Rémi NOUAILLE

La question des identités au Mozambique (fin XIXe – 1975) à travers les sciences sociales et en études littéraires



(Image : Drapeau du Mozambique, version du 1er Mai 1983. Domaine public)

Master « Histoire, civilisations, patrimoine »

Spécialité « Mondes africains, américains, asiatiques et moyen-orientaux : sources, sociétés, enjeux »

Sous la direction de Didier Nativel

Université de Paris UFR GHES, département d'Histoire

Années universitaires 2020-2021

Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades,

Muda-se o ser, muda-se a confiança;

Todo o mundo é composto de mudança,

Tomando sempre novas qualidades. (...)

Luís de Camões, « Mudam-se os temps, mudam-se as vontades », *Os Lusiadas*, Mogul Classics.

Notre testament n'est précédé d'aucun héritage.

René Char, *Feuillets d'Hypnos,* Folio, collection « Poésie », 1946.

Table des matières

Remerciements 6

Résumé 7

Introduction 9

1) Présentation du thème 9
A) Une jeune nation 9
B) Comprendre les écarts entre le Mozambique et les Mozambicains 17

2) Etat de l'art 23
A) Une historiographie récente et diverse 23
B) Une question à la croisée des regards et des disciplines 19

Première partie : La question du Mozambique dans les sciences sociales 24

1) Entre études coloniales et postcoloniales 24
A) Le tournant des années 1960-1970 36
B) L'université Eduardo Mondlane, un nouveau lieu de savoirs avec le CEA 40
C) Le Centre d'Etudes Africaines à l'Université Eduardo Mondlane (1976 – fin des années 1980) 42
D) Le temps du désenchantement 46

2) Une étude pluridisciplinaire et internationale sur une nation naissante 47
A) Faire une histoire générale d'un jeune pays 47
B) Une trajectoire française sur l'étude du Mozambique : parcours et œuvre de Michel Cahen. 48

3) Des travaux marqués par une indépendance heurtée 50
A) Les thèses officielles du FRELIMO et le frein à la production de travaux en sciences sociales 51
B) Etudes de terrain et *turning point* dans les sciences sociales 53

Deuxième partie : Les identités sociales au cœur de la nation mozambicaine : quelles réalités ? 56

1) L'imaginaire national du FRELIMO 58
A) Le nom Mozambique 58
B) Le sentiment national au sein une nation qui n'existe pas encore 59

2) Genèse du FRELIMO, genèse du Mozambique ? 62
A) Sociologie du FRELIMO 63
B) La construction de l'identité mozambicaine, en rupture avec le passé colonial 71
C) L'Inimigo : le contre-modèle national 76

3) Aux fondements de la mozambicanité 83
A) Lecture conceptuelle de la mozambicanité 84
B) Entre « nationisme » et « nationalismes » : le Mozambique selon Eduardo Mondlane 86

4) Les marges de la mozambicanité 91
A) Le contre-modèle de la RENAMO : une autre lecture identitaire de l'histoire du Mozambique ? 91
B) Makhuwas et Macondes au Mozambique, entre marginalisation et insertion 94
C) La présence maconde dans la lutte pour l'indépendance 98
D) La nation mozambicaine remise en question : polémique en sciences sociales entre Michel Cahen et Elísio Macamo 101

5) L'écart entre le Mozambique et les Mozambicains 112
A) Os outros : Les autres de la nation. 112
B) La question makhuwa 114

6) Les creusets colonial et postcolonial, entre portugalité et mozambicanité 118

A) L'écart religieux entre l'Etat colonial et ses populations prolongées avec le FRELIMO 118
B) La question de l'Islam: inclusion et exclusion dans l'espace mozambicain 120
C) La langue portugaise : l'écart creusé avec les populations dans les périodes coloniale et postcoloniale 127
D) Elites et créolité comme sources de l'identité mozambicaine ? 131

Troisième partie : Ethnies et catégories sociales 138

1) Au cœur de l'ethnie : Être indigène 138
A) Rappel épistémologique sur l'ethnie 138
B) Le statut ethnique comme statut économique : l'ethnie au cœur de l'entreprise capitalistique 140
C) La polémique entre Marvin Harries et Antonio Rita-Ferreira : entre anthropologie coloniale et les prémices du *cultural materialism* 147
D) Fin de la polémique et naissance d'un concept 153
E) La venue de Charles Wagley, tentative d'une réconciliation 154

2)La singularité chope : la culture au cœur des entreprises coloniale et postcoloniale 158
A) La pratique musicale comme singularité 162
B) Les Chope au cœur de l'entreprise capitalistique 167
C) La musique chope, instrument national ? 169

3) Les singularités swahilies au Mozambique 172
A) La polysémie swahilie 173
B) Les ancrages à Sofala et sur l'île de Moçambique 177
C) Le déclin et la marginalisation progressive 179
D) Le swahili au Mozambique : une culture parmi d'autres 181
E) L'héritage swahili durant l'ère postcoloniale 183

4) Les Sena : en marge des sciences sociales coloniales et postcoloniales 186

5) Os outros : les autres 208
A) Portugaliser et éduquer 208
B) Le cas monhe 212
C) Os outros dans la littérature coloniale portugaise 214

Quatrième partie : Le fait urbain dans le Mozambique colonial: identités et singularités 219

1)La ville coloniale au Mozambique 219

2) Configuration spatiale de Lourenço Marques 223
A) Le développement d'une capitale 223
B) Ségrégation des Asiaticos et des monhes 226

2) Le Statut des Assimilados 239
A) Aux sources de la mozambicanité 239
B) La question bolchevique : le conservatisme d'Albasini ? 242
C) La mort de João Albasini et son héritage 245
***D) O Brado Africano :* La voix du Mozambique ? 246**

4) Créolité et caniços : l'exemple de Mafalala 247
A) Entre les villes 248
B) La Marrabenta 252
C) Expérience urbaine, expérience poétique 253

Conclusion 260

Sources et bibliographie 269
Sources issues de l'AHM (Arquivo Histórico de Moçambique) 269
Relatórios sur la situation en province : 269

Sur les ethnies : 269
Sur Lourenço Marques : 269

Sources non-issues de l'AHM : 270
Sources journalistiques ou issues de périodiques : 270
Sciences sociales coloniales et postcoloniales : 271
Ouvrages littéraires et philosophiques 273

Bibliographie Exhaustive 274
ANNEXES 283

REMERCIEMENTS

Durant ces deux années, les conditions de rédaction de ce mémoire furent particulières, entre Dijon, Paris et Maputo. La pandémie du covid-19 a bouleversé mes différents plans de recherche, et je fus chanceux de pouvoir me rendre au Mozambique. Passant « entre les mailles du filet », j'ai ainsi pu consulter les archives à l'Université Eduardo Mondlane. Je remercie le personnel de l'Université Mondlane pour leur aide et leur soutien. Je remercie également tout le personnel de l'UFR d'Histoire-Géographie de l'Université de Paris qui m'a toujours aidé et appuyé dans mes démarches qui furent loin d'être simples. Si ce travail est une humble introduction aux identités mozambicaines, il représente à mon échelle mon premier grand voyage intellectuel et humain.

Ayant effectué ce mémoire sous la direction de monsieur Didier Nativel, je tiens aussi tout particulièrement à le remercier pour tout ; pour le temps qu'il m'a consacré, ses conseils enrichissants, son temps, ses relectures, sa bienveillance, et surtout la transmission d'une grande passion pour le Mozambique et les mondes africains.

Je remercie aussi mes parents, mon frère et ma sœur, Paul et « La Noisette », les copains ici et là, à Dijon, Lyon, Paris, Maputo, Chalon-sur-Saône et La Rochelle ; je dédie aussi ce mémoire à tous les autres que je ne n'oublie pas, pour leur présence, leur aide et leur soutien primordial entre deux continents. Je dédie aussi ce mémoire à ma grand-mère paternelle, partie durant le début de l'année 2021, durant cet hiver si difficile, si violent. Je ne peux pas non plus oublier d'où je viens, et ne pas avoir une pensée pour mes aïeuls maternels qui ont eux aussi subi le joug colonial.

Enfin, j'adresse toute ma sympathie et ma gratitude à messieurs Michel Cahen, César Cumbe, António Manso, Eric Morier-Genoud, Eduardo « Eddie » Mondlane et Yusuf Adam. Je leur dois énormément, pour leur aide pour leurs conseils, ou simplement tout le temps qu'il ont pu consacrer à un petit étudiant. Je dédie aussi ce mémoire à l'AFRAMO-CHS et ses différents membres : ce mémoire apporte une pierre modeste à l'édifice de la recherche franco-mozambicaine.

