent travail, nous avons étudié les apprentissages féminins au Portugal, en milieu pauvre et rural pendant le salazarisme, en y incluant six témoignages oraux.

Dans la même perspective, nous avons souhaité comparer la métropole et l'un de ses anciens territoires d'outre-mer, afin d'approfondir les recherches sur les apprentissages féminins, à la même époque, mais en changeant de classe sociale et de continent. Il est évident que, par manque de temps et de moyens, il n'était pas possible d'étendre cette analyse à toutes les anciennes colonies portugaises. Goa, par sa proximité avec les pratiques culturelles métropolitaines, nous a semblé le choix le plus abordable pour cet exercice, bien que la barrière de la langue nous ait obligée à faire le choix d'une mémoire de l'élite. Mais, nous devons ce choix surtout à la suggestion de Mme Ernestine Carreira qui nous a fait entrevoir les nombreuses possibilités de recherche dans le domaine quasiment vierge qu'est celui de l'histoire des femmes dans cet Etat de l'Inde.

Un petit rappel géographique et historique est nécessaire pour définir le contexte de notre étude.

Goa, le plus petit Etat de l'Inde, s'étend sur 3600 km². Il se situe entre l'Etat du Maharastra au nord, qui a Bombay pour capitale ; et celui du Karnataka au sud dont la capitale est Bangalore.¹

¹ La première carte ci-dessous représente cette situation géographique, et la deuxième, la division de Goa en provinces. L'état de Goa se compose lui-même de onze provinces : Pernem, Bardez, Bicholim, Tiswadi, Ponda, Satari, Mormugão, Salcette, Quepem, Sanguem et Canacona.



Figure 1 : Carte de l'Inde
 Source : <http://www.homeaway.pt>
 consulté le 26 octobre 2010



Figure 2 : Les provinces de Goa
 Source : <http://picasaweb.google.com>
 consulté le 26 octobre 2010

Goa, conquise par Afonso de Albuquerque en 1510, restera portugaise jusqu'en décembre 1961, date de l'annexion ou de la libération par l'Inde, selon les points de vue.²

Les Portugais firent de ce petit territoire le point de départ principal de leur commerce d'épices et le centre religieux de la chrétienté orientale, où Goa est la "Rome de l'Orient". Dans l'imaginaire colonial portugais, Goa garde, encore aujourd'hui, une symbolique très forte, dans un processus de glorification du passé.

Il nous semblait intéressant de voir comment les apprentissages féminins s'articulaient avec l'idéologie officielle en vigueur en métropole. Mais pour ce faire, nous ne disposons que de très peu de sources et de bibliographie. Un petit rappel historique est utile.

De manière générale, en ce qui concerne les femmes, la production historiographique, anthropologique et même littéraire a depuis longtemps révélé d'innombrables lacunes et silences au sein de ses propres discours. Dans l'histoire, on remarque notamment l'absence de la voix des femmes malgré les progrès enregistrés ces dernières années. Nous parlons des femmes auxquelles on accorde une participation à l'histoire égalitaire et non pas en tant que "simple" minorité. L'investigation historique privilégie certains axes de réflexion et de recherche et en

² L'Inde avait elle même réussi son Indépendance vis-à-vis des Anglais en 1950.

néglige d'autres. Nous optons ici pour une approche sectorielle prisée de l'historiographie académique mais indispensable à l'analyse des études de genre où les documents écrits sont bien plus rares : l'histoire orale. Celle-ci informe sur l'existence et l'histoire des personnes pour lesquelles la source écrite est « *trop rare, trop lacunaire, trop partielle ou trop partiale* »³. Les sources orales représentent un outil indispensable pour rendre compte des groupes absents des documents écrits. C'est d'autant plus vrai lorsqu'il s'agit des femmes, qui ont aussi été majoritairement absentes de la sphère publique d'où émanent la plupart des sources⁴. Bien que l'on ne puisse pas parler d'invisibilité totale de traces des femmes dans les sources écrites, il faut bien dire que le recours aux sources orales est

« [...] nécessaire pour combler les vides documentaires et conforme à [sa] volonté de faire parler les sans-voix et d'atteindre, dans la mesure du possible, l'expérience subjective des femmes »⁵.

A partir des années 70, l'Histoire commence à s'intéresser aux "mentalités", c'est à dire à la vie privée, au quotidien, dont l'histoire, ressemblant en cela à l'histoire orale, se tourne vers « *la vie et la survie des sans noms de l'histoire* »⁶. L'histoire des femmes est liée à la micro-histoire qui s'oriente plutôt vers « [...] *les thèmes du privé, du personnel et du vécu et, à travers la notion « d'exceptionnel normal »* »⁷. Cette notion est proposée par Carlo Ginzburg⁸ qui voit dans ces écarts, la trace de la norme. L'historiographie traditionnelle dissimulait le quotidien des femmes. En mettant celui-ci à jour, cela favorise leur histoire. La production de connaissances se fait entre l'histoire orale, l'histoire du quotidien et l'histoire des femmes. A partir de ces thèmes généraux, une multitude de micro-informations sur le quotidien apparaissent. Nous pouvons penser aux savoir-faire, aux relations sociales aux règles, aux rites, etc. En explorant systématiquement ces champs thématiques, l'histoire traditionnelle est obligée d'élargir le nombre de facteurs pris en considération dans l'explication de grands phénomènes⁹. L'histoire n'est plus

³ F. Descamps, *Les sources orales et l'histoire*, Bréal, Paris, 2006, p.33.

⁴ D. Baillargeon, « Histoire orale et histoire des femmes : itinéraires et points de rencontre », *Recherches féministes*, vol. 6, n°1, 1993, p.53.

⁵ F. Thébaud, *Écrire l'histoire des femmes et du genre, Écrire l'histoire des femmes*, Lyon, ENS Éditions, 2007, p.74.

⁶ A. Ludk, *Histoire du quotidien*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1994, p.1.

⁷ F. Thébaud, *op. cit.*, p.79.

⁸ C. Ginzburg, E. Castelnovo, C. Poni, *A micro-história e outros ensaios*, Lisboa, Difel, 1989, p.244.

⁹ D. Baillargeon, *op. cit.*, p.58.

seulement élaborée avec des traces écrites ou des images mais bien avec des êtres vivants¹⁰. L'individu devient acteur et témoin de celle-ci.

Recueillir le témoignage oral nécessite une méthodologie qui est déjà normée par l'histoire, l'anthropologie ou la sociologie. Pour ce travail, nous avons choisi de suivre l'axe de l'histoire.

Dans l'élaboration d'une archive orale, la définition du corpus est primordiale. En partant à Goa, nous disposions déjà d'une liste de femmes à interroger. En arrivant nous avons pris contact avec toutes, mais certaines ont refusé de répondre à nos questions. Il faut avant tout avoir à l'esprit que Goa est une région indienne et européenne au rythme et aux règles sociales complètement différentes. Etant donné qu'il s'agissait de notre premier voyage, il a fallu quelques jours d'adaptation aux néophytes que nous étions.

De plus, le temps est plus "long" que dans nos sociétés occidentales. Certaines de nos interlocutrices ont exprimé le désir de nous recevoir 1 à 2 semaines après notre arrivée. L'interview d'Edith Melo Furtado ne fut recueillie que quelques jours avant notre départ. Certaines ont accepté de nous rencontrer mais finalement ne souhaitaient pas nous parler du thème proposé. Au total, neuf interviews furent réalisées mais nous n'en avons sélectionné que six. Une était complètement hors propos, les deux autres n'ont pas été retenues pour des raisons matérielles.¹¹ Nous tenons à remercier toutes ces femmes pour leur participation : Lilia d'Souza, Maria de Lourdes Figueiredo de Albuquerque et Lurdes da Costa qui n'ont pas été retenues, ainsi que Fatima da Silva Gracias, Melsa Vaz Monteiro, Maria Aurora Couto, Aida Menezes de Braçança et Priya Tadkodkar. Ces deux dernières nous furent indiquées et présentées par Edith Melo Furtado.

Tous les témoins sont catholiques sauf Priya Tadkodkar qui est hindoue. Son témoignage paraît important à titre de comparaison.

J'ai ainsi pu établir un dialogue avec mes recherches de Master 1 Aire Culturelle Romane, car je pouvais comparer deux espaces et deux classes sociales distinctes. L'utilisation du témoignage oral et du récit de vie ne fait pas l'unanimité au sein des historiens. En effet beaucoup d'entre eux continuent à opposer l'écrit, solide et exact ; à l'oralité, génératrice d'incertitudes, d'inexactitudes et d'erreurs. Pour éviter

¹⁰ F. Thébaud, G. Dermenjian , *op. cit.*, p.16.

¹¹ En effet, le son est extrêmement mauvais et elles sont quasiment inaudibles.

cela, un croisement des sources est nécessaire. Seulement ainsi une complémentarité pourra s'établir et les sources orales seront validées. Cette démarche est nécessaire car chacune des sources présuppose des défauts et des qualités. Les recouper permettra d'aboutir à une certaine "réalité", plus objective. Mais existe-t-il une réalité historique ? Par ces interviews notre but n'est pas d'écrire l'histoire mais plutôt de comprendre les interprétations, les oublis dans les témoignages, et ainsi, percevoir le rôle de la mémoire du présent sur une mémoire passée, historique. Comment se construit le souvenir de ces femmes, qui ont vécu à l'époque charnière du passage brutal de la colonisation chrétienne portugaise à la nation indienne culturellement anglo-saxonne et hindoue.

Nous ne souhaitons pas avoir recours à un usage illustratif de ces interviews. Ni l'inverse, c'est-à-dire un usage « *expressif* », « *restrictif* », « *où le chercheur s'astreint à ne pas livrer d'interprétation personnelle* »¹². Aucune de ces deux méthodes ne nous paraît applicable dans son intégralité. Dans la mesure du possible l'enquête orale sera utilisée comme point de départ d'une réflexion plus approfondie. Ainsi elle contribue à la construction et à l'interprétation des données.¹³

Il existe plusieurs méthodes d'entretiens, pour la plupart venues des Sciences Humaines et Sociales. Chacune offre des degrés différents dans la prise d'initiative et de liberté de l'interviewé ou de l'intervieweur.¹⁴ La méthode semi-directive est celle qui nous a paru la plus appropriée. Elle donne la possibilité aux témoignages de se croiser entre eux, ce qui permet de s'assurer de leur fiabilité. Cela laisse une certaine autonomie au témoin, les digressions et l'éloignement du thème central sont acceptés. Cette technique implique l'existence d'un questionnaire ou d'une grille thématique souple qui épaulé l'entretien mais qui en aucun cas ne sera omniprésent. Cette méthode « *sert à baliser le territoire que le témoin parcourt en réalité à son rythme et à sa guise* »¹⁵. En effet il semblait plus important de laisser la possibilité aux interviewées de se souvenir de leur passé dans la chronologie souhaitée. De plus, l'ordre par lequel arrivent ces souvenirs peut aussi être matière à analyse. Pour les guider ont été suivis les conseils de Danielle Ruquoy¹⁶ qui recommande

¹² F. Descamps, *L'historien, l'archiviste et le magnétophone*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2001, p.452.

¹³ A. Blanchet, A. Gotman, *L'enquête et ses méthodes, l'entretien*, Paris, Arman Collin, 2007, p.43

¹⁴ F. Descamps, *op. cit.*, p.44.

¹⁵ *Id. Ibid.*, p.315

¹⁶ L Albarello, F. Digneffe, J-P. Herniaux, C. Maroy, D. Ruquoy, P. Saint Georges, *Práticas e métodos de investigação em ciências sociais*, Lisboa, Gradiva, 1997, p.99.

l'adoption d'une manière de questionner proche des personnes qui y répondent. Comme nous aurons l'occasion de le développer, la langue portugaise est très importante. Car c'est la langue du souvenir, étant donné qu'après 1961, le portugais a été subitement remplacé par l'anglais comme langue de communication et de travail.

La question de la transcription est un autre point important à aborder lorsque l'on fait des enquêtes orales. Quelques difficultés sont apparues lors de la retranscription de ces témoignages, étant donnée la perte incontestable de détails, d'intonation, lorsque l'on passe d'un discours en langage oral à un texte écrit. Cet obstacle est clairement exposé par Maurice Pons au moment où il souhaite recopier une interview de Simone Signoret.

« Entre la chose parlée et la chose écrite [...] il y a un décalage par où s'échappent subtilement la vérité et la vie [...]. Dans le propos de Simone Signoret [...] il y a la chaleur, l'émotion, la voix, le rire, le métier, le talent. A la lecture, les mêmes propos apparaissent sommaires et desséchés [...]. »¹⁷

Nous avons donc essayé d'être fidèles en étant au plus près possible du langage oral, tout en évitant que cela ne soit illisible. En effet, même en essayant de recopier avec exactitude tout ce qui est dit, des

« [...] travaux de linguistes et des phonéticiens montrent qu'il faudrait plusieurs dizaines d'écoutes différentes pour arriver à établir un texte oral avec quelques chances de fiabilité. »¹⁸

Mais à l'opposé, supprimer toutes les marques d'oralité serait amputer ces témoignages en détruisant tout ce qui pourrait aider à une analyse plus poussée, du point de vue psychologique ou de la reconstruction du souvenir par exemple. Nous avons donc cherché un compromis. Nos différentes transcriptions font l'objet d'une légère normalisation. Une ponctuation a été établie pour aider à leur lisibilité et compréhension. Tout ce qui relevait d'une « *oralité parasite* »¹⁹ fut supprimé, essentiellement des "heu". Cependant nous avons tenu à garder certains traits significatifs de ces témoignages comme le rire, le silence, etc.

¹⁷ P. Joutard, « Les erreurs de la mémoire, nouvelle source de vérité? », *Croire la mémoire ? : approches critiques de la mémoire orale*, Aoste Italie, ed. Actes, 1988, p.218.

¹⁸ A. Roche, *Celles qui n'ont pas écrit: récits de femmes dans la région marseillaise, 1914-1945*, Aix-en-Provence, Edisud, 1995, p.15.

¹⁹ *Id. Ibid.*, p.16.

Pour ce faire, des codes de transcription, désormais admis par la communauté scientifique, ont été adoptés. Nous avons surtout suivi ceux indiqués par *Le Tapuscrit*²⁰ et *L'Historien, l'archiviste et le magnétophone*²¹. Une notice explicative est placée après les interviews pour permettre une meilleure compréhension du lecteur. La retranscription a été établie par nos soins, en cela le conseil de Florence Descamps à été suivi.²²

Une question subsiste, comment ces six témoignages oraux peuvent-ils prétendre représenter une mémoire plus ample qui s'étendra à une population plus vaste ? Mémoire qui serait le reflet de la vie des jeunes filles et femmes, de même classe sociale et époque. Jean Claude Bouvier définit la mémoire collective comme

« [...] résultante de mémoires exprimées individuellement sur des sujets qui abordent le destin du groupe entier. »²³

Il est à souligner qu'en plus d'une « mémoire épisodique » composée de faits personnels, chaque individu possède une mémoire « sémantique » transmise par des événements sociaux, comme les fêtes ou l'école par exemple.²⁴ De cette façon, le discours que chacun tient sur lui-même finit toujours par soulever des points communs à la communauté, alimentant en général une « mémoire collective »²⁵. Par le témoignage oral, c'est la singularité de l'individu qui est prise en compte, singularité révélatrice d'un certain vécu social²⁶. C'est de cela dont il est question dans les interviews du *corpus*. En étudiant les conditions de vie de ces femmes, qui étaient des jeunes filles à l'époque salazariste, nous apprenons beaucoup au sujet des normes sociales de l'époque, par exemple comment se comporter lors de visites, aux bals, etc.

C'est donc à partir et autour de ces six interviews que s'est constitué notre travail.

La première partie permettra une contextualisation historique et sociale.

²⁰ M. L. Dufour, D. Savoye de Puineuf, A. Miquel, *Le tapuscrit : recommandations pour la présentation des travaux de recherche en sciences humaines*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1999, p.133-134

²¹ F. Descamps, *op. cit.*, p. 442.

²² *Id. ibid.*, p.437

²³ J.C. Bouvier, « Oralité de la mémoire », *Croire la mémoire ? : approches critiques de la mémoire orale*, Aoste, Italie, ed. Actes, 1988, p. 11.

²⁴ J.C. Bouvier, H. Bremond, P. Joutard, G. Mathieu, J.N. Pelen, *Tradition orale et identité culturelle, problèmes et méthodes*, Paris, Éditions du CNRS, 1980, p. 40-41.

²⁵ G. Tiberghien, « Croire la mémoire...comprendre la mémoire », *Croire la mémoire ? : approches critiques de la mémoire orale*, Aoste, ed. Actes, 1988, p. 44.

²⁶ J. Poirier, S. Clapier-Valladon, P. Raybaut, *op. cit.* p. 73.

Dans un second temps, nous tenterons d'appréhender ce qu'est être femme à Goa à cette époque, à travers la vie privée et publique dans ses espaces, les gestes, la répartition des tâches, leurs relations sociales et amicales, etc.

Enfin, nous tenterons de faire une analyse des représentations, des contraintes qui ont pesé sur ces femmes. Nous voulons mettre à jour les « *outillages mentaux* »²⁷ qui structurent leur pensée, leur affect et par conséquent leur discours. Pour ce faire nous allons examiner de manière plus approfondie "comment les choses sont dites" et non plus "qu'est ce qui est dit". En effet ces femmes qui étaient issues d'une classe sociale et de caste privilégiées, reconnues par le gouvernement portugais, se sont retrouvées, après l'Indépendance, rabaissées au même niveau que les autres castes.

²⁷ F. Descamps, *op. cit.*, p.35.

1. Histoire et historiographie : bref parcours des catholiques goanaises, XVIe-XXe

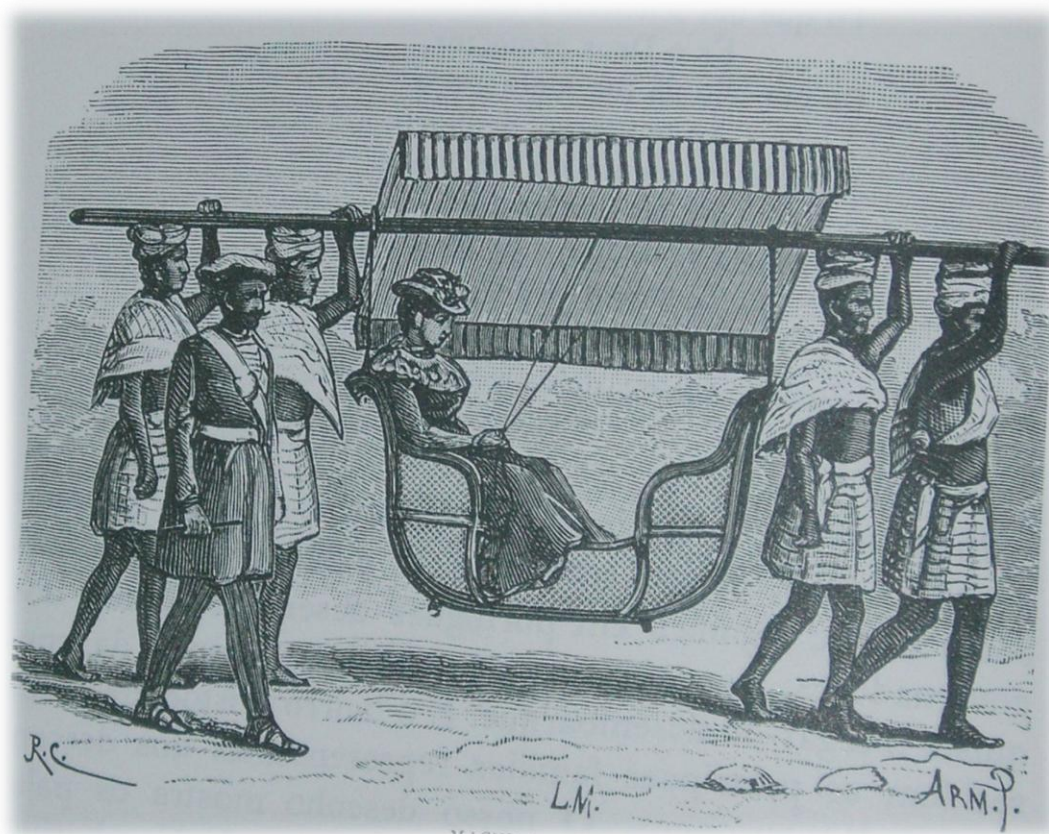


Figure 1 : Lopes Mendes, A Asia Portuguesa, p.60

Force est de constater que l'historiographie n'accorde à la population féminine chrétienne des territoires d'outre-mer portugais, qu'une place très périphérique loin des autres champs d'intérêt comme le commerce ou la navigation.²⁸

Tout d'abord nous proposerons dans une perspective chronologique de comprendre la visibilité des femmes dans la bibliographie historique à partir de la fin du XIX^e jusqu'aux années 2000.

Les voyageurs européens du XVII^e démontrent que la population féminine de cette époque était le résultat la plus visible de la rencontre entre cultures occidentales et orientales.²⁹ Nous allons donc analyser cette société cosmopolite du XVI^e au XVIII^e.

Comme notre choix de travail c'est porté sur le XX^e, nous l'aborderons de manière historique, de façon à comprendre l'importance des événements qui s'y passent. Il s'agit d'un siècle de transition. Et pour la haute société catholique on peut même parler de bouleversement.

L'objectif de cette première partie est, tout d'abord de comprendre que malgré tout, aujourd'hui nous connaissons un peu mieux les chrétiennes de Goa du XVI^e-XVIII^e, que celles des périodes postérieures. Pour une bonne compréhension de notre étude il est nécessaire de comprendre plus précisément cette société qui à perduré pendant près de 450 ans, dans ce territoire sous administration portugaise.

1.1. Une percée difficile : les chrétiennes de Goa dans l'historiographie

Dans cette première sous-partie, notre objectif est, dans une perspective chronologique, de présenter la connaissance que nous avons actuellement des femmes de la haute société goanaise acquise grâce aux quelques travaux scientifiques publiés au cours des quarante dernières années.

²⁸ Ce constat est confirmé par l'article de Maria de Deus Manso, « The other woman in the overseas space : the case of the portuguese india » in *Westwards : which Direction for Gender Studies in the 21 st century ?*, ed. Clara Sarmiento, Cambridge Scholars Publishing, 2007.

²⁹ E. Carreira, *De la fascination du voyageur à la curiosité de l'historien. Les chrétiennes de Goa dans la littérature historiographique*, Actes du Colloque International du Séminaire d'Etudes Lusophones de l'Université Paris-Sorbonne, 26-27 mars 2007, p.1

1.1.1. Les pionniers : les érudits goanais et anglais

Cette présence historique naît avec le développement des élites locales. Il s'agit pour l'essentiel de hauts fonctionnaires du gouvernement qui sont soit portugais, soit chrétiens brahmanes ou *chardós*. Ces élites écrivent dans des revues, des journaux ou des ouvrages savants.

*« [...] em Goa, a cultura portuguesa teve rápida assimilação, tornando-se rapidamente reprodutiva [...]. Dentro de meio século, ou menos ainda, de dominação portuguesa, estava esta pequena capital do império luso-oriental por tal forma lusitanizada no seu elemento intelectual cristão, que se achava em condições de auxiliar o próprio governo português, [...] fornecendo burocratas e missionários nativos habilitados nos seus seminários e colégios ».*³⁰

En effet, l'élite chrétienne goanaise est extrêmement bien formée, dès le début de la colonisation. C'est elle qui sera garante de la culture dans ce petit territoire. Aida Menezes de Bragança parle de son importance dans sa famille.

*« O meu pai e o meu sogro [...] Seguíam muito a filosofia de Voltaire. Liam muito e a nossa biblioteca, que está cheia de livros de filósofos e de historiadores, é testemunha disso. Antigamente, aqui neste canto de Chandor, reunia-se a alta cultura. Era tudo gente de uma certa categoria, prezavam a cultura, tinham gosto em ser intelectuais. »*³¹

En ce qui concerne les femmes, l'historienne Ernestine Carreira, nous apprend que cette élite chrétienne leur consacre quatre œuvres et une série d'articles qui présentent la société féminine jusqu'à la fin des années 1930.³²

La première étude est publiée en 1882 par Miguel Vicente de Abreu,³³ qui raconte l'histoire de Santa Monica, couvent féminin fondé en 1606 par les Augustins.

³⁰ E. Judas Barros, *A imprensa portuguesa em Goa, na Índia*, Anuário Internacional de comunicação lusófona, 2004, p. 102.

« A Goa, la culture portugaise a été rapidement assimilée, devenant rapidement reproductrice [...]. En un demi-siècle, ou même moins, de domination portugaise, cette petite capitale de l'empire luso-oriental a été de telle manière lusitanisée dans son élément intellectuel chrétien, qu'elle a été en mesure d'aider le gouvernement portugais lui-même, [...] fournissant des bureaucrates et missionnaires natifs qualifiés dans leurs séminaires et leurs collèges. »

³¹ C. Portas, I. Gonçalves, *Goa história de um encontro*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 156.

« Mon père et mon beau-père [...] suivaient à peu près la philosophie de Voltaire. Ils lisaient beaucoup et notre bibliothèque, qui est pleine de livres de philosophes et d'historiens, est le témoignage de cela. Auparavant, dans ce coin de Chandor, se réunissaient les personnes les plus cultivées. Toutes d'une certaine catégorie chérissaient la culture, aimaient être des intellectuels. »

³² E. Carreira, *op. cit.*, p. 3.

³³ M. V. de Abreu, *Real Mosteiro de Santa Mónica de Goa : memória Histórica*, Nova Goa, imprensa Nacional, 1882.

A sa création, cette institution était réservée aux femmes qui arrivaient de la métropole. Mais dès la fin du XVIII^e siècle, les chrétiens natifs usaient de tous les moyens et influences possibles pour y faire entrer leurs filles, ou un autre membre féminin de la famille. Toutes les grandes familles souhaitaient y avoir au moins une place ; il s'agissait d'un « [...] *símbolo de posição social* ». ³⁴

Au XX^e siècle, la communauté luso-descendante, se sentant menacée par la politique discriminatoire mise en place dans le reste du sous-continent qui était britannique, publie des biographies historiques qui glorifient le métissage de cette communauté.



Figure 2 :
Photographie de
Propécia Afonso

Ainsi en 1907, est publiée *Uma dama portuguesa na corte do gran Moghol*. ³⁵ Et en 1937 *Uma heroína luso-francesa ou a célebre Jan Begum, marquesa de Dupleix*. ³⁶ Ces deux textes sont révélateurs de l'attachement des "descendentes" à leurs ancêtres européens. En 1940, le brésilien Gustavo Barroso ³⁷ écrit le premier roman historique sur l'Inde portugaise : *A Senhora de Panjim*. ³⁸

En 1932, Propécia Correia Afonso ³⁹ publie *A mulher na Índia portuguesa*. ⁴⁰ Cette étude a été écrite sur la proposition du

Miguel Vicente de Abreu (1827 – 1883) Historien goanais, fonctionnaire de la Presse Nationale, il appartenait au groupe des intellectuels de Goa qui ont été formés et parrainés par Cunha Rivara, en tant que secrétaire du gouvernement de l'État de l'Inde.

³⁴ C. Boxer, *A mulher na expansão ultramarina ibérica 1415-1815. Alguns factos, ideias e personalidades*, Lisboa, Livros Horizonte, 1977, p. 90.

«*Marque de position sociale*»

³⁵ J. A. Ismael Gracias, *Uma dona portuguesa na Corte do Grão-Mogol : documentos de 1710 e 1719 precedidos de um esboço histórico das relações políticas e diplomáticas entre o Estado da Índia e o Grão Moghol nos séculos XVI e XVII*, Nova Goa, Imprensa Nacional 1907.

³⁶ J. B. Amâncio Gracias, *Uma heroína luso-francesa ou a célebre Jan Begum, marquesa de Dupleix*, Nova Goa, Tipografia Rangel, 1937, p. 225-226.

³⁷ Gustavo Barroso (1888-1959) est une des grandes figures de la vie intellectuelle de Rio de Janeiro dans la première moitié du XX^e siècle. Avocat, haut fonctionnaire, membre de l'Académie Brésilienne des Lettres qu'il présida longtemps, fondateur et directeur du Musée historique de Rio de Janeiro, il fut essayiste, folkloriste et romancier. Il fut l'auteur d'une cinquantaine d'ouvrages, dont certains consacrés aux racines lusitaniennes du Brésil. Citons en 1943, *Portugal semente de impérios*.

³⁸ G. Barroso, *A senhora de Pangim*, Rio de Janeiro, Editora Getulio Costa, 1940, p.127

Dans ce roman il met en scène la vie de dona Ursula de Abreu Lencastre, jeune carioca qui à l'âge de 18 ans, en 1700, fuit ses parents et s'embarqua, déguisée en homme, pour Goa. Elle y mena pendant 14 ans une carrière de soldat courageux au service de la patrie avant d'être blessée et de voir le subterfuge découvert par son sauveur qui finit par l'épouser. Dom João V lui concéda biens et honneurs et elle vécut à Goa « entourée du respect de tous ».

³⁹ Propécia Correia Afonso, née le 22 mai 1882 à Benaulim, province de Salcete. Veuve à 14 ans, elle s'inscrit à l'Ecole Normale. Elle devient professeur à l'Ecole Normale de Goa. Depuis de nombreuses années, elle a été une collaboratrice régulière de plusieurs journaux, écrivant sur les questions touchant la société Goanaise.

⁴⁰ P. Afonso Correia Afonso, *A mulher na Índia portuguesa*, Nova Goa, Braganca & C, 1933, p. 214

gouvernement et a reçu le 2^{ème} prix au concours de littérature coloniale en 1932. Ce concours fut créé en 1926 par l'*Agência Geral das colónias*, dont le but était d'asseoir l'idéologie coloniale salazariste.⁴¹ Ce n'est pas une étude historique mais plutôt un récit de ce qu'a été la vie des femmes à Goa jusqu'à son époque. Une multitude de thèmes y sont abordés comme la religion, l'émigration, les vêtements, etc.

Entre 1940 et la Révolution des Œillets, il y a un vide historiographique autour des femmes dans l'Inde portugaise. La cause en est, tout d'abord, l'indépendance de l'Inde anglaise et portugaise qui provoque une rupture dans les éditions érudites de Goa. En 1961, l'*Imprensa Nacional*⁴² ferme à Goa. De plus, comme le Portugal, Goa est soumise à la censure salazariste.

Des historiens anglais peut-être parce qu'ils ont plus de facilité à contourner la censure portugaise, vont reprendre cette histoire féminine goanaise.. L'historien anglais Charles Ralf Boxer, le premier, publie en 1961, un article sur les *Fidalgos portuguesas e bailadeiras indianas*⁴³. En 1963, paraît son travail sur la société coloniale portugaise où il traite du mariage et du métissage.⁴⁴ Ces thèmes seront plus largement abordés dans *A mulher na expansão ultramarina ibérica*⁴⁵. Il s'agit d'une vision comparatiste sur les différentes positions des deux couronnes ibériques au sujet du départ des femmes vers les territoires d'outre-mer. Chaque pays met en œuvre une stratégie de peuplement différente. L'Espagne encourageait le regroupement familial dans les colonies alors que le Portugal interdisait aux femmes de s'y rendre, ce qui favorisa naturellement la création d'une société métisse dans tout l'outre-mer. Dans un autre genre, très aligné sur l'idéologie coloniale britannique et salazariste, Elaine Sanceau fonde la lignée des études sur les femmes européennes des colonies,⁴⁶ bien que son domaine de recherche soit plus général, celui des découvertes maritimes portugaises. Dans un travail publié au Portugal,

⁴¹ Voir à ce propos *Os concursos de literatura e a propaganda colonial dos primórdios do Estado Novo*, José Luis Lima Garcia, p. 241-250.

⁴² *Presse Nationale*

⁴³ CH. Boxer, «Fidalgos portuguesas e bailadeiras indianas (séculos XVII e XVIII)», *Revista de História* (45), jan.-mar 1961, p. 83-105.

⁴⁴ *Race relations in the colonial empire, 1415-1825*, London, Oxford University Press, 1963, pp. 136.. Ce ne sera publié au Portugal qu'en 1988.

⁴⁵ CH. Ralf Boxer, *A mulher na expansão ultramarina ibérica (1415-1815): alguns factos, ideias e personalidades*, Lisboa, Livros Horizonte, 1977, p. 168.

⁴⁵ CH. Boxer, *op.cit.*, p. 168

⁴⁶ E. Carreira, *op. cit.*, p. 8.

après sa mort, en 1979 sous le titre *Mulheres portuguesas no ultramar*.⁴⁷ Elle met en scène un petit groupe de femmes orphelines portugaises qui sont expédiées en Inde au XVI^e siècle. Il s'agit surtout de femmes nobles.

Ces deux travaux ont comme point commun de focaliser exclusivement sur la migration des femmes européennes vers l'Inde. Il faudra attendre 1994 pour que d'autres travaux sur ce sujet soient présentés.

1.1.2. La lente émergence des études sur la scène internationale

Cette même année est organisé le 1^{er} Congrès International sur l'histoire des femmes dans l'outre-mer portugais. Les actes publiés en 1995 sous le titre de *O rosto feminino da expansão portuguesa*⁴⁸ rassemblent plus de 135 communications sur la période coloniale, postcoloniale et les diasporas féminines dans le monde colonial portugais. La même année, la revue *Oceanos* regroupe 14 articles sous le thème *Mulheres no mar salgado*.⁴⁹ Dans l'ensemble des travaux réalisés, à peine une quinzaine concernent l'Inde portugaise. Trois des participants publieront plus tard des thèses sur ce sujet : Maria de Jesus de Matos, Timoty Coates et Fina d'Armada.⁵⁰ Les articles du colloque font essentiellement référence aux premiers siècles de colonisation. Il en ressort deux thématiques principales :

- Les femmes envoyées par la métropole en Inde sont les jeunes filles nobles à marier ou, venues d'autres classes sociales les prostituées, déportées ou marginales.
- Le rôle des institutions religieuses notamment le couvent de Santa Monica. Deux autres *recolhimentos* sont organisés. Le premier reçoit les orphelines nobles mais pauvres, le second, celui de *Santa Maria Madalena* recueille les femmes qui étaient repenties de leurs péchés. Cela n'était qu'une étape

⁴⁷ E. Sanceau, *Mulheres portuguesas no ultramar*, Porto, Livraria Civilização 1979.

⁴⁸ *O rosto feminino da expansão portuguesa*, Congresso internacional 1994, Actas, Lisboa, 2 Vols, ed. Comissão para a Igualdade e para os direitos das mulheres, 1995.

⁴⁹ Revista OCEANOS, *Mulheres no mar Salgado*, N°21, 1995, ed. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

⁵⁰ M. de Jesus dos Mártires Lopes, *Goa setecentista : tradição e modernidade (1750-1800)*, ed. Universidade Católica Portuguesa, 1996; Thimoty J. Coates, *Degredados e órfãos : colonização dirigida pela coroa no império português, 1550-1755*, ed. Comissão Nacional para as Comemorações, 1998, p. 345; F. D'Armada, *Mulheres navegantes no tempo de Vasco da Gama*, Lisboa, Ésquilo, 2006, p.350.

transitoire car le but ultime était de les marier et de les réintégrer dans la société.

Ce premier congrès de 1994 a beaucoup contribué à la prise de conscience du peu d'études qui existaient sur l'Asie portugaise, en contraste avec les nombreux travaux sur le Brésil. Cependant, ce congrès aidait surtout à mettre l'accent sur la nécessité de repenser l'histoire de l'expansion portugaise en général et de l'Inde en particulier. Un deuxième Congrès International sur les femmes est organisé en 2004 au Brésil, mais la lecture de son programme montre que le sujet de l'Asie Portugaise n'est pas traité et on ne publie pas d'actes. Le suivant a lieu en 2005 à Porto. Les actes qui en résultent montrent qu'un seul article concerne l'Inde : celui de Maria de Deus Manso⁵¹. Il aborde très succinctement la législation religieuse ainsi que les coutumes de femmes hindoues à Goa.

En considérant l'ensemble des travaux réalisés à partir de l'Occident, on constate l'émergence de deux axes de travail.

Les femmes européennes contribuent à renforcer la société coloniale. Leur présence comme mère de famille, épouse, fiancée se révéla participer au transfert de codes, de valeurs et de comportements propres à la métropole, vers les espaces coloniaux. Nous avons déjà cité les travaux de Fina d'Armada par exemple. Elle écrit de petits récits de vie de voyageuses, pionnières en leur temps, qui ont osé traverser l'océan. Dans une autre étude, Carmen d'Assa Castel-Branco parle plus particulièrement des chrétiennes.⁵²

L'autre thématique concerne l'histoire comparée. C.R. Boxer est le premier à s'intéresser à cette perspective. Plus récemment, Thimoty Coates propose un travail sur les orphelines et les déportées dans plusieurs espaces de l'empire colonial portugais, notamment en Inde et au Brésil.

Dans la même perspective comparatiste, Margareth de Almeida publie en 2005, *Império da fé, andarilhas da alma na era barroca*⁵³. Elle replace l'expérience religieuse portugaise dans un contexte politique : celui de la décadence de l'empire

⁵¹ Historienne spécialiste sur l'Inde Portugaise, elle a publié *Estudos de História da Expansão Portuguesa* en 1992, *Feminino Ao Sul. História e Historiografia da Mulher en 2008*.

Manso, Maria D. B; Favinha, Marília; Pereira, Sara M. eds. 2008. *Feminino Ao Sul. História e Historiografia da Mulher* ed. 1. Lisboa: Livros Horizonte.

⁵² M. C. d'Assa Castel-Branco, *Na Diáspora Portuguesa: a Intervenção da Mulher em Goa (1750-1900)*, Dissertação de mestrado de Relações Interculturais da Universidade Aberta, Lisboa, 1996.

⁵³ M. de Almeida Gonçalves, *Império da fé, andarilhas da alma na era barroca*, São Paulo, ed. Rocco, 2005, p. 200. Cette publication est issue d'un doctorat soutenu à l'Université de Rio de Janeiro

maritime et culturel portugais, celui de l'époque baroque. Elle fait un parallèle entre les fondatrices des deux grands couvents de l'empire : Filipa da Trindade qui instaure celui de *Santa Monica* à Goa en 1706 et Jacinta de Sao José celui de *Santa Teresa* en 1742 à Rio de Janeiro.

Il est intéressant de constater, à la fois dans l'empire portugais en Asie et au Brésil que la religiosité des femmes est un thème central. Les nombreuses études sur le couvent de Santa Monica reflètent cette attraction. Encore aujourd'hui, ce couvent suscite la curiosité ; nous en voulons pour preuve deux articles publiés récemment. Le premier de Maria de Jesus dos Martires Lopes⁵⁴ et le second de Maria Carmen D'Assa Castel-Branco.⁵⁵

D'ores et déjà, cette réflexion peut aboutir à trois constatations. Tout d'abord, en ce qui concerne l'histoire des femmes à Goa : elle bâtit une histoire limitée entre le XVI^e et le XVIII^e siècle. Cette historiographie est faite par des historiens occidentaux. Pour finir, il existe un grand déséquilibre entre les nombreuses régions ou pays de l'ancien empire portugais. Le Brésil est le pays qui a le plus développé ces études. En effet, l'historiographie brésilienne étudie un plus large éventail de l'histoire des femmes et tout particulièrement à l'époque coloniale. Maria Beatriz Nizza da Silva est une fondatrice et auteur parmi les plus importantes dans ce domaine.⁵⁶ Ce déséquilibre est encore existant dans l'historiographie récente. En 2008, Clara Sarmiento publie en Angleterre l'ouvrage collectif *women in the portuguese colonial empire : the theatre of shadows*.⁵⁷

Cette étude éditée en anglais, offre un point de vue multidisciplinaire et comparatif sur le statut des femmes pendant la période coloniale. Malheureusement, aucun des 21 articles ne concerne Goa. En revanche, le Brésil y est largement représenté. La même année, une autre recherche du même auteur est publiée en

⁵⁴ M. de Jesus dos Mártires Lopes apporte sa contribution avec un article intitulé: *The sister's of Santa Monica in the 18th century: details of their daily life, in Westwards : which Direction for Gender Studies in the 21st Century?*, ed. Clara Sarmiento, Cambridge Scholars Publishing, 2007..

⁵⁵ M. C. D'Assas Castel Branco avec *The Presence of Portuguese Baroque in the Poetic Works of the Sisters of Santa Monica, in Goa and Portugal. History and Development*, New Delhy, Concept Publishing Company, 2000

⁵⁶ M. B. Nizza da Silva, *O sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo: T. A. Queiroz/USP, 1984.

M. B. Nizza da Silva, *Donas e Plebéias na Sociedade Colonial*. Rio de Janeiro. Estampa, 1995.

⁵⁷ C. Sarmiento, *Women in the Portuguese colonial empire: the theatre of shadows*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008.

portugais.⁵⁸ Sur les 31 articles qui la composent, 20 sont la traduction du précédent travail. Mais l'Inde portugaise n'y est toujours pas représentée.

1.1.3. Retour vers l'Inde : les historiennes goanaises

Après avoir été dominée par des occidentaux et par les jésuites dans la seconde moitié du XX^e siècle, la production historiographique goanaise est aujourd'hui animée par une génération d'historiennes formées au plus haut niveau universitaire.⁵⁹ Contrairement à leurs homologues masculins qui se cantonnaient à la période de l'expansion, elles étudient les siècles suivants, offrant ainsi un champ d'études plus vaste et porté sur la société des XIX^e et XX^e siècles. Le grand changement est que ces historiennes, en plus d'être des femmes, sont goanaises. Elles apportent ainsi un point de vue différent teinté par le prisme de la culture européenne assimilée en Inde. Nous pourrions dire qu'elles possèdent une vision luso-indienne de l'histoire. Il faut citer, entre autres, Maria de Jesus Lopes, Pratima Kamat, Celsa Pinto, Emma Maria et Fatima da Silva Gracias. Les publications de Maria de Jesus s'attardent sur l'aspect religieux, notamment sur le quotidien des femmes dans le couvent de Santa Mónica. Le travail de Pratima Kamat, qui est hindoue, est essentiellement basé sur les sources orales et la littérature. Mais à ce jour seules deux études uniquement consacrées à la femme goanaise sont diffusées. Celle de Fatima da Silva Gracias est en tous sens pionnière. Elle couvre un laps de temps plus large. Cette recherche comprend la période avant l'arrivée des portugais jusqu'au XX^e siècle. De plus, elle s'intéresse aussi bien à la population chrétienne, qu'à la population hindoue ou musulmane. Son travail est construit sur un plan thématique car l'auteur montre qu'une division chronologique n'est pas essentielle lorsqu'il s'agit de l'histoire des femmes. La première édition de son travail est parue en 1996 sous le titre de *Kaleidoscope of women in Goa*⁶⁰ et fut diffusé dans toute l'Inde. En 2007, une réédition augmentée est publiée, *The many faces of sundorem* :

⁵⁸ C. Sarmiento, *Condição Feminina no Império Colonial Português*. Porto: Edições Politema, Fundação do Instituto Politécnico do Porto, 2008.

⁵⁹ E. Carreira, *op.cit.*

⁶⁰ F. Da Silva Gracias, *Kaleidoscope of Women in Goa 1510-1961*, New Delhi, Concept Publication Company, 1996, p.164.

*women in goa*⁶¹. Trois chapitres ont été ajoutés concernant la littérature indo-portugaise, l'immigration ainsi que l'éducation des femmes. Dans une thèse universitaire publiée par la suite, Sœur Emma Marie tenta la même approche mais son travail ne dépasse pas les pistes esquissées par Fátima da Silva Gracias. Cependant, il est plus approfondi en ce qui concerne le couvent de *Santa Monica* ; où elle a eu, de par son engagement religieux, accès aux archives ; et les *Recolhimentos*. Cependant le XX^e siècle continue à être délaissé par l'historiographie ; la récente journée d'études sur la construction de la mémoire à travers l'histoire des femmes goanaises, réalisée dans le cadre du XIII^e Séminaire International d'Histoire Indo-Portugaise, le démontre. Sur les 12 conférences, trois seulement s'intéressent à la femme pendant le XX^e siècle.

Dans cette étude, nous souhaitons donner la parole à ces femmes du XX^e siècle, qui ne sont ni portugaises ni indiennes, et qui pourtant font partie de la haute société chrétienne.

Notre étude s'inscrit à mi-chemin entre histoire et mémoire. Ce champ a déjà été expérimenté pour l'histoire des femmes mais jamais pour la société goanaise. Nous pouvons citer par exemple la publication de Marie-Claude Tanger et d'Anne Roche, *Celles qui n'ont pas écrit*⁶².

Pour l'histoire des femmes à Goa au XX^e siècle, en raison du manque de sources écrites, comme nous l'avons dit, nous étayerons donc cette histoire à partir de la mémoire des femmes, d'une mémoire orale. Nous n'allons pas analyser toutes les femmes, mais un groupe social en particulier : les chrétiennes de la haute société goanaise.

Dans la sous-partie suivante nous établirons qui sont ces femmes et comment s'est construite cette société catholique.

1.2. Une société cosmopolite XVI^e-XVIII^e

⁶¹ F. Da Silva Gracias, *The many faces of Sundorem women in Goa*, Panjim, Surya Publications, 2007, p. 156.

⁶² A. Roche, *op. cit.*, p. 238.

Le but de cette sous-partie est de montrer comment s'est construite la classe sociale dont sont issues les femmes interviewées pour ce travail. Pour cela il est important de passer par une présentation historique de la société dans laquelle s'est formée la communauté chrétienne de Goa.

1.2.1 Goa dourada ou le carrefour du monde

Aux XV^e et XVI^e siècle, le Portugal initia un mouvement expansionniste qui plus tard sera suivi par d'autres pays européens. Le but de la couronne portugaise était de trouver "des chrétiens et des épices", car à l'époque on pensait que les Indes pouvaient avoir été anciennement christianisées. Le véritable fondateur de l'empire portugais en Asie fut Afonso de Albuquerque, nommé gouverneur de 1507 à 1515, qui se préoccupa dès son arrivée de faire de Goa la capitale d'un très vaste empire maritime allant du cap de Bonne Espérance à la mer du Japon. Il comprit qu'il était nécessaire d'établir une ville portuaire pour la flotte de guerre, ainsi qu'un port d'attache car la navigation était impossible de juin à septembre en raison de la mousson⁶³.

A son arrivée, Albuquerque s'est appuyé sur le commerce existant pour faire de Goa un entrepôt commercial de grande envergure, où transitait une quantité importante de marchandises.

«Moçambique fornecia o mercado com ouro, marfim e ébano ; pérolas provinham das ilhas Bahrein ; plantas medicinais, tapetes da Pérsia, seda (bruta e trabalhada) e moedas de prata chegavam de Ormuz, trazidas por caravanas. De Diu provinha o índigo, o açúcar, tecidos de qualidade, de Chaul, seda ; de Onor, Cananor, Calicute, Cranganor e Cochim, pimenta. Em Malaca encontravam-se os produtos mais procurados do Extremo Oriente»⁶⁴.

La Goa d'Afonso de Albuquerque était une ville commerçante, cosmopolite et assez tolérante.⁶⁵ Le commerce faisait profiter à Goa d'une importante activité surtout au bord des quais. Beaucoup de marchands, de négociants ou d'hommes d'affaires de

⁶³ E. Carreira, « Goa et son histoire ». Café-géo, Aix-en-Provence, 2004

⁶⁴ R. Soeiro de Brito, *Goa e as praças do norte*, Lisbonne, Junta de Investigações do Ultramar, 1966, p.96.

«Le Mozambique fournissait le marché avec l'or, l'ébène et l'ivoire, des perles provenaient des îles de Bahrein ; des herbes médicinales, des tapis de Perse, de la soie (brute ou travaillée) et les pièces d'argent arrivées d'Ormuz, apportées par les caravanes. De Diu est venu l'indigo, le sucre, des tissus de qualité, de Chaul, de la soie; du Onor, Cannanore, Calicut, Cochin Cranganor, le poivre. A Malacca se trouvaient les produits les plus recherchés en Extrême-Orient. »

⁶⁵ L.F.Thomaz, *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel,1994, p. 248.

nombreuses nationalités y étaient présents. Les commerces de la *Rua direita* étaient tenus par des Européens, des Portugais, des Italiens, des Allemands ou encore des Hollandais⁶⁶, ainsi que par des Juifs et des Arméniens.

« Il y avait à Goa, à la fin du XVI^e siècle, vingt mille hindous environ [...] auxquels il fallait ajouter des musulmans de tous les pays islamiques, surtout des Arabes de la péninsule arabique ou de la Corne Orientale africaine, d'Ormuz et de Bassorah, des Persans et des Turcopersans, des Ethiopiens, des Bengalis, des Javanais, des Chinois et même des Japonais. »⁶⁷

Carrefour commercial incontournable, Goa était aussi un lieu de transit pour les hommes. Une multitude d'ethnies furent donc appelées à cohabiter. Dès l'époque d'Albuquerque, le mariage entre Portugais et femmes indiennes fut encouragé : ce seront les "*casados*". Nous analyserons un peu plus tard les raisons de ces mariages mixtes car nous souhaitons avant tout établir un rapide bilan de la population qui vivait à Goa au XVI^e siècle. La société portugaise de cette époque peut se diviser en trois catégories : les "*casados*", les "*mestiços*" et les "*reinois*". Les "*casados*", comme nous l'avons vu sont les Portugais qui se marient avec des Indiennes. En revanche, le cas de femmes portugaises s'unissant à des Indiens est plus improbable. Cela donne à John Speed l'idée de publier un roman historique intitulé *La danseuse du temple* où il construit l'image d'une société féminine indienne cosmopolite⁶⁸. Les "*mestiços*" ont au minimum un ancêtre portugais. Ce sont les enfants des "*casados*". Plus tard, cette frange de la population sera appelée les "*descendentes*". Les "*reinois*", peuvent eux-mêmes se subdiviser en deux groupes. À l'origine ce sont ceux qui arrivent récemment du royaume (do reino)⁶⁹. Les "*fidalgos*" étaient en général de haut responsables du gouvernement qui retournaient, à la fin de leur service rendu à la couronne⁷⁰, au Portugal où ils avaient laissé leurs familles. Ils occupaient la quasi-totalité des charges importantes. Les soldats et les marins, généralement envoyés de force en Inde, faisaient aussi partie de cette catégorie sociale. Beaucoup d'entre eux étaient des criminels de droit

⁶⁶ M. Chandeigne, *Goa 1510-1685 : l'Inde portugaise, apostolique et commerciale*, Paris, Edition Autrement, 1996, p.46.

⁶⁷ M. Chandeigne, *ib. Ibid.*, p.70.

⁶⁸ J. Speed, *La danseuse du temple*, Paris, Presses de la Cité, 2007. Il met en scène une héroïne portugaise, la noble Lucinda qui quitte Goa en 1658, pour accompagner une expédition qui porte à Bijapur une bayadère offerte en cadeau au sultan. Chemin faisant elle va connaître un grand amour avec un soldat indien.

⁶⁹ R. Soeiro de Brito, *op. cit.*, p 84

⁷⁰ J.L. Camilleri, *L'Acculturation des catholiques dans les vieilles conquêtes de Goa*, Aix-en-Provence, Best Honors, 1980, p.58.

commun ou des délinquants sortis des prisons de Lisbonne à cause du manque d'hommes pour les flottes et la défense de l'Asie.⁷¹ La saison des moussons empêchait toute navigation, ce qui les obligeait à rester à Goa. Dès la tombée de la nuit, ils déambulaient dans les rues en bande, désœuvrés, bagarreurs et souvent ivres.⁷² Ils n'hésitaient pas à voler ou même à tuer les passants, plongeant la ville dans la peur et l'insécurité.

Il nous faut enfin parler de la dernière catégorie de la population, les serviteurs et les esclaves. Les maisons les plus riches en disposaient en moyenne d'une centaine.⁷³ L'esclavage était déjà pratiqué dans l'Inde pré-portugaise. Mais avec l'arrivée des Européens, il augmenta ostensiblement. Au XVI^e siècle, il y avait abondance d'esclaves qui provenaient pour la plupart du Mozambique ou de Guinée, donc un large choix. A Goa, ils étaient vendus dans la "*rua do leilão*". Ils pouvaient être échangés contre des munitions, des armes ou des denrées alimentaires. Les esclaves étaient une importante source de revenus pour leurs maîtres, car ils exerçaient des petits métiers dans la ville. Les hommes étaient porteurs d'eau, porte-faix sur les quais, ou s'employaient dans le bâtiment. Les femmes vendaient toute sorte de marchandises comme de la confiture par exemple, ou se prostituaient. La population goanaise de cette époque, très cosmopolite, regroupait diverses ethnies. C'est au sein de cette société que vivaient les femmes nobles. Comme il a été dit déjà, cette étude est exclusivement consacrée aux femmes chrétiennes de la haute société ; c'est donc sur leur quotidien que nous allons nous focaliser.

1.2.2. La haute société catholique : kaléidoscope des premières femmes

Les chrétiennes de la haute société ne sortaient que très rarement et dans la majorité des cas pour se rendre à l'Eglise. Elles s'y rendaient en palanquin, entourées d'une multitude de servantes et d'esclaves. Le commerçant hollandais Jan Van Linschoten a commenté leur isolement.

⁷¹ *id. ibid.*, p.60.

⁷² E. Carreira, *op.cit.*, 2004

⁷³ F. Da Silva Gracias, *op.cit.*, p.14.

« As mulheres dos portugueses, mestiças ou cristãs nas Índias, quasi que não são vistas, sendo a maior parte do tempo reclusas em casa, sem saírem senão à igreja ou à alguma visita, bem que raramente e não sem serem muito bem guardadas, sendo levadas em palanquins cobertos com uma colcha ou outra cobertura »⁷⁴.

Cet enfermement est, au Portugal un héritage des coutumes arabes et en Inde celui des pratiques hindoues. Et Goa a "bénéficié" de ces deux traditions. Chez elles, les femmes faisaient des travaux d'aiguilles, jouaient aux cartes, ou supervisaient les travaux domestiques. D'après les voyageurs qui les décrivent⁷⁵ elles mènent une vie oisive. Même s'ils s'accordent pour dénoncer cet enfermement, ils les dépeignent comme menteuses et trompeuses. Nous pensons surtout que leur quotidien était en partie douloureux. Dès qu'elles sortaient, elles s'habillaient comme en métropole. A cette époque, les codes vestimentaires en vigueur sont ceux de la Renaissance, et issus des pratiques de l'Europe du Nord. Les robes étaient de brocart et de soie enrichies d'argent et de perles. Ces femmes étaient très majoritairement des métisses luso-indiennes, fruit du mariage mixte proposé par Afonso de Albuquerque à son arrivée.

« Albuquerque is well known for his encouragement of mixed marriage policy between his men and local women. [...] Albuquerque had arranged about two hundred marriages. [...] The primary motive was to create a white identity in India which would help to perpetuate the rule in the Estado da Índia – a new community that would form the backbone of Portuguese power in Asia. »⁷⁶

Luiz Filipe Thomaz affirme que

« [...] procurou anraizar a presença portuguesa mediante uma política de casamentos mistos, que estabelecia um elo com a sociedade local e garantia a permanência de uma milícia estável, apta a defender as praças em caso de conflito »⁷⁷

⁷⁴ P. Courreia de Afonso, *op. cit.*, p. 70.

« Les femmes des Portugais, métisses ou chrétiennes en Inde, presque pas vu, et la plupart du temps elles étaient enfermées à la maison, sortant quelque fois à l'église ou à quelques visites, bien que rarement et très bien gardées, emmenées sur des baldaquins recouverts d'un couvre-lit ou tout autre revêtement. »

⁷⁵ F. Pyrard de Laval, *Voyage de Pyrard de Laval aux Indes orientales (1601-1611)*, Paris, Chandeigne, 1998, p. 501.

⁷⁶ F. Da Silva Gracias, *op. cit.*, p. 2.

« Albuquerque est bien connu pour ses encouragements de la politique de mariages mixtes entre ses hommes et les femmes de la région. (...) Albuquerque avait arrangé le mariage de deux cents hommes. (...) Le motif principal était de créer une identité blanche en Inde qui contribue à perpétuer la règle portugaise dans l'Estado da Índia - une nouvelle communauté qui formerait l'épine dorsale de la puissance portugaise en Asie ».

⁷⁷ L. F. Thomaz, *op. cit.*, p.181, p. 250.

« Et puis il chercha à enraciner la présence portugaise grâce à une politique de mariages mixtes, qui a établi un lien avec la société locale et a garanti la permanence d'une milice stable, prête à défendre les places en cas de conflit. »

En effet, nous savons que la plupart des soldats envoyés d'Europe étaient des anciens prisonniers. A leur arrivée à Goa, beaucoup d'entre eux essayaient de s'enfuir. Les marier était une façon d'éviter cet inconvénient afin qu'ils forment une nouvelle communauté qui serait la colonne vertébrale du pouvoir portugais en Asie. Pour favoriser ces unions, Afonso de Albuquerque offrait le nécessaire pour débiter une nouvelle vie : de l'argent et/ou un poste dans l'administration pour le futur mari. Cette politique permit aussi de régulariser certaines unions qui s'étaient déjà mises en place. En effet, au mariage, les hommes préféraient des aventures avec les natives de basse caste ou les esclaves.

Parallèlement, la couronne portugaise décida d'envoyer des filles de la métropole, d'après Fatima da Silva Gracias, probablement pour augmenter la population blanche dans ce territoire⁷⁸. Ces jeunes filles étaient issues des milieux aisés de la société portugaise. Il s'agissait des *Órfãs del Rei*, jeunes filles orphelines dont les pères étaient généralement morts au combat pour la patrie. Leur départ était une exception car, comme il a déjà été dit, le Portugal ne souhaitait pas que les femmes voyagent vers les provinces d'outre-mer⁷⁹. C'était la reine qui payait les frais de voyage, cependant il existait des conditions à remplir.

« *The status for this shelter stated that the girl were to be between twelve and thirty and had to have lost both parents, since legally one could be an orphan with the loss of one's father.* »⁸⁰

De plus, elles étaient dotées par la municipalité de Goa⁸¹. C'est en 1445 que les premières quittèrent la métropole. Cependant leur nombre fut peu élevé, 10 à 15 ou nul suivant les années⁸². Mais l'importance du départ de ces jeunes filles ne résidait pas dans le nombre mais bien dans la stratégie colonisatrice. Il s'agissait de la mise en place d'une émigration différenciée, et de la mise en évidence d'un manque incontestable de femmes blanches « [...] *para a reprodução da elite colonial*

⁷⁸ F. Da Silva Gracias, *op. cit.* p9

⁷⁹ Même si quelques études comme celle de Fina d'Armada montre qu'il existait quelques exceptions.

⁸⁰ T. Coates, *Convicts and Orphans: Forced and State-Sponsored Colonizers in the Portuguese Empire, 1550-1755*. Stanford University Press, 2001, p.143.

⁸¹ *Ib. ibid.*

⁸² Ch. Boxer, *op. cit.*, p.83.

portuguesa na Índia. »⁸³. En effet, « *Les orphelines de qualité étaient la meilleure garantie de création de noyaux de populations fidèles à la couronne.* »⁸⁴.

Il est intéressant de constater qu'au Brésil aussi on demandait l'envoi des jeunes filles portugaises. A cause du nombre peu élevé de femmes blanches, les Portugais entretenaient des relations avec des indiennes ou des esclaves. Les prêtres aussi appuyaient cet argument. Ils demandaient plus d'éléments féminins à la couronne, car ils attribuaient le

« [...] "*pecado carnal*" dos homens à inexistência de mulheres brancas e pedem que se lhes envie de Portugal "*muitas mulheres órfãs e de toda a qualidade, até meretrizes*", a fim de coibir as uniões extramatrimoniais. »⁸⁵.

Cependant la classe sociale des jeunes filles envoyées n'était pas la même. Pour pallier cette insuffisance, deux solutions furent envisagées. L'envoi vers le Brésil de femmes condamnées à des peines de prison ainsi que des femmes sans dot, car elles n'auraient aucun mal à trouver un mari dès leur arrivée. Nóbrega conseillait à D. Jean III :

« *Manda V.A. muitas órfãs e, se não houver muitas, venham de mistura delas, é quaisquer, porque são tão desejadas as mulheres brancas aqui, que quaisquer farão muito bem à terra [...]* ».⁸⁶

A Goa, pour protéger ces orphelines de l'insécurité et la misère, des couvents sont créés. En effet, dans la ville régnait un climat de violence dû à la pauvreté. Car l'argent et le pouvoir n'étaient détenus que par une minorité. En 1598 est ouverte la première institution d'accueil, *le Recolhimento da Nossa Senhora da Serra*, où seules étaient acceptées les orphelines bien nées, blanches et chrétiennes. En 1610 est fondée le *Recolhimento de Santa Maria Madalena* pour les filles et les femmes de classe sociale moins élevée. Malgré la volonté d'Albuquerque de créer une

⁸³ A. I. Marques Guedes, *O rosto feminino da expansão portuguesa*, Congresso internacional, 1994, Lisboa, 2 Vols, ed. Comissão para a Igualdade e para os direitos das mulheres, 1995; Revista *OCEANOS, Mulheres no mar Salgado*, N°21, 1995, ed. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. p. 665

« *Pour la reproduction de l'élite coloniale portugaise en Inde.* »

⁸⁴ E. Carreira, *op. cit.*, p.12.

⁸⁵ Â. Mendes de Almeida, "*Sexualidade e casamento na Colonização Portuguesa no Brasil*", in *Análise Social. Lisboa, Ed Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa*, vol XXII, n°92-93, 1986, pp. 697-705.

« [...] "*Péché charnel*" des hommes en absence de femmes blanches et ils demandaient au Portugal d'envoyer "*des orphelines et beaucoup de femmes de toute qualité, voire prostituées*," afin de décourager les unions extraconjugales. »

⁸⁶ M. B. Nizza da Silva, *op. cit.*, p.14.

« *Manda V.A. de nombreuses orphelines et, s'elles ne sont pas nombreuses, elles proviennent de ces mélange, parce ce qu'elles sont si désiré, les femmes blanches ici, que n'importe lesquelles feront l'affaire [...]* »

société luso-indienne, cela n'a pas été possible. Sa politique, qui continue pendant toute la première moitié du XV^e jusqu'à l'arrivée de l'Inquisition; voulait surtout allier les élites portugaises et brahmanes. Mais cela n'a fonctionné que pour les basses castes. En effet, à leur arrivée, les Portugais posent le pied sur une terre essentiellement hindoue. Les missionnaires rencontrent une société très hiérarchisée,

« *Uma sociedade muito hermética estratificada em castas* ». ⁸⁷

1.2.3. Transmission de la structure sociale hindoue vers l'europpéenne: les castes

D'après l'anthropologue Mariano Feio, ce système est

« *Agrupamentos andogâmicos a que se pertence definitivamente pelo nascimento. Nasce-se numa casta, como de resto numa classe social, mas enquanto no último caso existem possibilidades de mudança, embora difíceis, na casta essas possibilidades são nulas ; pode-se quando muito perder a casta, mas neste caso não se cai noutra inferior ; fica-se simplesmente sem casta e escorraçado da sociedade.* ». ⁸⁸

Il est nécessaire de comprendre la place importante des castes en Inde pour faciliter la compréhension de la création de castes dans la société chrétienne. Les missionnaires commencent par convertir les basses castes, pour lesquelles la conversion permettait de sortir de l'ostracisme des "sans castes". Mais l'Eglise fut obligée d'accepter la continuité de ce système de castes dans une société catholique. Effectivement, en convertissant les brahmanes, on pouvait convertir le village en entier sinon cela était impossible. Les castes hindoues sont divisées en plusieurs sous-castes. En ce qui concerne les catholiques, il s'est établi une simplification, seuls quatre groupes existent : les brahmanes, les chardós, les sudras et le dernier qui regroupe toutes les autres castes. Les brahmanes et les chardós occupent la place la plus importante dans la société. Le premier groupe existe sous

⁸⁷ M. de J. dos Mártires Lopes, *op. cit.*, p.99.

« *Une société très hermétique stratifiée en castes* »

⁸⁸ M. Feio, *As castas hindus de Goa*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, p.18.

« *Groupements auxquels on appartient définitivement à la naissance. Né dans une caste, comme d'ailleurs, dans une classe, mais alors qu'il y a possibilité de changer de classe, bien que difficilement, dans les castes, cela est impossible, on peut perdre sa caste, mais dans ce cas on ne tombe pas dans une autre, on se retrouve sans caste tout simplement, banni et exclu de la société.* »

le même nom dans l'hindouisme. En revanche la classe des chardós est exclusivement catholique.⁸⁹ Plusieurs études tendent vers l'idée que cette caste résulterait de l'alliance des kshatryas et des vaishas (hindou).⁹⁰ Cette stratégie de l'Eglise permet donc aux convertis de conserver leur place dominante dans la hiérarchie sociale. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, les chrétiens de Goa sont des hindous convertis au catholicisme et non des Portugais venus de la métropole.

*« Aqui a mestiçagem foi apenas de ordem espiritual. Custa a crer que não corra nenhum sangue português nas veias da nobreza rural de Salcete ou das antigas famílias cristãs de Margão ».*⁹¹

On voit qu'il a été difficile de créer une population métisse en raison de la rigidité du système de caste en vigueur. Le rêve d'Albuquerque était donc impossible à réaliser. Seules quelques femmes brahmanes acceptèrent de se marier avec des Portugais, les autres étaient de basse caste. Ces mariages mixtes créent une classe sociale à part : "os descendentes". Mariano Feio nous apprend qu'au début, il n'y avait pas d'intention de créer cela. Mais ces hommes et femmes furent victimes d'ostracisme donc obligés de constituer une nouvelle caste.⁹² Cependant leur nombre est assez restreint. Ce phénomène est totalement différent de ce qui s'est passé dans d'autres territoires colonisés comme le Brésil ou le Cap-Vert où la population s'est métissée, dans toutes les classes de la société,⁹³ entre le XVI^e et le XVIII^e. En parlant des Portugais, Aida Menezes de Bragança déclare que

*« Há muita gente que pensa que somos descendentes deles, por causa do nosso nome. Mas não há sangue português nesta família, foi a conversão que nos deu o nome, no século XVII ».*⁹⁴

En effet, à Goa, un catholique s'identifiait par le nom de famille qui est portugais. Il était offert par le parrain, qui était toujours portugais, au moment du baptême. Le

⁸⁹ M. Feio, *op. cit.*, p.21.

⁹⁰ J. L. Camilleri, *op. cit.*, p.162.

⁹¹ O. Ribeiro, *Goa em 1965-Relatório ao Governo*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos descobrimentos Portugueses, 1999, p.50.

« Ici, le mélange a été seulement d'ordre spirituel. Difficile de croire qu'ils n'y ait pas de sang portugais dans les veines de la petite noblesse rurale de Salcete ou dans les vieilles familles chrétiennes de Margão. »

⁹² M. Feio, *op. cit.*, p.24.

⁹³ O. Ribeiro, *op. cit.*, p.50.

⁹⁴ C. Portas, I. Gonçalves, *op. cit.*, p. 161

« Il y a beaucoup de gens qui pensent qu'ils sont leurs descendants, en raison de notre nom. Mais il n'y a pas de sang portugais dans cette famille, c'est la conversion qui nous a donné le nom, au XVII^e siècle. »

parrain pouvait aussi bien être un noble, un fonctionnaire, un prêtre, etc. Orlando Ribeiro nous apprend que les brahmanes et les chardós :

« São as castas privilegiadas, havendo muitos chardós ricos e tendo recebido várias das suas famílias títulos e brasões de fidalguia portuguesa ».⁹⁵

Les femmes que nous avons interviewées pour ce travail font partie de cette classe sociale privilégiée : celle de la haute société catholique.

Dans la sous-partie précédente, nous avons envisagé la formation de la classe sociale qui nous occupe. Dans la suivante, nous allons étudier la société du XX^e siècle, dans laquelle ont vécu ces jeunes filles. En 1961, l'Inde met fin à plus de 450 ans de colonisation portugaise. Il est important de comprendre la place de cette société avant et après cette date. En ce qui concerne le ressenti de cette population vis-à-vis de cet événement, il sera étudié en troisième partie. Nous allons donc contextualiser cette société et voir la place qu'elle réserve aux femmes.

1.3. Un grand bouleversement : La société du XX^e siècle

1.3.1 Une stratégie idéologique : la glorification du passé

En 1933, António de Oliveira Salazar est nommé premier ministre ou plus précisément, président du conseil. Avec la promulgation la même année, d'une nouvelle constitution, il s'impose à la tête du Portugal et y impose une dictature.

L'idéologie salazariste, proche d'autres idéologies totalitaires européennes de l'époque, se sert des images coloniales comme propagande. La politique salazariste s'attache aux colonies, en particulier à Goa, entretenant le mythe d'une Goa fabuleuse, *Goa dourada*, qui se transforme et devient au XX^e un élément essentiel de la glorification du passé, prôné par l'idéologie coloniale salazariste. Le régime reprend, en simplifiant et empruntant des raccourcis dangereux, le "luso tropicalisme" de Gilberto Freyre. Le Portugal prône une idéologie d'intégration des peuples pendant l'expansion, de tolérance, de philosophie civilisatrice. Le Portugal a un sens

⁹⁵ O. Ribeiro, *op. cit.*, p.75.

« Ce sont les castes privilégiées, ayant beaucoup de chardós riches et nombre de ces familles ont reçu titres et blasons de noblesse portugaise. »

inné d'adaptation et d'ouverture d'esprit⁹⁶. Pour le régime, le lien qui existe entre Goa et le Portugal est bien plus fort qu'un simple intérêt économique, qui d'ailleurs n'existe pas. Il s'agit de liens plus profonds, d'amitié, d'affection et même d'amour pour ce territoire et ses habitants⁹⁷. Dès le début de l'expansion, Goa est mythifiée par le poème épique de Luis de Camões⁹⁸ et les récits de voyages qui représentent la "*Goa dourada*". Mais dès le fin du XVII^e s'entame une décadence économique, sociale et politique de l' "*Estado da India*". En 1956, dans son rapport au gouvernement, Orlando Ribeiro pointe les carences de l'administration coloniale et le futur incertain de Goa face à l'Inde: « *um passado de abandono e um futuro de incertezas* »⁹⁹.

« *um passado de abandono e um futuro de incertezas* »¹⁰⁰.

Le statut des colonies est établi en 1930 par l'Acte colonial dont il restreint l'autonomie financière et administrative. Il accentue le contrôle sur la société qui jusque là avait eu certains privilèges et avantages sous le libéralisme après 1882. À partir de ce moment, les colonies changent de dénomination et sont appelées : *provincias ultramarinas*. C'est une sorte de constitution pour les territoires d'outre-mer.

Face à la protestation grandissante de la communauté internationale, Antonio de Oliveira Salazar change quelque peu la constitution. Ces modifications n'apportent rien de nouveau et jouent surtout sur la terminologie. Les termes de "outre-mer ou province d'outre-mer" se substituent à ceux de "colonie, colonial, empire". Pendant la première moitié du XX^e siècle, l'élite catholique de Goa occupe les postes les plus importants dans la société. Elle compte des médecins, des juges, etc. Cette élite est la plus haute au niveau de l'échelle sociale. Cependant à partir de 1961 leur situation va changer. Mais tout d'abord il paraît intéressant de comprendre comment Goa a

⁹⁶ S. Bègue, *La Fin de Goa et de l'Estado da Índia: Décolonisation et Guerre Froide dans le Sous-continent Indien (1945 - 1962)*, Lisboa, MNE, 2007, p.406.

⁹⁷ H.de Araújo Oliveira, *O problema da Índia Portuguesa*, Lisboa, Tip. da liga dos combatentes da Grande Guerra 1958, p.279.

⁹⁸ L. Camões, *Os Lusíadas*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1931, p.580.

Poète portugais du XVI^e siècle qui publia son épopée après son voyage en Asie.

⁹⁹ O. Ribeiro, *op. cit.*, p 113

« *L'abandon d'un passé et un avenir d'incertitude.* »

¹⁰⁰ O. Ribeiro, *op. cit.*, p 113

« *L'abandon d'un passé et un avenir d'incertitude.* »

été rendu aux Indiens. En 1947, les Britanniques avaient quittés l'Inde et depuis, le nouveau gouvernement souhaitait récupérer Goa.

1.3.2 La perte de Goa, une lente agonie



Figure 4 : Le lieutenant-colonel Sucha Singh, accepte la reddition des troupes portugaises à Panjim, Goa.

Sandrine Bègue divise la période qui va de la fin de la 2^{ème} Guerre mondiale à la prise de Goa en trois grands moments.

La diplomatie indienne essaye de récupérer pacifiquement Goa sans y parvenir, entre 1945 et 1953. En effet, ce mouvement se voulait pacifiste. Face à l'échec de cette politique, le gouvernement cherche des moyens de pression sur Goa. Il renforce le blocus économique. La compagnie anglaise qui possédait les chemins de fers et le port de Mormugão est nationalisée par l'Etat indien qui se sert de ce moyen de pression. Nehru attise le mécontentement des Goanais envers la métropole. Il décide de prendre deux comptoirs portugais : Nagar Aveli et Dadra¹⁰¹. Face à cela, pour défendre ses territoires, Salazar adhère à l'ONU en 1955. C'est à ce moment là que le conflit luso-indien s'internationalise officiellement. À la fin de la Seconde Guerre Mondiale, le courant anticolonialiste commence à faire des émules

¹⁰¹ S. Bègue, *op. cit.*, p.32.

et les Nations Unies sont embarrassées par cette situation. Cela va durer jusqu'en 1958 quand les mouvements de décolonisation s'affirment, s'internationalisent et le Portugal ne peut plus compter sur ses alliés, comme l'Angleterre, ce qui cautionne moralement une intervention militaire à Goa. Le gouvernement salazariste mène cette affaire devant la justice internationale, en 1960, mais le tribunal de La Haye ne donne raison à aucune des deux parties. Parallèlement, la Chine fait quelques insurrections dans le nord de l'Inde. Nehru décide donc d'arrêter sa politique pacifiste. Entre 1950 et 1960, le gouvernement indien avait tenté de récupérer pacifiquement Goa¹⁰², mais en 1961, l'armée indienne envahit ce territoire.

Aida Menezes de Bragança juge ce départ portugais.

*« A saída dos portugueses de Goa foi um desastre que Salazar poderia ter evitado. Não lucrou nada e estragou tudo. Se tivesse concordado com a autonomia, teríamos ficado de boas relações com os dois lados, Portugal e Índia. [...] Se Salazar tivesse seguido o exemplo da Inglaterra que lutou até ver que não podia fazer mais e então passou a administração aos indianos a amizade não se perdia ».*¹⁰³

Avec l'arrivée de Salazar au pouvoir, la liberté des Goanais est réduite, notamment celle de l'élite catholique. En effet, d'après Maria Aurora Couto, ce changement de statut aurait éteint le débat culturel et politique.¹⁰⁴ Quelques opposants au régime durent même fuir, essentiellement vers Bombay. Après 1961, il était mal perçu de parler portugais. Ces familles qui, jusque là, était en haut de l'échelle sociale se trouvèrent reléguées au second plan. La langue officielle n'était plus le portugais mais l'hindi ou l'anglais. Les hommes perdent leur poste dans l'administration. Ces élites sont "mises à part". Avec le départ des Portugais, leur situation change radicalement.

1.3.3 L'idéal salazariste féminin à Goa : continuité et changements

Pour comprendre la place et le rôle de la femme dans cette société salazariste, il faut d'abord saisir l'importance de la famille. La cohésion sociale passe

¹⁰² S Bégue, *op. cit.*, p. 547-557

¹⁰³ C. Portas, I. Gonçalves, *Goa - História de um encontro*, Coimbra, Almedina, 2002, p.156.

« Le départ des Portugais à Goa a été une catastrophe qui aurait pu être évitée par Salazar. Il n'a profité de rien et il a tout gâché. S'il avait accepté l'autonomie, nous aurions eu de bonnes relations avec les deux parties, le Portugal et l'Inde. [...] Si Salazar avait suivi l'exemple de l'Angleterre, qui s'est battue jusqu'à ne plus pouvoir rien faire et ensuite a donné l'administration aux Indiens, l'amitié n'était pas perdue. »

¹⁰⁴ M. A. Couto, *Goa a Daughter Story*, New Delhi, Penguin Books, 2004, p.33.

par l'unité familiale qui elle-même ne peut se faire sans la présence de la femme à la maison. En effet, la femme ne devait pas travailler. Le régime envisageait une fonction sociale très précise pour la femme. Elle avait le devoir d'être une bonne maîtresse de maison, une bonne épouse et une bonne mère. C'est elle qui veillait à l'éducation de ses enfants tout en sachant que c'était le père qui avait tous les pouvoirs légaux sur eux¹⁰⁵. De même qu'elle avait pour devoir de « [...] *assegurar a tranquilidade de espírito do seu marido e ambiente harmonioso do lar* »¹⁰⁶. Dans la société, elle était en position de soumission envers son mari et l'univers domestique lui retirait toute visibilité sociale. Cette différence se trouvait clairement exprimée dans la Constitution de 1933 qui affirmait l'égalité devant la loi de tous les citoyens mais à une exception près : les femmes. Telle était l'idéologie du régime salazariste. Pour justifier leur retour à la maison, Salazar employait une politique de valorisation de la fonction féminine et faisait appel à leur patriotisme¹⁰⁷. Non seulement elles sont le « *sustentáculo da nação* » mais sont responsable de surcroît de la « *salv guarda moral das famílias e pela renovação da raça* »¹⁰⁸. Pour que la femme puisse accomplir son devoir, elle doit recevoir une éducation appropriée car par la suite, elle sera la garante de la transmission de la morale et des sentiments patriotiques à ses enfants. L'éducation féminine comprenait un apprentissage diversifié. Les jeunes filles devaient apprendre à :

« *A coser. A cozinhar. A ser amável. A ser obediente. A ler livros úteis. A fugir da ociosidade. A evitar a bisbilhotice. A guardar um segredo. A ser graciosa e alegre. A dominar o seu génio. A ser muito indulgente. A ser a alegria da casa. A cuidar bem dos filhos. A convencer pela meiguice. A não falar antes do tempo. A ser a poesia e a flor do lar. A não ser demasiado ciumenta. A tratar de tornar-se agradável. A não andar sempre pelas lojas. A ser o apoio e a força do seu marido. A ter uma grande bondade de coração. A desposar um homem pelo seu mérito. A ser corajosa em todas as circunstâncias. A saber que o fim da existência é o aperfeiçoamento.* »¹⁰⁹

¹⁰⁵ A. Cova, A. Pinto, "O salazarismo e as mulheres: uma abordagem comparativa", *Penélope: revista de história e ciências sociais* 1997, p.3.

¹⁰⁶ *Id. ibid*,

« *Assurer la paix de l'esprit de son mari et l'environnement familial harmonieux.* »

¹⁰⁷ I. Vaquinhas, «Linhas de investigação para a história das mulheres nos séculos XIX^e XX^e, breves esboços», *Revista da Faculdade de Letras*, Porto série III, vol 3, 2002, pp. 201- 221

¹⁰⁸ I. Pimentel, *História das Organizações Femeninas do Estado Novo*, Lisboa, Temas e debates, 2001 p.15.