Saha !

RESUME

NOUAILLE Rémi, *La question des identités mozambicaines à travers les sciences sociales et en études littéraires*, Mémoire (Master d'Histoire) effectué sous la direction de Didier Nativel, Université de Paris, 2021

En France, le Mozambique est un pays largement méconnu. Au croisement de l'Afrique australe et de l'Afrique de l'est, des royaumes zulu avec le monde swahiliphone, c'est un pays de «minorités linguistiques ». Ainsi, notre travail porte sur la question des identités au Mozambique de fin du XIXe siècle jusqu'à 1975. Il s'agit de se concentrer sur la manière d'être au monde des populations dans un monde colonial qui les met sous silence. Toutefois, cette recherche ne se concentre pas sur le fonctionnement du système colonial et le traitement des populations colonisées. Elle s'attarde davantage sur la compréhension et la lecture des identités sociales et culturelles. Au cœur de notre travail se trouvent les diversités, la polysémie identitaire d'un jeune pays. Ce travail cherche à décrypter les « singularités » dans le Mozambique colonial – soit la manière d'exister des différentes populations dans un système qui les ignore. Pour cela, cette recherche s'appuie sur des archives consultées à l'Université Eduardo Mondlane et sur différents entretiens menés à Maputo. Il est également nourri et inspiré des lectures de sociologues, historiens, anthropologues ou encore de poètes mozambicains, portugais, brésiliens ou français. In fine, il est alors opportun de voir que la différente entre le Mozambique, comme concept national émancipé du motif colonial, peut être très détaché des Mozambicains, comme populations plurielles et très différentes les unes des autres. Entre la fin du XIXème siècle et 1975, les identités mozambicaines ont connu des changements et des permanences jusqu'à la naissance du Mozambique indépendant, dont l'identité nationale est encore discutée.

Mots-clés : Mozambique ; identités ; nation ; colonialisme

NOUAILLE Rémi, *The question of Mozambican identities through social sciences and literature studies (late 19th century – 1975)*, Dissertation (Master in History) under the direction of Didier Nativel, University de Paris, 2021

In France, Mozambique is a largely unknown country. At the crossroads of Southern and East Africa, of the Zulu kingdoms and the Swahili-speaking world, it is a country of "linguistic minorities". Thus, our work deals with the question of identities in Mozambique from the end of the 19th century until 1975. It is all about focusing on the way in which people are in the world in a colonial world that silences them. However, this research does not focus on the functioning of the colonial system and the treatment of the colonized populations. It focuses more on understanding and reading social and cultural identities. At the heart of our work is the diversity, the polysemy of identity of a young country. This work seeks to decipher the 'singularities' in

colonial Mozambique - the way in which different populations exist within a system that ignores them. The research is based on archival work at the Eduardo Mondlane University and on various interviews conducted in Maputo. It is also nourished and inspired by the readings of sociologists, historians, anthropologists and Mozambican, Portuguese, Brazilian and French poets. In the end, it is appropriate to see that the difference between Mozambique, as a national concept emancipated from the colonial motif, can be very detached from Mozambicans, as plural and very different populations. Between the end of the 19th century and 1975, Mozambican identities underwent changes and permanence until the birth of independent Mozambique whose national identity remains discussed.

Keywords: Mozambique; identities; nation; colonialism

NOUAILLE Rémi, *A questão das identidades moçambicanas (fim do século 19 - 1975) através das ciências sociais e dos estudos literários*, Dissertaçao (Mestrado de Historia) sobre a direçao do Prof. Dout. Didier Nativel, Université de Paris, 2021

Em França, Moçambique é um país largamente desconhecido. No cruzamento da África Austral e Oriental, dos reinos Zulu e do mundo de língua suaíli, é um país de "minorias linguísticas". Assim, o nosso trabalho trata da questão das identidades em Moçambique desde o final do século XIX até 1975. É uma questão de focalizar a forma de estar no mundo das populações num mundo colonial que as silencia. No entanto, esta investigação não se concentra no funcionamento do sistema colonial e no tratamento das populações colonizadas. Concentra-se mais na compreensão e leitura das identidades sociais e culturais. No centro do nosso trabalho está a diversidade, a polissemia de identidade de um país jovem. Este trabalho procura decifrar as "singularidades" de Moçambique colonial - a forma como existem diferentes populações num sistema que as ignora. Esta pesquisa baseia-se no trabalho de arquivo na Universidade Eduardo Mondlane e em várias entrevistas realizadas em Maputo. É também alimentado e inspirado pelas leituras de sociólogos, historiadores, antropólogos ou poetas moçambicanos, portugueses, brasileiros ou franceses. No final, é apropriado ver que a diferença entre Moçambique, como conceito nacional emancipado do padrão colonial, pode ser muito distanciada dos moçambicanos, como populações plurais e muito diferentes umas das outras. Entre o final do século XIX e 1975, as identidades moçambicanas sofreram mudanças e permanência até ao nascimento de Moçambique independente, cuja identidade nacional ainda está a ser debatida.

Palavras-chaves : Moçambique ; identidades ; nação ; colonialismo

INTRODUCTION

1) Présentation du thème

A) Une jeune nation

Le Mozambique est un pays complexe, au croisement de l'Afrique australe, de l'Afrique de l'est, de l'océan Indien et des autres mondes lusophones. Sa diversité socio-culturelle est unique ; en faire l'histoire est également une tâche difficile. De nos jours, la question de cette diversité est intimement liée à la thématique de la nation. Est-elle affirmée ? Par-là, c'est tout un modèle, toute une auto-compréhension du Mozambique par lui-même qui est supposée. Dans cette perspective, en 2015, le célèbre romancier mozambicain Mia Couto, *africano branco* [1] mozambicain né en 1956 et qui a notamment lutté en faveur de l'indépendance du Mozambique, auteur reconnu de *L'accordeur de silences* ou encore des *Baleines de Quissico,* considérait que « le Mozambique est un pays qui cherche à être une nation ». Avancer cela revient à dire que d'une certaine manière, le Mozambique n'existe pas encore totalement comme nation, comme peut exister la nation française ou la nation polonaise. La question semble toujours se poser 40 ans après l'indépendance du Mozambique, et une vingtaine d'années après la fin de la guerre civile qui a déchiré le pays juste après son indépendance. Dans cette mesure, la question de l'effectivité de la nation mozambicaine se pose avant même que le Mozambique ne soit indépendant, et fait polémique. C'est un point essentiel dans notre travail : la nation mozambicaine, dont la réalité semble discutable après l'indépendance du fait d'une guerre civile qui lui succède - et aussi des différences profondes entre les différentes provinces du pays, notamment du Sud d'où sont issus la plupart des cadres du FRELIMO qui accède au pouvoir, par rapport au reste du pays - a-t-elle commencée à être formée, ne serait-ce que comme concept, durant la période coloniale ? Notre propos s'attarde en outre sur la question nationale mozambicaine et ses fondements, qui recouvre en réalité surtout la deuxième partie du XXe siècle, avec la fondation du FRELIMO en 1962, le contexte global de décolonisation, ou, de manière plus recentrée, les différents mouvements ou luttes contre le colonisateur portugais. Cette question pose ainsi celle de la construction nationale,

[1] C'est-à-dire littéralement un « Africain blanc », soit, dans le cas de Couto, un mozambicain d'ascendance portugaise qui n'a pas quitté le pays après 1975. Voir MITHA RIBEIRO Gabriel, « Minoria Branca, Anti- portuguesismo e herança colonial em Moçambique », *Ler História,* 67 | 2014, 129-153.

[2] PLANTIVE Charlotte,« Le Mozambique reste une nation en chantier, selon l'écrivain Mia Couto », *Le Point,* Publié le 24/06/2015, Paris, France

dans l'immédiateté d'un présent complexe renvoyant à un passé tumultueux[2]. La thématique de la nation et de sa construction est intimement liée à sa capacité à pouvoir représenter *tous* les Mozambicains[3]. Le simple terme de Mozambique est compliqué et chargé de sens différents. Nous pouvons tant parler du Mozambique actuel comme pays indépendant, du Mozambique comme colonie portugaise, ou même du « vieux Mozambique », pour reprendre l'expression de Sergio Chichava, qui ne concerne que la Zambézie, Manica et Sofala. Le FRELIMO, de sa création à son affirmation violente comme parti-Etat, a bouleversé le sens de Mozambique. Toutefois, pour faire nation, il est nécessaire d'avoir des symboles, une représentation unifiée du nous nationale. Dans cette perspective, notre travail va s'intéresser à la fabrique des identités collectives (qui ne sont pas synonymes d'ethnies ou de cristallisation) à l'époque coloniale (fin XIXe-1975) à l'époque coloniale. C'est un processus complexe, qui implique tant les colonisés que les colonisateurs, ainsi que, dans le cadre mozambicain, l'Afrique du Sud, quasi-omniprésente dans les imaginaires du sud du Mozambique. C'est pour cela que nous reviendrons en détail sur le rôle joué par les sciences sociales et la littérature dans ce processus. Elles sont des éléments de réponse aux interrogations politiques et sociales de la jeune nation, mais aussi un moyen subversif de s'affirmer subjectivement, déjouant les thèses officielles. Toutefois, un tel processus suppose un questionnement plus ou moins « actuel » sur la nation mozambicaine, ses fondements, ses origines, son imaginaire. Nous avons débuté cette recherche en partant de cette thématique qui, au fil des lectures, nous a mené vers une plus grande connaissance du Mozambique colonial portugais. De manière symbolique, nous pouvons l'observer à travers le drapeau mozambicain.

[3] SERRA Carlos (dir); NGOENHA Severino, MACAMO Elisio, SOPA Antonio , SAUTE Nelson, LIESEGANG Gerhard , ARAUJO Manuel , *Identidade moçambicanidade moçambicanzaçao*, 1998, Livraria Universitària Universidade Eduardo Mondlane. C'est là question principale de cet ouvrage collectif.

A ce titre, le drapeau mozambicain est ce qui peut simplement être le symbole par excellence de la nation mozambicaine. Ce drapeau, qui a été repensé et redessiné à plusieurs reprises, est, si on s'en tient aux propos d'Anne-Marie Thiesse sur les constructions nationales européennes au XIXe siècle[4], le symbole d'un pays tout entier, littéralement uni sous une bannière commune. Le drapeau actuel, devenu officiel en 1983, est un drapeau qui représente bien l'idée de la nation que se fait le FRELIMO – et par là, c'est une certaine idée du Mozambique que nous pouvons voir *au premier abord.* En effet, ce drapeau est essentiellement une émanation du FRELIMO.

En premier lieu, nous pouvons nous concentrer primairement sur les couleurs. Le noir symbolise le peuple mozambicain, et rend hommage aux peuples « frères » africains. Le jaune symbolise les ressources minérales, mais aussi le littoral, qui est un élément central dans l'histoire du Mozambique. Le vert, quant à lui, est allégorique de l'agriculture, des paysans, de manière générale du monde rural mozambicain[5]. Il y a également la couleur blanche, en deux bandes au centre du drapeau. Telle la colombe, la couleur blanche est symbole de paix et d'harmonie, indispensable pour l'unité d'une nation. Puis, en dernier lieu, nous pouvons voir la couleur rouge. À la fois couleur du sang versé durant l'ère coloniale et durant la lutte pour l'indépendance et couleur du peuple (comme cela peut être le cas dans de très nombreux drapeaux), c'est aussi la couleur la plus emblématique des mouvements politiques communistes. Néanmoins, ces couleurs sont à mettre en correspondance avec les nombreux emblèmes présents sur le drapeau : ceux-là leurs confient une interprétation toute particulière. En ce sens, la présence de symboles est significative. En premier lieu, la présence du fusil d'assaut AK-47. Il symbolise le combat, ou la lutte menée par le peuple mozambicain pour son indépendance, sa liberté, et immortalise le fait que le Mozambique est né, ou plutôt s'est fondé dans l'affrontement face au colonisateur portugais et n'hésitera pas à se battre[6] pour conserver sa liberté. Comme la nation portugaise, dans son hymne, appelle ses citoyens aux armes et à faire face aux canons, le Mozambique, lui, se fonde dans la lutte, la guérilla. Par-là, l'AK-47 fait écho au rouge, comme le sang du peuple versé durant la guerre coloniale et, et à la couleur noire qui est celle du peuple mozambicain, et aussi celle des peuples « frères » africains, eux aussi soumis au joug colonial. Ensuite, en opposition avec la tribalité et le feu modèle colonial, le livre symbolise l'éducation d'un nouveau pays.

---

[4] THIESSE Anne-Marie, *La Création des identités nationales. Europe, 18e-20e siècle*. Paris : Editions du Seuil, 1999

[5] Ce symbole est essentiel : le Mozambique est un pays très largement rural. Néanmoins, il est difficile, dans le cadre colonial, de définir ce qui serait la « ruralité » mozambicaine.

[6] Comme il le fait face à la RENAMO et à l'intrusion des puissances étrangères dans la Guerre Civile, selon le FRELIMO. Par tribalité, il faut entendre le caractère tribal des populations et de leurs cultures. Pour le FRELIMO, il s'agit de s'émanciper de mœurs et d'une culture féodaux, archaïques maintenues par l'ancien système colonial.

Il est un symbole fondateur de la nouvelle nation qui doit s'unifier par une même éducation – et surtout une langue commune qui mettrait définitivement fin à la tribalité au Mozambique. La houe, quant à elle, est à la fois un symbole qui rend hommage à l'agriculture et la paysannerie mozambicaines, mais aussi un symbole éminemment communiste, faisant honneur au travail et au labeur des Mozambicains, travailleurs et conquérants de leur indépendance, mais aussi à l'URSS et la Chine, qui sont des pays communistes et, là aussi, « frères». Cela se retrouve aussi avec l'étoile jaune, qui évoque là aussi l'inhérence du communisme dans la nation mozambicaine. Nous pouvons aussi distinguer ici l'empreinte profonde du FRELIMO dans la production de la nation mozambicaine. Par ce drapeau se transfigure une certaine idée de la nation mozambicaine, et par là de ce qui seraient les éléments principaux d'une identité nationale. Néanmoins, n'est-ce pas là une figuration idéologique de ce que *doit* être la nation mozambicaine selon le FRELIMO, selon les critères fixés par le parti ? N'est-ce pas une manière de borner les identités, la pluralité des identités au Mozambique ? Nous le verrons au travers de notre travail, mais, en réalité, le drapeau mozambicain rassemble tous les éléments des thèses du FRELIMO.

Nous pouvons ici apercevoir qu'il ne s'agit pas seulement de tenter de comprendre le processus national qui a engendré le Mozambique, comme nation ou dans son appréhension comme pays réel. Notre démarche cherche à pleinement comprendre la question des identités au Mozambique dans toute sa complexité, et de tenter de définir, par les sciences sociales et leurs diversités d'approches, ce qui peut faire (et définir) un Mozambicain au sein d'un empire colonial, puis d'une nation qui s'est construite dans la lutte pour l'indépendance. Il s'agit donc d'appréhender et de tenter de percevoir clairement qui sont ceux qui habitent au Mozambique qu'ils soient de Tete, du Rovuma, de Lourenço Marques (la capitale du Mozambique colonial et des possessions portugais en Afrique de l'Est à partir de 1898, devenue Maputo à l'indépendance), du Zambèze, qu'ils soient Makhuwas, Macondes, Ndau, métis ou Indiens, et de comprendre quel était leur *statut* et la reconnaissance dont ils bénéficiaient de la part des autorités coloniales notamment. Dans cette optique, nous nous interrogeons sur la question des identités au Mozambique, de la fin du XIXe siècle, marqué par une série d'évènements décisifs dans la colonisation du Mozambique, à 1975, avec l'indépendance de l'ancienne colonie portugaise à travers les sciences sociales : comment pouvons-nous les définir selon les différentes populations durant l'époque coloniale, loin de l'image simpliste véhiculée par le régime colonial ? Comment l'État colonial, sur une période de quasiment 100 ans, a-t-il pu comprendre, voire concevoir les différentes populations, ou «ethnies» ?

Cela revient essentiellement à nous interroger sur les identités, au sens large, de ceux qui vivaient dans le territoire mozambicain durant la période coloniale contemporaine, c'est-à-dire dans leurs particularités culturelles, leurs perceptions du monde ou leur place au sein du système colonial, ou encore dans leurs échanges avec différentes populations, au sein du Mozambique ou d'ailleurs et comment ils pouvaient se définir, se revendiquer comme tels ; au travers de quels processus, ou de quels moyens.