¹⁰⁹ V. Gorjão, *Mulheres em tempos sombrios*, Lisboa, Instituto Ciências Sociais, 2002, p.56.

« *Coudre. cuisiner. Etre aimable. Etre obéissante. Lire des livres "utiles". Fuir l'oisiveté. Eviter les commérages. Garder un secret. Etre aimable et gaie. Dominer sa nature. Etre très indulgente. La joie de la maison. Bien s'occuper des enfants. Les convaincre par la douceur. Ne pas parler à l'avance. Etre la poésie et la fleur du foyer. Ne pas être trop jalouse. Se rendre agréable. Ne pas aller toujours dans les magasins. Etre le soutien et*

Cette vision des femmes et de l'éducation des jeunes filles s'applique aussi aux territoires d'outre-mer. Á Goa, nous retrouvons le même modèle d'éducation. L'éducation scolaire par exemple est calquée sur celle de la métropole. Fatima da Silva Gracias, nous apprend qu'au début du XX^e siècle, les goanaises recevaient une éducation de base en langue portugaise. Les jeunes filles devaient apprendre les langues, la musique et l' "artisanat féminin"¹¹⁰, c'est-à-dire la broderie, la peinture, la couture, la cuisine, etc.

Tout comme dans la métropole, les femmes étaient conditionnées à accepter leur condition subalterne sans se révolter.

« Os prosaicos folhetins que circulavam pela “casa portuguesa” transplantada para Goa, tinham, efectivamente, uma carga moralista, que serviu uma ideologia colonial lusófila e de dependência em relação a Lisboa e às influências europeias. Além do mais, o forte teor misógino desta literatura de recreio incluída em revistas literárias que tinham a pretensão de ser revistas de referência na vida cultural e intelectual de Goa portanto não eram só revistas para “recreio das damas” reforçava a lógica colonial. Afinal, uma dada visão da vida familiar, marginalizante e opressiva em relação às mulheres, criava uma mentalidade predisposta a aceitar o estatuto privilegiado do “senhor da casa”. Treinavam-se os indivíduos desde a infância, ao nível familiar »¹¹¹

Pour mieux contrôler ces jeunes filles le ministère de l'éducation crée en 1936 l'Obra das Mães para a Educação Nacional et en 1937 la Mocidade Portuguesa Feminina. La première avait pour but de

« estimular a acção educativa da família [...], assegurar a cooperação entre esta e a escola [e] preparar melhor as gerações femininas para os seus deveres maternos, domésticos e sociais ».¹¹²

Ses dirigeantes étaient des figures de l'élite catholique de Lisbonne.¹¹³ La deuxième tendait à

la force de son mari. Etre une grande bonté de cœur. Epouser un homme par son mérite. Faire preuve de courage en toutes circonstances. Savoir que le but de l'existence est le perfectionnement. »

¹¹⁰ F. Da Silva Gracias, *op. cit.*, p.102.

¹¹¹ J. Passos, *op. cit.*, p.41

« Les séries ordinaires qui circulaient dans la « maison portugaise », transplantées à Goa, avait en effet un tâche morallsatrice, qui a servi une idéologie coloniale lusophile et dépendante envers Lisbonne et les influences européennes. En outre, le fort contenu misogynne de cette littérature de divertissement est inclus dans des revues littéraires qui devaient être revues de référence dans la vie intellectuelle et culturelle de Goa (et donc n'étaient pas seulement des revues pour "les loisirs des dames"), et a renforcé la logique coloniale. Finalement, une certaine vision de la vie familiale, marginalisante et opressive envers les femmes, créa un état d'esprit prédisposé à accepter le statut spécial de "maître de maison." Les personnes étaient formées dès l'enfance, dans la famille. »

¹¹² I. Pimentel, *op. cit.*, p.125.

« Encourager l'activité éducative de la famille [...], assurer la coopération entre celle-ci et l'école [et] mieux préparer les générations féminines à leurs devoirs maternels, domestiques et sociaux. »

¹¹³ A. Cova, A.Pinto, *op. cit.*, p. 82

« [...] estimular nas jovens portuguesas a estimulação do carácter, o desenvolvimento da capacidade física, a cultura do espírito e a devoção ao serviço social no amor de Deus, da Pátria e da Família ». ¹¹⁴

En plus de ces deux organisations d'Etat, existaient aussi des organismes catholiques. L'*Acção Católica Portuguesa* (ACP) créée en 1936, se divise en plusieurs organismes. La *Juventude Católica Feminina* (JCF) était spécifiquement réservée à la jeunesse universitaire, lycéenne, agraire et ouvrière. Ces structures regroupèrent un grand nombre de femmes. Les activités des organisations féminines n'intéressent pas les historiens, sans doute, puisqu'il n'existe aucune étude à ce sujet. ¹¹⁵ Ces organisations catholiques étaient aussi présentes à Goa.

« Havia, havia sim Juventude Feminina. Havia umas coisas, acção católica na igreja. Havia a tal acção católica ». ¹¹⁶

A Goa, en 1942, les autorités religieuses fondent à Margão l'« [...] obras de mais vasto alcance moral e social, a *Obra de Protecção à Mulher* ». ¹¹⁷ C'est la mère de Lilia D'Souza qui en est à l'origine.

Au début, cette œuvre tend à protéger les vendeuses qui viennent à la ville, en leur offrant un lieu pour dormir. En 1944 a lieu à Margão le *Primeiro Congresso da mulher goesa* sur lequel nous ne disposons d'aucune information. Nous ne possédons pas plus de renseignements à ce sujet car, par manque de temps, nous n'avons pu consulter la presse civile de l'époque. Les indications recueillies proviennent d'articles à caractère religieux, le *Bolletim eclesiástico*.

« [...] além do seu papel como "fada do lar", ela é chamada a desempenhar um outro, não menos importante: o de obreira social ». ¹¹⁸

Nous retrouvons une similitude dans le langage et le rôle de la femme entre la métropole et les colonies. Cette organisation se proposait d'aider les femmes de niveau social plus bas à gagner leur vie pour subsister. Dans ce but sont fondées les *casas de fazendas* où se vend de l'artisanat fabriqué par celles-ci. Dans la majorité

¹¹⁴ I.Pimentel, "Cem anos de vida das mulheres em Portugal", História III série, Ano XXIII, n°34, Março 2001, pp.19-20.

« [...] renforcer le caractère des jeunes portugaises, le développement de leurs capacités physiques, la culture de l'esprit et du dévouement au service social dans l'amour de Dieu, de la Patrie et de la famille. »

¹¹⁵ A. Cova, A. Pinto, *op. cit.*, p. 86; I. Vaquinhas, *op. cit.*

« Il y avait, il y avait a Juventude Feminina. Il y avait des actions de l'église catholique. Il y avait cette action Catholique. »

¹¹⁶ F. da Silva Garcias, *op. cit.*, p.11.

¹¹⁷ Bolletim eclesiástico da Arquidiocese de Goa, Serie II, Ano III, n°1, Julho 1944.

¹¹⁸ *Ib. Ibid.* Février 1945, p.253.

« [...] en plus de son rôle de « fée du logis », elle est appelée à jouer un autre, non moins important: l'abeille travailleuse sociale. »

des bulletins ecclésiastiques qu'il nous a été donné de consulter, une préoccupation constante est visible : l'immigration féminine. En effet, au XX^e siècle, Goa a depuis longtemps perdu son rôle commercial. C'est une société où le travail est rare, ce qui provoque l'émigration de la frange de population la plus pauvre. Ainsi en créant un réseau social et du travail pour ces femmes, les départs diminueraient.¹¹⁹ L'ensemble de ces contributions définissent la place de la femme dans la société de son époque à travers l'analyse de normes et de valeurs inculquées, des lectures qui leurs étaient recommandées, des modèles éducatifs qui définissent les stéréotypes dominants de "*boa filha, boa esposa e boa mãe*"¹²⁰. Le travail d'Anne Cove et de António Costa Pinto intitulé "*O Salazarismo e as mulheres. Uma abordagem comparativa*"¹²¹, analyse l'attitude de l'*Estado Novo* envers les femmes. Il souligne en particulier le retour des femmes à la maison, la glorification de la maternité et de la famille en tant que cellule vitale de la société. Cependant cette publication traite de lignes d'investigation déjà explorées par d'autres auteurs dans des travaux antérieurs. Maria Belo, Ana Paula Alão¹²², Cecília Barreira¹²³, Irene Vaquinha¹²⁴ e Vicente Baptista¹²⁵.

La dictature militaire, implantée en 1926, n'interdit pas les mouvements féminins et ouvre même la sphère politique à une petite élite de femmes. Cette situation perdure pendant la période de l'*Estado Novo*. Cependant, cette ouverture politique a lieu dans un climat hostile aux droits sociaux et civiques acquis par les femmes pendant la 1^{ère} République (1910-1926). Les organisations féminines officielles sont un champ d'investigation largement exploré. L'étude de "*Obra das Mães para a Educação Nacional*" (OMEN) et la "*Mocidade Portuguesa Feminina*" (MPF) est notamment réalisée par Irene Pimentel¹²⁶, qui est considérée comme étant la grande spécialiste de ce sujet.

¹¹⁹ Le même problème existait au Portugal à cette époque là.

¹²⁰ «*Bonne fille, bonne épouse, bonne mère*»

¹²¹ A. Cova, A. Pinto, *op. cit.*, p.71-94

¹²² M. Belo, A.P. Alão, I. Neves Cabral, "O Estado Novo e as mulheres", *O Estado Novo das origens ao fim da autarcia 1926-1959*, Vol II, Fragmentos, 1987

¹²³ C. Barreira, *História das nossas avós : retrato da burguesia em Lisboa : 1890-1930*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1992, p. 270.

¹²⁴ I. Vaquinhas, "A mulher e o poder. Os poderes da mulher. Visão histórica", "Senhoras e mulheres" na sociedade portuguesa do século XIX, Lisboa, Edições Colibri, 2000 (pp. 35-50 (IHES)).

¹²⁵ L. V.Baptista, "Valores e imagens da família em Portugal nos anos 30. O quadro normativo", *A mulher na sociedade portuguesa*, vol. I, pp. 191-219.

¹²⁶ I. Pimentel, *Contributos para a história das mulheres no Estado Novo: as organizações femininas do Estado Novo*, Tese de Mestrado em História Contemporânea (Século XX), Universidade Nova de Lisboa, 1996.

Dans une étude plus récente, Helena Neves¹²⁷ s'arrête sur les femmes comme support du salazarisme, en analysant en profondeur les organisations créées par l'état qui faisaient partie de la propagande officielle du régime. La participation féminine à des activités sportives intéresse les historiens, notamment la pratique du vélo. Pour cette période, le sport féminin est un thème qui a fait l'objet de quelques études, car il était toléré par l'état, suivant ainsi l'opinion des discours hygiénistes. Nous pouvons citer celles d'Irene Pimentel¹²⁸ et de Paulo Brassão¹²⁹.

Pour finir, des sciences de l'éducation parviennent des abordages sociologiques des professions féminines, dans la perspective de genre. Ce qui est le cas des maîtresses d'école ou des infirmières.

Contrairement au Portugal, la recherche scientifique à Goa est inexistante. Seule Fatima da Silva Gracias en fait une mince ébauche. Notre travail de Master 1 se situait dans un contexte de pauvreté, aussi l'interview de Maria Augusta Lima Cruz, qui faisait partie de l'élite au Portugal n'a pas pu être exploitée, mais nous allons la réutiliser partiellement pour comparer la société portugaise et goanaise pendant le salazarisme.

História das Organizações Femininas do Estado Novo, Lisboa Círculo de Leitores, 2000 e Lisboa, Temas & Debates, 2001.

¹²⁷ H. Neves, *O Estado Novo e as Mulheres: O género como investimento ideológico e de mobilização*, Lisboa, Edição da Biblioteca Museu da República e Resistência, 2001.

¹²⁸ I. Pimentel, O Estado Novo e o desporto : polémica em torno do Ginásio Feminino, 1937, Nova série, a. 20, n. 02, 1998, p. 30-39

¹²⁹ P. Brassão, *Dons e Disciplinas do Corpo Feminino*, Os discursos Sobre o corpo da história do Estado Novo, Lisboa, Gráfica, 2000.

2. La mémoire et l'acculturation : enfance et adolescence à Goa

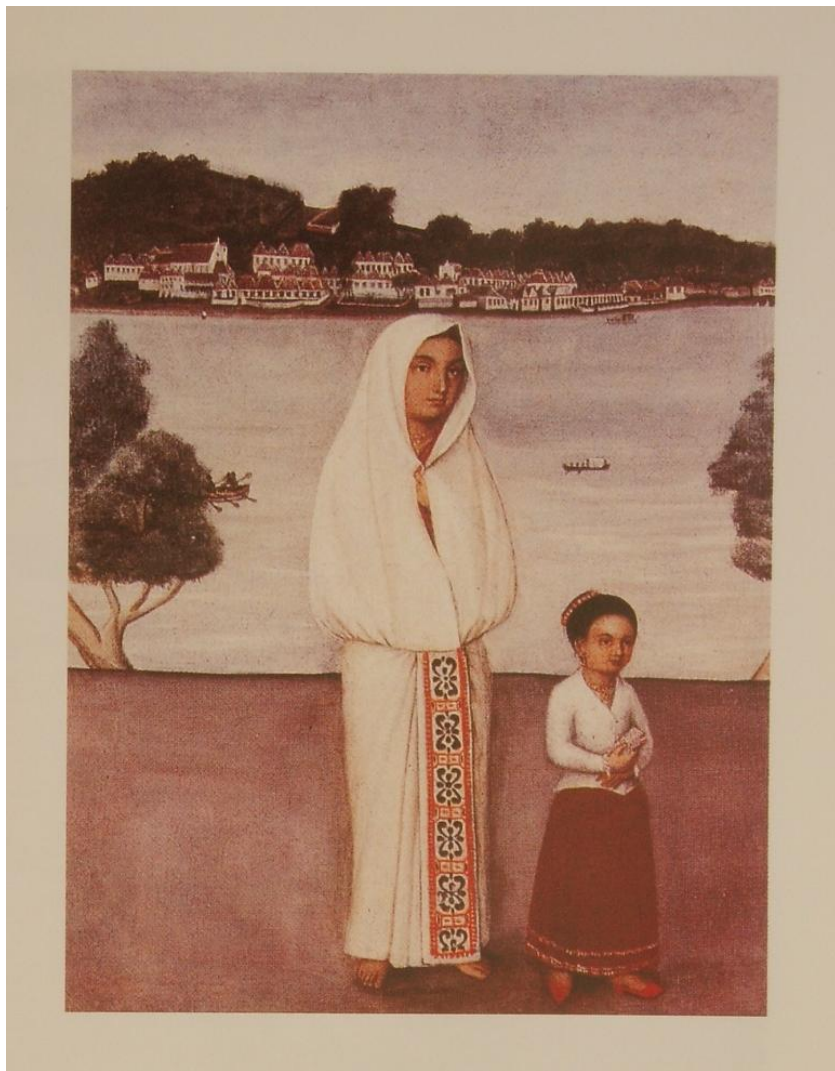


Figure 5 : Peinture à huile sur toile (XIX^e), collection Guilherme Alpoim Calvão

Au cours des dernières décennies, on note un intérêt croissant pour l'étude des groupes minoritaires et des oubliés de l'histoire. L'absence d'écrits chez ces groupes silencieux fait que des historiens toujours plus nombreux ont recours à des "archives" nouvelles et différentes telles que les enquêtes orales, les images ou les objets.¹³⁰ À travers ce mémoire nous avons voulu apporter notre contribution à l'étude du quotidien des jeunes filles catholiques brahmanes et chardos. Pour cela, nous avons réuni un corpus de six interviews. Chacune des femmes interrogées mérite une présentation personnelle.

Priya Todkdar à grandi dans une famille hindoue, c'est la seule des six qui ait cette religion. Actuellement, elle est mariée et vit dans une famille nucléaire avec son mari et ses enfants. Notre rencontre a eu lieu à l'Université de Goa, où elle enseigne dans le département de konkani, le 30 mars 2009. Cet entretien n'était pas prévu à l'avance. Il a lieu à la demande et avec l'aide d'Edith Melo Furtado. Elle n'a pas beaucoup de temps à nous accorder car elle doit aller en cours. Son témoignage est intéressant car elle fait aussi partie de la haute société mais hindoue. Ce qui nous donne la possibilité d'élaborer des comparaisons avec la société chrétienne.

Edith Melo Furtado est brahmane. Elle vit avec son mari et un de ses fils dans sa maison de Panjim. Elle a trois autres enfants, deux garçons et une fille, qui vivent hors de Goa. Elle est Professeur associé au département des études françaises de l'Université de Goa.

Elle a plusieurs fois apporté sa contribution à des revues.¹³¹ L'interview se déroule chez elle le 7 mars 2009 au soir, en présence également de Patricia Madeira. En choisissant ce lieu, cela a permis à Edith Melo Furtado de ne pas être dérangée et de prendre son temps pour répondre à nos questions.

De la même façon, l'interview de Fatima da Silva Gracias se déroule à son domicile de Panjim. Elle vit avec son mari, ses enfants habitant à Bombay. Importante historienne des femmes goanaise, elle a déjà publié deux livres à ce sujet, que nous avons déjà cités. Son intérêt se porte aussi sur la santé à l'époque coloniale.¹³² Avant d'être à la retraite, elle enseignait dans un collège.

¹³⁰ Ludtke (A), *Histoire du quotidien*, Paris, Ed de la Maison des sciences de l'homme, 1994, p. 1.

¹³¹ Parmi lesquelles nous pouvons citer: *La Traversée des frontières, identité et diversité culturelle*, Synergies Inde n° 3. 2008 p. 41-47.

¹³² F. da Silva Gracias, *Health and Hygiene in Colonial Goa (1510-1961)*, Concept Publishing Company, New Delhi, 1994, pp. 300,

Nous avons aussi eu l'occasion de recueillir le témoignage oral de Melsa Vaz Monteiro qui est née le 30 mars 1936. Elle est célibataire et vit actuellement avec ses cousins dans la maison de son enfance. Nous faisons son interview le 31 mars 2009 à l'institut Nossa Senhora da Piedade à Panjim. Elle y est enseignante. Le bruit de l'extérieur est important et nous sommes dérangées plusieurs fois car ses collègues sont curieux de savoir qui je suis. C'est la seule de mes interlocutrices qui soit célibataire.

Le 26 mars 2009, nous nous rendons chez Maria Aurora Couto, qui était mariée, a eu des enfants et, depuis est veuve. Elle est née en 1937 à Margão mais lors de notre visite, elle vivait à Aldona. Elle a enseigné la littérature anglaise dans plusieurs collèges en Inde notamment à New Delhi. Elle a écrit le livre *Goa a daughter's story* et contribué à divers articles dans des périodiques indiens et anglais. Elle est issue d'une famille de chardós.

Aida Menezes de Bragança est la plus âgée de nos interviewées. Née en 1917, elle est veuve et a des enfants qui n'habitent pas à Goa. Elle vit dans le palais familial de Chandor où elle nous a reçues. Tout au long de l'année, elle ouvre son palais aux touristes car la restauration de celui-ci coûte très cher. Cette activité lui permet de parer aux dépenses les plus urgentes. Nous lui avons demandé un entretien privé mais cela ne fut pas possible. L'interview se fait donc entre l'arrivée de deux groupes de touristes.



Figure 6 : Palais Menezes de Bragança, Chandor
Aquarelle réalisée par Françoise Dumas

Toutes les femmes de notre corpus travaillent. Cinq d'entre elles ont choisi l'enseignement et la dernière est dans le tourisme. Il nous semblait important de choisir un ensemble de témoins qui travaille et qui n'a pas suivi cette idéologie mi-salazariste, mi-indienne de la femme à la maison. L'intérêt majeur de ce corpus réside dans le fait qu'il nous renseigne sur la façon dont ces femmes considèrent elles-mêmes leur propre culture et leur propre histoire. Dans cette deuxième partie, le document oral peut servir de base. Dans ce cas, il cesse d'être illustration. Il délivre des connaissances que l'histoire ignore. Nous allons l'organiser de manière chronologique, en partant de la petite enfance vers le mariage. La problématique est de savoir comment était orientée l'éducation de ces jeunes filles pour cadrer avec l'archétype salazariste et hindou.

2.1. Le conditionnement du premier âge

Avant de continuer ce développement, il est important de donner des indications sur la place de l'enfant dans la famille, car sa position a évolué au fil du temps. Dans la société française de l'Ancien Régime, ils étaient quelque peu exclus de la famille. On ne leur accordait qu'une importance minime. Dans les classes sociales les plus élevées, on s'amusait avec eux comme s'ils étaient des petits singes. Cette mise à distance affective était due à la haute mortalité infantile. Ce n'est qu'après avoir surmonté ces quelques années critiques de son existence que l'on s'intéressait à lui.¹³³ Cette indifférence à l'égard de l'enfant persiste jusqu'au XIX^e. Mais des avancées économiques et scientifiques¹³⁴ vont permettre de réduire la mortalité infantile et ainsi transformer les relations parents-enfants. Ceux-ci vont ainsi devenir en quelques années des enfants voulus et choyés dès leur plus jeune âge.

¹³³ Ariès (P.), *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris, Ed. Seuil, 1973, p. 6

¹³⁴ La généralisation de la pasteurisation du lait et le développement du vaccin dès le début du XX^e contribuent à cette diminution.

2.1.1 Entre devoir et obligation : la religion

A Goa étaient pratiqués des rites de naissance. Fatima da Silva Gracias nous apporte des éclairages sur ce point¹³⁵. En général ces pratiques sont d'origine hindoue. Il n'est pas étonnant de relever ces traces de culture hindoue dans la culture catholique. Ce phénomène se nomme l'acculturation. En anthropologie culturelle, l'acculturation

« [...] est l'ensemble des changements qui se produisent dans les modèles culturels originaux, lorsque des groupes d'individus de cultures différentes entrent en contact direct et continu. »¹³⁶

Cette définition montre que, quelques soient les circonstances, il existe des emprunts et des échanges entre les deux cultures. Ce concept d'acculturation est désigné de manière plus large

« [...] pour désigner tous les processus d'emprunts, d'échanges et de réinterprétations qui conduisent à l'élaboration culturelle individuelle ou collective [...] »¹³⁷.

Mais acculturation ne signifie pas métissage. Le premier terme n'implique pas un mélange entre les deux cultures. La culture portugaise prend en compte des traditions, des manières de faire hindoues. Alors que la société indienne reste tout de même très hermétique aux apports portugais. La définition de ce concept s'applique parfaitement à la société chrétienne goanaise. En effet, il ne faut pas oublier que les chrétiens de Goa ont des ancêtres hindous, qui se sont convertis au christianisme. Par conséquent certaines coutumes et pratiques ont perduré malgré le changement de religion. Tout au long de cette partie nous allons voir comment s'insère cette acculturation. Et ce mélange de pratiques est présent avant la naissance des enfants. Chez les chrétiens, quelque soit leur caste, six jours après la naissance est organisée une célébration pour éloigner les mauvais esprits du nouveau-né. Après avoir fait des prières, les invités surveillent la maison pendant la nuit qui suit. Cette pratique n'a pu être effacée des comportements malgré plusieurs rappels à l'ordre :

¹³⁵ F. da Silva Gracias, *op. cit.*, p.39.

¹³⁶ R. Boudon, *Dictionnaire de sociologie*, Larousse, Paris, 1989, p.2.

¹³⁷ Id.Ibid.

La loi de 1681, l'édit de l'Inquisition de 1736 et le décret épiscopal de 1784¹³⁸. Après la naissance, les mères ne sortaient pas de chez elles pendant une durée de 40 jours.¹³⁹ L'Église décréta en 1784 que celles-ci devaient se rendre dans le lieu de culte avec l'enfant avant ce délai. Le baptême religieux devait se dérouler 8 jours après la naissance. Dès 1567 il est interdit de donner des prénoms hindous aux enfants.

2.1.2 L'éducation scolaire, porte d'ouverture sur le monde

Capitale politique de l'empire portugais en Asie, Goa était aussi, on l'a vu, la capitale religieuse¹⁴⁰. Le clergé européen s'y implanta très vite et en grand nombre. Beaucoup d'églises et de couvents sont construits. Raquel Soeiro de Brito nous apprend qu'en 1548, il existait déjà 14 grandes églises et chapelles, sans compter les plus petites.¹⁴¹ Un grand nombre d'ordres religieux s'installèrent à Goa. Chacun de ces ordres est dominé par une caste. Ce sont essentiellement des brahmanes et des chardós qui y rentraient. Par exemple, les collèges et les couvents des jésuites et des augustins n'acceptaient que les brahmanes¹⁴². Comme nous l'avons vu, cela est dû au fait que les castes hindoues se maintinrent chez les catholiques. A partir du XVIII^e siècle, le nombre de chrétiens diminue car les nouveaux territoires qui composent Goa sont à majorité hindoue. Au XX^e siècle, avec l'Estado Novo¹⁴³ l'église catholique est un encadrement politique, un élément « *formativo da alma da Nação e traço dominante do caracter do povo português* ». ¹⁴⁴ L'Estado Novo appuya clairement l'église et la religion catholique. Ce n'est pas par hasard si la trilogie salazarisme commence par Deus¹⁴⁵. Une loi de 1936 obligeait chaque professeur à

¹³⁸ M. Mártires Lopes, *op. cit.*, p.310

¹³⁹ F. da Silva Gracias, *op. cit.*, p.40

¹⁴⁰ C'est en 1455 que le pape accorde aux portugais le droit de patronage, c'est à dire celui de fonder, de construire des églises et d'envoyer le clergé nécessaire dans les territoires conquis. En 1533 est créé le diocèse de Goa, qui deviendra en 1557 un archevêché qui aura sous sa juridiction toutes les terres portugaises qui s'étendent du Cap de Bonne Espérance à la Chine en passant par Cochin et Malacca¹⁴⁰. D'où son surnom de "Rome de l'orient".

¹⁴¹ R. Soeiro de Brito, *op. cit.*, p 97

¹⁴² V. Devi, *A literatura indo-portuguesa*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1971, p.214

¹⁴³ Régime répressif en vigueur au Portugal entre 1933 et 1973. Il est souvent associé au nom du président du conseil António de Oliveira Salazar mort en 1969.

¹⁴⁴ M. O *Estado Novo e a igreja católica em Portugal*, IV Congresso Português de Sociologia, p.5

¹⁴⁵ La trilogie salazariste était Deus, Pátria, família. Dieu, Patrie, Famille.

accrocher un crucifix au mur. La femme, en tant qu'épouse et mère, avait la responsabilité d'assurer les principes moraux de toute la famille.¹⁴⁶

L'Eglise, et plus particulièrement la religion, assume une place considérable dans l'éducation des filles. L'historienne Irene Vaquinhas déclare que l'idéal, pour le XX^e était « *Muita religião e pouca ciência [...]* ». ¹⁴⁷

Dans les nombreux ouvrages que nous avons consultés sur l'éducation des jeunes filles, la religion est souvent citée comme faisant partie intégrante de son enseignement. Fatima Gracia consacre un chapitre entier¹⁴⁸ au rôle qu'a joué l'église, tout au long de la colonisation portugaise, sur le quotidien des femmes et des jeunes filles. Elle déclare que celle-ci a essayé d'améliorer la condition de la femme, hindoue ou chrétienne. En effet, comme nous l'avons vu, elle considérait la polygamie comme une mauvaise chose et essaye de la radier des coutumes sociales, problème qu'elle réussit à régler au XVI^e.

Tout au long de l'histoire, l'Eglise veut aussi interdire la prostitution des bayadères¹⁴⁹ ou des *solteiras*¹⁵⁰ et joue ainsi un grand rôle dans la protection des femmes, comme cela a déjà été décrit dans la première partie de ce travail. À l'origine, les institutions étaient destinées à la protection des femmes. Plus tard, elles devinrent des écoles. Nos interviews révèlent une certaine "obligation" à accomplir leurs devoirs religieux :

« *Sim, sim, sim sim, toujours on a toujours, on est toujours allés à la messe le dimanche. C'était obligatoire même avec mes parents et après nous avec les enfants on a toujours fait ça, on fait ça même maintenant.* »¹⁵¹

La répétition des "sim" montre inconsciemment le poids de la religion. Cette importance apparaît aussi avec cette obligation d'y aller. Les jeunes filles n'avaient

¹⁴⁶ D. Crespo Esteve, *O Estado Novo e a Mulher*, Seminário de Estágio de História, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 2004, p.8

¹⁴⁷ I. Vaquinhas, *Senhora e mulher : na sociedade portuguesa do século XIX*, Lisboa, Edições Colibri, 2000, p.88.

¹⁴⁸ F. da Silva Gracias, *op. cit.*, p.7

¹⁴⁹ Danseuses sacrés des temples hindous. Elles chantaient et dansaient pour leurs divinités. En général, il s'agissait de jeunes filles que les parents avaient consacrées dès leur naissance aux Dieux. Parfois ce sont aussi des femmes rejetées hors du foyer familial, des veuves qui ont refusé de brûler sur le bûcher de leur mari, ou des femmes enceintes. En général elles vivaient à côté du temple où elles professaient. Les bayadères s'adonnaient aussi à la prostitution. Ces femmes sont hindoues. Mais au XX^e il en reste peu à Goa car elles ont émigré vers l'Inde anglaise, notamment à partir de 1930. The many faces of sundorem.

F. da Silva Gracias, *op. cit.*, p.18

¹⁵⁰ P. Correia Afonso, *op. cit.*, p.120

¹⁵¹ Cf.Document Annexe n° 1 : Edith Melo Furtado, p.19.

pas le choix. Maria Aurora Couto nous décrit une enfance, on pourrait dire, imprégnée de religion.

« [...]my social education and intellectual life was from by the church, around the church and, porque professoras, eram trêz. De maneira que religião was an umbrella, como se diz, um sombreiro.»¹⁵²

Cette comparaison avec le parapluie est très intéressante car parfaitement illustrative du poids de la religion dans l'éducation de ces jeunes filles. Ce n'est pas dit clairement mais on peut comprendre que cette situation lui pèse.

« [...] muita oração. O terço era muito comprido, não era só terço. [...]E depois, muitas orações depois daquilo.»¹⁵³

Fatima da Silva Gracias encore une fois authentifie cette idée.

« Isto era uma coisa obligatoria »¹⁵⁴.

A la question : Comment se déroulaient vos dimanches ? Les réponses sont les suivantes :

« Ah, c'est un jour comme un autre »¹⁵⁵.
« Voltávamos e passava um dia como qualquer outro.»¹⁵⁶

Le fait qu'elles ne fassent pas de différence entre « le Jour du Seigneur » et les autres jours signifie que la religion était présente quotidiennement dans leur vie. La seule chose qui devait changer était le fait d'aller à la messe car les prières étaient constantes.

Melsa Vaz Monteiro par exemple nous décrit une petite fille plus ou moins attentive à cela, priant avec sa grand-mère.

¹⁵² Cf.Document Annexe n° 4: Maria Aurora Couto, p.71

«[...] Mon éducation à la vie sociale et intellectuelle de l'église, et autour de l'église, parce que les enseignants étaient trois. Alors que la religion était un parapluie, comme on dit, un sombrero.»

¹⁵³ Cf.Document Annexe n° 4: Maria Aurora Couto,p.78

« [...] beaucoup de prière. Le chapelet durait trop longtemps, ce n'était pas seulement le chapelet. [...] Et puis après beaucoup de prières. »

¹⁵⁴ Cf.Document Annexe 2 : Fatima da Silva Gracias, p.31

« Ce fut quelque chose d'obligatoire. »

¹⁵⁵ Cf.Document Annexe n° 1 : Edith Melo Furtado, p.19

¹⁵⁶ Cf.Document Annexe n° 5 : Aida Menezes de Bragança, p 93

« Nous sommes rentrés et je passais une journée comme les autres. »

« *Tinha uma avó deixavam-nos as duas em casa e avó rezava e eu não lembro muito bem o que eu fazia mas tinha que star ali presente com ela.* »¹⁵⁷



Figure 7 : Chapelle du Palais Araujo Alvares à Loutulim, photographie réalisé par Patricia Madeira

Il faut savoir qu'à Goa la plupart des grandes maisons de ces familles riches disposaient de chapelles à l'intérieur de la maison. Helder Carita nous apprend que ce qui change, c'est leur emplacement. En effet en Europe, il n'était pas habituel de les trouver au centre des maisons. Alors qu'à Goa, en raison de l'influence de l'autel des ancêtres hindous qui occupait « [...] dans la structure des espaces hindous, une place primordiale due à la quotidienneté des différentes cérémonies domestiques. »¹⁵⁸, celles-ci sont situées à l'intérieur.

« [...] dans la structure des espace hindous, une place primordiale due à la quotidienneté des différentes cérémonies domestiques. »¹⁵⁹

Dans certaines familles, pour s'assurer qu'elles écoutaient bien, les jeunes filles étaient questionnées sur le sermon du matin. C'est le cas par exemple de Melsa Vaz Monteiro.

« *O que eu estou ver que faziam pra eu prestar atenção à nomélia, quando voltava pra casa, acabado o pequeno almoço, tomavam-me as tias, deixavam o tamboril. Aquilo faziam tudo e todos tinham que sentar ali e eu repetia o sermão portanto aquilo pra mim, na mente deles, delas era pra eu prestar atenção à omelia e à missa.* »¹⁶⁰

La religion était aussi omniprésente lors des fêtes de village. Pour Fatima da Silva Gracias, ces événements étaient associés aux fêtes des églises. « [...] festas d'aldeia, d'igrejas d'aldeia »¹⁶¹, et elle lie ces fêtes à l'arrivée de la communauté goanaise.¹⁶²

¹⁵⁷ Cf.Document Annexe n° 3 : Melsa Vaz Monteiro, p 61

« *J'avais une grand-mère qui nous laissait toutes deux à la maison et ma grand-mère priait et je ne me souviens pas bien ce que je faisais mais je devais rester avec elle.* »

p.51

¹⁵⁹ H. Carita, *Les palais de Goa: modèles et typologies de l'architecture civile indo-portugaise*, Paris , Éd. Chandeigne, 1996, p.51

¹⁶⁰ Cf.Document Annexe n° 3 : Melsa Vaz Monteiro, p. 61

¹⁶¹ Cf.Document Annexe 2 : Fatima da Silva Gracias, p 41

« *Haviam bailes nos meses de calor quando vinham muitos imigrantes, pessoas que tinham imigrado voltavam de férias.* »¹⁶³

La religion était donc très importante pour cette société. En cela, elle semble refléter l'influence indienne plus que la portugaise. En effet dans cette société, la religiosité est plus forte. A la même époque au Portugal, la religion avait un poids moins important dans le quotidien. Par contre à Goa, nous avons pu le constater au fil des divers témoignages, la vie religieuse est comme "une seconde peau". Tous les jours il fallait s'y consacrer. Par conséquent, l'éducation des petites filles aussi en était imprégnée. Mais leur éducation passait aussi par l'école.

2.1.3. La socialisation par la musique et les jeux

A partir de 1772, les couvents n'ont plus le monopole de l'instruction scolaire. C'est avec la réforme du Marquis de Pombal que s'organisent les premières écoles officielles de l'Etat. Dans les *recolhimentos*, l'éducation était rudimentaire. Les filles apprenaient essentiellement à lire, à écrire, à pratiquer la religion ainsi que tout ce qui était du domaine féminin : cuisiner, broder, le rôle de mère, etc¹⁶⁴.

Mais les parents étaient réticents à l'idée d'envoyer leurs filles se faire instruire. Une superstition hindoue défend l'idée qu'une fille qui va à l'école sera rapidement veuve après son mariage¹⁶⁵.

La première jeune fille à aller à l'école est Ana Joaquina de Sousa en 1846. En 1854 ouvre le premier *Liceu Nacional* (pour les deux sexes) où l'on constate un faible taux

« [...] Des fêtes du village, d'églises de villages. »

¹⁶² Dans son livre, Fatima da Silva Gracias distingue trois phases majeures dans l'émigration goanaise. Tout d'abord le XVI^e-XVII^e quand Goa est envahie par les Hollandais, certains habitants fuient dans les royaumes voisins. (livre p 123) Au début du XIX^e le gouvernement libéral qui s'est instauré au Portugal donne, aux chrétiens natifs à Goa, de la haute société, la possibilité de participer la politique goanaise. Ce qui ne plaît pas aux métropolitains et aux *descendentes*. Ce conflit prend fin en 1924 à la défaveur des natifs. Obligeant ainsi les intellectuels de cette classe sociale à l'exil à Bombay. (Ernestine Carreira, Nova historia da expensão port , o império africano 1825-1890. p. 665) Ce n'est qu'en 1871 que ce conflit prend définitivement fin. (L Filipe Thomaz, de Ceuta a Timor p266). La première moitié du XX^e voit ce phénomène continuer. Les hommes de la haute société catholique font des études mais ne trouvent pas de travail à Goa. Ils émigrent donc dans les autres territoires d'outre-mer portugais. De plus, pendant la dictature salazariste, les opposants au régime fuient. C'est le cas de Aida Menezes de Bragança et de son mari qui vécurent hors de Goa pendant plus de 30 ans.

¹⁶³ *Id. ibid*

¹⁶⁴ P. Correia Afonso, *op. cit.*, p 184

¹⁶⁵ F. Gracias da Silva, *op. cit.*, p.100.

de fréquentation des filles. Outre la lecture et l'écriture, elles apprennent os *trabalhos femininos*.

En 1841, le gouverneur José Joaquim Lopes de Lima¹⁶⁶ veut créer une école ouverte aux filles dans chaque « *comarca* »¹⁶⁷. Les mentalités évoluent et l'idée que les filles ont besoin d'être instruites est acceptée plus facilement. Dès le début du XX^e, des journaux mènent des campagnes sur la nécessité de l'éducation des filles, pour les rendre économiquement indépendantes. Les institutions privées se développent. En 1881, *la santa casa da misericórdia*, fait venir une directrice du Portugal dans le but d'améliorer l'éducation de ses filles et en 1887, elle est à l'initiative de l'ouverture du *Colégio Nossa senhora da Piedade* à Chimbél, qui a été très fréquenté. Il est dirigé par l'ordre religieux des Sœurs Hospitalières. Seules les filles de la haute et de la moyenne société pouvaient y résider. On y apprenait le portugais, l'anglais, le français, la musique ainsi que d'autres artisanats féminins.¹⁶⁸ Cette institution existe toujours mais s'est déplacée à Panjim depuis 1953.

Seules les chrétiennes des hautes castes étaient concernées. En effet, les deux religions ne se mélangeaient pas. Déjà, dès le début du XIX^e siècle, des écoles en Marathi étaient dirigées par des temples privés. Des écoles où l'enseignement était proposé en anglais sont apparues, elles étaient principalement fréquentées par des filles dont les pères émigraient. En 1900, on dénombrait, dans tout le territoire goanais 12382 filles qui savaient lire et écrire, sans distinction de religion.¹⁶⁹

Au Portugal, le premier lycée féminin est créé en 1906 à Lisbonne¹⁷⁰. Avec l'arrivée des Républicains au pouvoir en 1910, le Portugal change de constitution. Le catholicisme cesse d'être religion d'état. Le gouvernement ferme le *colégio de Nossa Senhora da Piedade* et le remplace par l'*escola nacional de sexo feminino en 1911*. En 1913, dans les villes de Margão et Mapuça ouvre um *liceu municipal*. Entre 1914 et 1921 le premier comptait 32 élèves de sexe féminin et le second 93¹⁷¹. Grâce à la proclamation de la République on assiste à l'ouverture de l'éducation moderne aux

¹⁶⁶ Gouverneur, par intérim, de l'Inde portugaise de 1840 à 1942, après la mort du Baron de Candal. Entre 1951 et 1952 il sera de nouveau gouverneur mais pour le Timor portugais.

¹⁶⁷ Chef-lieu.