La question des identités est intrinsèquement liée à celle des sciences sociales : ce sont elles qui permettent d'appréhender les systèmes, les processus, les définitions des identités. Dans le cadre du Mozambique, cela peut passer, outre la discipline historique, par les disciplines anthropologique, sociologique, géographique, linguistique ou même philosophique. La question de la formation de la nation peut en elle-même être une question de science politique. La pluralité de ces identités suppose une pluralité de points de vue, de compréhensions de celles-ci, afin de ne pas se limiter, par exemple, à des définitions purement ethniques des populations du Mozambique. Cela limiterait la question des identités à une question anthropologique coloniale[7], et par là seulement à des liens entre ethnologie et administration coloniale. Ce serait alors simplement une compréhension des identités mozambicaines qui se limiterait à celle de l'État colonial durant une période allant des dernières années du royaume du Portugal jusqu'à la fin de l'Estado Novo, à l'aube de nouvelles sociétés au Portugal et au Mozambique. C'est pour cela que notre démarche se fait autour d'une histoire des sciences sociales appliquée à la construction nationale mozambicaine, qui s'est faite parfois dans le déni ou le manque de représentativité des différentes populations et de leur histoire. La singularité des identités au Mozambique se heurte aux volontés politiques du régime colonial et du FRELIMO.

Ce que nous tentons de démontrer est donc complexe. Nous nous détachons d'une historiographie coloniale, et parfois même d'une historiographie postcoloniale militante. La trajectoire de chaque société ou ethnie vivant au Mozambique en relation avec un collectif plus large promu par l'État-Nation à partir de 1975 est problématique, dans la mesure où il s'agit de faire une histoire du Mozambique et non pas des populations, dans leur singularité, du Mozambique. En appréhendant la lecture par les sciences sociales de la nation mozambicaine, nous remontons aux sources de la jeune nation, à ses contradictions qui mettent en lumière le

[7] CHRETIEN Jean-Pierre, PRUNIER Gérard (dirs.) , *Les ethnies ont une histoire ?* Paris, Editions Karthala, 2003, « Exploitation du facteur ethnique au Mozambique pendant la conquête coloniale (XIXe-XXe siècle) » , René Pélissier pp 247 -259), 426 pages. L'article fait par Pélissier permet de mieux cerner la manière dont les Portugais ont su «diviser pour mieux régner», notamment en recrutant leurs troupes parmi certaines populations, jouant sur les rancœurs et les tensions existantes entre ces populations.

caractère unique des différentes communautés – et donc des gens. Nous tentons ainsi de décrire et d'aborder des réalités du monde colonial telles qu'elles étaient, dans leur vécu, dans la manière *d'être*. D'une certaine manière, au titre des différentes populations, des différentes personnalités que nous allons aborder, nous nous efforçons de déchiffrer le *zeitgeist* de l'époque, tel qu'il est ressenti. D'un point de vue philosophique, nos travaux sont influencés par les travaux autour de l'identité et de la notion de communauté chez Maurice Halbwachs et Walter Benjamin dans *La mémoire collective* et *Expérience et pauvreté,* ou encore le propos de John Locke dans son *Essai sur l'entendement Humain*. Ces différents travaux permettent de fournir une définition d'identité faite autour de la subjectivité et tout ce qui la compose. L'identité se comprend ainsi autour d'un Je – et comment il se fait je – qui s'élargit à un Nous, c'est-à-dire la communauté. Notre lecture de l'identité s'effectue ainsi par la singularité d'un individu et de sa communauté par rapport aux autres populations du Mozambique et au régime colonial. Cette singularité se manifeste dans notre travail essentiellement par sa culture, son modèle social et son rapport aux autorités portugaises puis du régime du FRELIMO. Elle se comprend par les différentes lectures faites de celle-ci dans les sciences sociales, mais aussi dans la littérature, dans les différents récits.

De ce fait, il s'agit aussi de se défaire d'une temporalité qui fige les identités dans certains moments d'une vie, ou à certains critères qui la stigmatisent. Celles-ci seraient ancrés dans certains types, dans certaines caractéristiques immuables dont elles ne pourraient se défaire. Cela réfute toute la portée « mémorielle » des identités au Mozambique, qui sont importantes dans différentes communautés, chez les Macondes, les Makhuwas ou les Shangane, à certains moments de leur passé. Il ne s'agit pas de comprendre ces communautés seulement selon un certain moment de leur passé, proche ou lointain, mais en fonction de l'évolution temporelle et des conséquences de la conquête et de l'imposition du régime colonial. Les Macondes de 1890 ne sont pas ceux de 1970. De manière consciente ou non, *le passé demeure toujours présent.* Cependant, nous ne sous-estimons pas l'évolution et les changements de la mémoire des différentes communautés. Cette question, largement ontologique, est compréhensible dans les ouvrages que nous venons de citer, et se pose tout au long de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* de Paul Ricoeur, notamment avec la notion d'« identité narrative » largement explorable chez les différentes communautés et personnalités mozambicaines. Nous considérons, et étudions ainsi le fait que les identités au Mozambique, de la fin du XIXe à 1975, ont connu des mutations, des évolutions notables qui ont construit le Mozambique et les Mozambicains, et que tout cela a eu des conséquences *concrètes,* mais aussi dans leurs mentalités.

C'est par ce processus temporel que nous pouvons parvenir à définir les identités dans le Mozambique colonial. Avant de parler du Mozambique, il s'agit pour nous, et comme ont pu le faire les différents travaux des sciences sociales à leur échelle, des Mozambicains.

Durant une grande partie de l'ère coloniale, un mozambicain n'était, au sens juridique, pas seulement ancré dans un statut d'*indígena* ou d'*assimilado*[8]. Sa réalité mentale, sa sensibilité, la perception qu'il pouvait avoir du monde et de lui-même ne se cantonnaient pas à cela. C'est pour cela que nous nous appuyons, outre les sciences sociales, à une dimension peut-être plus fictionnelle à travers les études littéraires. Nous pouvons ainsi prendre en compte les propos d'auteurs comme Noémia de Sousa (1926 – 2002) ou José Craveirinha (1922 – 2003) dans toute leur complexité. Ces auteurs, tous deux métis, ont précisément une œuvre qui tourne autour de la question identitaire mozambicaine, entre le régime colonial mozambicain, la future nation mozambicaine, les cultures africaines et eux-mêmes. N'étant ni noir, ni blanc, ni même *monhe*[9], leur trajectoire personnelle se situe à la croisée des différentes cultures au Mozambique et fournit dans notre travail une piste d'étude tout à fait singulière. Leur identité « subjective », en tant que mozambicain avant d'être métis, tout en ayant un rapport complexe vis-à-vis de leur héritage, de leur histoire personnelle permet de nuancer notre problématique et de sa dimension communautaire. L'identité, dans la mesure où il est nécessaire de la comprendre subjectivement lorsque l'on parle d'identités (le Je précède le Nous), est en perpétuel mouvement : chez de Sousa et Craveirinha, c'est un fait qui se traduit au fil de leurs œuvres. Pour justifier cela, nous pouvons nous en tenir *Aux Sources du moi* de Charles Taylor, qui étudie en profondeur tout ce qui peut, historiquement, être à l'origine de l'expression subjective du « Moi ».

Nous tentons ainsi de lire différemment l'histoire coloniale du Mozambique, à partir des identités des différentes communautés. Nous devons alors impérativement faire une histoire des sciences sociales appliquée à la construction nationale mozambicaine, et aussi à l'histoire coloniale. Comme nous le verrons plus tard, l'influence des lectures de l'histoire coloniale et de la construction nationale mozambicaine est très importante dans la compréhension des identités, à l'échelle subjective ou non durant l'époque coloniale. Faire une histoire de ces différentes lectures faites dans le cadre de la construction d'une jeune nation permet d'aborder avec plus d'aisance le passé colonial.

---

[8] Selon la juridiction coloniale (Estatuto do indígena), jusqu'en 1961, un Indigena était un Noir dépourvu de droits civiques, juridiques et de la citoyenneté portugaise. Sans droits apparents, il représentait une main d'œuvre propice au travail forcé. Un Assimilado, quant à lui, était un Noir reconnu comme citoyen portugais. Bien que proche d'avoir les droits et les avantages d'un citoyen portugais blanc, il était dans les faits toujours ségrégé en tant que simple individu de couleur.

[9] Terme péjoratif pour désigner un Indien originaire du sous-continent Indien, notamment de Goa.

Notre démarche s'appuie ainsi sur une histoire des sciences sociales qui nous offre des trajectoires différentes dans l'analyse des sociétés mozambicaines. Notre démarche tente ainsi de démontrer que les identités au Mozambique n'étaient pas ancrées dans le systématisme colonial, ni dans le temps colonial, et qu'elle relève avant tout des populations, des gens avant tout, sans pour autant se fermer à une histoire des « vaincus ».