M. C. Afonso Ferreira da Silva, *O Ensino em Goa no Século XIX (1836-1869)*, Dissertação de Mestrado em Relações Históricas Portugal, Brasil, África e Oriente, Universidade do Porto Faculdade de Letras, 1999, p.115

¹⁶⁸ F. da Silva Gracias, op. cit., p 102

¹⁶⁹ Id. Ibid., p 100

¹⁷⁰ A mulher vista com olhos salazaristas

¹⁷¹ F. da Silva Gracias, op. cit., p 102 et 104

hindous car les écoles catholiques leurs étaient interdites. C'est la fin des discriminations religieuses¹⁷².

Les pères de famille ne voulaient pas donner de l'instruction à leurs filles car, dans leur esprit, ils ne profiteraient pas de cet "investissement". En effet après le mariage elles allaient vivre dans leur belle famille.¹⁷³ De plus cela posait un problème en repoussant l'âge du mariage.¹⁷⁴ Paradoxalement l'émigration a favorisé leur accès à l'éducation. Les filles et les femmes devaient apprendre à lire pour comprendre les lettres qu'envoyaient les hommes de l'étranger. Cette instruction s'est construite avec un monde d'absents.

Nos interviewées soulignent l'existence de deux systèmes d'éducation: religieux et laïc. Melsa Vaz Monteiro et Maria Aurora Couto suivent leur éducation dans un couvent alors que Fatima da Silva Gracias et Edith Melo Furtado étaient à l'école "publique". En comparant ces deux modèles éducatifs nous ne remarquons pas de différence. En effet, les matières générales comme l'histoire ou la géographie y étaient enseignées, ainsi que les travaux domestiques. Melsa Vaz Monteiro se souvient y avoir appris la cuisine, la broderie, ainsi que la religion.¹⁷⁵

L'apprentissage scolaire se fait de manière différente pour une fille ou pour un garçon. Certaines matières comme l'histoire ou les mathématiques sont les mêmes. Cependant, lorsqu'il s'agit de travaux manuels, les différences sont plus nettes, tout comme dans l'éducation bourgeoise européenne de la fin du XIX^e siècle. En France, pour l'année de 1881, les garçons apprenaient à

*«[...] faire du tissage et du tressage, à dessiner des lettres, à découper des panneaux de bois, il scie, il construit un bateau, il fabrique une boîte à biscuit, un coffret, des consoles [...]».*¹⁷⁶

Et le sexe féminin :

*«[...] confectionne des guêtres, une chemise de femme à poignets ornés d'une petite dentelle torchon". Elle ourlera des mouchoirs, elle posera "des pièces rabattues, cousues à surjet, [...], elle aura même le plaisir d'emporter du travail à faire à la maison [...]».*¹⁷⁷

¹⁷² J.L.Camilleri, *op. cit.*, p.66

¹⁷³ Joint Family

¹⁷⁴ F. da Silva Gracias, *op. cit.*, p.103

¹⁷⁵ Cf.Document Annexe n° 3 : Melsa Vaz Monteiro, p. 60.

¹⁷⁶ C. Cosnier, *Le silence des filles : de l'aiguille à la plume*, Paris, Fayard, 2001, p.220

¹⁷⁷ *Id. Ibid.*

Pour Goa, nous remarquons la reproduction de ce modèle, donc une influence européenne. En effet, Fatima da Silva Gracias dit que pour les filles il s'agissait de faire des travaux d'aiguille et pour les garçons des pliage.

« E as raparigas aprendiam a bordar enquanto os rapazes aprendiam a fazer com papel, origamia, aquelas coisas. »¹⁷⁸

Toutefois, ici il ne s'agit pas de travaux manuels mais plutôt de loisirs. La culture européenne est présente mais il existe aussi une influence asiatique, l'origami par exemple. Il y a donc toujours des traces de mélange de ces deux cultures.

Comme pour chacune des situations que nous venons de décrire, les garçons font des activités physiques, alors que les filles ont des activités calmes. Cette division sexuée des tâches est due à la nature des femmes. En effet, souvenons-nous que le gouvernement salazariste accorde l'égalité entre êtres humains sauf en ce qui concerne les femmes, biologiquement inférieures. En effet, la biologie du corps de la femme la lie toujours à la nature¹⁷⁹ principalement à travers le fait d'avoir ses règles, d'être enceinte, d'accoucher... et du point de vue moral, elle est souvent représentée comme un être fragile, vulnérable.¹⁸⁰ Il est difficile de déterminer l'origine de cette croyance. D'après nous, il pourrait s'agir d'un mélange entre l'héritage judéo-chrétien et hindou teinté du totalitarisme de l'époque.

En 1956, l'école est rendue obligatoire pour les enfants entre 7 et 13 ans.¹⁸¹ Toutes nos interviewées ont fait des études supérieures. En effet, elles sont issues de l'élite cultivée goanaise, ce qui explique que les parents aient souhaité qu'elles fassent des études. Les témoignages oraux le disent : Fatima da Silva Gracias et Edith Melo Furtado ont eu cette opportunité.

« Na nossa casa foi assim : quer fazer um curso faça. Sempre houve um grande apoio para estudar mais »¹⁸².

«- [...] nous on a été éduquées comme les garçons, c'était le même. Il y avait pas que les garçons qui étaient éduqués, non pas du tout.

-D'accord, là vous me parlez de l'éducation scolaire en fait ?

¹⁷⁸ Cf.Document Annexe n° 2 : Fatima da Silva Gracias, p.39.

¹⁷⁹ T. Joaquim, *op. cit.*, p.43

¹⁸⁰ *Id. Ibid.*, p.201

¹⁸¹ F. da Silva Gracias, *op. cit.*, p.102

¹⁸² Cf.Document Annexe n° 2 : Fatima da Silva Gracias, p. 40.

« Dans notre maison, c'était ainsi: voulez-vous faire une formation, faites là. Il y a toujours eu un large soutien pour étudier encore plus. »

-Oui, Oui, oui et on a tous fait des études. Ma sœur, elle a été à l'étranger, elle a été à Londres, elle a fait son doctorat là-bas. Donc et puis moi j'ai fait mon doctorat, c'était comme ça, les filles on nous a pas empêchées d'apprendre. »¹⁸³

Le père de Maria Aurora Couto souhaitait même qu'elle parte au Portugal pour suivre des études de médecine.

« O meu pai queria que eu fizesse medicina e fosse a Portugal, eu não queria [R]. Queria muito que eu fizesse medicina e fosse a Portugal. »¹⁸⁴

Bien qu'il existe des institutions d'enseignement à Goa¹⁸⁵, le taux de fréquentation des filles est bas. Entre 1914 et 1921, il y a 33 filles inscrites au lycée à Margão et 93 à Mapuça.¹⁸⁶

Au début du XX^e siècle des cours d'infirmières ouvrent, mais les filles de la haute société ne voulaient pas suivre ce cursus.¹⁸⁷ Certainement à cause du système des castes. Car ce n'était pas possible de fréquenter des personnes de caste inférieure.

La première école de médecine occidentale en Asie ouvre à Pangim en 1842. Mais la première femme n'y entrera qu'en 1910.

Nous pouvons donc penser que si le père de Maria Aurora Couto souhaitait qu'elle aille au Portugal suivre des cours de médecine, c'est plus pour une question de prestige car elle aurait pu le faire à Goa.

Dès l'enfance, les petites filles étaient initiées à l'instruction religieuse et scolaire. Cependant elles avaient aussi du temps pour les loisirs.

Dans l'éducation d'une jeune fille de bonne famille, la musique occupe une place très importante, voir même primordiale. En effet, José Machado Pais nous apprend que pour la bourgeoisie portugaise du XIX^e siècle,

«cantar, dançar e tocar um instrumento [...], chegavam a considerar-se atributos associados à essência feminina e capazes de substituir os tradicionais méritos de dedicação ao lar. Aprender a tocar piano era mais importante que saber ler [...].»¹⁸⁸

¹⁸³ Cf.Document Annexe n° 1 : Edith Melo Furtado, p. 10.

¹⁸⁴ Cf.Document Annexe n° 4 : Maria Aurora Couto p. 87.

« Mon père voulait que je fasse de la médecine et que j'aille au Portugal, je ne voulais pas [R]. Il voulait vraiment que je fasse de la médecine et j'aille au Portugal. »

¹⁸⁵ Le premier lycée ouvre en 1854. Il enseigne les sciences, la culture et la langue occidentale.

¹⁸⁶ F. da Silva Gracias, *op. cit.*, p.104

¹⁸⁷ *Id. Ibid.*, p.106

¹⁸⁸ J. Machado Pais, *Artes de amar da Burguesia*, Lisboa, Instituto Ciências Sociais, 2007

«Chanter, danser et jouer un instrument [...] vint à être considéré comme des attributs associés à l'essence féminine et en mesure de remplacer le fond traditionnel de dévouement à la maison. Apprendre à jouer du piano a été plus important que de savoir lire [...].»

Il était presque plus important qu'elle connaisse la musique, plutôt qu'elle ne sache lire. Ce qui ne semble pas étonnant car il est préférable de posséder un savoir improductif plutôt qu'un savoir productif. Ce phénomène n'est pas propre à la haute société portugaise. Pour la France, Isabelle Bricard montre que les «*arts d'agrément*»¹⁸⁹ ont toujours occupé une place importante dans les emplois du temps des filles de bonne éducation. C'était une manière de se montrer en réunion ainsi que de valoriser la délicatesse et la beauté des filles dans le but de leur trouver un mari. Très familièrement nous pourrions dire que la connaissance de la musique est un "atout pour la vente". Mais ne nous méprenons pas, au XIX^e siècle la formation musicale féminine était très restreinte et non approfondie car elle risquait d'être considérée comme pédante.¹⁹⁰ On se doit de trouver l'équilibre idéal car

*«Na sociedade, uma menina tem o dever de gostar de musica em geral, nao se acham simpáticas as pessoas que nao a apreciam [...]»*¹⁹¹.

A Goa, ce n'est qu'à partir du XIX^e siècle que les femmes de la haute société ont commencé à chanter et à danser.¹⁹² Avant cela, c'était l'apanage des femmes de basse caste, ainsi que des bayadères dont nous avons déjà eu l'occasion de parler. La vie quotidienne de ces jeunes filles était régie par la musique. L'apprentissage pouvait se faire soit dans la sphère publique, soit dans la sphère privée. La musique est surtout une pratique en rapport avec des événements sociaux et religieux. En effet, Fatima par exemple avait des cours de violon à l'église.¹⁹³ Edith et sa soeur prenaient des cours de chant, elles chantaient pour la radio ainsi que pour les fêtes.¹⁹⁴ Cet apprentissage se faisait aussi à la maison. Maria Aurora Couto nous dit que sa belle mère apprenait le piano à la maison. C'était un des instruments de musique les plus répandus. Aujourd'hui, beaucoup de familles en ont toujours, c'est une tradition qui perdure. Au XIX^e s, le piano était le seul instrument dont pouvaient jouer les jeunes filles, car les autres étaient malsains.¹⁹⁵ En effet, les instruments a vent leurs étaient interdits car

¹⁸⁹ I. Bricard, *op. cit.*, p.108

¹⁹⁰ T.Joaquin, *op. cit.*, p.339

¹⁹¹ *Id. Ibid.*, p.338

¹⁹² F. da Silva Gracias, *op. cit.*, p.55¹⁹²

¹⁹³ Cf.Document Annexe n° 2 : Fatima da Silva Gracias, p. 39.

¹⁹⁴ Cf.Document Annexe n° 1 : Edith Melo Furtado, p. 16.

¹⁹⁵ I. Bricard, *op. cit.*, p.111

« [...] ils exigent des attitudes, des mouvements et des efforts d'insufflation auxquels elles [les filles] ne pourraient se livrer ». ¹⁹⁶

Les instruments à cordes étaient jugés inesthétiques, donc il ne restait plus que le piano. A Goa, nous remarquons la présence d'instruments européens pour deux raisons. D'abord parce que les hautes castes chrétiennes suivaient les modèles européens. Ensuite, parce que pour les Hindous, la musique est réservée à la caste des bayadères. Priya Tadkodkar ne nous dit rien sur le chant et les instruments de musique. Cependant, en ce qui concerne la danse, elle déclare que "we don't have dancing system, we don't dance"¹⁹⁷. A l'exception de Priya Tadkodkar, toutes nos femmes interviewées soulignent l'importance de la musique. Celle-ci est présente dans la plupart des souvenirs heureux de l'enfance, un mariage, une fête, etc. Melsa Vaz Monteiro se remémore les moments où elle allait avec ses cousins devant la chapelle du verger les écouter jouer de la guitare.¹⁹⁸ Pour le XIX^e s, José Machado Pais nous présente cet exercice comme un signe de socialisation des jeunes filles. Alors que dans cette première moitié du XX^e à Goa, la musique comporte un caractère ludique, joyeux. Dans l'*Etnografia da India Portuguesa*, Bragança Pereira présente la multitude d'instruments de musique existants à Goa.¹⁹⁹ En plus de cela, les petites filles avaient aussi des moments pour jouer. Les jeux sont semblables aux jeux européens.

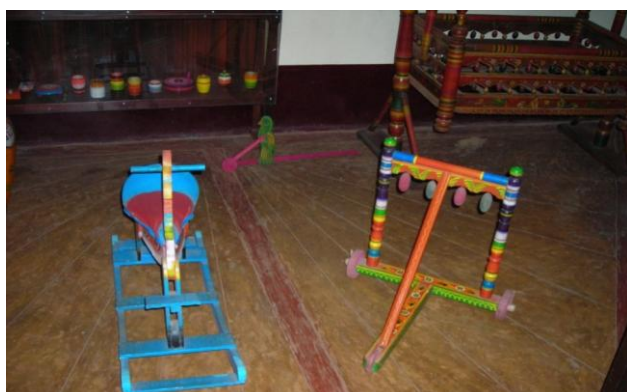
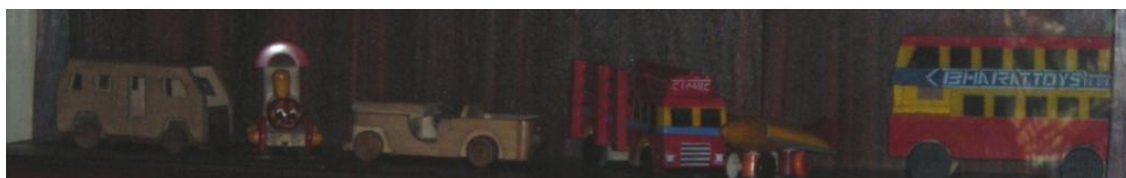


Figure 8 : Exemple de jouets de la haute société catholique de Goa, photographie réalisé par Sandra Almeida

¹⁹⁶ *Id. Ibid.*, p.110

¹⁹⁷ Cf, Document Annexe 6: Priya Tadkodkar, p 105

¹⁹⁸ Cf.Document Annexe n° 3 : Melsa Vaz Monteiro, p.57

¹⁹⁹ A.B. de Bragança Pereira, *Etnografia da India Portuguesa*, New Delhi, Madras Asian Educational Services, 1991, p.249- 250.

Elles jouaient au frisbee, à la marelle, etc. Mais « *c'était ces jeux très fille* »²⁰⁰. On assiste donc à une différenciation sexuée de l'univers ludique.²⁰¹ La poupée est le jouet cité quasiment dans tous les témoignages oraux. Gabrielle Houbre surnomme cela « *la stratégie de la poupée* »²⁰². En effet, la poupée permet d'acquérir la plupart des valeurs féminines. En s'occupant de son jouet, la petite fille va reproduire les gestes que sa mère, ou les domestiques, lui prodiguent à elle-même. Elle imite ainsi les scènes observées chez les adultes. On peut ainsi penser que lorsqu'elles fabriquaient ou se faisaient faire des poupées, les jeunes filles

« [...] rêvaient de se procurer des prises sur un autre fictif, comme leurs parents en avaient sur eux-mêmes. »²⁰³

La grand-mère de Priya Tadmokdar par exemple les faisait elle-même avec du tissu. D'après Collette Cosnier, la poupée n'est en réalité qu'un prétexte.²⁰⁴ En réalité le but est de lui faire apprendre son rôle de femme en s'amusant. Car les jeunes filles s'occupent de leur jouet comme s'il s'agissait d'un vrai bébé. Elles le nourrissent, le lavent, l'habillent, etc.

« C'est un prétexte idéal d'acquisition des techniques féminines. »²⁰⁵

Comme la couture par exemple. Aida cousait elle-même « *vestido pra bonecas* »²⁰⁶. Au contraire, Rousseau voyait en ce jouet un support offert à la coquetterie féminine.

« *La poupée est l'amusement spécial de ce sexe ; voilà très évidemment son goût déterminé sur sa destination. [...] [La fillette] est toute sa poupée, elle y met toute sa coquetterie.* »²⁰⁷

Il est vrai que les petites filles aiment avoir une jolie poupée et la faire belle mais c'est aussi ce que la société attend d'une femme : qu'elle soit belle. Surtout dans les classes sociales les plus aisées. Melsa Vaz Monteiro insiste beaucoup sur la beauté de sa mère. Quand son père la vit pour la première fois, il lui dit :

« *A beleza da mãe não teve, oxalá que tenha inteligência do pai.* »²⁰⁸

²⁰⁰ Cf. Document Annexe n° 1 : Edith Melo Furtado, p. 11.

²⁰¹ F. Héritier, *Féminin, Masculin : La pensée de la différence*, Paris, O. Jacob, 1996, p. 55

²⁰² G. Houbre, *Histoire des mères et des filles*, Madrid, La Martinière, 2006, p. 62.

²⁰³ M. Crubellin, *L'enfance et la jeunesse dans la société française*, Paris, A. Colin, 1979, p. 340

²⁰⁴ C. Cosnier, *op. cit.*, p. 217

²⁰⁵ G. Houbre, *op. cit.*, p. 63

²⁰⁶ Cf. Document Annexe n° 5 : Aida Menezes de Bragança, p. 96.

²⁰⁷ M. Crubellin, *op. cit.*, p. 341

La beauté était donc un atout important pour une fille. Comme elle ne l'a pas eue, il fallait au moins qu'elle soit intelligente. L'aspect physique prime donc sur l'intelligence. La poupée est investie des codes vestimentaires et des normes de beauté en vigueur.

« I know we used to stitch, broidery eyes, nose. Then we used to put them the hair, bangles, earrings, necklaces and we used have to marriage ceremonies for the male and female dolls [...]. »²⁰⁹

Priya Tadkodkar avait pour habitude de mettre à sa poupée des bagues, des bracelets, etc. Elle reproduit sa culture hindoue, sur la poupée. Elle représente aussi des événements sociaux tels que le mariage. Cela permet aux filles d'intérioriser ce que l'on attend d'elles. Cela crée des idées préconçues dans lesquelles s'imbriquent ces actions. Ces actes sont adaptés à chaque sexe et renforcés socialement. C'est le cas par exemple des cérémonies de mariage qu'elle vit avec sa poupée.

Déjà à ce moment là, mais encore aujourd'hui, les parents canalisent l'intérêt des enfants par différents jouets en fonction de leur sexe. En général pour les filles ce sont des jeux calmes, où il ne faut pas faire d'efforts physiques. Pour les garçons ce sont des jeux dans lesquels il faut faire preuve de force physique. Les attentes sont donc différentes, pour elles c'est la docilité, pour eux c'est d'être robuste. Et par ces situations ludiques se développent des comportements relatifs au genre.

Les jeunes filles ont un comportement d'imitation, elles jouent à être des mamans. Cela se passe donc plus à l'intérieur de la maison, leur mobilité est plus faible. Les espaces extérieurs sont le domaine des garçons. Ce qui développe leur inventivité.

La stratégie de la poupée est la même pour toutes les jeunes filles, indépendamment de leur classe sociale. En revanche, les jouets sont différents que l'on ait une situation économique confortable ou non. Le témoignage oral de Fatima da Silva Gracias l'atteste.

*« - E tinham outros brinquedos, como bonecas por exemplo?
- Sim, tínhamos tudo, aqui não havia falta disso porque era muita coisa era importada d'Europa [da Europa] e d'América [a América]. Então tínhamos todos estes*

²⁰⁸ Cf.Document Annexe n° 3 : Melsa Vaz Monetiro, p 52

« La beauté de la mère elle ne l'a pas eue, espérons qu'elle ait l'intelligence du père. »

²⁰⁹ Cf.Document Annexe n° 6 : Priya Tadkodkar, p.105.

« Je sais que nous avons l'habitude de broder, les yeux, le nez. Ensuite, nous mettions cheveux, bracelets, boucles d'oreilles, colliers et nous faisons des cérémonies de mariage pour les poupées de sexe masculin et féminin [...]. »

brinquedos que se vê, não havia electrónicos mas havia muito brinquedo. Temos bonecas, temos coisas que normalmente conseguia-se na Europa. »²¹⁰

Cela montre leur position dans l'échelle sociale. Priya Tadmokdar fait référence à un vélo. Là encore c'est une preuve du statut social de sa famille. Car cela devait être certainement un jouet de luxe. À l'inverse, au Portugal, Maria Augusta Lima Cruz qui fait pourtant partie de la bourgeoisie rurale déclare que

« os brinquedos eram poucos, quer dizer, as, uma boneca geralmente de trapos, heu, poucos brinquedos, muito poucos brinquedos, era um luxo. Não havia lojas assim de quantidade de brinquedos. Muitos eram brinquedos caseiros [...] »²¹¹.

Le contraste entre l'abondance de jouets à Goa et la pauvreté au Portugal est saisissant. Nous constatons la richesse de familles chrétiennes de la haute société goanaise.

Dès l'enfance, les jeunes filles sont conditionnées à vivre de façon précise. Hors de la maison, leur éducation se fait principalement par l'Église et par l'école. Les filles de la haute société ont pu accéder à celle-ci, grâce à l'ouverture d'infrastructures qui leur étaient destinées. Nos interlocutrices ont presque toutes fait de hautes études. Quand les filles commencent à grandir, leur éducation change et de nouvelles attentes surgissent. C'est ce que nous allons voir dans ce deuxième point.

2.2. Le processus d'éducation : enseignement ou apprentissage

Le but de leur éducation étant tout de même de devenir de bonnes maîtresses de maison, Il fallait préparer les femmes à ce rôle, ainsi qu'à celui de bonne mère et épouse. Dans cette sous-partie nous tenterons de comprendre comment cela se faisait.

²¹⁰ Cf. Document Annexe n° 2 : Fatima da Silva Gracias, p. 32.

« - Et il y avait d'autres jouets, comme des poupées par exemple? - Oui, nous avons tout, rien ne nous a manqué, il y avait beaucoup de choses importées d'Europe et d'Amérique. Donc, nous avons eu tous ces jouets, mais il n'y avait pas de jouets électroniques. Nous avons des poupées, des choses que normalement nous pourrions avoir en Europe. »

²¹¹ Cf. Master 1, Annexe n° Maria Augusta Lima Cruz, p.68

« Les jouets étaient rares, je veux dire, en général une poupée de chiffon, heu, quelques jouets, quelques jouets, c'était un luxe. Il n'y avait pas de magasins avec une quantité de jouets. Beaucoup de jouets étaient faits à la maison [...] »

2.2.1. De la maison à la propriété : des apprentissages diversifiés

On pourrait penser que les jeunes filles de la haute société n'ont pas besoin d'apprendre les tâches quotidiennes d'une maison, étant donné le nombre de domestiques. Mais même dans ces milieux,

« [...] la "science domestique", fait partie intégrante de l'éducation des filles de bonne famille». ²¹²

En Europe, déjà au XIX^e siècle, même lorsqu'il y avait des domestiques à la maison, les jeunes filles devaient participer aux tâches. ²¹³ Les catholiques aisés de Goa reproduisent ce modèle.

En effet, nos interviewées font état des tâches qui incombaient aux femmes de la maison. La plupart du temps il s'agit plutôt d'une aide que d'un réel travail. Dans notre étude sur l'éducation des jeunes filles pauvres des milieux ruraux, nous étions arrivées à la conclusion que leur travail à l'intérieur comme à l'extérieur de la maison les rendaient indispensables à l'économie familiale, mais ce n'est pas le cas dans ce contexte Goanais. Ce n'est pas pour autant qu'il faille dénigrer leur participation. Le point de divergence entre nos interviewées est la cuisine, elles n'ont pas toutes eu la même éducation à ce sujet. Edith Melo Furtado et Maria Aurora Couto ainsi que Fatima da Silva Gracias aidaient à la cuisine. Cette dernière est la seule à nous faire part de son sentiment à ce sujet.

« [...] Não sei das outras meninas como se sentiam na cozinha, mas eu. Não gostava muito de ir à cozinha [...]» ²¹⁴.

Ni pour Aida Menez de Bragança ni pour Melsa Vaz Monteiro il n'y eut apprentissage de l'art culinaire. Ces deux femmes sont d'une génération antérieure aux quatre autres. La seconde n'a pas d'explication à cela, elle pense que c'est peut être dû au fait qu'elle soit fille unique. Alors que la première, c'est parce qu'étant d'une certaine classe sociale, sa mère ne comprenait pas la nécessité de lui apprendre car elle pensait que sa fille pourrait mener le même train de vie et qu'elle aurait des

²¹² I. Bricard, *op. cit.*, p 123

²¹³ T. Joaquin, *op. cit.*

²¹⁴ Cf. Document Annexe n° 2 : Fatima da Silva Gracias, p. 33.

« [...] Je ne sais pas comment les autres jeunes filles se sentaient dans la cuisine, mais je n'aimais vraiment pas d'aller dans la cuisine [...] »

domestiques pour s'occuper de cette tâche.²¹⁵ Même si, d'après Fatima da Silva Gracias savoir cuisiner était une des conditions pour pouvoir se marier.

«Umas coisas que era necessario pra casar pra uma menina, uma das qualidades que , que se [1 in] que era considerado necessario era saber cozinhar»²¹⁶.

Déjà au XIX^e siècle, même quand il y avait des domestiques à la maison, les jeunes filles devaient prendre part aux tâches.²¹⁷ Même si Melsa Vaz Monteiro n'a pas appris à la maison, elle l'a fait au couvent. Cependant, chez elle, elle balayait. Edith Melo Furtado nous détaille plus sa fonction à la maison.

«Tu sais le ménage, un peu de cuisine, un peu de quoi? Laver la vaisselle de temps en temps, ranger les chambres, des choses comme ça».²¹⁸

Parfois ce n'était pas les mères qui les initiaient à cette pratique. Dans le cas de Melsa Vaz Monteiro c'est sa tante, qui habitait avec elles à la maison, qui insistait pour qu'elle balaye.

«E às vezes a tia insistia que eu aprendesse como varrer, como limpar»²¹⁹.

A Goa, les balais étaient constitués de feuille de cocotier. Cette manière de faire perdure encore aujourd'hui. Dans les campagnes portugaises de la même époque, on utilisait le même type de balai mais à la place du cocotier il s'agissait de genêts. Ces apprentissages avaient pour but de leur apprendre à diriger une maison et non à ce qu'elles les sachent exécuter parfaitement.²²⁰ La finalité de ces stratégies d'apprentissage n'est pas la même qu'il s'agisse d'un milieu aisé ou non. En effet pour les filles des classes sociales les plus basses, savoir cuisiner "comme il faut" est une obligation pour être une bonne maîtresse de maison. Au contraire, dans la classe sociale que nous étudions, être une bonne maitresse de maison

²¹⁵ Cf.Document Annexe n° 5 : Aida Menezes de Bragança

²¹⁶ Cf.Document Annexe n° 2 : Fatima Gracias da Silva, p. 33.

«Les choses qui a été nécessaire pour marier une jeune fille, l'une des qualités, ce qui était jugé nécessaire était de savoir cuisiner.»

²¹⁷ T.Joaquin, *op. cit.*

²¹⁸ Cf.Document Annexe n° 1 : Edith Melo Furtado,, p. 8.

²¹⁹ Cf.Document Annexe n° 3 : Melsa Vaz Monteiro, p. 60.

« Et parfois, la tante insistait pour que j'apprenne à balayer, à nettoyer. »

²²⁰ C. Barreira, *História das nossas avós: Retrato da Burguesa em Lisboa*, Lisboa, Sociedade & Quotidiano, 1994, p.35

«Quer dizer a administração da casa, e como se diz, uma boa dama de casa saber governar a casa»²²¹.

Et plus loin elle ajoutera

«Quer dizer,... a nossa educação era,... a mãe educava as filhas como se devia governar a casa [...]».²²²

Pour les milieux aisés le but était de rendre ces jeunes filles capables de diriger les domestiques, de superviser. L'important était de connaître le bon fonctionnement des choses pour en contrôler l'exécution. Ces stratégies d'apprentissage se développent dans le milieu rural. Melsa Vaz Monteiro accompagnait sa tante lorsque celle-ci allait voir les travailleurs dans la propriété. Elle allait voir comment se faisaient les labours, comment on tressait des paniers, etc. Ceci est important car il faut savoir comment on fait. Tout cela lui donne une connaissance du monde qui l'entoure. Grâce à sa tante, elle sait reconnaître les différents chants des oiseaux, les variétés d'animaux et n'a pas peur des serpents.²²³

«A minha tia era uma pessoa muito dada com as coisas da aldeia, da propriedade e com estas pessoas, ela dirigia a estas pessoas [...]. Acompanhava a tia da janela ou na propriedade.»²²⁴

Maria Aurora Couto aussi nous dit que sa belle-mère aidait dans la propriété

«Não é pra trabalhar na propriedade, mas pra olhar pros trabalhadores».²²⁵

Les femmes apprenaient à gérer les propriétés rurales car les hommes émigraient. A partir du XX^e, les hommes qui se forment à Goa cherchent du travail à l'étranger. Ainsi ils accèdent à un meilleur niveau de vie et peuvent envoyer de l'argent à leur famille. Le père de Melsa Vaz Monteiro est parti enseigner à Timor, où il allait mourir. Comme ce qui c'est passé en France pour la Première Guerre Mondiale, les femmes sont obligées de partir aux champs, même si, dans le cas de Goa, elles

²²¹ Cf.Document Annexe n° 5 : Aida Menezes de Bragança, p. 93.

« Je veux dire l'administration de la maison, et comme on dit, une bonne dame de maison doit être une bonne gouvernante.. »

²²² Cf.Document Annexe n° 5 : Aida Menezes Bragança, p. 98.

« Je veux dire ... notre éducation était ... la mère éduquait ses filles pour savoir gouverner la maison [...] »

²²³ Cf.Document Annexe n° 3 : Melsa Vaz Monteiro, p. 59.

²²⁴ Cf.Document Annexe n° 3 : Melsa Vaz Monteiro, p. 49.

« Ma tante était une personne très au courant des choses du village, de la propriété et avec ces gens, elle a conduit ces gens [...]. J'accompagnais ma tante de la fenêtre ou sur la propriété. »

²²⁵ Cf.Document Annexe n° 4 : Maria Aurora Couto, p. 71.

« Ce n'était pas pour travailler sur la propriété, mais pour regarder les travailleurs. »

dirigent les travaux mais ne les font pas. Cette situation est décrite, pour le Cap-Vert, dans *Chiquinho*²²⁶, roman autobiographique de Baltasar Lopes. Le père part pour les Etats-Unis quand lui-même est tout petit, ce qui oblige sa mère et sa grand-mère à faire les travaux des champs.

Pour les jeunes filles on assiste à une socialisation dans le quotidien. Dans les milieux familiaux, elles acquièrent des savoir-faire, des compétences par la confrontation avec l'image qu'elles ont de ce que font leurs parents.²²⁷ Les savoirs sont transmis par la pratique, l'observation, les gestes, par la répétition des dire et des faire.²²⁸ Quand Melsa Vaz Monteiro va avec sa tante, elle répète les ordres donnés par celle-ci aux ouvriers. C'est grâce à cette répétition que les savoirs s'impriment dans son inconscient et qu'elle est capable 30 ans plus tard de retrouver ces ordres. Maria Aurora Couto aussi se souvient que son apprentissage domestique s'est constitué par l'exemple.

«Em casa. Não havia nenhuma educação, there was no special education. Era só aprender por exemplo, ver a mãe mas não educação feminina em especial. A não ser o queu disse, costura, cozinha ..., e coisas iguais escrever cartas, fazer contas, contas da propriedade, Da propriedade, olhar pela propriedade. Tudo isto era, era, mas era por exemplo, não havia nenhuma lição. Era mais por exemplo, olhar pelas crianças, e como havia, também eramos famílias grandes havia muita responsabilidade. As meninas de casa tinham muita responsabilidade prá ajudar. Porque a não ser que as pessoas fossem muito ricas não havia muitos criados.»²²⁹

En effet, les représentations du savoir étaient reconstruites par la pratique. Quand on pose la question à Edith Melo Furtado de savoir comment elles apprenaient sa réponse semble déroutante.

«Oui, je crois qu'elles apprenaient.»²³⁰

²²⁶ B. Lopes, *Chiquinho*, Actes Sud, Unesco, 1936, p.254

²²⁷ M. Duru-Bellat, *L'école des filles : Quelle formation pour quels rôles sociaux ?*, Paris, L'Harmattan, 1992, p.113

²²⁸ T. Joaquim, *op. cit.*, p.295

²²⁹ Cf.Document Annexe n° 4 : Maria Aurora Couto p.83

« À la maison. Il n'y avait pas d'éducation, il n'y avait pas d'enseignement spécial. C'était seulement apprendre par l'exemple, voir la mère, mais pas l'éducation féminine en particulier. A part ce que j'ai dit, couture, cuisine ... et des choses comme d'écrire des lettres, faire des comptes, les comptes de biens, de la propriété, faire attention à la propriété. Tout cela a été, mais par exemple, il n'y avait pas de leçon. C'était plus par l'exemple, s'occuper des enfants, nous étions aussi des familles nombreuses, il y avait beaucoup de responsabilités. Les filles avaient beaucoup de responsabilités à la maison pour aider. Parce que à moins d'être très riches, il n'y avait pas beaucoup de serviteurs. »

²³⁰ Cf.Document Annexe n° 1 : Edith Melo Furtado, p. 13.

Mais en réalité, cela démontre que cela se passait naturellement, il n'y avait pas un enseignement spécifique. D'après Cristina Maria Coimbra Vieira, il existe pour les enfants, deux mécanismes d'apprentissages qui s'imbriquent l'un dans l'autre. Les filles comprennent qu'elles seront récompensées si elles montrent un caractère en accord avec le genre féminin. Pour ce faire, elles observent et imitent ces mêmes personnes.²³¹ C'est par le biais de l'observation que cela arrive. Cette situation n'est en rien différente de celle observée dans la société pauvre rurale salazariste de la même époque. En effet, plusieurs études anthropologiques montrent que l'éducation de ces jeunes filles se fait en contact direct avec le quotidien.²³² De même qu'à Goa, ici le savoir semble être légitimé par l'expérience. José Portela qualifie ces connaissances de «*Saber de tradição, de observação atenta e prolongada do concreto*».²³³



Figure 9 : Ustensiles dans la cuisine du Palais Araujo Alvares à Loutulim, photographie réalisé par Sandra Almeida

Il s'agit d'une instruction acquise de manière empirique, par l'oralité. Elle était transmise généralement plus par les domestiques que par la maîtresse de maison. Alors que dans les milieux ruraux pauvres, cette compétence revenait à la mère. Dans la photographie ci-joint, on trouve une cuisine "traditionnelle" des maisons riches de Goa. Remarquons la multitude d'ustensiles utilisés. Raul Iturra, avec qui nous partageons cette vision, confirme cela disant que «Ver

²³¹ C. M. Coimbra Vieira, *É menino ou menina? Gênero e educação em contexto familiar*, Coimbra, Almedina, 2006, p.56

²³² S. Almeida, *Silenciosas na sociedade ou indispensáveis para a família? O papel desempenhado pelas raparigas pobres no Portugal rural Salazarista*, Mémoire Master 1 Aire Culturelle Langue Romane, Aix en Provence, Octobre 2008, p.52

²³³ G.A.Pinto, *O trabalho das crianças: De pequenino é que se torce o pepino (e o destino)*, Oeiras, Celta, 1998, p.92

« *Savoir qui provient de la tradition, de l'observation attentive et prolongée du concret.* »

fazer e ouvir dizer são a base do seu desenvolvimento.»²³⁴. Force est de constater que nous parvenons aux mêmes conclusions qu'il s'agisse d'un milieu aisé ou pauvre. Si cela est vrai pour les chrétiens, ce n'est pas le cas pour les hindous. Priya Tadmokdar nous apprend que chez elle, les femmes ne s'occupaient "que" du rangement et de la nourriture. En effet, il est une coutume hindoue qui dit que ce sont les femmes de la maison qui doivent cuisiner pour les hommes. Car ensuite elles doivent les servir.²³⁵ L'apprentissage de ces tâches ne se fait pas automatiquement par transmission d'une génération à une autre. En effet, elle nous dit que quand elles sont dans une maison où habitent beaucoup de femmes, les plus jeunes n'apprennent pas à cuisiner.²³⁶ Quand elle s'est mariée, elle ne savait rien faire car on ne lui avait pas appris. Au début, cela fut difficile car elle était confrontée à cette absence de savoirs. Puis, elle a appris par des livres de cuisine. Pour tout le reste, elle avait des domestiques donc il était inutile qu'elle apprenne.²³⁷ Il est intéressant de constater une manière opposée d'instruire les filles dans un même contexte social. Nous pouvons mettre ce témoignage en parallèle avec celui de Maria Augusta Lima Cruz pour le Portugal rural. En effet, elle aussi, en raison de son statut social, n'a pas eu "besoin" d'apprendre tout cela.

*«Eh, não, não, não fui preparada mas já digo por condições especiais. [...] Por causa da minha condição social [...]».*²³⁸

De même que Priya Tadmokdar, quand elle s'est mariée, elle savait très peu de choses.

*«[...] praticamente não, sabia o que era limpar um chão entende, o que era cozinhar [...]».*²³⁹

Nous pouvons expliquer cela par le fait qu'il s'agissait, peut-être, de familles très aisées qui ne pensaient pas devoir apprendre cela à leurs jeunes filles.

²³⁴ R. Iturna, *Fugirás a escola para trabalhar terre*, Ensaio na Antropologia Social sobre o insucesso escolar, Lisboa, Esther, 1990, p.121

« Voir et entendre sont les bases du développement. »

²³⁵ F. da Silva Gracias, *op. cit.*, p.14

²³⁶ Cf. Document Annexe n° 6 : Priya Tadmokdar, p.110

²³⁷ Cf. Document Annexe n° 6 : Priya Tadmokdar, p.111

²³⁸ S. Almeida, *op. cit.*, vol 2, p.63

« Eh, non, non, je n'étais pas préparée mais je dis pour des conditions spéciales. [...] à cause de ma condition sociale. »

²³⁹ S. Almeida, *op. cit.*, vol 2, p.66

«[...] je ne savais pas nettoyer le sol, vous comprenez, ni ce que c'était de cuisiner[...] »

2.2.2 Les travaux féminins : reflet du rôle des femmes

La couture aussi occupait une place très importante dans le quotidien féminin. A l'exception de Priya Tadakodkar, toutes en ont des souvenirs précis. Que ce soit au domicile ou à l'école, elles ont tout appris. Edith par exemple nous fait partager son sentiment premier pour cet art.

*«[...] même au lycée il avait la broderie et c'était obligatoire, moi j'aimais pas du tout. Mais plus tard oui, plus tard j'ai commencé à aimer».*²⁴⁰

Dans le Portugal salazariste de l'époque, les jeunes filles suivaient aussi cet apprentissage au lycée. D'après Teresa Joaquim, les travaux d'aiguilles sont le moyen de fixer et s'occuper l'imagination et le corps de ces jeunes filles.²⁴¹ Plusieurs études font le même constat sur ce sujet. En effet, les travaux sont indispensables à la lutte contre l'oisiveté et le vice. Si elles ont l'esprit occupé, elles réfléchissent moins à ce qu'elles pourraient inventer... Les sociologues Christine Guionnet et Erik neveu nous apprennent ce constat effarant.