Il ne s'agit pas d'interpréter ou de démontrer quoi que ce soit avec leur histoire, mais simplement d'en traduire les réalités et leurs subtilités à l'époque coloniale, sans dénier la marginalisation, le racisme, les manipulations, les négligences… Avant tout, le Mozambique colonial se perçoit par les populations qui y étaient présentes, avant d'être une part de l'empire colonial ou des citoyens d'un nouvel État, et qui ont changé. Ce propos s'appuie sur les travaux postcoloniaux les plus récents, dans la perspective du *Centro de Estudos Africanos* fondé en 1977 à Maputo ou encore, à l'échelle générale, à la nouvelle manière de lire l'Histoire qu'offre Nathan Wachtel dans *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*. Avant de parler des colonisateurs, nous parlons des colonisés, qui sont, historiquement, l'objet principal des sciences sociales sur le Mozambique. Notre démarche peut ainsi être qualifiable de « subjectiviste »[10], ou « constructiviste », dans la mesure où les identités collectives sont des constructions sociales et politiques dont la configuration change dans le temps. Elle a à cœur de replacer une histoire coloniale dans le cadre du « vécu ». Cela se fait nécessairement par une histoire des sciences sociales qui place son objet d'études sur les populations colonisées ainsi qu'à leur statut avant et après l'indépendance.

En termes de sciences sociales, nous nous situons à la croisée d'une histoire politique et culturelle d'une jeune nation et d'une histoire des savoirs académiques. Outre la critique et la distanciation vis-à-vis des travaux faits durant l'époque coloniale, une difficulté réside dans notre « mise à distance » vis-à-vis d'une historiographie post-coloniale[11] proche du FRELIMO[12]. Nous tentons ainsi de prolonger et d'analyser, dans une perspective historique ouverte aux sciences sociales - à l'anthropologie et la sociologie en particulier – et aux études de littératures comparées, les travaux conséquents et divers de la revue *Lusotopie*.

---

[10] Par subjectivisme, nous entendons simplement un retour au sujet – ou à l'être – dans ce qui le singularise. C'est ce qui se rapproche de « l'identité narrative » de Paul Ricoeur, mais aussi du propos phénoménologique en général.

[11] Nous faisons une distinction nécessaire : le post-colonial se rattache aux études faites après les indépendances. Le postcolonial, quant à lui, est un courant de pensée né dans les années 2000. Michel Cahen a écrit un article pour évoquer cette distinction : « À propos d'un débat contemporain : du postcolonial et du post-colonial », Revue historique, vol. 660, no. 4, 2011, pp. 899-913.)

[12] Nous faisons ici référence aux différents travaux du Centro de Estudos Africanos et à certains historiens « officiels » mozambicains, comme Carlos Serra ou Aquino de Bragança. Cela sera évoqué plus en détail dans notre première partie.

B) Comprendre les écarts entre le Mozambique et les Mozambicains

Il y a en effet un écart entre le Mozambique[13], qui ne désigne à l'origine qu'une île nommé par les navigateurs arabes, et dont le simple concept est problématique, et tout le territoire, toutes les populations présentes sur ce territoire fixé par les Portugais et reconnu par les autres puissances coloniales à la fin du XIXe siècle à la suite de la Conférence de Berlin. Au nord, le Cabo Delgado est marqué par l'influence culturelle swahilie, la présence de la religion musulmane et les tensions entre Macondes et les Makhuwas, notamment liées au passé esclavagiste de la région. Nonobstant, la région du Zambèze, au centre de la colonie du Mozambique, forme un véritable *melting-pot* de populations, notamment de métis afro- goanais. En outre, le sud du Mozambique forme lui un espace de singularité et de circulations importantes[14]. Autour de la polarisation et de la centralisation produite par la capitale, Lourenço Marques, à la toute fin du XIXe siècle, et les différentes populations Ronga, Shona, Shangane ou Zulu, à proximité du royaume du Swaziland et de l'Afrique du Sud, est un espace marqué par l'action de la mission protestante suisse romande, la proximité de l'espace sud-africain, via le chemin de fer, le travail minier ou l'espace ethnique qui ne se limite pas à l'espace frontalier colonial[15]. À l'échelle de l'empire colonial portugais, la région du sud du Mozambique – de la province de Gaza en particulier – est un espace singulier dont sont originaires la plupart des dirigeants du FRELIMO. Sur le plan identitaire, nous comprenons aisément que le Sud est cependant loin d'être représentatif du Mozambique. Ces écarts, ces différences mais également les échanges entre ces populations sont une source de questionnements qui fixent la complexité des identités au Mozambique, qui sont à la fois marqués territorialement, mais en même temps marqués par des échanges, des circulations pas seulement entre populations « bantoues », mais aussi avec les autres. colons Portugais, les Asiatico[16]s et aussi le statut des *mulatos*. En cela, la question des *criollos*[17] est également centrale, pouvant à la fois désigner les populations noires que les autres populations nées sur le sol Mozambicain – donc des Portugais non-métropolitains.

[13] Nous pouvons en effet trouver différents sens au terme de Mozambique. Là encore, nous pouvons nous en référer à l'ouvrage collectif de Carlos Serra. Voir le premier chapitre de la partie 2, « Le nom Mozambique ».
[14] Voir les différents travaux d'Allen F. Isaacman
[15] Sur le plan culturel, cela se voit notamment avec NATIVEL Didier, « les Musiciens, médiateurs d'échanges culturels entre Mozambique et Afrique du Sud. Sur quelques effets de migrations anciennes », *Afrique Contemporaine*, 2015/2, Pp. 57 -72 Voir aussi les différents travaux de Patrick Harries, spécialiste de cette région, et l'*History of Mozambique* de Malyn Newitt. La problématique de la/les cultures(s) mozambicaines(s) est centrale dans notre sujet, surtout dans le contexte postcolonial et postindépendance.
[16] ZAMPARONI Valdemir. « Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940 » dans : *Lusotopi*e, n°7, 2000. Lusophonies asiatiques, Asiatiques en lusophonies. pp. 191-222.
[17] En français, ce terme se traduit par créole. La problématique autour de ce terme et de qui il désigne existe en français et en portugais. Il peut simplement désigner ceux qui sont nés sur place.

Nous abordons alors *de facto* la question des sociétés du Mozambique dans le cadre colonial pourne pas nous limiter à une société coloniale mozambicaine, ce qui manquerait de sens : les organisations sociales n'étaient pas les mêmes à Nampula et à Lourenço Marques. Les populations sont différentes et se distinguent les unes des autres.

Pour ainsi dire, notre approche se concentre sur les particularités mozambicaines et leur fluidité, leurs changements tout au long de la période coloniale. Les Ndau de 1890 ne sont pas ceux de 1975. Leurs cultures, leurs coutumes (terme un peu daté : leurs règles sociales), ou même leur manière d'*être-au-monde*, d'exister au sein du monde mozambicain colonial a évolué. Les différents contacts, échanges, circulations et migrations nuancent le propos ethnique et se situe très loin du discours « citoyen » portugais. Le régime de l'*Indigenato* cherchant à ancrer les populations dans un statut de masse travailleuse, l'identité comme singularité était peu (ou pas) envisagée. En ce sens, nous cherchons à étudier une question située à l'écart des discours officiels portugais. Elle ne deviendra un enjeu socio-politique que durant les quinze dernières années du régime salazariste. Il s'agit davantage de faire la synthèse d'une question encore peu abordée, peu questionnée, peu connue en dehors de l'espace mozambicain et de ses spécialistes. C'est ce que tente d'illustrer notre corpus dans sa diversité. Il s'agit de comprendre la difficile construction nationale mozambicaine dès son origine, et les débats, les confrontations qu'elle suscite dans les sciences sociales, dans les champs historiques, sociologiques, anthropologiques, ethnographiques, géographiques, entre auteurs portugais, mozambicains, français ou encore brésiliens, notamment dans la revue *Lusotopie*. Le nombre d'articles divers et considérable est une précieuse source d'informations pour notre travail pour « ses » lectures des identités au Mozambique.

Notre démarche peut ainsi être perçue comme un regroupement de « lectures » de l'histoire et de la construction nationale du Mozambique afin de comprendre pleinement ce qui définit les identités au Mozambique durant l'époque coloniale. Ce regroupement de «lectures» de l'histoire et de la construction nationale du Mozambique constitue ainsi notre corpus, avec divers ouvrages historiques d'époque, comme l'ouvrage *Naissance du Mozambique* de René Pélissier ou encore, pour sa remarquable quantité d'informations, l'ouvrage de Malyn Newitt *History of Mozambique.* Pour ce qui est de l'essor des sciences sociales mozambicaines, notre corpus comprend divers articles scientifiques ou de presse d'époque, parfois écrits par les acteurs, notamment dans la revue *Tempo.* Ces articles des années 1970-1980 nous permettent de davantage entrer dans le *zeitgeist* de l'époque et comprendre « comment » pouvait-on alorscomprendre les identités du Mozambique. Ils présentent ainsi les travaux sur le terrain faits

par les universitaires mozambicains. Ces articles sont disponibles à la Bibliothèque Nationale de France ou encore sur le site tenu par Colin Darch, qui fut un membre du CEA de l'Université Eduardo Mondlane, *Web History of Mozambique.* Notre corpus se base également sur les textes « officiels » du FRELIMO, notamment certains discours de Samora Machel lors des premières années de l'indépendance[18] et l'ouvrage essentiel qu'est *De la colonisation portugaise à la libération nationale* d'Eduardo Mondlane. Celui-ci est incontournable et constitue un pilier des sciences sociales mozambicaines (ou des rapports entre État et sciences sociales). En outre, dans la perspective du FRELIMO, nous nous appuyons aussi, pour comprendre le contre-exemple du parfait mozambicain, sur les différentes affiches de Xiconhoca, la figure de l'ennemi national lors de la Guerre civile.