*«Un manuel pédagogique anglais de 1908 expliquait que les leçons requérant plus de concentration, de travail intellectuel, comme les mathématiques, ne devaient pas être proposées aux filles. A l'inverse, la cuisine, la broderie et d'autres activités manuelles, pouvaient être enseignées, car elles induisaient un moindre effort mental».*²⁴²

En plus d'éviter le désœuvrement des filles, les travaux d'aiguille ne leur demandaient pas beaucoup de réflexion, ce qui était parfois attribué à leur condition d'être faible. Colette Cosnier fait même état d'une sacralisation de la couture qui envahit la littérature et qui souligne l'importance de ces travaux manuels.²⁴³ Nous nous retrouvons face à des discours stéréotypés sur ce qu'est la culture féminine à proprement dit. C'est une posture mentale et corporelle qui s'inscrit tant psychologiquement que physiquement dans le corps de ces jeunes filles. Elles auront une posture courbée. En fonction des milieux sociaux, le symbolisme est différent. Pour les plus pauvres, il s'agit de gagner de l'argent et de s'habiller à

²⁴⁰ Cf. Document Annexe n° 1 : Edith Melo Furtado, p. 8

²⁴¹ T. Joaquim, *op. cit.*, p.45

²⁴² C. M. Coimbra Vieira, *op. cit.*, p.75

²⁴³ C. Cosnier, *op. cit.*, p.221

moindre coût. Pour les milieux aisés il s'agit d'un art d'agrément qui valorise l'éducation reçue par les filles.²⁴⁴ Un peu comme jouer au piano. Cependant comme rien n'est ni tout blanc ni tout noir, Edith Melo Furtado nous apprend que c'était sa mère qui faisait tous ses vêtements ainsi que ceux de ses frères et sœurs.²⁴⁵ Maria Aurora Couto nous raconte qu'en fonction du travail voulu, on faisait venir à la maison soit une couturière soit un *alfaiate*. La différence, c'est que la première s'occupait de tout ce qui était du travail de précision, les broderies par exemple.²⁴⁶ Antonio Teixeira Fernandes déclare que le monde social véhicule des valeurs sexuées.²⁴⁷ En effet, plusieurs recherches démontrent que les parents éduquent leurs enfants de manière différente à travers les stéréotypes de genre traditionnels. Dans son étude publiée en 2006, Cristina Maria Coimbra Vieira constate que les parents dispensent une éducation différenciée à leurs enfants en fonction de leur sexe.²⁴⁸ Mais cette observation n'est pas nouvelle. Maria Aurora Couto dénonce cette différence sexuelle des tâches en disant clairement que chez elle, ce contraste existait.

*« E quando eu ia pra férias eu pegava desta luz e andava por toda casa atrás da minha prima enquanto ela fechava a todas estas janelas. Estas eram responsabilidades de meninas, os rapazes não iam fechar portas [R]. »*²⁴⁹

Ceci était de la responsabilité des filles. Les parents avaient des attentes spécifiques vis-à-vis des filles.

*« Et à la maison c'était toujours comme ça, on attendait des filles ce qu'on attendait pas des garçons. [...] Mais c'était surtout pour les filles, les garçons n'ont jamais travaillé à la maison ».*²⁵⁰

Il est nécessaire de souligner que, même si, comme c'était le cas pour Maria Aurora Couto, les parents ne faisaient pas de différences d'instruction scolaire entre les enfants, pour l'éducation à la maison, il n'en était pas de même. Dans une autre mesure, on assistait dans le monde rural de la dictature à une importante rigidité de

²⁴⁴ G. Houbre, *op. cit.*, p.91

²⁴⁵ Cf.Document Annexe n° 1 : Edith Melo Furtado, p. 9.

²⁴⁶ Cf.Document Annexe n° 4 : Maria Aurora Couto, p. 85.

²⁴⁷ T. Teixeira Fernandes, *Trajectos de aquisição do poder no feminino*, Porto, Universidade do Porto. Faculdade de Letras, 2005

²⁴⁸ T. Joaquim, *op. cit.*, p.17

²⁴⁹ Cf.Document Annexe n° 4 : Maria Aurora Couto p. 83.

« Et quand j'allais en vacances, je prenais une lampe et marchais dans la maison derrière ma cousine, pendant qu'elle fermait toutes ces fenêtres. C'était les responsabilités des filles, les garçons ne vont pas fermer les portes [R]. »

²⁵⁰ Cf.Document Annexe n° 1 : Edith Melo Furtado, p. 8.

la séparation sexuée du travail. Les jeunes filles pratiquaient une activité économiquement moins productive que celle des garçons. Ce qui avait pour conséquence leur dévalorisation sociale.²⁵¹ Manuela Ribeiro déclare que cette fragmentation

*«Concretiza um claro objectivo de socialização, relativo à aprendizagem, à preparação para os papeis de dona de casa e mãe, culturalmente definidos como os mais imediatamente importantes na vida das mulheres».*²⁵²

Cela produit des comportements qui sont conformes à la définition sociale des rôles, de ce qui est masculin ou féminin, qui prévalent à ce moment-là. S'il s'agit d'une fratrie, les activités sexuées apparaissent encore plus clairement.²⁵³ En effet, Melsa Vaz Monteiro était la seule à ne pas avoir eu de frère ce qui a certainement contribué au fait que sa tante lui ait transmis son savoir agricole. Alors que les autres ont clairement pris conscience de cela. Raul Iturra définit cette attitude comme un processus éducatif, une stratégie éducative. Ce que les jeunes filles apprennent est fortement différencié car leur formation est orientée de manière à pouvoir suppléer au travail de la personne à laquelle elle va se substituer. Dans ce cas précis, il s'agit de la mère, de l'épouse et la maîtresse de maison qu'elle deviendra.²⁵⁴ Nous pouvons constater que les jeunes filles subissent un apprentissage intensif de leurs rôles sociaux. Tout est contrôlé et appris même si parfois cela passe par l'intermédiaire de la formation orale.

2.2.3. Intimité féminine : le poids du tabou

Cependant, il existe un domaine dans lequel il serait nécessaire et utile d'instruire les jeunes filles, pourtant elles se retrouvent face à un vide : Il s'agit de la sphère de l'intimité féminine, la sexualité, les règles, etc. En effet, force est de constater que les mères répugnent à mettre leurs filles dans la confidence, et ne parlent jamais de

²⁵¹ S. Almeida, *op. cit.*, p.61

²⁵² M. Ribeiro, *Estratégias de reprodução socioeconómica das unidades familiares camponesas, em regiões de montanha*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p.348

« Réalise un objectif clair de la socialisation sur l'apprentissage, la préparation pour les rôles de femme au foyer et mère, culturellement défini comme le plus important dans l'immédiat dans la vie des femmes. »

²⁵³ M. Duru-Bellat, *op. cit.*, p.116

²⁵⁴ R.Iturra, *O processo educativo ensino ou aprendizagem*, CEAS-OP, 2009

sexualité²⁵⁵, ni de la menstruation. Les mères abandonnent ces adolescentes à leur peur. Elles sont même effrayées car ne comprennent pas ce qui leur arrive. Maria Augusta Lima Cruz fait partie de ces filles.

*« Não quando veio ninguém me preveniu, fiquei espantada e a minha mãe mais tarde explicou isso acontece assim, na altura havia pensos higiênicos usava-se espécie tipo fraldas [...]»*²⁵⁶

Elles étaient plongées dans une ignorance telle, qu'au moment du mariage, elles ne savaient pas ce qui allait se passer. Elles allaient subir un "viol" légal. Pour les bourgeoises de Lisbonne du début du XX^e s. Cecilia Barreiro fait état des mêmes méconnaissances.²⁵⁷ Cet état féminin est entouré de mystères, de secrets. Heureusement, ces jeunes filles apprennent auprès de leurs camarades.²⁵⁸ En effet, leurs amies plus âgées, à qui c'est déjà survenu, les mettent au courant de leurs expériences. Fatima da Silva Gracias et Edith Melo Furtado se sont renseignées de cette manière.

*« Não recebi estas informações, às vezes nem todas especialmente sobre assuntos de relações entre homem e mulher. Sobre relações sexuais a gente não aprendia na escola, não aprendia directamente. Talvez às vezes com os pais mas por via de pessoas amigas da mesma idade e coisas assim.»*²⁵⁹

Pour Melsa Vaz Monteiro, cela s'est passé quand elle était scolarisée au couvent. Ce sont les sœurs ainsi que ses amies qui l'en ont informée. Ce n'est que lorsque sa mère est venue lui rendre visite qu'elle lui a apporté le nécessaire.

*«E estas coisas mais no convento do que em casa porque sucedeu tudo isto com as meninas que eram maiores a mim, e depois, ... quando comecei o meu estudo de professora [1 in] e as tias [1 in] elas muito pouco, mais mais com professores e meninas maiores aprendi todas estas coisas».*²⁶⁰

²⁵⁵ G.Houbre, *op. cit.*, p.133

²⁵⁶ S. Almeida, *op. cit.*, vol 2, p.66

« Non, personne ne m'a prévenue, j'étais surprise et ma mère m'a expliqué plus tard, à ce moment là il n'y avait pas de serviettes hygiéniques on utilisait un type de couches [...]»

²⁵⁷ C. Barreiro, *op. cit.*, p.36

²⁵⁸ G. Houbre, *op. cit.*, p.153

²⁵⁹ Cf.Document Annexe n° 2 : Fatima da Silva Gracias, p. 35.

« Je n'ai pas reçu ces informations, parfois pas toutes, en particulier sur des sujets des relations entre l'homme et la femme. A propos de relation sexe nous n'avons pas appris à l'école, on n'apprenait pas directement. Peut-être parfois avec leurs parents, mais par les amis du même âge et d'autres choses comme ça. »

²⁶⁰ Cf.Document Annexe n° 3 : Melsa Vaz Monteiro, p. 65-66.

« Et ces choses plus au couvent qu'à la maison parce que tout cela s'est passé avec les filles qui étaient plus grandes que moi, et puis ... J'ai commencé mes études de professeur et les tantes leur peu plus loin avec plus d'enseignants et de filles ont appris toutes ces choses. »

La réaction d'Aida Menezes de Bragança laisse imaginer le poids du tabou qui existait. Elle ne veut pas répondre directement à nos questions.

«- *Sim, mas a sua vida enquanto futura esposa, ela explicava-lhe como é que ia ser? A vida de casada? A relação entre o homem e a mulher?*

- *Quer dizer, a gente tinha liberdade de ... como se faz na Europa. É imitação da vida na Europa.*

- *Sim, mesmo quando era rapariga a senhora falava com as amigas de tudo o que pode acontecer a uma rapariga daquela idade?*

- *Sim, quer dizer a gente, a liberdade era limitada [R].»²⁶¹*

Elle a des difficultés à aborder ces questions-là, ce qui montre qu'aujourd'hui ce n'est pas encore une société libérée sur ce point. Nous n'avons pas souhaité insister sur ce thème car il n'était pas dans notre intention de la mettre mal à l'aise. De plus sa réaction est une marque forte de censure des mots, des non-dits. Même si, dans quelques propos ultérieurs, elle affirme qu'avec ses amies elle avait la possibilité d'aborder «[...] *qualquer assunto, não havia restrição*». ²⁶²

Ces silences et ces techniques d'apprentissage des intimités du corps ne sont pas l'apanage de classes aisées. En effet, les femmes interviewées lors de mon premier travail de master, rencontraient les mêmes problèmes. Elles ont recouru aux mêmes stratagèmes. C'est dans ce cercle social proche qu'elles trouveront les réponses à leurs questions. Pour les hindoues, le rapport à la menstruation est différent. Priya Tatkodkar nous en fait le récit :

«But when I got my first period, menstrual period. In Goa, in Hindu countries when we get the menstrual period one doesn't mix with people in the olden days. The lady has to sit separate, she cannot mix, she cannot go for cooking, she cannot share her bed with anybody else married woman, spinster or girl cannot go outside her house, her eating is separate, her sleeping is separate. She has to take bath separately everything is separate. She has been secluded from the rest of the family. She has to keep her side. Now a days we don't observe that past custom, it has almost vanished, we cannot go to God's room, we cannot pray, we cannot go to the temple, we cannot attend any religious functions, now even nowadays people don't attend any religious functions during those three to four days, ok? And when I was a child my family was observing these very religious symbols and few years I observe this. I sit separately, I never used to touch anybody. If somebody comes and touches you, you have to remove those clothes because you cannot wear those clothes that I have touched, so I used to remove those clothes and I have to send her back and then those clothes have to be washed and given .You cannot wear those clothes in bed, you have to

²⁶¹ Cf.Document Annexe n° 5 : Aida Menezes de Bragança, p. 99.

«- *Oui, mais sa vie comme future épouse, elle vous expliqué comment ça allait être? La vie conjugale? La relation entre l'homme et la femme?*

- *Je veux dire, nous avons la liberté de ... comme cela se fait en Europe. C'est l'imitation de la vie en Europe.*

- *Oui, quand vous étiez jeune fille, vous parliez avec les amies de tout ce qui peut arriver à une jeune fille de cet âge?*

- *Oui, la liberté était limitée [R]. »*

²⁶²Cf.Document Annexe n° 5 : Aida Menezes de Bragança, p.100

wash and give them back. And then after four days we used to have head bath, complete head bath and then you only can go and mingle with people, otherwise you cannot because constantly you menstruate, you get bleeding then during those days you know [p IN].»²⁶³

Elle se trouve dans une claustration sociale et physique pendant toute la durée des règles. Cette pratique est commune aux autres hindoues car pendant ces périodes, elles vivent exclues du reste de la famille.²⁶⁴ La question est de savoir si cet usage est commun à toutes les classes sociales. Probablement non, car comment font les femmes qui doivent travailler dans les champs ou vendre du poisson par exemple? Nous supposons que cet apprentissage se fait différemment de celui que nous avons décrit précédemment. Les jeunes filles côtoyaient ces “problèmes” chaque mois. De plus, la majorité des hindous vivaient dans des *joint family* ce qui laisse supposer qu’elles avaient un contact direct. Car pendant presque une semaine, chaque mois, elles n’avaient probablement pas le droit de voir leur mère, leur grand mère, leur soeur, etc. Cet agissement est dû au fait que ce moment soit considéré comme impur. Dans la société chrétienne, beaucoup de superstitions sont liées à la menstruation.²⁶⁵ Ces croyances existent aussi en Europe. Yvonne verdier décrit toute une série d’interdits qui ont pour cause la menstruation. Ces interdits perturbent l’accomplissement quotidien des tâches dans le domaine de l’alimentation et des préparations culinaires. Par exemple, il était interdit à la femme de descendre à la cave où étaient entreposée la réserve en nourriture de la famille. Y aller exposerai les salaisons, le vin, etc, à «se gâter».²⁶⁶ Il perdure beaucoup de préjugés, et la

²⁶³ Cf.Document Annexe n° 6 : Priya Tatkodkar, p. 105 - 106.

« *Mais quand j'ai eu ma première règles, la période menstruelle. A Goa, dans les pays hindous lorsque nous aurons une période menstruelle, on ne se mélangeait pas avec les gens dans les temps anciens. La dame a de siéger séparément, elle ne peut pas mélanger, elle ne peut pas aller dans la cuisine, elle ne peut pas partager son lit avec quelqu'un d'autre femme mariée, célibataire ou jeune fille ne peut pas aller à l'extérieur de sa maison, son alimentation est séparée, son sommeil est séparé. Elle doit prendre le bain séparément tout est séparé. Elle a été isolée du reste de la famille. Elle doit garder son côté. Maintenant, un jour nous n'avons pas observé que la coutume passé, il a presque disparu, nous ne pouvons pas aller à la salle de Dieu, nous ne pouvons pas prier, nous ne pouvons pas aller au temple, nous ne pouvons pas assister à toutes les fonctions religieuses, aujourd'hui encore de nos jours les gens ne vont pas à des fonctions religieuses au cours de ces trois à quatre jours, ok? Et quand j'étais enfant, ma famille a été l'observation de ces symboles très religieux et quelques années, j'ai observer cela. Je suis assis séparément, je n'ai jamais utilisé de toucher n'importe qui. Si quelqu'un vient et vous touche, vous devez enlever ces vêtements, car vous ne pouvez pas porter ces vêtements que j'ai touché, alors j'ai utilisé pour enlever ces vêtements et que je dois envoyer le dos, puis les vêtements doivent être lavés et donné. Vous ne peut pas porter ces vêtements dans le lit, vous devez vous laver et de les donner en retour. Et puis, au bout de quatre jours, nous avons l'habitude d'avoir la tête de bain, salle de bain complète de la tête et vous ne pouvez aller se mêler aux gens, sinon vous ne pouvez pas parce que constamment menstruations, vous obtenez alors un saignement au cours de ces jours, vous savez [p IN]. »*

²⁶⁴ F. da Silva Gracias, *op. cit.*, p.29

²⁶⁵ C. Barreiro, *op. cit.*, p.148

honte est souvent associée à cet état. La honte des mères, d'aborder le sujet avec leurs filles. La honte des filles de ne pas savoir ce qui leur arrive lorsque les règles surviennent pour la première fois. Tout ce qui avait trait à l'intimité féminine était voilé telle la sexualité. On pourrait penser qu'à la campagne, les filles avaient une plus grande connaissance à ce sujet.²⁶⁷

Certains savoirs transitaient par la parole et par le "voir faire". C'était très important de les connaître car c'est ce qui déterminera leur futur rôle de maîtresse de maison. Mais avant d'y parvenir, elles devaient se marier.

2.3. Le mariage : rouages et mécaniques

Le but ultime était de marier les filles et pour cela des stratégies se mettaient en place, que nous tenterons d'analyser.

2.3.1. Le couple : des entrevues convenues

Deux choix s'offraient aux jeunes filles chrétiennes de la haute société, se marier ou rentrer dans les ordres religieux. Mais il était très mal considéré qu'elles restent célibataires. Car dans la société goanaise, aucune place ne leur était faite. Les relations entre les garçons et les filles étaient excessivement contrôlées.

« [...]j'avais pas de liberté, même pas de parler aux garçons. »²⁶⁸

La notion de « faire la cour » ou de flirter est inexistante dans les interviews. Cependant elle existait.

Le dessin ci-contre, de Mario Miranda²⁶⁹ illustre cette situation. Il montre une jeune fille à la fenêtre sans chaperon. Mais elle est toutefois dans un espace clos.

²⁶⁷ Y. Kniheber, « Etats des savoirs. Perspectives de recherche », Clio, numéro 2- 1996, Le temps des jeunes filles. URL : <http://clio.revues.org/index439.html>.

²⁶⁸ Cf. Document Annexe n° 1 : Edith Melo Furtado, p. 11.

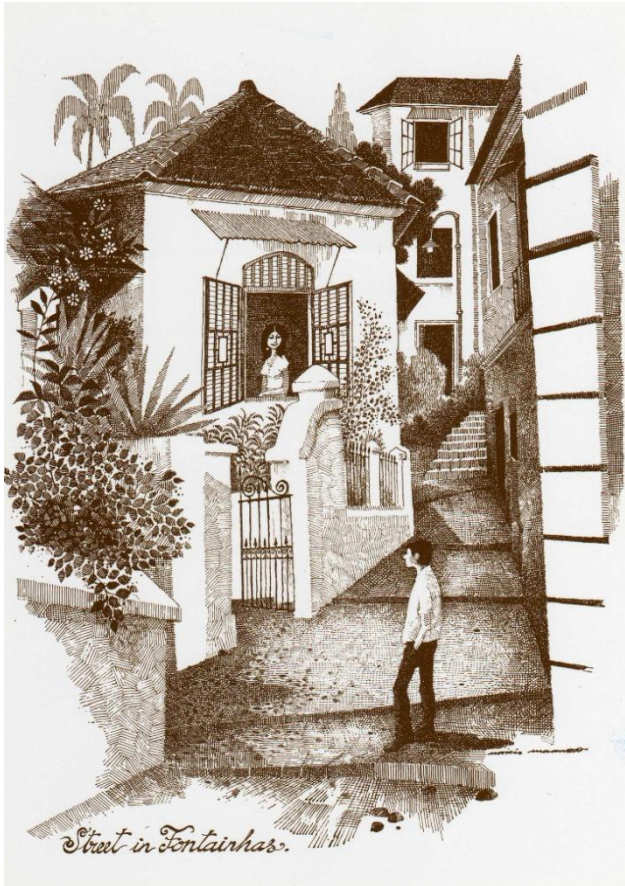


Figure 10 : Dessin de Mario Miranda

D'après Maria Aurora Couto, si les parents n'acceptaient pas le flirt,

« *Era preciso segredo, entao encontravam fora.* »²⁷⁰

L'Eglise était aussi un lieu de rencontre pour les amoureux. En effet le garçon et la fille pouvaient se voir sans que les gens ne fassent des commérages. Ce subterfuge existait déjà à Goa, pour les filles esclaves, au XVI^e siècle.

« *Visit to the church with their Senhora, gave female slaves the opportunity to meet their lovers as they would leave their Senhora at the church and disappear to meet their lovers.* »²⁷¹

D'après Fatima da Silva Gracia, elles n'allaient pas à l'église par piété mais pour rencontrer leur amant. Elles y laissent leur maîtresse et partent.²⁷²

Il se passe la même chose au Portugal. Au XIX^e s, « *É nas igrejas [...] que se vão criar os mais sofisticados e apaixonantes rituais de galantaria [...]* »²⁷³.

En effet, c'était là que commençaient les rencontres amoureuses. Dans son interview, l'historienne Fatima da Silva Gracias nous confirme les mêmes "rituels amoureux" dans les églises goanaise pendant son enfance.²⁷⁴ Même au XX^e siècle, la notion de mariage d'amour n'existait pas.

²⁶⁹ Caricaturiste goonais, très connu en Inde

²⁷⁰ Cf. Document Annexe n° 4 : Maria Aurora Couto, p. 80.

²⁷¹ « *Visite de l'église avec leurs Senhora, a donné aux femmes esclaves l'occasion de rencontrer leurs amants comme ils le feraient quitter leur Senhora à l'église et disparaissent pour répondre à leurs amants.* »

²⁷² Cf. Document Annexe n° 2 : Fatima da Silva Gracias, p.20

²⁷³ J. Machado Pais, *op. cit.*, p.23

²⁷⁴ Ces stratégies semblent dépasser tous les espaces géographiques et les milieux sociaux. En Provence, le jeune couple se rencontrait à l'abri des regards aux lavoirs ou dans les bosquets proches.

« *C'est dans églises [...] que les rituels de la galanterie se font les plus sophistiqués et fascinants [...].* »

« *Nem sempre a rapariga era consultada, ou o rapaz era consultado. Se queria casar com tal pessoa eram os pais que decidiam.* »²⁷⁵

Mais en réalité, ces unions sont plus des affaires de famille que d'individus. L'utilisation du mot « affaires » n'est pas anodine car il s'agissait bien de contrats financiers et sociaux. Au XX^e, les intérêts financiers et de prestige social convergent. L'honneur de la famille prime sur les sentiments de la fille à marier. L'enjeu économique transcende l'amour.²⁷⁶ Ce que les parents cherchent à savoir c'est :

« *[...] se eles tinham dinheiro ou não tinham. [...] à parte financeira da família.* »²⁷⁷

Les mariés doivent être de la même caste et de la même religion. Dans ces unions il y avait toujours un intermédiaire.

« *Portanto os pais arranjavam um noivo pra filha. As tias, os tios, ou os parentes, ou uns amigos.* »²⁷⁸

On note dans cette façon de procéder des origines hindoues.

Le déroulement de ces intermédiaires et négociations est parfaitement décrit dans le second conte du recueil *Monção* de l'écrivain Vimala Devi.²⁷⁹ La scène se passe chez des chrétiens brâhmanes de Goa. Le conte présente quatre sœurs célibataires d'un âge tardif pour le mariage et dont la maison, au sens large du terme, va s'éteindre si aucune ne se marie. L'autre personnage central est Franjão qui, de la même caste, est de retour d'une absence de dix ans à l'étranger. Ce sont *ti Sacramento* et *ti Aureliano* qui vont mener à terme les négociations. Finalement le mariage aboutira. L'auteur présente la parfaite illustration du mariage de raison. Lorsque l'on demande à Aida Menezes Bragança comment elle faisait pour rencontrer des garçons, sa réponse confirme cette idée.

« *Em geral, quer dizer, havia festas. [...] E pessoas que os pais entendiam que deviam convidar. [...] Tinham interesse em convidar convidavam. É assim que se...* »²⁸⁰

²⁷⁵ Cf.Document Annexe n° 2 : Fatima da Silva Gracias, p. 36

« *Pas toujours la jeune fille n'était pas toujours consultée, ni le garçon. Si vous voulez vous marier à une telle personne, ce sont les parents qui choisissent.* »

²⁷⁶ B. Achiraf, *Les mœurs sexuelles à Mayotte*, Paris, Harmattan, 2005, p.56

²⁷⁷ Cf.Document Annexe n° 2 : Fatima Gracias da Silva, p. 36.

« *S'ils avaient de l'argent ou pas. [...] La partie financière de la famille.* »

²⁷⁸ Cf.Document Annexe n° 2 : Fatima da Silva Gracias, p.35

« *Alors ses parents organisaient le mariage pour la fille. Tantes, oncles ou parents, ou entre amis.* »

²⁷⁹ V. Devi, *Monção*, Coleção Dédalo, 1963, p.165

²⁸⁰ Cf.Document Annexe n° 5: Aida Menezes de Bragança, p. 98.

Pour Maria Aurora Couto, il existait beaucoup d'occasions sociales où ils pouvaient se rencontrer, notamment lors des fêtes. Car, cela a déjà été souligné, le cercle de catholiques brâhmanes ou chardós à Goa était restreint et tout le monde se connaissait.

« *Encontravam-se na Igreja, encontravam-se nos bailes, visitavam-se [...]* »²⁸¹

Mais cela ne change rien au fait qu'elles ne faisaient pas de choix. Dans la communauté chrétienne, les jeunes filles voyaient tout de même leur futur époux à deux ou trois occasions avant le mariage. Ce qui n'était pas le cas pour les hindoues.

« *The girl and the boy being young had no say in the arrangements of marriage [...], neither opportunity to know each other before marriage. [...] During the later period of colonial rule, a Christian bride sometimes had the opportunity of talking to the groom on a few occasions.* »²⁸²

2.3.2. Le point de mire de la dot

Lors des négociations pour le mariage était discutée la question de la dot. Pour Teresa Joaquim, la dot fait avant tout partie d'une stratégie familiale. Le but est de maintenir et d'accroître le patrimoine de la famille par ses alliances.²⁸³

Avant, la dot comportait des bijoux, des vêtements et quelques meubles mais avec le temps, il y eut aussi de l'argent. Celle des mariées de la haute caste est composée d'objets en or et des vêtements ou de l'argent.²⁸⁴ Les bijoux offerts pouvaient être échangés contre de l'argent.

La dot est considérée comme une mesure de sécurité si, dans l'avenir des problèmes survenaient, comme des maladies ou la mort par exemple.²⁸⁵

« *En général, je veux dire, il y avait fêtes. [...] Et les gens que les parents estimaient qu'il fallait inviter. [...] S'ils étaient intéressés d'inviter il les invitaient. C'est de cette façon.* »

²⁸¹ Cf. Document Annexe n° 4 : Maria Aurora Couto p.80.

« *Ils se rencontraient dans l'Eglise, se rencontraient dans les bals, se rendaient visite.* »

²⁸² F. da Silva Gracias, *op. cit.*, p.24

« *La jeune fille et le garçon étant jeune avait rien à dire sur les modalités du mariage [...], ni l'occasion de se connaître avant le mariage. [...] Au cours de la dernière période de la domination coloniale, une épouse chrétienne parfois eut l'occasion de parler à l'époux.* »

²⁸³ T. Joaquim, *op. cit.*, p.404

²⁸⁴ M de J. Mártires Lopes, *op. cit.*, p.7

²⁸⁵ F. da Silva Gracias, *op. cit.*, p. 26

La dot était payée par les parents de la fille au garçon. C'est pour cela qu'il est si difficile de marier les filles à Goa et en Inde en général car cela coûte très cher. De plus, il était coutume que les familles s'offrent des cadeaux avant la noce.

Celle-ci devait parvenir au mari deux jours avant le mariage. Dans certaines familles on considérait cela comme étant l'héritage de la fille et on lui demandait de renoncer à hériter plus.²⁸⁶

Il est intéressant de constater que pour les chrétiens, le symbole du mariage c'est l'anneau, alors que pour les hindous c'est un collier spécial nommé mangalsutra.

Les questions économiques entraient en compte pour les négociations mais pas seulement. En effet, comptaient aussi le caractère de la fille comme celui de la mère, l'état de santé, la réputation de la famille ainsi que le fait d'avoir le teint clair.

Il est rare que le garçon refuse la dot mais cela s'est produit avec le père de Fatima da Silva Gracias²⁸⁷, cependant elle ne nous dit pas pourquoi.

Avant la cérémonie ont lieu plusieurs événements socioreligieux. La plupart sont issus de la culture hindoue. Nous allons en faire un bref recensement. Quand le mariage est conclu, a lieu l'union civile du couple puis, pendant trois semaines consécutives celle-ci sera annoncée à l'Eglise. A cette occasion, même chez les chrétiens, les parents offrent des bracelets en verre à la jeune mariée. Pour les classes sociales les plus élevées, ils sont de couleur verte. Tout comme pour les hindous, c'est un symbole de fertilité. Dans ces deux traditions religieuses, ils ne doivent pas être brisés sauf lors du décès du mari.²⁸⁸

La nuit qui précède le mariage, même pour les chrétiens, les futurs époux se soumettent au rituel du *Ros*. Cérémonie pendant laquelle chacun prend un bain de lait de coco.²⁸⁹

Pendant cette période de fiançailles, les familles s'envoient des cadeaux. En général, il s'agit de paniers remplis de gâteaux et de friandises. Ce rituel aussi est d'origine hindoue.²⁹⁰ Les mariées chrétiennes portaient le *hol* et après la cérémonie revêtaient le *fota-*, une sorte de *baju*,

²⁸⁶ Id. *ibid.*, p.34

²⁸⁷ Cf. Document Annexe n° 2 : Fatima da Silva Gracias, p.34

²⁸⁸ M de J. Mártires Lopes, *op. cit.*, p .4

²⁸⁹ En, 1736 l'Inquisition interdit aux jeunes mariées chrétiennes d'être massées avec les huiles ou baignées dans du lait de coco.

²⁹⁰ M. de J. Mártires Lopes, *op. cit.*, p.8



« [...] feito de damasco, seda ou cetim encarnado e bordado o fio de ouro, nas orelhas, pescoço e braços , as jovens usavam joias no pescoço uma serie de fios trabalhados, nos braços pulseiras e nas orelhas [...] brincos iguais às pulseiras. »²⁹¹

qui étaient, jusqu'au XX^e, les habits de cérémonies des chrétiennes de la haute société.

Au XX^e, la majorité des mariées chrétiennes s'habillaient en robe blanche, certainement à cause de l'influence portugaise. La couleur blanche est le symbole de la virginité.

Figure 11 : Femme chrétienne brahmane au XIX^e, Extrait de Propercia Correia Afonso, *A mulher na India Portuguesa*, p.143

Et la virginité est synonyme d'honneur, de pureté. Si elle se marie dans cet état de grâce, elle aura une vie heureuse et saura préserver l'honneur de sa famille, car elle restera fidèle à son mari.

Au XIX^e siècle, pour les hindous et les chrétiens il était coutumier de marier les filles jeunes. Dans les hautes castes, elles devaient être mariées avant la puberté. Mais ce n'est que quand elles pouvaient procréer qu'elles partaient habiter dans la famille de leurs époux.²⁹² Mais c'était surtout le cas pour les hindous.

Après le mariage, l'épouse prend un nouveau prénom qui est choisi par les beaux-parents.²⁹³ C'est comme si sa vie d'avant n'avait pas existé et qu'elle entrait symboliquement dans une nouvelle vie, avec une nouvelle identité.

Aujourd'hui, cette pratique n'est plus autant suivie. Cependant pour devenir une personne à part entière, la femme se devait de devenir mère.

²⁹¹ *Id. Ibid.*

« [...] Fait de damas, de soie ou de satin rouge et brodés de fil d'or, les oreilles, le cou et les bras, les jeunes femmes portaient des bijoux à leur cou, une série de colliers travaillés, des bracelets aux bras et aux oreilles [...] des boucles d'oreilles semblables aux bracelets . »

²⁹² A. Burguière, *Histoire de la famille: Le choc des modernités*, Paris, Librairie générale française, 1994, p. 531

²⁹³ Cf.Document Annexe n° 4 : Maria Aurora Couto, p. 86

Seule la naissance du premier enfant, surtout s'il s'agit d'un fils lui permet de s'affirmer dans ses fonctions de mère et d'épouse.²⁹⁴

Car les jeunes filles qu'elles soient hindoues ou chrétiennes arrivaient la plupart du temps dans une *joint family*. Ce qui signifie qu'il y avait déjà plusieurs femmes présentes et malgré son jeune âge elle devait trouver sa place.

A partir du moment où les filles ont commencé à recevoir une éducation scolaire, l'âge du mariage a reculé. Mais existait toujours cette crainte de ne pas pouvoir marier ses filles si elles finissaient les études trop tard.

« [...] eu fui pra pós-graduação por ter recebido bolsa e minha mãe ficava aflita porque dizia "quem há-de casar consigo" [R]? Mas não, não, não parou.»²⁹⁵

Edith Melo Furtado nous rapporte la même situation sauf qu'elle aborde la pression qu'elle a subie pour se marier, ce que n'avait pas fait la précédente interviewée.²⁹⁶

Cette peur de ne pas marier les filles est toujours d'actualité. Il est même de plus en plus difficile de les marier car elles font beaucoup d'études et il n'est pas aisé de trouver des garçons du même niveau social et de même caste. Les études sont ce que l'on pourrait appeler la dot moderne car c'est grâce à cela que la fille rapporte de l'argent dans la famille.

Cette peur découle du fait que dans la société goanaise, ancienne ou actuelle il n'y a pas de place pour la femme célibataire.

« Parfois, elles le font, elles se marient parce qu'elles n'ont pas de choix mais, mais oui il faut se marier quand même. Après un certain âge il faut se marier parce que les filles seules, tu vois, ici la société n'accepte pas tellement les filles qui ne sont pas mariées. »²⁹⁷

Il était nécessaire de maintenir ces jeunes filles à l'intérieur de la même caste afin que la caste perdure et que le patrimoine ne se disperse pas.²⁹⁸ Même quand il ne s'agissait que d'une petite sortie, la caste était importante. Quand Edith voulait inviter des garçons à son anniversaire par exemple, cette question revenait.

²⁹⁴ A. Burguière, *id. Ibid.*, p.550

²⁹⁵ Cf. Document Annexe n° 4 : Maria Aurora Couto p. 87.

« [...] Je suis allé à l'école diplômé, d'avoir reçu des bourses d'études et ma mère était en colère parce qu'elle disait : qui est qui voudra se marier:« [R]? Mais non, ce n'a pas cessé. »

²⁹⁷ Cf. Document Annexe n° 1 : Edith Melo Furtado, p.15.

²⁹⁸ T. Joaquim, *op. cit.*, p.411

« Parce que si je voulais inviter les garçons c'étaient toujours : « mais c'est qui lui, c'est le fils de qui ? ». Parce qu'ici il y a aussi le problème de ..., de classe sociale et tout ça. Donc mon père était très particulier à propos de ça, il voulait toujours savoir de quelle famille le garçon, à quelle famille il appartenait. »²⁹⁹

Si les jeunes gens ne peuvent pas se marier avec la personne qu'ils aiment, les unions de convenance n'étaient jamais forcées. D'ailleurs Maria Aurora Couto établit parfaitement cette différence.

« Era livre, eu não, quer dizer na minha família não conheço ninguém que falou, que casou contra vontade. Mas havia muitos que casaram como se diz arrange marriages, por como se diz, propostas onde podia ser, mas não era namoro. Ao mesmo tempo não era contra vontade. »³⁰⁰

De plus dès leur plus jeune enfance, les filles sont habituées

« [...] à abdiquer à abdiquer de sa [leur] volonté pour se soumettre à celle des autres [...] ». ³⁰¹

Cette abdication est quotidienne, en effet leurs faits et gestes sont régis par des codes et des règles sociales. Une d'entre elles est à propos de la manière de se tenir. Que ce soit pour les garçons ou les filles, les sociétés européennes et goanaise impriment un certain nombre de comportements sociaux dans le corps de chacun. Pour les jeunes filles aisées, le plus important est le paraître, la manière de se comporter. Quand Melsa Vaz Monteiro nous parle de cela, elle utilise abondamment le verbe devoir.

« Isto uma menina não faz, isto não é maneira de sentar, isto não é... ». ³⁰²

La posture du corps existe une certaine rigidité

« [...] la façon de s'habiller, la façon de s'asseoir, la façon de parler aux gens, tout. La façon de manger [...] ». ³⁰³

²⁹⁹ Cf.Document Annexe n° 1 : Edith Melo Furtado, p.12.

³⁰⁰ Cf.Document Annexe n° 4 : Maria Aurora Couto p. 88.

« Il était libre, je ne veux pas dire dans ma famille ne connaissais personne qui parlait, qui se sont mariés contre leur gré. Mais nombreux étaient ceux qui étaient mariés, comme on dit organiser les mariages, car, comme ils disent, qui pourraient être proposées, mais ne datant pas. Dans le même temps n'a pas été contre leur gré. »

³⁰¹ Cf.Document Annexe n° 1 : Edith Melo Furtado, p. 61

³⁰² Cf.Document Annexe n° 4: Maria Aurora Couto, p.61.

« Cette jeune fille n'a pas, ce n'est pas une façon de s'asseoir, ce n'est pas ... »

³⁰³ Cf.Document Annexe n° 1 : Edith Melo Furtado, p.13.

Ceci est très important car cette « étiquette » sociale reflète l'éducation reçue. A aucun moment nous ne parlons d'étiquette avec Melsa Vas Monteiro, pourtant elle en parle.

*« Aquela etiqueta, aquela maneira de como uma menina deve portar. Aquilo era muito importante. Todo tempo em casa, aquilo não tinha hora ».*³⁰⁴

La construction sociale des jeunes filles se fait au travers de ce qu'elles doivent ou ne doivent pas faire. C'était une préoccupation constante, un apprentissage qui se construit au quotidien. Il est universel et reconnu des autres membres de la même classe sociale. C'est ainsi que les jeunes filles nobles se distinguent de celles de "bas niveau". Les visites, reçues ou faites, participent aussi de cette identité sociale.

2.3.3 Des rencontres mondaines socialisées

En société, ces jeunes filles sont confrontées à leur futur rôle de maîtresse de maison.³⁰⁵

*« [...] de servir les boissons ou les petits trucs » et elle ajoute « C'est toujours les filles qui le faisaient ».*³⁰⁶

Dans les rapports aux autres existe aussi cette relation sexuée. Même si les garçons étaient présents cette tâche incombait aux filles car c'est un "travail" féminin. Il se passait la même chose en Europe. Elles ne peuvent pas parler sans qu'elles soient interrogées et sont encore moins autorisées à faire part de leur opinion Melsa Vaz Monteiro par exemple ne prenait pas part à la conversation quand on recevait. Cependant les filles se devaient d'être présentes, leur absence serait ressentie comme un manque d'éducation et de respect. Toutes les interviewées à l'exception de Priya Tadkodkar parlent de cet acte social qu'est ce moment. La mère de Melsa Vaz Monteiro recevait beaucoup de visites tous les après-midi. Cela est-il dû au fait qu'elle habite en campagne et qu'elle soit veuve ? Car à l'inverse, la mère d'Edith se

³⁰⁴ Cf.Document Annexe n° 3 : Melsa Vaz Monteiro, p.61

³⁰⁴ « *Manière de comment une fille doit se comporter. C'était très important. Chaque fois à la maison, il n'y avait pas heures.* »

³⁰⁵ G. Hober, *op. cit.*, p 153

³⁰⁶ Cf.Document Annexe n° 1 : Edith Melo Furtado, p.21.

sentait très seule à la maison et attendait le soir avec impatience pour pouvoir aller se promener avec son mari. Edith, Maria Aurora Couto et Fatima parlent surtout de visites principalement le dimanche. Cela leur permettait de faire leur entrée dans l'espace mondain. Sur ce point il n'existe pas de différence entre Goa et la métropole.

Le bal est un autre moyen de socialisation. La fonction est très spéciale car au XX^e s., il avait pour but d'avertir qu'une jeune fille était en'âge de se marier. La finalité était de trouver un prétendant qui soit socialement et économiquement à la hauteur des espérances de la famille.³⁰⁷ Dans la génération d'Aida Menezes de Bragança, il s'agissait surtout de bals privés que les grandes familles organisaient chez elles. En effet, à partir de la deuxième moitié du XIX^e, on assiste à la construction de grandes salles de bals. Chaque grande famille en possédait une. Elles étaient décorées luxueusement. Une des plus belles est celle du palais Menezes Bragança à Chandor que nous pouvons admirer ci-dessous.



Figure 12 : Salle de bal du Palais Menezes de Bragança, Chandor

Plus tard, les bals se feront dans des clubs, à l'école de médecine, etc. Maria Aurora Couto nous dit que les jeunes filles ne pouvaient s'y rendre qu'à partir de l'âge de 15

³⁰⁷ S. Barreiro, *op. cit.*, p.62

ans. Quand à Melsa Vaz Monteiro, elle parle aussi d'un âge libre mais le fixe plus tard.

« *Quando depois de dezoito anos* »³⁰⁸.

Mais en réalité il n'y avait pas d'âge exact. Melsa Vaz Monteiro avait 17 ans.

« [...] *e tínhamos que ter dezassete anos completos para ter uma festa de entrada na vida social quera uma coisa linda* ». ³⁰⁹

Cette fête marque le passage de l'état de « petite » fille à celui de jeune fille. C'est une sorte de rite de passage. Les rites de passage se rapportent essentiellement à des moments très importants de la vie. Mircea Eliade dit que

« *Les rites de passage sont une catégorie de rituels qui marquent les cycles de vie d'une personne, son passage d'étape à une autre dans le temps, d'un rôle ou d'une position sociale une autre [...]* ». ³¹⁰

Melsa Vaz Monteiro ne décrit pas plus en détail en quoi consistait cette fête de passage mais il est aisé de comprendre tout au moins sa fonction sociale. Nous retrouvons à peu près la même fête au Mexique, où les jeunes filles font une fête organisée pour leur passage du statut de fille à celui de femme. Autrefois la jeune fille portait une longue robe blanche semblable à celle d'une mariée. On notera ici une volonté de présenter une jeune fille pure, vierge à ses futurs prétendants. Une fête semblable existe aux Etats Unis à l'occasion du seizième anniversaire, "sweet sixteen". Ces fêtes marquent le début d'une nouvelle étape, celle de la recherche d'un futur mari. Et quel est le meilleur lieu pour trouver des prétendants ou des prétendantes sinon au bal ? Pour les jeunes filles nobles du XIX^e siècle, c'était le lieu incontournable. Et même si les mariages étaient arrangés, les bals avaient aussi cette fonction.

Tout comme en Europe, il était impensable qu'une jeune fille s'y rende non accompagnée. Toutes nos interviewées font part de cela. C'était les parents qui les y emmenaient.

« *No princípio íamos acompanhados dos nossos pais. Posteriormente íamos acompanhados, íamos acompanhados do nosso irmão ou um grupo amigos, amigas, um grupo* ». ³¹¹

³⁰⁸ « *Quand après les dix-huit ans.* »

³⁰⁹ Cf. Document Annexe n° 3 : Melsa Vaz Monteiro, p. 54.

« [...] *Et nous devons avoir dix-sept ans pour avoir une fête d'entrée dans la vie sociale, c'était une belle chose.* »

³¹⁰ M. Eliade, *op. cit.*

Au Portugal, c'était les mères qui accompagnaient les jeunes filles et non les parents ; Maria Augusta Lima Cruz décrit le déroulement du bal.

« [...] tinha-mos de ir acompanhadas das mães, geralmente era uma sala grande e depois as mães estavam sentadas naqueles bancos em redor e a gente estava sentada nas cadeirinhas. E depois vinham-nos convidar para dançar, vinham rapazes que a gente já sabia quem era, portanto já conhecia. Mas não era chegar ali e dizer « olha agora vou » [...]. E a gente depois voltava para o lugar. Depois podia ir a outra dança mas não ficava assim depois a conversar »³¹².

Les mères servaient de chaperons. Les filles ne peuvent pas rester parler après la chanson, ce serait mal vu. Tout ce qu'elles font est contrôlé. Elles peuvent certainement parler entre amies mais sous la vigilance attentive des mères. Plus loin elle ajoute *« Os rapazes não tinham esse controle »³¹³.*

Edith Melo Furtado fait la distinction entre bals et *parties*. Au bal, elle était toujours accompagnée de ses parents. Ce n'est qu'à ces petites fêtes privées où elles pouvaient aller, comme dit Fatima, accompagnées d'amis.

« [...] mais c'était toujours une heure pour revenir, pas très tard puis, « qui-est-ce qui t'accompagne » tu vois ? ».³¹⁴

Les *parties* étaient des fêtes entre jeunes, mais toujours très encadrées. Elles sont certainement d'influence britannique. En effet, comme le reste de l'Inde était anglaise, à ce moment-là, il est probable que cela ait influencé Goa.

Les souvenirs que Maria Aurora Couto possède sur les bals, sont vécus de l'extérieur.

« Eu lembro que eu nunca, eu vinha de férias e nunca assisti porque não tinha roupa pra usar. Porque como eu não vivia aqui não vestia roupa igual, porque precisava de, como se diz, vestido de baile ».³¹⁵

³¹¹ Cf. Document Annexe n° 2 : Fatima da Silva Gracais, p. 42.

« Au début, nous étions accompagnés par nos parents. Plus tard, nous étions ensemble, nous étions accompagnés par notre frère ou d'un groupe d'amis, des amis, des amis, un groupe »

³¹² Cf. Master 1, Annexe Maria Augusta Lima Cruz, p.71

« [...] Nous étions accompagnées par notre mère, généralement c'était une grande salle, puis les mères étaient assises autour, sur des sièges et nous nous sommes assises sur des chaises. Et puis, les garçons venaient pour nous inviter à danser, on savait qui ils étaient, on les connaissait déjà. Mais ce n'était pas pour arriver et dire: « maintenant, je vais regarder "[...] ». Et puis nous sommes retournés à l'endroit. Ensuite, il pourrait aller à une autre danse, mais n'était pas si après avoir parlé. »

³¹³ Cf. Master 1, Annexe Maria Augusta Lima Cruz, p.71

³¹⁴ Cf. Document Annexe n° 1 : Edith Melo Furtado, p.17.

³¹⁵ Cf. Document Annexe n° 4 : Maria Aurora Couto p. 78.

« Je me souviens que je n'ai jamais, je venais en vacances, et je n'ai jamais assisté parce que je n'avais pas de vêtements à porter. Parce que je ne vivais pas ici je n'aime pas porter des vêtements, au besoin, comme on dit, robe de bal. »

En effet, elle habitait à Bombay où les codes vestimentaires étaient différents. Le vêtement revêt donc deux fonctions: pratique et symbolique.

*« Dans l'Ancien Régime [...]. La fonction primordiale du vêtement aristocratique, par exemple, consistait explicitement à signifier, dans sa magnificence [...] habit était investi en toute transparence d'un rôle sociopolitique précis d'auto-affirmation [...] ».*³¹⁶

Les caractéristiques du signifiant se superposent à l'aspect esthétique et fonctionnel. La jeune fille est donc déterminée à donner une certaine image physique.³¹⁷ Le corps est un instrument symbolique et un lien d'inscription de l'ordre social. La mode est l'exemple de la manipulation constante du corps féminin. Elle façonne le corps « naturelle » dans le but de lui donner une signification sociale. Ce sont des apparences fabriquées, manipulées.

La façon de s'habiller a une autre fonction : la construction des genres. En effet, la distinction extérieure permet aux enfants d'appréhender directement leur identité sexuelle par rapport aux autres enfants.³¹⁸ Le corps est investi dès la plus jeune enfance. La société y inscrit ses règles, des interdits, des tabous, etc. Ce processus de socialisation conduit les jeunes filles à constituer des dispositions corporelles caractéristiques de leur statut social et de leur classe sexuelle. La tentative de se distinguer socialement par l'habit est aussi présente à Goa, les vêtements féminins n'étaient pas les mêmes selon les castes. Au début de la colonisation, les femmes des classes privilégiées ne sortaient de chez elles que vêtues luxueusement avec du satin, du velours, du brocart, etc.³¹⁹ Les femmes s'habillent dans le style parisien.

³¹⁶ P. Penot, *op. cit.*, p.19

³¹⁷ I. Vaquinhas, *op. cit.*, p.55

³¹⁸ F. Héritier, *op. cit.*, p 44

³¹⁹ F. Da Silva Gracias, *op. cit.*, p.11.



Figure 13 : Prise par Emile Marini, détenue par IICT/Arquivo Histórico Ultramarino, actd.iict.pt/view/actd:AHUD1427, consulté le 23 novembre 2010

La photo ci-dessus représente un bal en 1957 au *Palacio do Cabo* à Goa. Les hommes sont vêtus d'un costume blanc et noir avec un nœud papillon. Le sexe féminin est représenté par deux jeunes filles et deux femmes plus âgées. Leurs robes sont de couleur pâle. Au XIX^e siècle,

*« Au bal, les jeunes filles sont toutes vêtues de blanc, parfois de rose ou de bleu pâle ».*³²⁰

Il est intéressant de constater que les codes de couleur n'ont pas évolué en cela, mais aussi qu'ils sont appliqués à des milliers de kilomètres de l'Europe, d'où ils sont issus. Le teint des invités est étonnement clair alors qu'ils vivent dans un lieu où il fait très chaud. Là encore, existe une influence de l'Europe. Les personnes de la haute société, notamment les femmes se devaient d'avoir un teint blanc. Car les peaux sombres étaient caractéristiques des petits gens, des paysans qui travaillaient dans les champs. Lors de notre séjour à Goa nous avons eu l'occasion de côtoyer cette classe sociale et nous avons remarqué que cela n'était plus de rigueur car les gens avaient un teint plus foncé.

Pour réaliser ces robes, les tailleurs venaient travailler chez les clientes. Pour beaucoup de nos interviewées, c'était les mères qui faisaient coudre les vêtements.

*« [...] alfaiates que vinham pra casa costurar [...] ».*³²¹ Mais *« [...] quem escolhia e mandava fazer era minha mãe ».*³²²

³²⁰ I. Bricard, *op. cit.*, p.207

Maria Augusta Lima Cruz montre qu'au Portugal, la manière de procéder était la même.

*« [...] e era muito chato sempre muito chato porque faziam-se vestidos especiais não é, faziam-se um toilet [...] ».*³²³

Deux autres éléments vestimentaires paraissent avoir une certaine importance. Il s'agit des bas et des chaussures. Deux des interviewées en parlent, Maria Augusta Lima Cruz et Melsa Vas Monteiro. La première nous apprend qu'il était interdit de ne pas porter de chaussette. Quand les bas transparents sont apparus, la directrice contrôlait les jeunes filles pour savoir si elles en portaient ou pas. Melsa Vas Monteiro y fait référence à deux reprises. D'abord lorsque elle va avec sa tante dans les champs

*« A mãe só dizia que usasse meias e sandálias, etc, por causa dos meus pés ».*³²⁴

Elle s'étonne et critique le fait qu'aujourd'hui les filles jeunes chaussent des chaussures à talons.

*« Isto nem pensar, nos íamos com sapatos fechados e meias »*³²⁵.

Une des explications est qu'à Goa, il y avait beaucoup de moustiques, cela permettra peut-être d'en limiter les piquûres.

Etre bien chaussé est une façon de se distinguer socialement et de démontrer sa suprématie économique. Ce ne sont que les pauvres qui sont mal chaussés. D'où l'exigence de la mère de Melsa, qui, ne serait-ce que pour se rendre aux champs est obligée de mettre ses bas et ses chaussures.

Pour faire leurs choix, elles possédaient *« [...] des catalogues de dessins »*.³²⁶ La mère de Aida recevait des revues françaises car elles se faisaient coudre des

³²¹ Cf. Document Annexe n° 4 : Maria Aurora Couto, p. 85.

³²² Cf. Document Annexe n° 5 : Aida Menezes Bragança, p. 96.

« Tailleurs [...] qui sont venus faire de la couture à domicile [...] ». Plus[...] qui choisissait et commandait, c'était ma mère. »

³²³ Cf. Master 1, Annexe Maria Augusta Lima Cruz, p.71

« [...] C'était très ennuyeux, très ennuyeux, parce qu'on faisait des robes spéciales pour cette occasion, une toilette [...] »

³²⁴ Cf. Document Annexe n° 3 : Melsa Vaz Monteiro, p. 49.

« Ma mère me disait seulement de mettre des chaussettes et des sandales, etc, à cause de mes pieds. »

³²⁵ Cf. Document Annexe n° 3 : Melsa Vaz Monteiro, p. 54.

« Il ne fallait même pas y penser, nous allions en chaussures fermés et chaussette. »

³²⁶ Cf. Document Annexe n° 1 : Edith Melo Furtado, p. 20.

vêtements à partir de modèles européens. Les formes vestimentaires variaient selon les circonstances

*« Sim, havia alguma roupa especial, piquenique também. Havia sim uma roupa mas não era assim muito especial. Era roupa de algodão, roupa mais simples ».*³²⁷

Même pour les vêtements, il faut constater un processus d'acculturation. En effet, dès l'arrivée des portugais à Goa, celui-ci fait débat.

Le décret épiscopal datant de 1644 interdit de porter des bijoux au nez, comme les hindoues. Et, en 1736, l'Inquisition décrète

*« Que não usem nem em público, nem em particular, os homens de pudvém... e as mulheres de choles que costumam usar as gentias », « Mandamos aos ditos naturais que nas procissões e encamisadas e outras quaisquer festas que se fizerem de dia ou de noite, em louvor de Deus ou de seus Santos, não vá pessoa alguma cristã vestida em traje gentilico.... »*³²⁸.

Elle interdit aux chrétiennes de s'habiller comme les hindoues.

Nous n'avons pas beaucoup de précision sur la manière de s'habiller de ces jeunes filles. Cependant nous pouvons dire que certains vêtements hindous comme le sari par exemple sont aussi utilisés dans la communauté chrétienne. En effet, lorsqu'il y a de grandes occasions comme des mariages, les femmes portent de luxueux saris.

Jusqu'au XIX^e siècle, les vêtements des femmes des classes aisées chrétiennes ressemblaient à ceux des hindoues même s'ils sont considérés par les hindous comme vêtements occidentaux.

³²⁷ Cf.Document Annexe n° 2 : Fatima da Silva Gracias, p. 41.

« Oui, il y avait des vêtements spéciaux, pique-nique aussi. Il y avait un vêtement, mais oui, rien de spécial. Des vêtements en coton, des vêtements simples. »

³²⁸ P. Correia Afonso, *op. cit.*,p.145

« Ils n'utilisent pas en public ou en privé, les hommes de... pudvém, et les femmes, de Choles que portent souvent le gentil »,« Nous avons commandé aux natifs que dans les processions ou cavalcades ou toute autre fête que ce soit le jour ou la nuit, à la louange de Dieu ou de ses saints, aucun chrétien n'aille vêtu d'habits de gentils. »

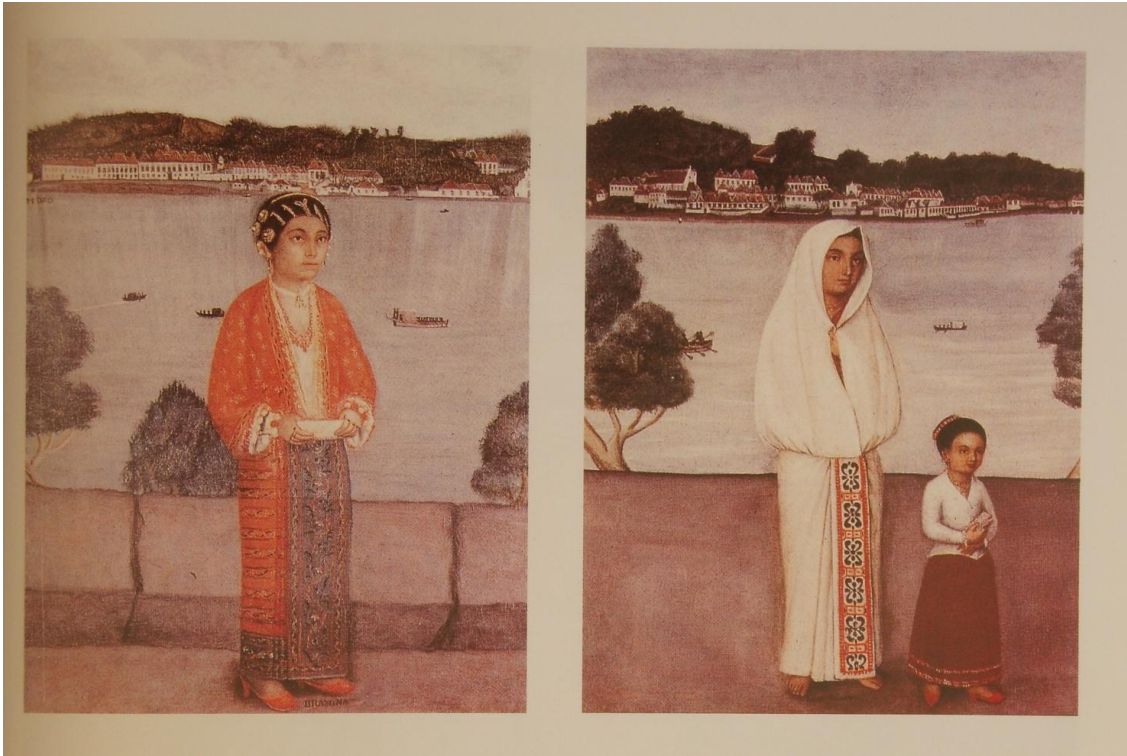


Figure 14 : Peinture à huile sur toile, XIX^e, collection Guilherme Apoim Calvão

Certaines portaient le *quimão*³²⁹ quand elles sortaient de la maison. Nous pouvons en voir un exemple dans la gravure de gauche ci-dessus. Pour aller à l'Eglise, beaucoup avaient l'habitude de se vêtir d'un grand drap blanc qui les couvrait de la tête aux pieds. L'illustration de droite le représente. Ce type de vêtement recouvrant pouvait avoir des broderies rouges et noires comme celui-ci ou plus simplement de l'une de ces deux couleurs. Le plus fréquemment, il était porté par des femmes chardós.

Alors que dans le cas des brahmanes elles s'habillaient, le plus souvent, avec des *quimão* ou des *pano-bajú*³³⁰. Nous vous proposons de regarder les deux portraits .

³²⁹ Longue robe avec des mandres semblable au kimono japonais.

³³⁰³³⁰ M. De J. Mártires Lopes, op.cit., p. 324.



Figure 16 : Femme chrétienne, Famille Rego, XIX^e, Photographie réalisé à partir d'un portrait par Ernestina Carreira



Figure 15 : Parents du Père Felizardo, année 1930, Photographie réalisé à partir d'un portrait par Ernestina Carreira

Le premier est un portrait d'une femme de la famille Rego. La deuxième montre les parents du Padre Felizardo, branche chrétienne de la famille Kamat. Grâce à ces photos, il est aisé de constater l'occidentalisation des vêtements féminins. La première représente une femme de cette famille au XIX^e siècle. On peut constater qu'elle porte une quantité importante de bijoux, comme les hindoues, seule la partie haute du corps est visible. La deuxième image montre un couple qui est déjà habillé à l'européenne. Cette photographie date années 1930.

Dans cette deuxième partie, nous avons vu que le mode de vie de la haute société catholique est à la fois un héritage portugais et indien. L'empreinte indienne est notamment présente dans la religion. Certains apprentissages comme la musique s'inscrivent dans une continuité européenne. Les chrétiens suivent la culture de la métropole. Nous assistons à un processus de copiage. En réalité cette société se veut à la hauteur du colonisateur en s'identifiant à sa culture.

Dans un second temps de l'apprentissage, les jeunes filles doivent être de bonnes maîtresses de maison. Cela signifie non seulement avoir la capacité de gérer la maison mais aussi, lorsqu'elles habitaient en zone rurale, la propriété familiale. C'est-

à-dire tout ce qui concerne les travaux des champs. Cette situation était due au fait que les hommes émigraient à l'étranger.

Le mariage était l'aboutissement de tout cela, ou l'entrée dans les ordres religieux. Une nouvelle fois, nous retrouvons un mélange de culture indienne et métropolitaine. Dans les mariages on retrouve des coutumes hindoues, et malgré les tentatives de l'Inquisition de les éliminer elles persistent.

3. Les stratégies de survie de la mémoire



Au cours de ce travail, nous avons pu observer que les documents oraux pouvaient avoir plusieurs utilisations. Le document oral prend toute sa valeur et devient la source principale d'information. En discernant les points communs des différents récits de vie, cela nous a permis de reconstituer une mémoire collective du quotidien et des attentes des filles catholiques de la haute société goanaise.

Sortant de cette perspective globalisante nous allons voir dans cette troisième partie la particularité et la subjectivité des mémoires individuelles. Cela va nous permettre d'établir une autre lecture du réel, difficilement abordée par l'historiographie, celui du fonctionnement de la mémoire individuelle dans son processus de reconstruction du passé.

Mais avant cela, nous allons aborder un groupe de femmes goanaises qui ont la volonté de transmettre leur savoir et leur culture "historique". Il ne s'agit plus qu'elles soient actrices de leur histoire mais bien spectatrice ou mieux, commentatrices. Nous comprendrons donc les différentes stratégies qu'elles ont pour y parvenir ainsi que leur besoin de devoir de mémoire.

Ensuite nous examinerons la mémoire individuelle, pour cela, il était nécessaire de prendre en compte ce qui pouvait conditionner la réorganisation différente des souvenirs des interviewées.

De fait, la mémoire des individus et leurs discours sur le passé sont intimement liés à ce qu'ils vivent au moment de l'énonciation. Comme le rappelle Françoise Zonabed, dans l'ouvrage collectif intitulé *Croire la mémoire: approches critiques de la mémoire orale*, le jeu de la mémoire est toujours cyclique ou circulaire.³³¹ Cela signifie que le discours de la mémoire est d'abord un discours récurrent qui part du présent pour aller vers le passé.

En adoptant une méthode d'analyse psychologique, proche de celle du commentaire du document³³², nous avons pu percevoir, dans les témoignages d'Aida Menezes de Bragança, d'Edith Melo Furtado et de Melsa Vaz Monteiro, les exemples les plus éloquents de stratégies de relecture du passé.

Nous allons nous servir de cette approche pour comprendre comment ces jeunes filles ont vécu l'avant et l'après l'Indépendance de Goa. Puis nous analyserons leurs discours pour y déceler des traces plus profondes d'une reconstruction mémorielle.

³³¹ Zonabed (F.), « La mémoire familiale : de l'individu au collectif. » in *Croire la mémoire ? : Approches critiques de la mémoire orale*, p. 16.

³³² Poirier (J.), Clapier-Valladon (S.), Raubaut (P.), *Les récits de vie : théorie et pratique*, Paris, éd. Puf, 1983, p.123 et 124.

3.1. La survie culturelle

Après la prise de Goa par les troupes indiennes, la haute société catholique perd les privilèges sociaux dont elle bénéficiait auparavant.

De fait jusque là, c'était les brahmanes et les chardós catholiques qui détenaient le pouvoir administratif et économique. C'était une société très fermée où tous se connaissaient. Avec l'arrivée des indiens au pouvoir c'est tout un monde qui disparaît.

3.1.1. La brusque disparition de la langue de communication

La première preuve de cela c'est le changement radical de langue parlée. Avant 1961, la langue portugaise était celle de l'élite, elle était synonyme de pouvoir à Goa et soudainement elle devient celui d'impuissance. Cela va même plus loin car dans son livre *Goa a daughter story*, Maria Aurora Couto, dit que parler le portugais après la prise de Goa était considéré comme un acte de trahison.³³³

*« Portuguese was killed from the start. »*³³⁴

Dès la fin de la domination portugaise, la langue qui avait perduré pendant 450 comme langue d'élite et de pouvoir est bannie.

*« [...] mais petit à petit le portugais commençait à perdre son statut, c'était une question politique surtout. Les gens prétendaient oublier le portugais au lieu de pas parler le portugais. »*³³⁵

Le portugais était abandonné au profit de l'anglais. Cette langue est niée par ceux qui la parlaient car elle n'apporte plus aucun bénéfice, bien au contraire. Malgré cela, elle était toujours parlée par l'élite chrétienne.

« Mais à la maison, chez nous, mon père était un écrivain et il écrivait en portugais. Donc il écrivait beaucoup en portugais, il publiait après la retraite. Mais à cette époque

³³³ Maria Aurora Couto, op.cit., p. 61.

« La langue portugaise fut anéantie dès le début. »

³³⁴ Id. Ibid., p. 69.

³³⁵ Cf. Document Annexe n° 1 : Edith Melo Furtado. p. 7.

là pour lui c'était très important. Il parlait le portugais, à la maison il a toujours parlé le portugais, oui. »³³⁶

Parler cette langue c'est comme un acte de résistance. De même pour les émigrés qui essayent de la maintenir hors de Goa.

« [...] os meus pais falavam português em casa. E mesmo se não estivesse em Goa, o meu pai ensinou a mim a ler português. »³³⁷

Cette transmission de la langue est très importante. D'ailleurs, on peut remarquer que quatre de nos six interviews sont faites dans un portugais "parfait". C'est étonnant de constater la mémoire linguistique qui leur reste car cela fera 50 ans que ce n'est plus la langue officielle de Goa. Encore aujourd'hui c'est une langue de communication pour cette génération et les antérieures. Plusieurs fois nous avons pu assister à des conversations entre ces deux générations et effectivement elles parlaient en portugais. La langue est donc le premier symbole du bouleversement qu'a subi cette classe sociale.

Edith Melo Furtado parle de la difficulté d'adaptation

« Et du jour au lendemain on avait besoin de parler, écrire, comprendre, faire tout en anglais, du jour au lendemain. »³³⁸

Son insistance sur le fait que ce soit du jour au lendemain montre le changement brusque qui s'est opéré. Les témoignages oraux ne le disent pas ouvertement mais on comprend que ce fut très difficile. Dès la première phrase de son interview, Edith Melo Furtado se décrit de la façon suivante:

« Tu sais moi je suis, j'appartiens à l'époque de la transition [...]. »³³⁹

C'est comme si elle avait tout de suite ressenti le besoin de le mettre en avant. C'est comme si sa jeunesse était étroitement liée à cet événement. Plus loin elle ajoute :

« Et pour nous c'était quand même un choc, comment dire, c'était un choc surtout parce que tout a changé [...]. »³⁴⁰

³³⁶ Id. Ibid., p. 7.

« Mes parents parlaient le portugais à la maison. Et même s'il n'habitait pas à Goa, mon père m'apprit à lire le portugais. »

³³⁷ Maria Aurora Couto, p. 73.

³³⁸ Cf. Document Annexe n° 1 : Edith Melo Furtado, p. 6.

³³⁹ Id. Ibid., p. 6.

³⁴⁰ Id. Ibid., p. 6.

Pour cette génération et les précédentes on peut parler de traumatisme. Dans son livre, Maria Aurora Couto insiste sur cela et revient plusieurs fois sur la peur ressentie par cette classe sociale.

« Many of us locked, shuttered and bolted our doors and escaped to the safety of village [...]. No one knew what was in the air [...]. »³⁴¹

Un peu plus loin elle décrit une situation de guerre, des vitrines cassées, le pillage des magasins, etc.³⁴²

Les chrétiens de Goa notamment les hautes castes sentent d'insécurité et de l'incompréhension face à cela. Pour cette élite, la libération est plutôt vécue comme une invasion. D'après Maria Aurora Couto cette situation est vécue comme une période d'insécurité, de dégoût et d'humiliation.³⁴³ Pour décrire ce moment, Aida Menezes de Bragança parle de "anexação".³⁴⁴ Car c'est de cette manière que fut vécue cette situation, comme une colonisation de Goa par les indiens. Cela était assez mal vécu d'autant plus que dans la pensée de quelques uns elle aurait pu être évitée. D'après eux cela se serait déroulé différemment si Salazar avait accepté de négocier.

Certaines familles comme les Menezes Bragança de Chandor étaient des opposants au régime salazariste. Mais à la libération ils ne sont pas reconnus pour cela.

« Esta familia sacrificou-se muito por Goa. E afinal, para quê ? Demos tanto e perdemos tudo. Para chegar a estar miséria e não ter o apoio de ninguém. »³⁴⁵

La tristesse et l'amertume sont perceptibles dans son discours. C'est au XIX^e que la famille est anoblie. Elle jouissait d'une bonne réputation et était très connue. Aida Menezes de Bragança raconte sa vie d'avant l'Indépendance.

« A vida era muito fácil, muito social, com muito pouco trabalho, nenhum alíás, porque tínhamos uma porção de empregados. Só estudávamos um pouco, quase só música, o resto eram festas em casas particulares ou nos clubes. »³⁴⁶

³⁴¹ M. A. Couto, *op. cit.*, p. 43.

« Beaucoup d'entre nous ont verrouillé les portes et les fenêtres et sont partis dans les villages se mettre à l'abri. Personne ne comprenait ce qui se passait. »

³⁴² Id. *Ibid.*, p. 56.

³⁴³ Id. *Ibid.*, p. 55.

³⁴⁴ Document Annexe n° 5: Aida Menezes de Bragança, p. 95.

³⁴⁵ C. Portas, I. Gonçalves, *op. cit.*, p. 161.

« Cette famille c'est beaucoup sacrifiée pour Goa. Et pourquoi au final ? Nous avons tant donné et avons tout perdu. Pour arriver à cette misère et ne plus avoir le soutien de personne. »

Mais après 1961, l'état indien promulgue plusieurs lois sur l'agriculture. Avec celle de 1976, *Agricultural Tenancy act*, les paysans deviennent propriétaires des champs qu'ils cultivent. En théorie, ils devraient les racheter mais comme leurs moyens financiers ne le permettent pas, ils les gardent gratuitement.³⁴⁷

Il y a un contraste flagrant avec sa vie passée et l'actuelle. Avant, cette famille ne connaissait pas de problèmes d'argent. Maintenant, elle est obligée d'ouvrir sa maison aux touristes pour la maintenir. Mais ce n'est pas seulement le cas de cette famille. Un grand nombre d'entre elles qui formaient l'élite catholique se retrouvent dans la même situation. Nous comprenons bien le changement drastique qui c'est produit dans ces familles. Après 450 ans de domination portugaise l'exclusivité chrétienne disparaît.³⁴⁸

3.1.2 Permanences et transformations

Melsa Vaz Monteiro illustre elle aussi un changement. Mais un changement de mentalités. Entre le choix du mariage et celui de rentrer dans les ordres religieux elle n'en fait aucun et préfère rester célibataire. D'après elle ni la vie de femme mariée ni celle de religieuse ne lui convenait. Son mariage était le centre des préoccupations familiales, ce qui l'exaspérait beaucoup.

*« Aquilo como era sozinha era uma preocupação e pra mim uma irritação cada vez que vinha pra casa. [...] Mas irritava-me muito esta coisa da preocupação de todas senhoras pra ver-me casar. Relacionados, amigos tudo, tudo preocupava-se nisto. »*³⁴⁹

C'était une grande inquiétude pour sa famille car Melsa Vaz Monteiro était fille unique. Celles qui avaient plus de fille au contraire, ne pouvaient pas toutes les marier.

Elle savait que c'était ce qui revêtait la plus grande importance aux yeux de sa mère mais cela ne l'a pas empêché de faire ce choix.

³⁴⁶ Id. Ibid., p.153.

«Le quotidien était très facile, très sociable, avec peu de travail, aucun d'ailleurs, parce que nous avons une certaine quantité d'employés. Nous étudions peu et presque exclusivement la musique. Le reste du temps, c'était des fêtes chez des particuliers ou dans des clubs. »

³⁴⁷ J. L. Camilleri, *op. cit.*, p. 300.

³⁴⁸ L. F. Thomaz, *op. cit.*, p. 270.

³⁴⁹ Cf. Document Annexe n° 3: Melsa Vaz Monteiro, p. 62.

«Comme j'étais (fille) unique c'était une préoccupation constante et pour moi une irritation chaque fois que je revenait à la maison. Mais l'inquiétude de toutes les dames qui venaient à la maison, m'irritai beaucoup. Les relations, les amis, tous, tous, s'inquiétaient pour ça.»

« *Embora queu [que eu] soubesse que a minha mãe que não tinha ninguém mais. Era a unica coisa que lhe havia de dar todo a satisfação na vida, não dei. Porque eu não queria sacrificar a minha vida só por causa da mãe. Isto não. Porque eu sabia de todo o meu ser que isto não era pra mim.* »³⁵⁰

On peut se demander si ce choix et la fermeté dont elle semble faire preuve ne ce sont pas construits à postériori dans sa mémoire. Il n'est pas aisé de répondre à cette interrogation. Il ne fait aucun doute que c'est elle qui a opté pour cette situation car comme cela a déjà été dit, une femme célibataire n'a pas sa place dans la société goanaise. Mais il serait surprenant qu'elle ai déjà autant d'assurance à cette époque car il ne faut pas perdre de vue que la femme était toujours éduquée dans l'idée de soumission : aux parents, au mari ou à Dieu. Une autre hypothèse est possible, on ressent une certaine adoration de la petite fille pour sa tante. C'est une sorte d'héroïne :

« *Se era là fora ia como ela, porque ela era uma senhora daquelas que queria ver o que se fazia. Queria que aquilo fosse feito muito bem, perfeitamente* ».³⁵¹

Sa tante était une parfaite maitresse de maison. C'est elle qui dirigeait le travail agricole, elle exerçait le pouvoir. On peut se poser la question de savoir si son choix du célibat n'est pas aussi lié à cette idéalisation, car sa tante était célibataire.³⁵² Aujourd'hui, Melsa Vaz Monteiro comprend ce que la société attendait d'elle ainsi que la portée de son geste. Quand elle comprend que ses proches ont déjà planifié et arrangé son mariage, elle part pour Bombay. Mais elle prend tout de même le temps de prévenir sa famille. En s'adressant à eux, elle leur dit:

« *[...] eu vou voltada, vocês vão e casem com quem quiser.* »³⁵³

On assiste à une évolution des mœurs même si beaucoup de choses n'ont pas changé. Par exemple, encore aujourd'hui les filles ou les femmes ne vont pas seules

³⁵⁰ Id. Ibid., p. 64.

«*Même si je savais que ma mère n'avait plus personne. C'était l'unique chose qui lui aurait donné satisfaction dans sa vie, je ne lui ait pas donné. Parce que je ne voulais pas sacrifier ma vie à cause de la mère. Parce que je savait de tout mon être que cette situation ne me convenait pas.* »

³⁵¹ Cf. Document Annexe n° 5: Aida Menezes de Bragança, p. 51.

«*Si c'étais dehors j'allais avec elle, parce qu'elle c'était une de ces dames qui voulait voir ce qui se faisait. Elle voulait que les choses soit très bien faites, à la perfection.* »

³⁵² Beaucoup des interviewées ont des *tias solteiras* (tantes célibataires) Fatima da Silva Gracias explique que ces femmes ne furent pas mariées car les parents ne souhaitaient ni les doter, ni leur donner une part d'héritage. C'est pour cela que l'on retrouvait des tantes célibataires dans toutes les maisons.

³⁵³ Cf. Document Annexe n° 3: Melsa Vaz Monteiro, op.cit., p. 64.

«*Je m'en vais de retour, vous allez y et mariez avec qui vous voulez.* »

à de grands évènements sociaux. Maria Aurora Couto devait se rendre à un mariage au mois d'avril de 2009. Son mari étant malade, elle pensait y aller seule. Quand elle le dit à sa fille, voilà sa réaction:

« *Como é que vai sozinha?* »³⁵⁴

L'idée qu'une femme ne peut pas aller toute seule persiste. Fátima da Silva Gracias parle de « *submissão* »³⁵⁵. Et elle ajoute « *Mas o que estou a falar era mais no tempo colonial.* »³⁵⁶. Elle a une mémoire d'un passé de soumission coloniale. Dans sa mémoire se crée un lien entre oppression des femmes et colonialisme, elle associe ainsi soumission et colonial. Le traumatisme de cette soumission peut simplement être le souvenir qui a changé avec la libération postérieure. Face à la réalité d'aujourd'hui, elle trouve le réel d'autrefois plus contraignant. Quand on lui demande si c'est ce qu'elle pensait déjà en tant que jeune fille elle répond que cette idée de soumission lui est apparu plus tard. Tout comme Maria Aurora Couto qui admet avoir reconnu cette société comme patriarcale seulement à partir du moment où ce mot a commencé à être utilisé.

Après 1961, d'autres choses ont changé notamment la place des pères dans l'éducation de leur fille. Il n'est pas rare de remarquer que c'est lui qui initie ses enfants à la culture. Dans son article sur l'éducation féminine des classes dominantes, Maria Manuela Vieira nous apprend que dans ce milieu social, il est fréquent de remarquer que l'un des deux parents s'occupe particulièrement de la transmission culturelle.³⁵⁷ Beaucoup des témoignages oraux recueillis évoquent l'importance du rôle du père. Pour Fátima da Silva Gracias, c'est lui qui a toujours favorisé son instruction.

« *Mas o meu pai foi sempre que favoreceu muito a instrução tanto das filhas como dos filhos [...].* »³⁵⁸

Dans le cas de Edhit Melo Furtado et de Maria Aurora Couto, les pères ont joués un rôle bien plus important. Pour la première, c'est lui qui lui a donné le goût pour la

³⁵⁴ Cf. Document Annexe n° 4: Maria Aurora Couto, p. 79.

« *Comment, vous y allez toute seule ?* »

³⁵⁵ Cf. Document Annexe n° 2 : Fatima da Silva Gracias, p. 33.

³⁵⁶ Id. Ibid., p. 36

³⁵⁷ Maria Manuela Vieira, *Letras artes e boas maneiras: a educação feminina das classes dominantes*, in *Análise Social. Lisboa, Ed Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa*, vol XXVIII, n° 120, 1993, p. 22.

³⁵⁸ Cf. Document Annexe n° 2 : Fatima da Silva Gracias, p. 40.

« *Mais c'est mon père qui a toujours favorisé l'instruction, aussi bien des filles que des fils.* »

lecture. Quand Maria Aurora Couto parle de sa relation avec son père elle la qualifie de « [...] *an intellectual relationship* »³⁵⁹. C'est lui qui lui apprit à lire et écrire en portugais ainsi qu'à jouer de la musique. Son apprentissage de la langue portugaise c'est fait au travers le recopiage d'articles de journaux. Car à partir de l'âge de 9 ans elle a quitté Goa avec sa famille pour s'installer à Bombay. Même chez Pria, son père lui traduisait des petites histoires portugaises et lui apprit la langue.³⁶⁰ Elle possède ainsi une culture lusophone.