Néanmoins, par « lectures » de l'histoire et de la construction nationale du Mozambique, nous entendons aussi une littérature au sens strict. Nous voyons notamment cela avec José Craveirinha, poète national du Mozambique, notamment dans son *Xigubo* ou encore dans *Karingana ua Kuaringana.* Les différents ouvrages poétiques de Noémia de Sousa constituent aussi des sources non négligeables en études littéraires, par la lecture subjective d'une histoire, d'une construction nationale en cours dans laquelle les deux auteurs s'intègrent. Nonobstant, certains ouvrages de littérature « coloniale », c'est-à-dire une littérature portugaise sur le Mozambique sont aussi intégrées dans notre corpus, avec quelques nuances. Il y a notamment l'ouvrage *Os Macondes* du couple d'anthropologues Dias, ou encore l'*Agrupamento e caracterização étnica dos indígenas de Moçambique* d'António Rita-Ferreira. Ces ouvrages ont suscité quelques débats dans les sciences sociales et proposent une lecture « coloniale » des identités du Mozambique, avec quelques nuances et des points de vue originaux. La tenue d'entretiens avec différents chercheurs, différents Mozambicains, ainsi que la consultation du fonds d'archives nationales à Maputo, de mars à juin 2021, ont permis d'alimenter et d'étoffer notre propos et notre corpus.

Il s'agit donc de comprendre comment la pluralité des identités au Mozambique, fondée sur la diversité linguistique religieuse et sociale, a été abordée dans les travaux de sciences sociales dans une relation complexe avec les pouvoirs depuis l'époque coloniale. *In fine*, notre mémoire tente donc d'appréhender la question des identités au Mozambique dans toute sa complexité,

[18] Voir MACHEL Samora. A classe trabalhadora deve conquistar e exercer o poder na frente da ciência e da cultura, Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, 1978. Celui-ci est un des plus célèbres et définit les bases de la nouvelle « culture » mozambicaine.

entre les sciences sociales coloniales et postcoloniales. Cela amène donc à faire une histoire des sciences sociales face à la question de la construction nationale au Mozambique, à partir d'un corpus large et divers qui sera présenté plus en détail dans notre État de l'Art. Il s'agit donc pour nous de questionner la manière dont les populations du Mozambique ont été perçues et catégorisées par le colonisateur puis, après 1975, par le nouvel État. Pour répondre à cela, nous nous appuyons sur différents travaux de sciences sociales, issus de différentes universités, mouvements ou époques. La diversité des lectures est un problème : elle complexifie l'entente et la perception des différentes identités. Parfois même, elles s'opposent dans la compréhension des identités et la question de la construction nationale. Nous nous questionnons donc aussi sur la manière dont les identités au Mozambique sont comprises dans les sciences sociales, notamment dans le cadre de la difficile construction nationale mozambicaine. Comme l'ont démontré des auteurs comme Gérard Prunier, Elikia M'Bokolo ou encore, dans les cas des pays de l'ex-empire colonial portugais, Michel Cahen, les constructions nationales africaines ont été difficiles et ont pu stigmatiser certaines populations. Le cas mozambicain, s'il n'est pas similaire à celui de la Guinée ou de l'Angola, présentent des similitudes avec celui-ci. L'ouvrage collectif *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et État en Afrique,* sous la direction de Jean-Loup Amselle et de Elikia M'Bokolo présente bien la difficulté des constructions nationales africaines en rapport avec les ethnies, au Rwanda et en Côte d'Ivoire. Nous nous inspirons aussi de l'ouvrage *Les ethnies ont une histoire,* qui réfléchit lui aussi sur cette difficulté. Nous nous en inspirons dans la lecture complexe des ethnies qui est au cœur de notre problème, tout comme nous nous appuyons sur *Ethnicité Politique : Pour une lecture réaliste de l'identité* de l'historien Michel Cahen qui « universalise » le problème de la construction nationale, en Afrique, dans l'ex-Yougoslavie ou au Mozambique. Sur le plan identitaire – et idéologique – et ce qui peut caractériser ce qu'est un mozambicain, l'ouvrage d'Yves Bénot, *Idéologies des indépendances africaines,* a également un intérêt certain. Contextualisant les indépendances africaines et leurs indépendances de manière générale, il ne fait pas d'exception pour le Mozambique Sa lecture et sa compréhension du cas mozambicain sont inscrites dans un contexte général qui est alors celui de l'époque, l'ouvrage datant de 1969[19]. Le Mozambique n'étant pas encore indépendant, sa lecture de la lutte pour l'indépendance au Mozambique, entre l'idéologie de l'*Império* et le combat du FRELIMO fait office d'« histoire immédiate » et témoigne d'une lecture singulière de l'histoire du Mozambique à un moment où celui-ci n'est pas encore indépendant.

[19] Il faut aussi noter que lorsque la première version de l'ouvrage paraît, Eduardo Mondlane vient à peine de mourir.

Nous voulons ainsi démontrer que les différentes lectures en sciences sociales de la construction nationale mozambicaine ont pu, d'une certaine manière, figer l'écart entre le Mozambique comme nation et les Mozambicains, entre un peuple qui a su disposer de lui-même et des réalités, une diversité de gens plus complexes Pour la particularité du cas mozambicain, l'ouvrage *L'Ethnicité politique* est intéressant très exemplifié localement, mais nous pouvons aussi citer *Em Torno dos Nacionalismos em África*, qui isole et met bien en contexte le cas mozambicain en particulier, en un chapitre. L'ouvrage collectif mozambicain *Identidade moçambicanidade moçambicanzaçao* sous la direction de Carlos Serra permet aussi de faire des approches différentes des identités mozambicaines dans les cadres colonial et post-colonial, et de différencier les questions de construction nationale et d'identité, bien qu'elles soient liées.

Notre travail nous amène logiquement et nécessairement à faire une histoire des sciences sociales, des lectures et analyses des sociétés mozambicaines et des oppositions entre auteurs qui s'opposent dans la compréhension de celles-ci, comme le font le sociologue mozambicain Elisio Macamo et Michel Cahen, ou encore l'historien français René Pélissier, qui se met à distance des travaux du *Centro de Estudos Africanos* et de sa proximité avec le FRELIMO, d'un parti-unique. Faire une histoire des sciences sociales, en lien avec la question nationale, c'est chercher ainsi à s'émanciper d'une lecture trop « jacobine » de l'histoire du Mozambique en s'appuyant sur différentes perceptions de la nation – et de la nation mozambicaine – faites dans les sciences sociales, à partir des travaux de Benedict Anderson, Anne Marie-Thiesse ou encore la *Revue de l'Histoire des Sciences Humaines.* Notre démarche, à partir de ce corpus large et international, est donc complexe et questionne la manière dont le Mozambique se comprend comme nation, mais aussi en tant que lieu regroupant différentes populations – et par là différentes histoires et mémoires. C'est par ce biais seulement que nous pouvons de tenter de faire une histoire des identités et aussi, assurément, faire l'histoire de leurs sensibilités, de leurs perceptions, de leur expérience vivante au cœur du monde colonial, qui n'est pas le même si l'on est dans le Zambèze, dans la province de Niassa ou à Lourenço Marques. Les vies urbaines, dans les villes ségrégées, ne résultent pas de la même formation identitaire qu'une vie passée dans le monde rural, là où la présence coloniale s'affirme moindrement – ou pas. Notre démarche est alors partagée entre Mozambique et Mozambicains, et donc entre différentes lectures de l'histoire d'une jeune nation.