Il est intéressant de remarquer que ce sont les pères qui s'occupent de l'instruction de leur fille. Ce sont eux qui jouent le rôle de transmetteurs culturels. Nous pouvons observer que toutes ont suivi le modèle paternel, sauf Aida Menezes de Brangança qui était d'une génération antérieure. Pour Pria ce sont les hommes de la famille et principalement son père qui ont parfait son éducation intellectuelle et artistique.

« He used to bring books for me to read, to see, picture books and all. So like that he developed the liking for literature and good things and he was an artist , he used to draw sketches so he used to tell me the beauty of the nature , the combination and texture of the clothes and all those things aesthetic things and I have now in me were brought by my father. He used to tell me all about those and he used to tell me the difference between good and bad, then good literature then music he used to know, he used to take me to music concerts and all. So that way I have developed a fine personality like. I don't know how but I have developed a liking for literature and in classic Indian music he used to listen to, then appreciation of painting, he showed me painting of that sunflower, Picasso, and all those Van Gogh .He used to give me the translation of some Portuguese literature, he knows to speak and he has learnt portuguese language, so he used to translate some short stories for me and used to tell me stories.»³⁶¹

Par rapport au rôle des pères pendant le salazarisme, cet intérêt pour l'éducation et l'instruction des filles est nouveau.

³⁵⁹ Cf. Document Annexe n° 4: Maria Aurora Couto, p. 84.

³⁶⁰ L'apprentissage du portugais chez les hommes ne se faisait que dans les classes sociales les plus élevées. En effet une minorité de goanais parlaient le portugais malgré le fait que les intuitions gouvernementales soit portugaises

³⁶¹ Cf, Document Annexe 6: Pria Tadkodar, op.cit., p.102.

«Il avait l'habitude de m'apporter des livres, des livres d'images et de toute sorte. Il a développé mon goût pour la littérature et les bonnes choses. Et c'était un artiste, il avait l'habitude de dessiner et de me parler de la beauté de la nature, le mariage des textures (et) des vêtements et tout ce qui à attiré à l'esthétique, chose qui m'ont été apportées par mon père. Il avait l'habitude de me parler de la différence entre le bien et le mal, de la bonne littérature et musique qu'il connaissait. Il avait l'habitude de m'amener à des concerts. Donc j'ai développé cette partie de ma personnalité. Je ne sais pas comment mais j'ai développé le goût pour la littérature et la musique classique indienne. Il appréciait la peinture. Il m'a montré le tableau du tournesol, Picasso et d'autres comme Van Gogh. Il avait l'habitude de me traduire la littérature portugaise, il s'avait le parler, il avait appris le portugais. Donc il me traduisait des histoires courtes et avait l'habitude de me raconter des histoires.»

Une autre chose qui a changé, c'est l'importance des castes dans le choix du mari ou de la femme. Dans son entretien avec Catarina Portas et Inês Gonçalves, Aida Menezes de Bragança déclare que:

*« A mentalidade está a mudar. Antigamente, nós não cruzávamos o dinheiro, só cruzávamos o nome. Éramos conhecidos como pessoas honestas, de muita honra. Para se ser alguém importante, o que contava era a família, a educação, a cultura. Agora quem tem dinheiro é gente [...] »*³⁶²

Dans son livre, Fátima da Silva Gracias dit qu'il était quasiment impossible de se marier dans un autre milieu social que le sien ou dans une autre caste.³⁶³ Pourtant c'est ce qu'elle et d'autres filles de sa génération comme Edith Melo Furtado, par exemple, ont fait. Elles se sont mariées avec un homme de caste inférieure mais même niveau d'éducation. On peut penser qu'il s'agit d'un mariage d'amour. Mais si leur famille l'a accepté c'est certainement parce qu'il avait une bonne situation financière.

Cette sous partie nous a permis de comprendre comment nos interviewées et plus largement cette société sont parvenues à surmonter la reprise de Goa par les indiens. Après une trentaine d'années nous pouvons dire que cette période c'est inscrite en elles et fait maintenant partie de leur histoire personnelle. C'est à partir de là que se fait la transmission de cette histoire et de cette culture.

3.1.3 La résistance de la mémoire : une transmission revendiquée

Après avoir étudié le discours des femmes, nous allons nous intéresser à elles comme objets. Et plus particulièrement à quatre d'entre elles : Propécia Correia Afonso, Fatima da Silva Gracias, Maria Aurora Couto, sœur Emma Maria, Aida Menezes de Bragança et Pratima Kamat.

Toutes ces femmes ont une visibilité sur le plan des études bibliographiques aux chrétiennes de la haute société goanaise.

Nous allons faire une brève synthèse de leur contribution avec un tableau.

³⁶² C. Portas, I. Gonçalves, *op. cit.*, p. 161.

« Les mentalités sont entrain de changer. Avant nous n'échangions pas l'argent, nous n'échangions que le nom. Nous étions connus comme des gens honnêtes, de beaucoup d'honneur. Pour être quelqu'un d'important, ce qui comptait c'était la famille, l'éducation, la culture. Maintenant celui qui a de l'argent à tout. »

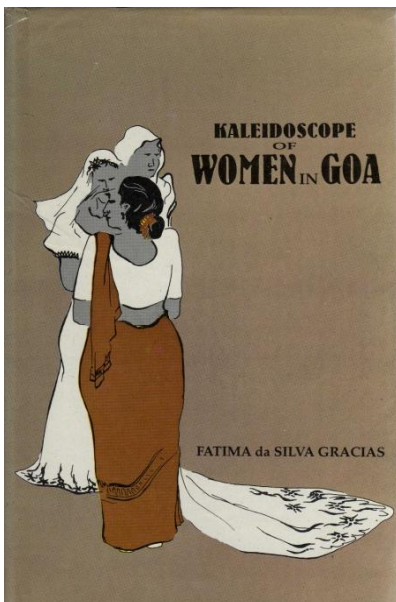
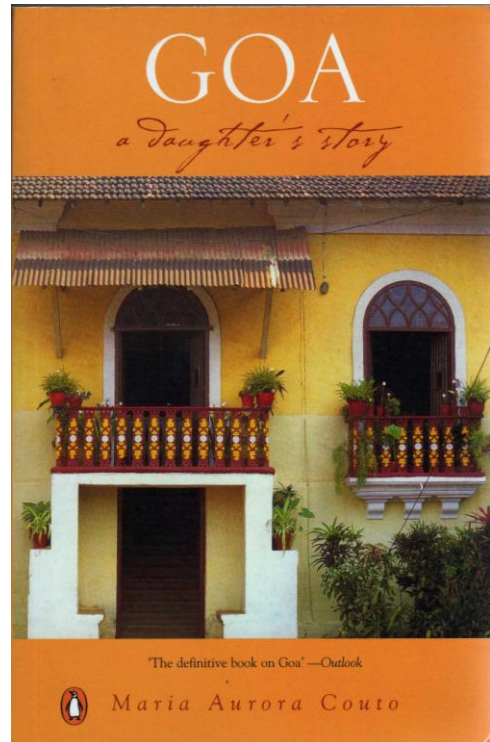
³⁶³ Fatima Da Silva Gracias, *op.cit.*, p. 24.

Propércia Correia Afonso	A mulher na Índia portuguesa (1933)
Fatima da Silva Gracias	Kaleidoscope of women in Goa (1996) The many faces of sundorem (2007)
Maria Aurora Couto	Goa, a daughter's story (2004)
Emma Maria	Women in portuguese Goa 1510-1835 (2002)
Pratima Kamat	"Instituições cristãs de caridade e a mulher em Goa", in Oceanos, n°21, 1995. "In search of her story: women and the colonial state in the Estado da Índia with reference to Goa", in O Rosto femenino, Vol 1, p 585.
Aida Menezes de Bragança	Film: Mourão (C.), <i>A Dama de Chandor</i> , Portugal, 1998

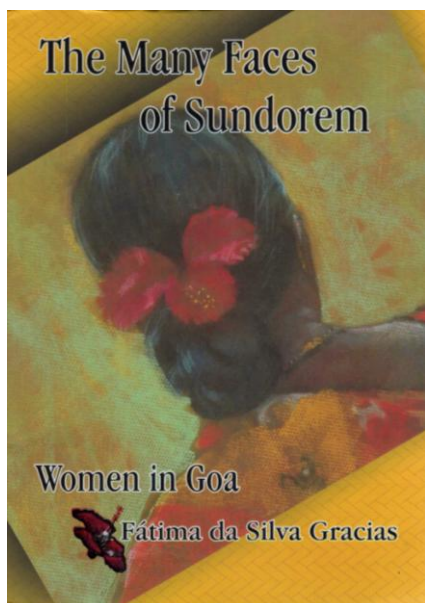
À l'exception d'Aida Menezes de Bragança, toutes ces femmes ont fait des études universitaires. Après leur formation, elles ont toutes accédé au monde du travail. Propércia Correia Afonso, Fatima da Silva Gracias, Maria Aurora Couto et Pratima Kamat ont toutes enseigné ou le font encore. De plus, certaines d'entre elles sont historiennes ou journalistes. Emma Maria est religieuse et Aida Menezes de Bragança travaille dans le domaine du tourisme. De part leur métier un point commun est d'ores et déjà à souligner : la volonté de transmettre.

Ces femmes sont toutes des goanaises catholiques à l'exception de Pratima Kamat qui est hindoue. Il est très intéressant de constater qu'elles font partie de l'histoire mais aussi qu'elles la construisent. Ces femmes écrivent sur une société qu'elles ont-elles même connues, une société coloniale. Au travers de leurs études, c'est aussi leurs histoires qu'elles nous racontent. Elles passent de participantes à observatrices. Elles ont de l'intérêt pour leur propre histoire et c'est cet intérêt qu'elles partagent avec nous. Face au quasi vide historiographique, elles ont voulu parlé. Elles ont ainsi créé une nouvelle vision historique : la goanaise vue par elle-

même. Toutes sont détentrices d'une mémoire qui s'insère dans une généralité mais en même temps qui est personnelle. Maria Aurora Couto par exemple, dans son livre dresse une vision panoramique des 450 ans de colonisation portugaise, mais toujours en y associant l'histoire individuelle. Elle nous parle d'elle-même, de sa famille, des amis de la famille et des connaissances, en mêlant sentiments et histoire. La couverture de son livre peut illustrer cette idée. Elle peut être appréhendée de façon plus personnelle ou plus générale. On y voit représenter une ancienne demeure indo-portugaise, qui en soit est un « objet » historique. Mais en même temps, c'est dans ces grandes demeures familiales qu'avaient lieu les retrouvailles familiales. Ce qui était synonyme de joie et de bonheur. Ce qui nous met en face à un recourt aux sentiments.



Par leurs travaux ou faits, ce groupe transmet un savoir et une culture. Cette transmission se fait de différentes façons, par des travaux universitaires, des publications « grand public » ou encor des témoignages oraux. Notre travail nous avons pu être les témoins de cette transmission. En effet nous avons recueillis les déclarations orales de Fatima da Silva Gracias, Aida Menezes de Bragança et Maria Aurora Couto. Leurs démarches est intéressante, c'est comme si elles avaient "pris en main" leur propre histoire pour qu'elle ne tombe pas dans l'oublie. Elles sont les garantes de cette mémoire.



Cette transmission leur permet aussi de mieux accepter leur propre histoire. Nous pouvons illustrer nos propos par la copie des pages de couverture des livres de Fatima da Silva Gracias, qui ont été publiés à 11 ans d'écart. Dans celui de 1996 on distingue trois femmes. Par les vêtements nous pouvons dire qu'il s'agit d'une mariée catholique. En revanche celle qui est de dos peut aussi bien être chrétienne comme hindoue. Pour la rédaction de 2007, la couverture est devenue très colorée. Comme si la multitude de couleurs représentait la diversité de la culture goanaise. Dans la première édition la couleur prédominante était le marron et celle de la peau, le gris. Elle est indéfinie, comme si l'auteure n'avait pas souhaité faire un choix. Ici la femme a une couleur de peau plus orientale. Nous remarquons aussi la présence plus prononcée de bijoux. Le collier semble être constitué de perles en or et noires. Il ressemble au mangalsutra hindou. Le choix du titre aussi est évocateur de ce changement. Nous ne sommes pas parvenus à connaître la signification du mot *sundorem*. Cependant, nous pensons qu'il est d'origine hindoue ou qu'il s'agit d'un mot en konkani. Nous notons une évolution vers une "indianisation" de la page de couverture et du titre. Cette évolution peut aussi être la marque plus profonde d'un changement dans l'acceptation de sa propre histoire. Mais cela peut aussi, signifier un changement plus vaste dans les mentalités de la haute société catholique goanaise. Aujourd'hui, cette société est obligée de composer avec son héritage de la culture européenne et son quotidien, où la culture hindoue a pris plus d'importance. Elle rencontre alors le besoin de faire cohabiter les deux.

L'objectif de ce groupe de femmes était de sauvegarder leur histoire et de la transmettre aux futures générations qui n'ont pas connu cette époque de la "transition". En les étudiant comme des observatrices de leur propre histoire nous comprenons l'importance de cet acte de résistance.

3.2. De l'oubli au souvenir

Dès le début de nos enquêtes nous constatons de la part de nos témoins le désir de bien faire, de satisfaire l'enquêteur. C'est ce que Florence Deschamps nome le complexe du bon élève.³⁶⁴ Cette inquiétude apparait chez plusieurs de nos interviewées notamment dans le témoignage oral de Melsa Vaz Monteiro. C'est le signe d'une espérance d'approbation. Il a donc fallu que nous les rassurions sur leur capacité à remplir ce rôle de témoin.

Après leur avoir expliqué le sujet sur lequel nous allions les interroger, la plupart commencent leur témoignage en m'expliquant les études qu'elles ont faites. Elles valorisent leur éducation scolaire. En la mettant en avant elles se distinguent des autres filles de la même génération et de la même classe sociale. Car toutes les jeunes filles de l'élite catholique goanaise n'ont pas poursuivi des études universitaires. Malsa Vaz Monteiro commence même par nous raconter le travail qu'elle a effectué en tant qu'enseignante. Elle part du présent pour aller vers le passé.

3.2.1 Le passé nécessité par le présent

C'est aussi le cas d'Edith Melo Furtado qui part du moment présent, de la relation qu'elle a avec ses enfants pour nous décrire celle qu'elle avait avec ses parents. Les mots qu'elle utilise pour décrire leurs rapport laissent penser qu'elle n'avait aucune liberté, comme si elle était bâillonnée, prisonnière.

*« C'était très très strict, mon père était très strict [...] Et moi personnellement je crois que j'ai souffert a cause de ça parce que j'avais pas la liberté même pas de parler aux garçons. »*³⁶⁵

À plusieurs occasions elle dit qu'elle refuse de faire la même chose avec ses enfants.

³⁶⁴ F. Descamps, *op. cit.*, p. 315.

³⁶⁵ Cf. Document Annexe n° 1 : Edith Melo Furtado, p. 11.

« Donc aujourd'hui je veux bien que mes enfants soient libres, qu'ils aient des amis, qu'ils connaissent des gens. Parce que je sais combien c'était un obstacle pendant ma jeunesse. »³⁶⁶

Plus loin elle ajoute:

« Mais je trouve qu'aujourd'hui on est beaucoup plus, beaucoup plus proche des enfants. Par exemple ma fille elle peu me raconter n'importe quoi ça passe, mais c'était pas le cas avec ma mère. Donc je suis plus copine avec ma fille que je l'étais avec ma mère. »³⁶⁷

Au sujet de la religion elle dit:

« Même chez les membres de ma famille c'est pas obligatoire. Et ça veut dire que nous on oblige pas les enfants à faire. Par exemple on les oblige pas à nous joindre, mais ils savent que nous on aime être ensemble pour la prière. Mais eux même ils ont envie de le faire. »³⁶⁸

Est ce que cela signifie que chez ses parents cet acte était obligatoire? Certainement. Nous avons déjà décrit le poids de la religion et son importance. Pour terminer cette comparaison elle déclare avoir des rapports assez proches avec ses enfants. Ils peuvent lui parler de tous les sujets, contrairement à elle, qui n'aurait assurément jamais osé cela. Son témoignage oral est parsemé de ces comparaisons. C'est ce que Anne Muxel nome la "mémoire réactive". C'est-à-dire que le passé est mis en accusation. Elle dénonce cela pour éviter de le reproduire et ainsi dire sa différence.

« Les références mobilisées sont utilisées dans ce cas comme des repoussoirs et indiquent une volonté d'emprunter de nouvelles voies ».³⁶⁹

Cette mémoire lui sert de repère pour ne pas répéter un schéma vécu. Le sujet est ainsi en opposition avec sa mémoire familiale. Edith Melo Furtado divise le temps de l'enfance en deux, les vacances et le reste de l'année. Pour cela elle utilise une nouvelle fois la description de sa relation avec ses parents. Elle met l'accent sur la crainte qu'ils lui inspiraient

« Il y avait pas de, c'était un rapport assez formel quand même et c'était un rapport plutôt de, de respect oui. [...] Il y avait ça mais beaucoup de peur, c'était la peur de l'autorité du père et de la mère, des deux, voilà. ».³⁷⁰

³⁶⁶ Id. Ibid., p.12.

³⁶⁷ Id. Ibid., p.14.

³⁶⁸ Id. Ibid., p.20.

³⁶⁹ A. Muxel, *op. cit.*, p. 35.

³⁷⁰ Cf.Document Annexe n° 1 : Edith Melo Furtado, p. 12.

Ses parents étaient très stricts, surtout son père³⁷¹.

« parce que lui il avait une position de responsabilité dans le gouvernement, donc je crois que c'était surtout sa réputation qui comptait »³⁷²

L'interviewée insiste sur le rôle primordial de cette réputation.

« [...] la réputation c'était quelque chose de, d'essentiel, plus que le bonheur de la personne, plus que toute autre chose c'était « qu'est ce que les gens vont dire, qu'est ce que les gens vont penser de toi ? », c'était toujours ça, voilà. »

Ici, l'idée de bonheur est importante. La félicité de la personne en tant qu'individu est moins importante que celle de la famille. De plus, dans cette société enclavée, la renommée était très importante car c'est d'elle que dépend le futur de la famille, surtout s'il y a des jeunes filles à marier.

Cette situation semble l'avoir beaucoup affectée, elle utilise le vocabulaire de la douleur ; nous pouvons en relever le plus significatif.

*« [...] j'ai souffert à cause de ça [...] »
« Toute ma jeunesse j'ai eu ce problème [...] »
« [...] c'était catastrophique parfois »
« [...] c'était un obstacle [...] »³⁷³*

Elle souhaitait avoir plus de liberté, alors que pour une fille cela n'était pas permis. Elle va même plus loin en se qualifiant de victime de cette sévérité.³⁷⁴ À l'inverse quand elle parle des vacances une toute autre image apparaît. La famille partait deux mois à la campagne. Un chez les grands-parents maternels et un autres chez les paternels.

« Et on adorait ça parce que tous les cousins venaient pendant les vacances et vraiment c'était la folie. J'adorais la campagne et chez mes grands-parents. [...] C'est comme ça, c'était une enfance vraiment, pendant les vacances, c'était formidable. »³⁷⁵

La précision, pendant les vacances, est très importante. C'est elle qui permet de comprendre qu'en dehors de cette période sa vie de jeune fille ne lui semblait pas si

³⁷¹ Écrivain goanais d'expression portugaise, il a écrit entre autre *Contracorrente: A Actualidade goesa*, Goa, Casa J.D. Fernandes, 1991, p.128; *Contos e narrativas*, Panjim, Maureen Publishers, 1997, p. 165.

³⁷² Cf.Document Annexe n° 1 : Edith Melo Furtado, p. 11.

³⁷³ Id. Ibid., p. 11- 12.

³⁷⁴ Id. Ibid., p. 13.

³⁷⁵ Id. Ibid., p. 17.

agréable. En effet comme nous l'avons vu plus tôt dans ce travail, Edith Melo Furtado dit avoir passé une jeunesse assez difficile car privée de la liberté qu'elle souhaitait avoir. Pour la qualifier elle utilise certains mots comme « catastrophique », « angoisse », etc. À l'inverse, les vacances semblaient être le paradis.

« Et puis on avait une espèce d'un petit jardin potager où il y avait des fruits, on passait toute la journée à manger et à jouer. »³⁷⁶

Sa mémoire noircit les relations qu'elle entretenait avec ses parents pour mieux mettre en avant la période des vacances. Nous ne doutons pas qu'elle ait subi un manque de liberté mais son père était un très grand érudit goanais. La raison réelle de ce traumatisme peut venir de la comparaison de l'époque présente avec ce qu'elle a vécu.

Mais Edith Melo Furtado n'est pas la seule à utiliser ce processus d'idéalisation.

Melsa Vas Monteiro décrit à peu-près la même scène, qui se déroule en compagnie de ses cousins.

« Depois, das tardes com os primos, como era sozinha sempre dizia leva-me a casa dos meus primos. E ali eram muitas coisas que fazíamos, íamos nos oiteiros a colher coisas, fruta pequena que se chamavam "berries", muita espécie. Trazer aquilo, cantar, gozar [...]. »³⁷⁷

Elle utilise clairement un processus d'idéalisation. Enfant unique à la maison, elle s'ennuyait. Alors que chez ses cousins les activités ne manquent pas. Surtout, même si elle ne dit pas leur nombre, ils paraissaient former une joyeuse petite bande. Tout comme Edith Melo Furtado, elle adorait les vacances, ou les temps libres car c'était synonyme de retrouvailles familiales.

³⁷⁶ Id. Ibid., p. 17-18.

³⁷⁷ Cf. Document Annexe n° 3 : Melsa Vaz Monteiro, p.57.

«Après, les après-midis avec les cousins, comme j'étais toute seule je disais toujours amène moi chez mes cousins. Et là, on faisait beaucoup de choses, nous allions dans les vergers cueillir des choses, de petits fruits qui s'appelaient berries, une grande variété. Amener cela, chanter, en profiter.»

3.2.1 La mémoire nostalgique

En général c'était pendant les vacances que les familles se retrouvaient. Que ce soit Fátima da Silva Gracias, Melsa Vaz Monteiro, Maria Aurora Couto, Edith Melo Furtado, Pria ou encor Maria Augusta Lima Cruz, toutes font référence à ces vacances en famille.

À Goa, ces grandes familles se retrouvaient dans les grandes maisons de famille où habitaient encore les grands- parents. Les lieux donnent à la mémoire un cadre spatial et temporel. Ils permettent aux souvenirs d'être visualisés.

*« Pour s'ancrer dans la mémoire, le souvenir doit être fixé dans un lieu. Il doit faire surgir un décor. C'est à partir de e cadre concret et de références dans l'espace que la mémoire s'enracine et peut donc être retrouvée ».*³⁷⁸

Lors des vacances au village, Maria Aurora Couto était chargée de fermer toutes les portes et les fenêtres de la maison, qui en comptait 26 au total. La plupart de ces jeunes filles n'avaient pas l'habitude de ces grandes maisons. Habituellement elles habitaient en ville, Panjim ou Margão, dans une habitation aux dimensions plus modestes. Comme le père d'Edith Melo Furtado et Fátima da Silva Gracias étaient des hauts fonctionnaires de l'état, leurs familles occupaient des maisons allouées par celui-ci. Ces maisons de village sont ce qu' Helder Carita a appelé « Les palais de Goa »³⁷⁹. Fátima da Silva Gracias décrit la maison de son grand-père.

*« E a casa do meu pai, qué [que é] do meu avô, é uma casa muito grande. A casa da aldeia é muito grande. Com várias salas, duas salas, seis quartos de dormir, sala de jantar, casa de banho separado prá mulheres, prós homens, uma grande cozinha, passagens, varanda. »*³⁸⁰

Les porches³⁸¹ sont,

³⁷⁸ A. Muxel, *op. cit.*, p. 44.

³⁷⁹ H. Carita, *op. cit.*

³⁸⁰ Cf. Document Annexe n° 2 : Fatima Da Silva Gracias, p. 44.

« Et la maison de mon père, qui appartient à mon grand-père, est une maison très grande. La maison du village est très grande. Avec beaucoup de salons, deux salons, six chambres, salle à manger, w.c séparé pour les femmes, pour les hommes, une grande cuisine, des couloirs, des balcons. »

³⁸¹ C'est un porche d'entrée typique des maisons goanaises de still architectural indo-portugais. Parfois il est doté de longs bancs en pierre et sont utilisés comme lieu de vie.

« [...] uma constante das casas cristãs de Goa, permitindo criar um espaço bivalente de desafogo, conveniente para a protecção das fachadas, consequentemente dos interiores, e adequado ao modo de vida local. »³⁸²

Ce qu'Ângelo Costa ne précise pas c'est que le porche est un composant architectural essentiellement féminin, il est aussi très pratique à cause de la forte chaleur. C'est là que s'assoient les femmes et les jeunes filles. Lorsque la mère de Melsa Vaz Monteiro recevait des visites, pendant l'après-midi, c'est là qu'elles s'installaient. L'architecture des maisons peu être vue sous l'optique de la place qu'y occupait la femme. Ces grandes maisons permettaient d'accueillir beaucoup de personnes pendant les vacances. Nous pouvons y voir l'importance du lieu dans la structuration affective et symbolique de la famille³⁸³. Ce n'est qu'à l'occasion des fêtes religieuses en général que ces familles se rassemblaient. Comme pour les mariages par exemple. Nos interviewées se souviennent de ces fêtes, elles en parlent mais en évoquant la nourriture. L'alimentation participe à un ordre temporel et donne des repères dont on se souvient. Dans ce cas, elle marque les grandes fêtes familiales. Fátima da Silva Gracias révèle que les jours de fêtes ou lors de mariages, 7 plats étaient servis.

« Era muita, muita coisa se fazia. Eram um ó dois pratos , cinco, seis, sete pratos. Havia um prato, havia o que se diz [...] era assim rissóis, pasteis. Depois era peixe , depois era carne, três, quatro pratos de carne. Depois havia hortaliças, e depois havia um arroz refogado e haviam doces. »³⁸⁴

La mémoire des jours de fête enjolive ces moments spéciaux et devient gourmande³⁸⁵. En décrivant le type de nourriture servie à ces occasions, Melsa Vaz Monteiro semble revivre ces moments de l'intérieur et savourer à nouveau ces aliments.

« Para nós era orchata que gostavamos tanto ! Que hoje não vejo, que é um luxo que já não é possível, e nem existe em Goa. Orchata, eu até agora falando com a senhorinha entra-me o gosto do orchata, o cheiro da orchata, e certas outras coisas, o chouriço real [...]. E depois uma sopa, o caldo com azeitonas que era o meu

³⁸² Â. Costa Silveira, *A Casa-Pátio de Goa*, Porto, FAUP publicações, p. 279.

« Une constante des maisons chrétiennes de Goa, permettant de créer un espace où l'on pouvait se libérer de toute contrainte. Cela contribuait à la protection des fessades et des intérieurs. Il est adapté au mode de vie local. »

³⁸³ A. Muxel, *op. cit.*, p. 48.

³⁸⁴ Cf. Document Annexe n° 2: Fatima Da Silva Gracias, p. 43.

« On faisait beaucoup, beaucoup de choses. C'était cinq, six, sept plats. Il y avait un plat, il y avait ce que l'on appelle des beignets. Après c'était du poisson, après c'était de la viande, trois, quatre plats de viande. Après il y avait des légumes, et après il y avait du riz rissolé et des douceurs. »

³⁸⁵ A. Muxel, *op. cit.*, p. 70.

favorito [...] mas até o gosto, até hoje eu posso chamar e lembrar o cheiro, o gosto destas coisas. »³⁸⁶.

Le fait de se souvenir de ces aliments n'est pas anodin. Avec l'indépendance de Goa, un bon nombre d'entre eux ont disparu de la table de ces familles. Comme les olives ou le *chouriço* par exemple. Ce souvenir est vivace car il contraste avec ce que l'on trouve aujourd'hui.

La cuisine goanaise est un métissage de l'art culinaire portugais et indien. L'*arroz caril*³⁸⁷ est le plat le plus représentatif. Toutes les interviewées en parlent. C'est le plat que ces familles mangeaient pendant la semaine. On note ainsi un métissage culturel dans l'alimentation. La cuisine indo-portugaise est reconnue comme telle. Par ailleurs il existe plusieurs livres de cuisine qui regroupent ces recettes et qui sont publiés.

Les odeurs, les goûts sont empreints dans la mémoire. Ces sens permettent de fixer le souvenir.

« Les sens permettent de re-parcourir certaines séquences. »³⁸⁸

Et pourtant l'odeur et le goût sont impossibles à décrire par le langage. Car personne ne les perçoit de la même façon. L'alimentation est souvent associée à des moments heureux. Au-delà du simple besoin primaire, mangé pour ne pas mourir, cet acte est allié au plaisir. Melsa Vaz Monteiro et Edith Melo Furtado associent, le temps libre pour l'une et les vacances pour l'autre, leurs souvenirs joyeux au fait de manger des fruits dans les vergers. Manger est aussi un acte social. En général, on n'apprécie pas un bon plat si l'on est seul à le manger. C'est le cas, à l'occasion de ces grandes fêtes familiales à l'occasion des vacances. Dans tous les cas il s'agit bien de rencontre entre plusieurs personnes. Le fait de recevoir des visites et de leur donner quelque chose à manger est très important. Fátima da Silva Gracias fait référence au traditionnel « chá das 5 ». C'était un moment de rassemblement qui provient de la tradition anglo-saxonne. Comme l'Inde anglaise était voisine, certaines habitudes sont adaptées à Goa.

³⁸⁶ Cf. Document Annexe n° 3 : Melsa Vaz Monteiro, p. 54-55.

« Pour nous c'était de l'orgeat, on aimait tellement. Aujourd'hui je n'arrive pas à en trouver, c'est un luxe qui n'est plus possible, et il n'existe même plus à Goa. De l'orgeat, en ce moment même, en parlant avec vous, je perçoit le goût de l'orgeat, l'odeur de l'orgeat et d'autres choses comme la saucisse royale. Et ensuite une soupe, un potage avec des olives, mon préféré. Encore aujourd'hui je peux me souvenir du goût, l'odeur, le goût de ces choses. »

³⁸⁷ Riz au curi.

³⁸⁸ A. Muxel, *op. cit.*, p. 100.

« *Aquele chá das cinco trazia uma variedade de doces feitos de farinha, d'arroz, de jagra*³⁸⁹, *de coco, além de ovos e outras coisas* »³⁹⁰

Le thé peut aussi servir de réconfort. Quand les voisins entendaient pleurer l'orpheline Melsa Vas Monteiro,

« *Então era esta coisa de fazer boas coisas pra chá, num pratinho coberto vinha qualquer coisa pra mim* »³⁹¹

Le souci de la préparation des repas, le choix des aliments et les goûts, ne sont pas les mêmes suivant les milieux sociaux. Pour la classe populaire, Pierre Bourdieu parle de « goûts de nécessité » au contraire des classes aisés qui ont des « goûts de luxe » ou de « liberté »³⁹².

Pour les pauvres du Portugal, de la nourriture dépendait leur survie physique. Dans la société rurale pauvre salazariste il y avait un grand manque d'aliments. Les personnes ne mangeaient pas à leur faim. Alors que dans celle de Goa, à la même époque, la nourriture y existait en abondance. Pour les paysans portugais, l'alimentation de base se composait d'olives, de pain, de pommes de terre et de sardines salées.³⁹³ L'élite catholique goanaise mangeait

« *Ordinariamente, diariamente era sopa, prato de peixe, prato de carne, arroz e caril, e fruta ou pudim. Pra jantar pudim, pra almoço era fruta.* »³⁹⁴

La différence entre ces deux menus basiques est notoire. Ce qui explique que les stratégies liées à l'alimentation soient différentes dans ces deux classes sociales. Un autre détail montre que pour Goa, nous sommes face à une société "aisée" alimentaires. L'une des boissons qui y était servie pendant les mariages était *l'orchata*. Nous retrouvons la même boisson en France au XIXe siècle. Le sirop

³⁸⁹ Sucre brun obtenu par l'évaporation du suc de palme.

³⁹⁰ Cf. Document Annexe n° 2: Fatima Da Silva Gracias, p. 43.

« *Ce thé des 5 heures comportait une variété de gâteaux faits de farine de riz, de miel, de coco, en plus d'œufs et d'autres choses.* »

³⁹¹ Cf. Document Annexe n° 3: Melsa Vaz Monteiro, op.cit., p. 49.

« *Alors c'était cette habitude de faire de bonnes choses pour le thé, dans une petite assiette couverte venait quelque chose pour moi.* »

³⁹² A. Muxel, op.cit., p 65

³⁹³ Cf. Master 1 , p. 37.

³⁹⁴ Cf. Document Annexe n° 5: Aida Menezes de Brangança, p. 94.

« *Normalement, quotidiennement c'était de la soupe, plat de poisson, plat de viande, riz au curie. Pour le diné du flan, pour le déjeuner c'était des fruits.* »

d'orgeat était la seule boisson convenable pour les jeunes filles de la haute société.³⁹⁵

3.2.3 Devoir de mémoire, droit à l'oubli

Un autre élément constitutif de la mémoire remariée est l'oubli. Anne Muxel le décrit

*« [...] celui-ci ne surgit pas comme la dysfonction d'une faculté, mais comme le moment de vérité du rapport du sujet à son propre texte psychique. On assiste ainsi à une opération de retournement. Par l'oubli, on revient à la mémoire [...] Oublier c'est alors rendre le passé immuable. ».*³⁹⁶

Parmi les témoignages recueillis, celui d'Aida Menezes de Bragança est le plus représentatif. Quand elle parle de l'éducation qu'elle a reçue elle dit :

*« Não tiremos curso superior, só sim, quer dizer ler e escrever ».*³⁹⁷

Elle justifie le fait de ne pas être allée au lycée car c'était une fille.

*« [...] como ele era rapaz, ele frequentou o liceu e depois foi pra curso superior em Portugal ».*³⁹⁸

Plus loin elle ajoute

*« O irmão tinha, foi pró liceu coisa que nos, que era proibida a nós ».*³⁹⁹

Tout d'abord nous avons déjà vu qu'à Goa le lycée n'était pas interdit aux filles. De plus, les deux fois où nous l'avons interrogée sur son éducation scolaire elle n'a pas jugé nécessaire de nous dire qu'elle avait été interne dans un collège à Paris. Pourtant dans son interview accordée à Catarina Portas Inês Gonçalves elle dit y être allée. C'était le lieu

³⁹⁵ I. Bricard, *op. cit.*, p. 241.

³⁹⁶ A. Muxel, *op. cit.*, p. 39.

³⁹⁷ Cf. Document Annexe n° 5: Aida Menezes de Brangança, p. 94.

« Nous n'avons pas eut de diplômes universitaires, c'est-à-dire seulement lire et écrire. »

³⁹⁸ Id. *Ibid.*, p. 91

« Lui il l'avait, il a fréquenté le lycée et après il est allé faire de hautes études au Portugal. »

³⁹⁹ Id. *Ibid.*, p. 97.

« *para onde a aristocracia europeia enviava os filhos para receberem os finishing touches* ». ⁴⁰⁰

Peut-être que cela lui rappelle de mauvais souvenirs. En réalité elle "oublie" de nous en parler car cette éducation devait seulement leur apprendre à lire et à écrire. Mais mettait l'accent sur ce qu'une fille de bonne famille devait connaître : la religion, la gestion d'une maison, la broderie, la musique, etc.

Dans une autre mesure, les cas de Melsa Vaz Monteiro est intéressant car elle semble utiliser le fait d'être interviewé comme une thérapie. Tout d'abord elle semble vouloir "reconnaître sa dette" envers sa mère et sa famille. En effet nous pensons que le fait d'avoir refusé de se marier est une décision lourde à porter. Même si elle laisse paraître le contraire. C'est à sa tante qu'elle semble être le plus redevable. En effet plusieurs fois elle la met en avant et dit combien elle se sent en reste pour tout ce qu'elle lui a appris.

« *O que é lindo é que isto enriqueceu a minha vida e que hoje eu posso apreciar e posso agradecer à minha tia por o que ella fez.* ». ⁴⁰¹

En parlant des serpents elle dit:

« *E hoje por causa dela, sei distinguir quais são as cobras venenosas [...].* » ⁴⁰²

C'est sa tante qui semble être au centre de son éducation.

« *E às vezes a tia insistia que eu aprendesse como varrer, como limpar* ». ⁴⁰³

C'est elle qui est l'initiatrice de son apprentissage domestique, au sens large. Elle semble y avoir pris une place plus importante que la mère. Peut-être est-ce dû au fait qu'elle était célibataire donc plus libre de ses mouvements.

Sa "reconnaissance de dette" passe aussi par le fait d'exprimer des regrets sur la manière dont elle s'est comportée envers les travailleurs agricoles. Elle fait son "mea culpa"

⁴⁰⁰ C. Portas, I. Gonçalves, *op. cit.*, p. 153.

« *Où l'aristocratie européenne envoyait ses enfants pour recevoir les finishing touches.* »

⁴⁰¹ Cf. Document Annexe n° 3: Melsa Vaz Monteiro, p. 51.

« *Ce qui est beau c'est que cela à enrichi ma vie et aujourd'hui je peux apprécier et je peux remercier ma tante pour ce qu'elle à fait.* »

⁴⁰² Id. *Ibid.*, p. 59.

« *Et aujourd'hui à cause d'elle, je sais différencier les serpents vénéneux.* »

⁴⁰³ Id. *Ibid.*, p. 60.

« *Et parfois la tante insistait pour que j'apprenne comment balayer, comment nettoyer.* »

« [...] uma coisa que eu quero dizer que vejo agora com o meu trabalho agora com tanta gente na aldeia. Que eu tinha uns quatro ou cinco anos ou mais. Mas porque eu era criança, filha duma família de certo estado... social, eu chamava a esta gente pelo nome, seja António, Caetano, Emília, era o que. [...] E ninguém pensava que havia necessidade de corrigir a uma criança de cinco anos, a não chamar a esta pessoa com nome, quera [que era] pelo menos dez vezes maior. Hoje eu compreendo e aceito esta coisa de igualdade ».⁴⁰⁴

Après l'indépendance le gouvernement indien est contre le prestige des castes à Goa, ce qui est en opposition avec la hiérarchie sociale prônée par le salazarisme. En continuant avec cette idée, elle ajoute :

« Agora eu estou a ver que a gente da nossa vida social usava aos trabalhadores. O que já não se faz agora porque eles têm também seus direitos. E aquilo alguns anos trouxe reação negativa ».⁴⁰⁵

Sa vision est marquée par le temps ainsi que par la politique de l'état. Car dès 1961 les portugais sont vus comme des colonialistes ainsi que l'élite catholique.

En faisant une rétrospective sur elle-même, Melsa Vaz Monteiro comprend comment son apprentissage agricole est resté gravé dans sa mémoire.

Elle met en scène son inconscient.

« [...] eu aprendi dela sem saber que aprendia ». « E o subconsciente, o inconsciente gravou aquilo na minha mente e aquilo saiu depois quando voltei pra casa e tinha que tomar responsabilidades em certas temporadas, em dirigir os trabalhos ».⁴⁰⁶

C'est comme si elle s'auto-analysait elle-même. Comme elle le dit elle-même elle a appris sans savoir ce qu'elle apprenait. Nous pensons que ce soit lié au fait qu'elle soit restée hors de Goa pendant 30 ans. A son retour elle se rend compte qu'elle n'avait rien perdu de ses connaissances. Et donc cela l'amène à réfléchir sur elle-même. Cette réflexion intérieure s'exprime de la façon suivante :

« [...] veja isto, não tanto pra si porque eu preciso desta ».⁴⁰⁷

⁴⁰⁴ Id. Ibid., p. 50.

« Une chose que je veux dire que je vois maintenant avec mon travail avec les gens du village. J'avais quatre ou cinq ans ou plus. Mais parce que j'étais enfant, fille d'une famille d'un certain... j'appelai tout ces gens par leur prénom, que ce soit António, Caetano, Emília. Et personne ne pensait qu'il y avait besoin de reprendre un enfant de 5 ans pour qu'elle n'appelle pas ces gens par leur prénom, qui était au moins dix ans plus âgés. Aujourd'hui je comprends et j'accepte cette chose d'égalité. »

⁴⁰⁵ Id. Ibid., p. 57.

« Maintenant vois que les personnes de notre milieu social utilisaient les travailleurs. Ce qui ne se fait plus aujourd'hui car ils ont aussi leurs droits. Et cela, il y a quelques années en arrière amena des réactions négatives. »

⁴⁰⁶ Id. Ibid., p. 51.

« J'ai appris sans savoir que j'apprenais. Et le subconscient l'a conservé dans ma mémoire. Et cela est sorti après quand je suis revenue à la maison et que je devais m'occuper de diriger les travailleurs et de diriger les travaux. »

⁴⁰⁷ Id. Ibid., p. 63.

Melsa Vaz Monteiro ne dit pas la nature de son besoin. Mais on comprend clairement qu'elle a tout simplement besoin de parler, de raconter ses souvenirs. C'est comme si cela l'apaisait, lui allégeait " la conscience".

L'enquêteur est pris à parti par l'interviewée et devient le témoin de celle-ci. Grâce à notre présence elle a pu revivre des souvenirs et peut-être les accepter. C'est comme si la relation entre Melsa Vaz Monteiro et ses souvenirs était conflictuelle. Notre compagnie lui permet de les voir différemment, de "s'entendre" avec eux, de les accepter finalement. Cette acceptation est d'autant plus difficile à réussir qu'elle nous dit qu'elle a le souvenir d'

« [...] *uma memória de uma vida que passou, que já não esciste hoje* ». ⁴⁰⁸

Cependant même si cette cohabitation est parfois douloureuse, en parlant d'une plaisanterie enfantine, elle finit tout de même par dire :

« *Estas são coisas que eu estou gozar enquanto estou contar à senhorinha* ». ⁴⁰⁹

Une nouvelle fois elle met en avant le rôle de l'intervieweur. Ici, c'est lui qui permet de revivre et de profiter à nouveau de moments heureux. Cette stratégie de la narration est importante car la plus part du temps l'intervieweur est craint. Car existe la peur de ne pas répondre à ses attentes. Dans ce cas il est utilisé par le témoin pour revivre des souvenirs.

Les récits de vie que nous venons d'analyser étaient les seuls documents qui nous permettraient d'approcher de plus près les stratégies de survie de la mémoire individuelle. Grâce à cet abord psychologique, nous avons pu comprendre comment se traduisait l'histoire intime des individus et comment la relecture et le remodelage du passé desservait leurs propres intérêts. De plus nous avons pu voir comment se construit cette mémoire après le grand traumatisme qu'a été l'Indépendance de Goa.

« Voyez, cela, pas tant pour vous mais parce que j'ai besoin de cette... »

⁴⁰⁸ Id. Ibid, p. 52.

« Le souvenir d'une vie passée et qui n'existe plus aujourd'hui. »

⁴⁰⁹ Id. Ibid, p. 62.

« Ce sont des choses desquelles je profite au même temps que je vous raconte. »

Conclusion :

L'objectif premier de ce travail était de déceler des traces de l'idéologie salazariste dans les apprentissages des jeunes filles chrétiennes de l'élite goanaise. Cependant en approfondissant nos recherches nous avons dû compter sur un autre paramètre : la culture indienne. En effet, nous pensions, naïvement, que les us et coutumes véhiculés dans cette société étaient les mêmes que dans la métropole. En réalité, cette culture est un mélange, un métissage de la société indienne et portugaise. En de nombreux points nous avons constatés une similitude sur l'éducation des filles catholiques aisées de Goa avec celle de leurs consœurs européennes. Cependant apparaissent aussi des traces de la culture indienne et hindoue. C'est ce que l'on nomme l'acculturation. Nous avons constatés que les goanais ne se considèrent ni comme des indiens, ni comme des portugais. C'est un peuple métissé. Ce métissage n'est pas présent dans le sang mais dans les coutumes, la culture, la musique, l'art culinaire, etc. C'est à dire dans leur quotidien en général.

Pour "répondre" à notre titre, nous dirons qu'effectivement l'idéologie salazariste a laissé une empreinte sur ces apprentissages, mais pas seulement.

Il était important de choisir la période salazariste car c'est un fait historique que beaucoup de personnes ont vécu. Donc elles peuvent en témoigner et rendent ainsi l'histoire plus vivante. Si rien n'est fait pour cette mémoire orale elle disparaîtra dans quelques décennies.

Toutes nos interviewées ont vécu l'avant et l'après 1961 et ont été imprégnées de ces deux cultures. Mais les générations suivantes n'ont pas cette mémoire et, malgré quelques exceptions, la langue est la culture portugaise sont très peu mises en valeur à Goa. Ce qui fait qu'elle tend à disparaître. C'est donc un "devoir de mémoire" de la sauvegarder. Pour cela, nous avons donc recueilli les témoignages oraux de six personnes qui constituent ces hautes castes goanaises chrétiennes et hindoues.

Les sources orales sont très utiles notamment lorsque l'on possède peu d'information sur le sujet. C'est le cas de la femme de la haute société chrétienne du XX^e. Bien que l'usage de la source orale soit encore discuté en histoire, nous avons démontré son intérêt dans cette étude. En effet l'historiographie c'est très peu

intéressée à celles du XX^e, avant et après l'indépendance. Dans la première partie nous avons essayés de comprendre cette société au long des siècles ainsi que de voir dans quelle mesure elle était représentée dans la bibliographie historique. Les premiers siècles de la domination portugaise ont une assez bonne visibilité mais pour les suivants, nous nous retrouvons face à un vide historiographique, d'où l'importance de ces témoignages.

Toutes ces femmes ont la mémoire d'un vécu qui n'existe plus. Le passé peut donc être idéalisé ou noirci en fonction des représentations et du vécu de chacun.

À travers ces souvenirs se construisent des "mémoires réactives", des "reconnaisances de dette", et même l'oubli. Edith Melo Furtado exagère le côté strict de son éducation, lui permettant ainsi d'idéaliser les vacances en famille. Suite à une décision très lourde en conséquence, le choix du célibat, Melsa Vaz Monteiro tente de se faire pardonner de sa famille en mettant leur rôle d'éducateur en avant, notamment celui de sa tante. Et ainsi, des années plus tard, essaye de se réconcilier avec les eux et par conséquent avec son passé.

Cette approche psychologique, nous a permis de comprendre que la mémoire orale tendait toujours à desservir les intérêts individuels des interviewés et nous a rappelé combien il est important de ne jamais considérer le "discours mémoriel" comme étant le reflet d'une réalité passée mais plutôt comme une reconstruction subjective et personnelle de la réalité⁴¹⁰.

Au départ, notre projet était de faire une étude psychologique plus approfondie sur la mémoire. Mais par manque de temps nous n'avons pu y parvenir. De même que nous aurions voulu faire une analyse sur la presse féminine ainsi que de l'image qu'elle projette de la femme. La littérature non plus n'a pu être abordée. Cependant nous n'abandonnons pas l'idée de les développer dans un autre projet.

La modeste étude que nous présentons n'a pas pu atteindre tous les objectifs fixés. Nous espérons, à travers ce mémoire, avoir tout de même apporté notre humble contribution à l'étude des femmes chrétiennes de la haute société à Goa.

⁴¹⁰ Ph. Joutard, op. cit., p. 61.

BIBLIOGRAPHIE :

A

Agulhon (M.), *Femmes familles filiations : société et histoire*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2004, 300 p.

Alexandre (V.), « Ideologia, economia e política: a questão colonial na implantação do Estado Novo », *Análise Social*, XXVIII (123-124), 1993 (4.º-5.º), p.1117-1136.

Albarello (L.), *Práticas e métodos de investigação em ciências sociais*, Lisboa, Gradiva, 1ªed francesa 1995, 1997, 245 p.

Almeida de (N.), *Entre o dizer e o fazer : a construção da identidade feminina*, *Análise Social*, vol. XXII (92-93), 1986-3.º-4.º, p. 493-520.

Alves Pinto (G.), *O trabalho das crianças : De pequenino é que se torce o pepino (e o destino)*, Oeiras, Celta Editora, 1998, 173 p.

Alves Ferreira (I.), « Mocidade portuguesa feminina um ideal educativo », *Separata da revista de História das ideias*, vol. 16, Coimbra, Faculdade de letras, 1994, p.193-233.

Amâncio(L.), *Masculino e Feminino. A Construção Social da Diferença*, Porto, Afrontamento, 1994, 204 p.

Amaral (A.F.), *A mulher na época salazarista, breves apontamentos*. Coimbra, Faculdade de Letras, 2005 , 16 p.

Amiot-Guigaz (M.), « Goa, une autre Inde », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Carné de viaje, 2007, Puesto en línea el 24 janvier 2007. URL : <http://nuevomundo.revues.org/index3406.html>. Consultado el 11 mars 2009.

Almeida (K.M.T), «A criança e a família: ontem e hoje”, *Revisão da Literatura*, URL: <http://repositorium.sdum.uminho.pt/dspace/bitstream/1822/3958/4/3Revis%C3%A3oLiteratura.pdf>

Araújo Fernandes de Carvalho, (L.), *Conversa íntima com as jovens : noivas e casadas*, São Julião de Freixo (Ponte de Lima) 1979, 45 p.

«Arquivos da Memória», *Centro de Estudos de Ethnologia Portuguesa*, Outono-Inverno, Semestral N°5, Lisboa, Edições Colibri, 1998

Áurea (A.), Remédios (M.), «A narratividade educativa na 1ª fase da governação de Oliveira Salazar. A voz das mulheres na Assembleia Nacional portuguesa (1935-1945) », *Revista Lusófona de Educação*, (5), 2005, p. 85-109.

B

Baptista (L.A.V.), «Valores e imagens da família em Portugal nos anos 30 : o quadro normativo», *in A mulher na sociedade portuguesa : visão histórica e perspectivas actuais*, Actas do coloquio, Coimbra, Faculdade de Letras, 1986, p.191-219.

Barbier (J.M.), «Scolarisation féminine et éducation à l'économie quotidienne (XVIIème- XIXème siècle)», *Pénélope pour l'histoire des femmes*, (2), 1980, p. 81-85.

Barbas (M. M.), «A Mocidade Portuguesa Feminina (1937-1945).» *In M. H. Vilas Boas e Alvim*, Centro de Estudos das Migrações e das Relações Interculturais, Lisboa, Universidade Aberta, 2002.

Bargel L., Bessière C., Della Sudda M., Gollac S., Guyon S., Oeser A. et Sofio S., «Appropriations empiriques du genre», *Sociétés & Représentations*, n° 24, 2007, p. 5-10. URL : <http://www.cairn.info/revue-societes-et-representations-2007-2.htm>.(consulté le 12/03/10)

Baillargeon (D.), « Histoire orale et histoire des femmes: itinéraires et points de rencontre », *Recherches féministes*, 6 (1), 1993, p. 53-68.

Baptiste, (L.V.), «Os discursos moralizadores sobre a família», *Portugal Contemporâneo*, vol. IV, Lisboa, Publicações Alfa, 1990, p. 353-360.

Barreira (C.), *Historia das nossas avós : retrato da burguesia em Lisboa 1890-1930*, Lisboa, Ed Colibri, 1992, 205 p.

Barroso (G.), *A senhora de Pangim*, Rio de Janeiro, Editora Getúlio Costa, 1951, 127 p.

Beaud (S.), « L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l' « entretien ethnographique » », *Politix*, 9 (35), 1996, p. 226-257.

Beaud(S.), Weber (F.), *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 1997, 334 p.

Beaud (S.), «L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l'entretien ethnographique» *Politix : Revue des sciences sociales du politique*, Volume 9, Numéro 35, 1996, p. 226–257.

Belo (M.), «O estado novo e as mulheres.». *O estado novo: das origens ao fim da autarcia, 1926-1959*, Vol II. Lisboa, Fragmentos,1987, 405 p.

Bernos (M.), « La jeune fille en France à l'époque classique », *Clio*, numéro 4-1996, *Le temps des jeunes filles*, mis en ligne le 01 janvier 2005. URL : <http://clio.revues.org/index430.html>. (Consulté le 16 juin 2010).

Bertaux (D.), *Les récits de vie*, Paris, Coll. 128, Nathan Université, 1997, 126 p.

Bricard (I.), *Saintes ou pouliches l'éducation des jeunes filles au XIXe siècle*. Paris, Albin

Besse (M.G), *Percursos no feminino*, Lisboa, Ed. Ulmeiro, 2001, 254 p.

Belivaqua Marin (J O.), «O trabalho das meninas: um estudo através das gerações», *Sociedade e Cultura*, V. 9, N. 2, 2006, p. 267-284.

Blanchet (A.) et Gotman (A.), *L'Enquête et ses méthodes : l'entretien*, Paris, Nathan, 2000, 126 p.

Bonniol (J.L.), Bouvier (J.C.), Brémondy (H.P.), Joutard (P.), Mathieu (G.), Pelen (J. N.), «Tradition orale et identité culturelle», *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, Vol. 37, N°3, 1982, p. 499-50.

Bouvier (J.C.), *Tradition orale et culturelle*, Paris, Éditions du C.N.R.S, 1980, 136 p.

Boxer (C.), *A mulher na expansão ultramarina ibérica 1415-1815. Alguns factos, ideias e personalidades*, Lisboa, Livros Horizonte, 1977, 168 p.

Boxer (C.), «Fidalgos portugueses e bailadeiras indianas», in *revista de História (Universidade de São Paulo)*, Janeiro-Março 1964, 167 p.

Boxer (C.), *Relações raciais no império colonial, português 1415-1825*, Afrontamento, Porto, 1977, 47 p.

Bragança (M.), «A educação e o ensino na Índia portuguesa», in *A Índia portuguesa*, vol 2°, Nova Goa, Imprensa nacional, 1923, 205 p.

Bragança (M.), *A escola neutral*, Nova Goa, Tipografia Bragança & ca, 1916.

Bragança Pereira De (A.B), *Ethnografia da Índia portuguesa*, vol 2, As civilizações da Índia, Madras, Asian Educational services, 1991, 308 p.

Bricard (L.), *Saintes ou pouliches : L'éducation des jeunes filles au XIXe siècle*, Paris, Albin Michel, 1985, 351 p.

Brulé (P.), « Des osselets et des tambourins pour Artémis », *Clio*, numéro 4-1996, *Le temps des jeunes filles*, [En ligne], mis en ligne le 01 janvier 2005. URL : <http://clio.revues.org/index429.html>. Consulté le 16 juin 2010.

Bruit-Zaidman (L.), « Le temps des jeunes filles dans la cité grecque : Nausicaa, Phrasikleia, Timareta et les autres », *Clio*, numéro 4-1996, *Le temps des jeunes filles*, [En ligne], mis en ligne le 01 janvier 2005. URL : <http://clio.revues.org/index431.html>. Consulté le 16 juin 2010.

Burniaux (J.), *A educação das raparigas*, Porto, Editora Educação Nacional, 1967, 214 p.

Buti (G.) ; Carol (A.) ; Bertrand (R.), *Comportements, croyances et mémoires : Europe méridionale XV-XXe siècle*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2007, 290 p.

C

Caetano (M.), *Tradições, princípios e métodos da colonização portuguesa, República portuguesa Ministério do ultramar*, Divisão de publicações e biblioteca agência geral do ultramar, 1951.

Cahen (M.), « Salazarisme, fascisme et colonialisme : problèmes d'interprétation en sciences sociales, ou le sébastianisme de l'exception », *Instituto Superior de Economia e Gestão-CESA Documentos de Trabalho nº 47,1997*. [En ligne]. URL : <http://hdl.handle.net/10400.5/1255>. Consulté en juin 2009.

Candeias (A.), *Alfabetização e Escola em Portugal nos séculos XIX e XX: Os Censos e as Estatísticas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

Carvalho (R.), *História do Ensino em Portugal: desde a fundação da nacionalidade até ao fim do regime de Salazar-Caetano*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, 962 p.

Carvalho (R.), *História do Ensino em Portugal*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001

Araújo de Carvalho (L.F.), *Conversa íntima com as jovens: noivas e casadas*. São Julião de Freixo, 1979, 45 p.

Carreira (E.), *De la fascination du voyageur à la curiosité de l'historien. Les chrétiens de Goa dans la littérature historiographique*, Actes du Colloque International du Séminaire d'Etudes Lusophones de l'Université Paris-Sorbonne (26-27 mars 2007), <http://www.crimic.parissorbonne.fr/actes/vf/carreira.pdf>

Castro Marroni de (M.L.), *A construção da escola colonial portuguesa (1925-1950). Proposta de análise fundamentada do conteúdo do Boletim da Agência Geral das Colónias*, Cultura Escolar Migrações e Cidadania Actas do VII Congresso LUSOBRASILEIRO de História da Educação 20 23, Junho 2008, Porto, Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação (Universidade do Porto).

Castro de (M.), *A educação da mulher e a alegria no lar*. 2ªed, Porto, Livraria Civilização, 1939, 146 p.

Certeau de (M.), *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, 347 p.

Certeau de (M.), *L'invention du quotidien. 2. Habiter, Cuisiner*, Paris, Gallimard, 1990, 347 p.

Coimbra Vieira (C.M.), *É menino ou menina? : género e educação em contexto familiar*, Coimbra, Almedina, 2006, 384 p.

Coninck de (F.), Godard (F.), « L'approche biographique à l'épreuve de l'interprétation. Les formes temporelles de la causalité », *Revue Française de Sociologie*, 31 (1), 1990, p. 23-53.

Courteille (M.), « Comment naissent les jeunes filles? Changer de corps et être soi à l'adolescence », *Dialogue*, (153), 2001/3, p. 11-30.

Corbin (A.), Courtine (J.J.), Vigarello (G.), *Histoire du corps*, Paris, Seuil, 2005, vol 1 & 2, p. 573 et 447.

Copans (J.), *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*, Armand Colin, sciences sociales, 2010, 126 p.

Copans (J.), *L'enquête ethnologique de terrain*, Nathan Université, Sciences sociales, 2008, 125 p.

Cosnier (C.), *Le silence des filles. De l'aiguille à la plume*, Fayard, Paris, 2001, 329 p.

Couto (M.A.), *Goa: A Daughter's Story*, Viking/Penguin, 2004

Cova (A.), (I.) Vaquinhas, Entre Garçonnes e Fadas do Lar. Estudos sobre as Mulheres na Sociedade Portuguesa do Século XX, *Análise Social*, Vol. XLI (2.º), 2006 (n.º 179), p. 628-630. URL: <http://analisesocial.ics.ul.pt/?no=101000100009>

Cova (A.), Pinto, Costa (A.), « O salazarismo e as mulheres: uma abordagem comparativa », *Penélope*, (17), 1997, p. 71-94.

Cova (A.), Pinto, Costa (A.), « Le salazarisme », in C. Fauré (ed.), p. 685-699.

Cova (A.), Pinto, Costa (A.), "Le salazarisme", *Encyclopédie politique et historique des femmes*, Paris, PUF, 1997

Crespo (E. D.), *O Estado Novo e a mulher*. Coimbra, Faculdade de letras, 2004, 65 p.

CRUZ (M. A.), "Facetas do quotidiano burguês no Portugal de oitocentos", in *Revista da Faculdade de Letras. Historia*, Nº. 4, 2003 , p. 265-273.

D

Devi (V.), De Seabra (M.), *A literatura indo-portuguesa*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1971, p. 310

Dermenjian (G.), Loiseau (D.), « Les sources orales et l'histoire des femmes et du genre », in *Les sources orales et l'histoire Récits de vie, entretiens témoignages oraux*, dir. Florence Descamps, Rosny-sous-Bois, Bréal, 2006.

Descamps (F.), « Constituer et exploiter la source orale en histoire », in *Les sources orales et l'histoire Récits de vie, entretiens témoignages oraux*, dir. Florence Descamps, Rosny-sous-Bois, Bréal, 2006.

Dias (A.J.), « Algumas considerações acerca da estrutura social do povo português », *Comunicação ao II Colóquio Internacional Luso-Brasileiro*, São Paulo, 1954, p. 421-448.

Dubesset (M.), *Encyclopédie politique et historique des femmes*, Paris, Presses Universitaires de France [PUF],1997, 885 p.

Duclert (V.), « Archives orales et recherche contemporaine. » *Une histoire en cours, Sociétés & Représentations* 2002/1, n° 13, p. 69-86. URL : http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=SR&ID_NUMPUBLIE=SR_013&ID_ARTICLE=SR_013_0069

Duby (G.), Perrot (M.), *Histoire des femmes en Occident: Le XXe siècle*. Réimpression [1^{re} éd. 1992]. Paris, Perrin Tempus, 2002, t.5, 891 p.

F

Ferreira (A.), «O ensino da educação física em Portugal durante o Estado Novo», *Perspectiva*, 22, jul.-dez 2004, p. 197-224. [En ligne]. URL : <http://www.ced.ufsc.br/nucleos/nup/perspectiva.html>. Consulté en juin 2009.

Ferreira (S.), « Mulheres: um “objecto” nas entrelinhas da história », *Arquivos da Memória, "Temas e Problemas em Antropologia"*, N.º1(Nova Série) 2007.

Ferraroti (F.), *Histoire et histoires de vie : la méthode biographique dans les sciences sociales*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1983, 173 p.

Fiadeiro, (M. A.), “As Mulheres do meu país (1948-1950): uma monumental reportagem.” *In M. H. Vilas Boas e Alvim*, Em Torno da História das Mulheres. Centro de Estudos das Migrações e das Relações Interculturais, Universidade Aberta, Lisboa, 2002.

Fontaine (A.M.), “Práticas educativas de mães portuguesas. Diferenças em função do nível socio económico e da zona de residência da família”, *Análise Social*, vol. XXII (92-93), 1986-3º-4.º, p. 795-811.

Fruzzetti (L.); Perez (R.M.), *The gender of the Nation: allegoric femininity and women's status in Bengal and Goa., Mirrors of empire*. Oeiras: Celta Editora, 2002, p. 41-58.

G

De Giorgio (M.), « Grandir entre deux siècles : mythes et réalité de la jeunesse féminine italienne de la fin du XIXe siècle à l'entre-deux-guerres », *Clio*, numéro 4-1996, *Le temps des jeunes filles*, [En ligne], mis en ligne le 01 janvier 2005. URL : <http://clio.revues.org/index435.html>. Consulté le 16 juin 2010.

Ginzburg (C.) (org.), *A micro-história e outros ensaios*, Lisboa, DIFEL

Joaquim Ferreira, *A educação infantil em Portugal*, Coimbra, Inst. Nac. Invest. Científica, Centro de Psicopedagogia, 1986.

Gorjão (V.), *Mulhers em tempos sombrios: Oposição feminina ao Estado Novo*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais [ICS], 2002, 346 p.

Ramalhete Pinto Guimarães (M. A.), *Saberes, modas & pó de arroz: modas & bordados. Vida feminina (1933-1955)*. Coimbra, Portugal: Faculdade de Letras, 2002. (dissertação de mestrado).

Guimarães (E.), "A mulher portuguesa na legislação civil", *Análise Social*, Ed. Instituto de ciências sociais da universidade de Lisboa, Vol XXII, n°92-93, 1986, p. 557-577.

H

Halbwachs (M.), *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994. (1ère éd. 1925).

Houbre (G.), « Les jeunes filles au fil du temps », *Clio*, n°4-1996, *Le temps des jeunes filles*, [En ligne], mis en ligne le 01 janvier 2005. URL : <http://clio.revues.org/index428.html>. Consulté le 16 juin 2010.

Houbre (G.), *Histoire des mères et des filles*, Paris , Éditions de La Martinière, 2006, 224 p.

Hugon (A.), *Histoire des femmes en situation coloniale*, Paris, Éditions Karthala, 2004, 240 p.

J

Joaquim (T.), *Menina e Moça a construção social da feminilidade*, Lisboa, Fim de século, 1997, 490 p.

Joaquim (T.), Galhardo (I.) (org), *Novos olhares : passado e presente nos estudos sobre as mulheres em Portugal*, Oeiras : Celta Editora, 2003, 123 p.

Judas Barros (E.), *A imprensa portuguesa em Goa na Índia*, Anuário Internacional De Comunicação Lusófona, 2004.

I

Iturra (R.), « O processo educativo : ensino ou aprendizagem.», *Educação, Sociedade & Culturas*, 1, p. 29-50.

K

Kamat (P.), “Indo portuguese literature as a source of history: its female contents”, *in Mare Liberum n°9*, Julho 1995, Comissão Nacional para as Comemorações dos descobrimentos portugueses.

Kamat (P.), “Gendered perspective on na endangered heritage: a case far the preservation of family laws in Goa”, *in Parmal the eternal fragrance of goan heritage*, II, December 2000.

Knibiehler (Y.), « État des savoirs. Perspectives de recherche », *Clio*, numéro 4-1996, *Le temps des jeunes filles*, [En ligne], mis en ligne le 01 janvier 2005. URL : <http://clio.revues.org/index439.html>. Consulté le 16 juin 2010.

Knibiehler (Y.), *De la pucelle à la minette: les jeunes filles de l'âge classique à nos jours*, Paris, Temps Actuels, 1983.

Knibiehler (Y.), « L'éducation sexuelle des filles au XXe siècle », *Clio*, numéro 4-1996, *Le temps des jeunes filles*, [En ligne], mis en ligne le 01 janvier 2005. URL : <http://clio.revues.org/index436.html>. Consulté le 16 juin 2010.

Kuin (S.), «A mocidade Portuguesa nos anos 30: anteprojectos e instauração de uma organização paramilitar da juventude», *Análise Social*, XXVIII (122), 1993 (3°), p. 555-588.

L

Labourdette (J-F.), *Histoire du Portugal*, Paris, Fayard, 2000, 703 p.

Leite (C.), « Vidas experienciantes. Histórias de vida e processos sociais », Universidade do Minho, [En ligne], mis en ligne le 11 novembre 2005. URL : <http://hdl.handle.net/1822/3471>. Consulté en juin 2009.

Lelièvre (F.), Lelièvre (C.), *Histoire de la scolarisation des filles*. Paris, Nathan, 1991, 272 p.

Lett (D.), « Le corps de la jeune fille. Regards de clercs sur l'adolescente aux XIIe-XIVe siècles », *Clio*, numéro 4-1996, *Le temps des jeunes filles*, [En ligne], mis en ligne le 01 janvier 2005. URL : <http://clio.revues.org/index432.html>. Consulté le 16 juin 2010.

Levy (M. F.), « Des discours éducatifs de l'Église à la question de l'éducation des femmes en France sous le second empire », *Pénélope pour l'histoire des femmes*, (2), 1980, p. 37-39.

Lima Dos Santos (M. L.), Para a análise das ideologias da burguesia, *Análise Social*, vol. XIV (53), 1978-1.º, p. 39-80.

Lino (A.), *O homem e a casa e o tempo*, Odivelas, Instituto de cultura e lingua portuguesa, 1990.

Lucena de (M.), « Salazarismo no feminino », *Análise Social*, XXXVIII, (169), 2004, p. 1171-1187.

De Lucena (M.), « Salazarismo no feminino », *Análise Social*, Ed. Instituto de sciências sociais da universidade de Lisboa, Vol XXXVIII, n°169, (DATE?), p. 1-17.

Ludk (A.), *Histoire du quotidien*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1994, 341 p.

Luz do Oriente, N°IV, Novembro 1901.

M

Marques Pereira (S.), Guardiola (M.) *As organizações femininas do Estado novo (1895-1987)*.

Martins (F.), *A política externa do Estado Novo, o ultramar e a ONU uma doutrina historic-jurídica (1955-68)*, Penélope n°18, 1998, p. 189-206.

Martins (M.), «O Estado Novo e a igreja católica em Portugal (1933-1974) », IV congresso Português de Sociologia, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra: 19 de Abril de 2000.

Mata (E.), Valério (N.), *História económica de Portugal uma perspectiva global*, Barcarena, editorial presença, 2003, 329 p.

Mattoso (J.), “A mulher e a família”, *A mulher na sociedade portuguesa – visão histórica e perspectivas actuais*, Actas, p. 35-49, Coimbra, Faculdade de Letras - Instituto de História Económica e Social, 1986 (= *A escrita História*, 1988; *Obras completas*, vol. 10, 2001).

Mattoso (J.) (dir.), Rosas (F.), *História de Portugal: O Estado Novo (1926-1974)*. Lisboa, Editorial Estampa, 1998, vol.7, 520 p.

Mendes De Almeida (Â.), *Sexualidade e casamento na colonização portuguesa no Brasil*, *Análise Social*, Vol. XXII (3.º-4.º), 1986 (n.º 92-93), p. 697-705.

Mónica (M.F.), *Educação e sociedade no Portugal de Salazar*, Porto, Ed Presença / Gabinete de Investigações Sociais, 1978, 427 p.

Mónica (M.F.), *Bilhete de identidade: Memórias (1943-1976)*. Réimpression [1^{re} éd. 2005]. Lisboa, Althêia Editores, 2006, 361 p.

Mónica (M.F.), *Cenas da Vida Portuguesa*, Lisboa, Quetzal, 1999 (2º ed).

Mónica (M.F.), « Ler e poder : debate sobre a educação popular nas primeiras décadas do século XX », *Análise Social*, Ed. Instituto de ciências sociais da universidade de Lisboa, n° 63, Vol XVI, 1980, 3º, p. 499-518.

Mónica (M.F.), *Bilhete de identidade Memórias 1943-1976*, Lisboa, Althêia Editores, 2005, 361 p.

Muxel (A.), *Individu et mémoire familiale*. Réimpression [1^{re} éd. 1996]. Paris, Hachette, 2001, 226 p.

N

Nunes de Almeida (A.M.), «Entre o dizer e o fazer: a construção da identidade feminina», *Análise Social*, n.º 92-93, 1986a, p. 493-520.

O

O Rosto Feminino na Expansão Portuguesa. Congresso Internacional, Lisboa, 21-25 Novembro 1994. Actas, Lisboa, Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1995, 2 vols.

Orofiamma (R.), « Les figures du sujet dans le récit de vie. En sociologie et en formation », *Informations sociales*, 1 (145), 2008, p. 68-81.

P

Pais (J. Machado), «A imagem da mulher e os rituais de galantaria nos meios burgueses do século XIX em Portugal», *Análise Social*, XXII (92-93), 1986, p. 751-768.

Peralta (E.), “Abordagens teóricas ao estudo da memória social : uma resenha crítica”, *Arquivos da Memória*, " Antropologia, Escala e Memória", N.º2(Nova Série) 2007.

Pereira da Fonseca (L.), *Culturas juvenis, percursos femininos: experiências e subjectividades na educação das raparigas*, Celta, 2001.

Peretz (H.), «La scolarisation des jeunes filles des classes supérieures 1910-1950 » *Pénélope pour l'histoire des femmes*, 1980, p. 24-27.

Perez (R. M.), «The rhetoric of empire. Gender representations in Portuguese India. » *Portuguese Studies*. N° 21 (2005), p. 126-141.

Perrot (M.), *Mon histoire des femmes*, Paris, Editions du Seuil, 2006, 245 p.

Perrot (P.), *Le travail des apparences Le corps féminin XVIIIe-XIXe siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, 280 p.

Perrot (M.), "A família triunfante", "Funções da família", "Personagens e papéis" *História da vida privada*, vol. 4, Da Revolução à Grande Guerra, Lisboa, Círculo de Leitores, 1990.

Pimentel (I.), «A situação das mulheres no século XX em Portugal», *Caminhos de memória*, mise en ligne le 07 juillet 2008, URL:<http://caminhosdamemoria.wordpress.com/2008/07/07/a-situacao-das-mulheres-no-seculo-xx-em-portugal-1/>. Consulté en Avril 2009.

Pimentel (I.), «A mocidade Portuguesa Feminina nos dez primeiros anos de vida (1937-47) », *Penélope*, (19-20), 1998, p. 161-187.

Pimentel (I.), 2001 *História das organizações femininas do Estado Novo*. Lisboa, Temas e Debates, 473 p.

Poirier (J.), Clapier-Valladon (S.), Raybaut (P.), *Les récits de vie: théorie et pratique*. Réimpression, Paris, Presses Universitaires de France [PUF], 1993, 240 p.

Porot (M.), *L'Enfant et les relations familiales*, Paris, Presses universitaires de France, 1953, 247 p.

Praz (A. F.), « De l'enfant utile à l'enfant précieux, L'histoire d'une révolution silencieuse... qui ne fut pas la même pour filles et garçons! », *L'Emilie*, No 1493, 2005.

Puccio (D.), « Trois carnivals alpins « du côté des jeunes filles en fleurs » », *Clio*, numéro 4-1996, *Le temps des jeunes filles*, [En ligne], mis en ligne le 01 janvier 2005. URL : <http://clio.revues.org/index434.html>. Consulté le 16 juin 2010.

R

Raphaël (F.), « Le travail de la mémoire et les limites de l'histoire orale », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1980, Volume 35, N°1, p. 127-145.

Ramalhete Pinto Guimarães (M.A.), « Saberes, Modas & Pó-de-arroz. Modas & Bordados. Vida feminina (1933-1955) », *Modas e bordados, 1933-1950*. Coimbra, Faculdade de letras de Coimbra, 2002, p. 70-108.

Reis (B.), « Influence sans domination : le catholicisme dans la vie portugaise au XXe siècle », *Pôle Sud*, 2002, p. 63-80.

Remédios (M.J.), «Ser Mulher: contributos para a compreensão da narrativa do Estado Novo sobre o feminino», *Revista Lusófona de Educação*, 2004, Lisboa, p. 167-174.

Roche (A.), Taranger (M. C.), *Celles qui n'ont pas écrit : récits de femmes dans la région marseillaise 1914-1945*, Aix-en-Provence, Edisud, 1995, 238 p.

Roche (D.), *La culture des apparences. Essai sur l'Histoire du vêtement aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1989, 550 p.

Rogers (R.), « L'éducation des filles : Un siècle et demi d'historiographie », p. 37-79, in *Histoire de l'éducation*, (115-116), 2007, 276 p.

Rogers(R.), *Les bourgeoises au pensionnat, L'éducation féminine au XIXe siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, 390 p.

Rosas (F.), « Bilan historiographique des recherches sur l'État Nouveau », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 62, 1999, p. 51-60.

ROSAS (F.), "O Estado Novo (1926-1974)", *História de Portugal - sétimo volume*. Lisboa, Círculo de Leitores, 1994.

Rosas (F.), «O salazarismo e o homem novo: ensaio sobre o Estado Novo e a questão do totalitarismo», *Análise Social*, XXXV, 2001, p. 1031-1054.

S

Salazar, António de Oliveira, *Antologia : discursos, entrevistas, artigos, teses, notas e relatórios : 1909-1966*.

Oliveira Salazar (A.), *Le Portugal, Goa ET l'union indienne, La pensée de Salazar, Secretariado nacional da informação*, Lisbonne, 1956.

Sarmiento (C.) *Condição Feminina no Império Colonial Português*. Porto, Edições Politema, Fundação do Instituto Politécnico do Porto, 2008.

Sarmiento (C.), *Women in the Portuguese Colonial Empire: The Theatre of Shadows*. Newcastle-Upon-Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2008.

Nizza da Silva (M. B.), *Donas e Plebéias na Sociedade Colonial*, Lisboa, Estampa, 2002.

Da Silva Correia (A. C. G.), *Les enfants et les adolescents luso descendants de l'Inde portugaise (croissance, anthropométrie et morphologie médicale)*, Mémoire présenté à la V^o session de l'Institut International d'Anthropologie et au XV^o congrès International d'Anthropologie, Tipographie Rangel, Bastora, 1931.

Da Silva Gracias (F.), *The many faces of Sundorem women in Goa*, Panaji, Surya Publications, 2007, 156 p.

Da Silva Gracias (F.), "A mulher na literatura Indo-portuguesa: diversas facetas do sundorem", in *Mare Liberum* n^o9, Julho 1995, Comissão Nacional para as Comemorações dos descobrimentos portugueses.

Gracias (F.), *Beyond the self, Santa casa da misericórdia de Goa*, Goa, Surya Publications, 2000.

Gracias (F.), "Quality of life in colonial Goa: its hygienic expression (19th-20th century)" in *Essays in Goan History*, New Delhi, Ashok Kumar Mittal, 1989.

Siqueira (A.), "Postcolonial Portugal, Postcolonial Goa a note on Portuguese identity and its resonance in Goa and India", *Lusotopie* 2002/2, p. 211-213.

Serrão (J.), Oliveira Marques (A. H.), "Nova História de Portugal; Portugal e o Estado Novo (1930-1960)" Volume XII – coord. Fernando Rosas. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

Chrysalides : Femmes dans la vie privée (XIXe-XXe siècles), Sohn , Anne-Marie Publications de la Sorbonne, 1, 1996. 2 volumes. », *Clio*, numéro 9-1999, *Femmes du Maghreb*, [En ligne], mis en ligne le 21 mars 2003. URL : <http://clio.revues.org/index309.html>.

Soeiro de Brito R, *Goa e as praças do norte*, Junta de investigações do Ultramar, 1966, 340 p.

Sousa Barbas (M.M.), *A mocidade portuguesa feminina (1937-1945)*,p. 299-308.

Strang (B.L. Streinsky), «A nova educação nas paginas da revista Escola Portuguesa (1934-1940) », *Cultura Escolar Migrações e Cidadania- Actas do VII Congresso Luso-Brasileiro de História da Educação*, 20-23 Junho 2008, Porto: Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação.

T

Tavares Ferreira (L.M.), *A mulher portuguesa vista com olhos salazaristas*. Coimbra , Faculdade de letras, 2003, 14 p.

Da Silva Tavares (M. R.), *A mulher: bibliografia portuguesa anotada (1518-1998)*. Lisboa, Edições Cosmo, 1999, 371 p.

Teixeira Fernandes (A.), "Trajectos de aquisição do poder no feminino". *In Revista da Faculdade de Letras. Sociologia*, Porto, I Série , vol. 15, 2005, p. 55-78.

Thébaud (F.), Dermenjian (G.), *Quand les femmes témoignent : histoire orale, histoire des femmes, mémoire des femmes*. Paris, Publisud, 2009, 242 p.

THEBAUD (F.), *Écrire l'histoire des femmes et du genre*, Lyon, ENS Editions, 2007, 312 p.

Thiercé (A.), « « De l'école au ménage » : le temps de l'adolescence féminine dans les milieux populaires (IIIe République) », *Clio*, numéro 4-1996, *Le temps des jeunes filles*, [En ligne], mis en ligne le 01 janvier 2005. URL : <http://clio.revues.org/index433.html>. Consulté le 16 juin 2010.

V

Vaquinhas (I.), *As Mulheres no mundo contemporâneo: História comparada*, Coimbra, Faculdade de Letras, 2006, p. 54-56, p. 77-79 .

Vaquinhas (I.), «Linhas de investigação para a história das mulheres nos séculos XIX e XX. Breve esboço», *Revista da Faculdade de Letras.História*, Porto,III Série, 3, 2002, p. 201-221.

Vaquinhas (I.), “*Senhoras e mulheres*” *na sociedade portuguesa do século XIX* , Lisboa, Editorial Colibri, Janeiro 2000, p. 163-184.

Vieira (M.M.), «*Letras, artes e boas maneiras: a educação feminina das classes dominantes*», *Análise Social*, XXVIII, 1993 (1.º), p. 7-53.

W

Wall (K.), *Famílias em Portugal. Percursos, interações, relações sociais*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2005.