2) État de l'art

La question des identités au Mozambique à travers les sciences sociales, de la fin du XIXème siècle à 1975, est intrinsèquement problématique. Tout d'abord, de manière générale, la question de l'identité peut se décliner sous des prismes divers : anthropologiques, sociologiques, philosophiques, géographiques, ou encore se ramener à des notions complexes telle que la religion, la culture ou le genre. Ensuite, dans le cadre mozambicain, cela se corrèle à la question de la « mozambicanité » - du fait d'être, de se revendiquer comme mozambicain durant la période coloniale - mais aussi à la question de la création de la nation mozambicaine et donc non pas seulement des identités, mais d'une identité mozambicaine à caractère unique, bien définie dans le cadre de la communauté nationale. Cela sous-entend aussi la question coloniale sous le prisme portugais, qui perçoit à sa manière les populations du Mozambique. Les évolutions de cette perception est un thème historiographique sous-jacent[20]. Cela nous amène donc à constater une évolution du statut de ses identités dans la période coloniale, passant d'une diversité de populations à ceux qui feraient la nation mozambicaine. Il s'agit donc d'une problématique large, plurielle qui se trouve reliée de manière singulière à la question ethnique, que ce soit dans une optique africaine générale ou stricto sensu limitée au cadre « national » mozambicain. Tout cela suppose une multitude de points de vue et une historiographie plurielle, sous le prisme des sciences sociales.

A) Une historiographie récente et diverse

Les travaux analysés sont épars, et essentiellement écrits en français, en portugais et en anglais, issus des sphères universitaires francophones, lusophones et anglo-saxonnes. Les études sur sa période coloniale n'abondent pas, et se font surtout sous formes d'articles faits par des historiens, mais aussi, de manière significative, des sociologues, des anthropologues et aussi des philosophes. Les identités sous le prisme des sciences sociales ne peuvent se définir uniquement au travers de différents processus historiques.

[20] Là-dessus, nous pouvons citer Michel Cahen : « (..)La colonisation portugaise ne peut être comprise par le biais d'un concept spécifique et doit être analysée à la lumière du siècle et au sein de la famille des impérialismes coloniaux contemporains. (...) » dans CAHEN Michel, « Salazarisme, fascisme et colonialisme. Problèmes d'interprétation en sciences sociales, ou le sébastianisme de l'exception », *Portuguese Studies Review* 16 (1) (2008) pp. 87-113. La question coloniale portugaise, bien qu'elle soit en annexe de notre perception « décentrée », demeure une question présente toute au long de notre travail. Sa nature, et son approche en sciences sociales, est donc pour nous un objet de réflexion supplémentaire.

À partir de ce point, le champ de recherche historique sur la question demeure pourtant assez restreint en tant quel, et il est difficile de parler d'ouvrage absolument référentiel ou de sources majeures sur la question des identités en particulier. Le Mozambique est une jeune nation dont l'indépendance date de 1975, à laquelle a succédé une guerre civile de plus de quinze ans qui a empêché une étude approfondie de la jeune nation[21]. Ayant effectué un travail de recherches dans les archives nationales mozambicaines, nous pouvons confirmer que la tâche demeure, encore aujourd'hui, ardue. Un travail d'archives aux archives portugaises, à Lisbonne, peut être plus simple et apporter davantage de renseignements ciblés. Néanmoins, les sources primaires sur le sujet sont les ouvrages conséquents sur la période coloniale mozambicaine – et ce dès le XVIIIe siècle pour Newitt – de l'historien français René Pélissier, spécialiste de l'Afrique coloniale portugaise et de Malyn Newitt, spécialiste du colonialisme à l'époque moderne, qui sont *Naissance du Mozambique* et *History of Mozambique*[22]. L'ouvrage de Pélissier est le plus «ancien», daté de 1984, et s'attarde surtout sur le déclin de l'empire colonial portugais, lorsque celui de Newitt se concentre essentiellement sur toute la période coloniale du XVIIIe siècle à 1975. Ces ouvrages, dans l'historiographie de la question coloniale mozambicaine, sont des points de références marquants puisqu'ils sont les premiers à vouloir véritablement faire une histoire du Mozambique, comme des ouvrages sur l'histoire de France, de manière générale, ont pu être faits. En cela, la question des identités est abordée sans être centrale dans ces ouvrages.

Dans le champ historiographique francophone, la littérature scientifique historique sur la question mozambicaine est de manière générale peu abondante. Outre Pélissier, nous pouvons surtout citer une autre référence majeure dans le champ historiographique global de la question, qui est Michel Cahen. Marqué par un certain marxisme[23] et un regard critique sur le FRELIMO il est une référence certaine sur notre sujet, puisqu'il a tout autant abordé le Mozambique sous le prisme d'une histoire coloniale large que sous le prisme de « l'éthnicité », qui est profondément liée à la question identitaire, et a publié abondamment des articles dans la revue internationale *Lusotopie*, fondée par lui-même, Christian Geffray et Christine Messiant, disponible en ligne, dans laquelle de nombreux chercheurs, français ou non, ont publié leurs travaux sur la question mozambicaine. Il faut noter que c'est dans cette revue qu'est originaire un désaccord important sur la question de la nation mozambicaine entre Cahen et le sociologue mozambicain Elísio

[21] Pour mieux comprendre la difficulté du travail d'archives au Mozambique, voir LIESEGANG Gerhard, «The Arquivo Historico de Moçambique and Historical Research in Maputo», *History in Africa*, Vol. 27 (2000), Cambridge University Press, pp. 471-477

[22] L'ouvrage de Newitt date de 1995, comme la plupart des autres ouvrages sur le Mozambique colonial, Voir plus bas.

[23] Voir CAHEN Michel, « Identités populaires et nationalismes élitaires, Réponse à Elisio Macamo », *Lusotopie,* n°3, 1996, '' L'oppression paternaliste au Brésil », pp. 365-378

Macamo[24].

B) Une question à la croisée des regards et des disciplines

Notre interrogation sur les identités suppose une pluralité d'études. Pour bénéficier d'une première approche générale de l'histoire du Mozambique, les travaux de Colin Darch - qui a travaillé au Centre d'Etudes Africaines à l'université Eduardo Mondlane, au lendemain de l'indépendance – sont remarquables. Ayant été documentaliste dans ce qui fut l'unique université du pays jusqu'en 1986, il a accumulé une source de documents, de témoignages, d'articles scientifiques mozambicains en sciences sociales considérables. La plupart sont disponibles sur son site *Mozambique History Net*. Ses différents articles dans différentes revues scientifiques africanistes sont aussi des témoignages fort intéressants de « l'esprit du temps ». Ainsi, les documents que fournit Darch, de nature très diverse, constituent un corpus de sources journalistiques, historiques, de témoignages et de reportages sur l'époque postcoloniale… mais aussi coloniale. Les travaux de ce même Centre d'Etudes Africains constituent aussi un appui majeur à la réflexion sur les identités au Mozambique, par leur originalité. Sous cet angle, le champ d'étude de la question des identités au Mozambique au travers des sciences sociales lusophone est ainsi marqué par la diversité de ses points de vue, avec les points de vue socio-historiques des sociologues mozambicains Carlos Serra et Elísio Macamo, ou encore d'un point de vue plus conceptuel (au sens socio-philosophique) avec le philosophe mozambicain Severino Ngoenha, notamment dans l'ouvrage collectif *Identidade, Moçambicanidade, Moçambicanização.* En réalité, ces travaux renvoient surtout à la question des origines et l'effectivité d'une identité mozambicaine réelle au croisement de plusieurs disciplines. Dans une perspective plus transnationale, ce point est notamment abordé par Benedict Anderson dans *L'imaginaire national, Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme,* mais ce à titre non-exhaustif. La question du processus de formation de la nation est une question qui ne se limite pas au Mozambique, mais s'y pose nécessairement. Anderson démontre ainsi l'importance de la langue portugaise dans la formation d'une nation mozambicaine, en étant paradoxalement construite en totale opposition avec le modèle colonial portugais. Néanmoins, cela ne recouvre qu'un aspect de notre problématique.

[24] Voir MACAMO Elísio, « a nação moçambicana como comunidade de destino », *Lusotopie*, 1996, pp. 355 – 364, et la réponse de Cahen, citée au-dessus.

Plus généralement, une synthèse historique de la question de la construction de la nation mozambicaine a été faite par Marçal de Menezes Paredes[25], et illustre bien la complexité de cette même nation, et de ses citoyens qui sont au cœur de notre sujet. Cette volonté de faire une histoire du Mozambique *par* les Mozambicains fut une priorité nationale durant les premières années suivant l'indépendance. Toutefois, l'écart entre le Mozambique, comme pays indépendant avec un parti-Etat, et Mozambicains peut être important ; les deux peuvent sembler non-conciliables.

En outre, cette volonté de faire une histoire du Mozambique (et des Mozambicains) se retrouve aussi, de manière tout à fait singulière, avec un des acteurs de la guerre d'indépendance mozambicaine avec l'ouvrage *Mozambique, de la colonisation portugaise à la libération nationale* d'Eduardo Mondlane. Cet ouvrage occupe une place tout à fait singulière dans l'historiographie de notre question puisqu'il est directement écrit par l'un des acteurs majeurs du processus d'indépendance mozambicain. C'est une source directe sur la situation du monde coloniale, mais aussi une lecture de l'histoire mozambicaine qui est celle, de manière plus ou moins directe, du FRELIMO à l'indépendance. Mondlane y amorce déjà la question de la « mozambicanité ». La position particulière qu'occupe Mondlane et son rapport aux sciences sociales sont notamment explicités dans l'article « Eduardo Mondlane and the social sciences » dans la revue scientifique *Vibrant (Virtual Brazilian Anthropology)*, en 2014 par le chercheur en histoire Livio Sansone, en le montrant à la fois comme un véritable citoyen du monde, polyglotte, mariée à une femme blanche américaine, avec une formation universitaire complète, mais aussi comme un acteur majeur de la lutte pour l'indépendance du Mozambique[26].

Dans le cadre des nombreux travaux effectués depuis les indépendances africaines, dans un contexte post-colonial et anticolonial, nous devons aussi citer toute une réflexion faite autour de la question ethnique, qui concerne directement le Mozambique, avec plus d'une vingtaine de groupes ethniques dénombrées[27]. Cela se perçoit, dans une perspective essentiellement anthropologique mais aussi historique avec l'ouvrage *Au cœur de l'ethnie* de Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo et aussi avec l'ouvrage *Les ethnies ont une histoire*, sous la direction de Jean-Pierre Chrétien, dans laquelle une toute une rubrique consacrée au Mozambique est faite par René Pélissier. Ces eux ouvrages, avec les figures d'Amselle et de Chrétien, s'inscrivent dans une critique du terme d'ethnie par rapport à une tradition anthropologique coloniale.

[25] Voir son article, « A construção da identidade nacional moçambicana no pósindependência: sua complexidade e alguns problemas de pesquisa », *Anos 90*, Porto Alegre, v. 21, n. 40, p. 131-161, décembre 2014

[26] Nous reviendrons largement sur ce point dans la 1ère et 2nde parties, en analysant son parcours et son influence sur les sciences sociales mozambicaines. Voir son ouvrage *Mozambique, de la colonisation portugaise à la libération nationale*, L'Harmattan, 1969

[27] C'est un chiffre que nous retrouvons de manière récurrente dans les travaux de Michel Cahen.

Cette tradition s'incarne dans des figures intéressantes et contrastées, autour des travaux du couple Dias, sur les Macondes, et ceux d'Antonio Rita-Ferreira. Respectueux des thèses et de l'autorité coloniale, leurs travaux laissent entrevoir des timides critiques du régime colonial, notamment sur la question du code de l'Indigénat. Ces travaux ont notamment été critiqués par une anthropologie anticoloniale, avec Marvin Harris[28], et postcoloniale avec Christian Geffray, ou encore, dans le champ d'études anglo-saxon, d'Harry West et Paolo Israel[29] . Dans le champ de sciences sociales qui est le nôtre, cela engage des pistes de réflexion et de compréhension identitaire.

Parler en ces termes nous renvoie nécessairement à l'aspect anthropologique de la question, abordée là encore de manière récente, qui se retrouve pour l'essentiel dans deux travaux spécifiques, avec la thèse écrite et soutenue en français de Luís Tomas Domingos, en sociologie, sur les Sena dans la vallée du Zambèze, en 2002, sous la direction de Pierre-Philippe Rey, mais aussi les travaux de l'anthropologue français Christian Geffray[30] sur les Makhuwas travail effectué dans un contexte de guerre civile dans les années 1980. Son travail sur les Makhuwas permet de mieux situer le statut, la position des Makhuwas sur l'ensemble du territoire mozambicain. Là encore, cela constitue un ouvrage majeur, et une forme de « source » scientifique sur la question identitaire mozambicaine, par une réflexion complète faite *sur le terrain.* Cet abord ethnique de la question mozambicaine se reflète également dans les travaux de différents universitaires brésiliens, pour la plupart issus des centres d'études afro-brésiliens, à l'université fédérale de Bahia ou du Rio Grande do Sul pour ne citer qu'elles. Nous pouvons citer l'exemple de Valdemir Zamparoni, de l'université de Bahia, pour son travail sur les autres communautés du Mozambique en contexte urbain et colonial, comme les Asiatiques ou encore plus essentiellement le statut des métis au Mozambique. Cette question des métis et des métissages, que l'on retrouve souvent dans l'histoire du Mozambique, notamment lorsque nous évoquons la région du Zambèze, est centrale dans notre problématique[31].

[28] Une polémique a éclaté entre Rita-Ferreira et Harris sur la question des migrations dans le sud du Mozambique. Nous l'évoquerons en détail dans les parties 3 et 4.

[30] Voir GEFFRAY Christian, *Ni père ni mère : critique de la parenté, le cas makhuwa*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

[31] Voir Malyn Newitt avec son *History of Mozambique* et son East *Africa - Portuguese Encounters with the World in the Age of the Discoveries* ou encore les différents travaux d'Allen Isaacman, avec E*lusive Histories: Clandestine Labor Migration from Mozambique to Colonial Zimbabwe 1900-1980*. Isaacman, Allen, Ohio University Press, Co-Author, forthcoming et son *Cotton is the Mother of Poverty: Peasants, Work and Rural Struggle in Colonial Mozambique*, 1938-1961. Isaacman, Allen, Heinemann, 1996. Le travail de Pélissier sur les conflits dans la région est aussi remarquable.

C'est dans cette mesure que la question des identités suppose le questionnement de la diversité[32] des populations de la région mozambicaine qui peut dépasser le cadre frontalier du Mozambique. Cette approche est notamment faite par l'historien américain Edward Alpers, un pionnier de l'histoire de l'Afrique et de l'océan Indien aux États-Unis qui a enseigné à l'université de Dar-es-Salaam dans les années 1970, notamment sur la question de la religion musulmane au Mozambique, et ensuite aussi sur l'ethnie Maconde et sa remarquable singularité dans l'espace mozambicain qui s'exprime dans le domaine artistique[33]. Dans cette optique, questionner les identités revient à étudier les subjectivités, c'est-à-dire des Mozambicains tout à fait singuliers, ayant un point de vue propre sur ce qui peut s'apparenter à notre interrogation. C'est pour cela que nous prenons en compte l'aspect littéraire de la question des identités, autour de la question du « Je » et ce qui le constitue. Nous retrouvons cela dans le recueil de poésie *Karingana na Karingana* de José Craveirinha (1922–2003)[34], poète et journaliste mozambicain majeur qui a lutté, combattu, célébré comme le poète national, dont l'identité est au cœur de son œuvre poétique. Il était en effet métis, son père étant un portugais originaire de l'Algarve et sa mère étant une femme ronga. Son point de vue, son style littéraire et la langue qu'il emploie, mêlant le portugais, l'anglais sud-africain et certains termes ronga comme le titre du recueil que nous venons citer, ainsi que son point de vue sur sa condition permet de mieux saisir les paradoxes qui sont au cœur des identités des Mozambicains, entre métis, Noirs, Indiens ou Blancs. Les différents écrits de Craveirinha, par leur contenu, l'expression d'une identité plurielle et une à la fois, constituent aussi des « sources » sur la question identitaire, partageant par là un point de vue *d'époque.* Nous pouvons aussi rencontrer cela chez Noémia de Sousa, métis afro-indienne, ou chez l'un des dirigeants du FRELIMO, Marcelino Dos Santos.

In fine, la question des identités au Mozambique à travers les sciences sociales, de la fin du XIXe siècle à 1975 est envisagé sous une multitude d'angles, avec beaucoup de nuances. Les différents travaux que nous étudions ne se font pas toujours écho les uns aux autres, et notre démarche tente d'inclure tous ces travaux dans l'optique du questionnement identitaire. Le bilan historiographique

[32] Cette diversité n'est pas qu'à envisager sous l'angle ethnique, comme le démontrent les deux ouvrages d'anthropologie que nous citons ensuite.

[33] Voir ALPERS Edward, « Representation and Historical Consciousness in the Art of Modern Mozambique », *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 22, No. 1 (1988), pp. 73-94 (22 pages) et ALPERS Edward, «Islam in the Service of Colonialism? Portuguese Strategy during the Armed Liberation Struggle in Mozambique », *Lusotopie*, 1999, pp. 165 – 184.

[34] Voir, pour plus de détails, Mario Azevedo, Emmanuel Nnadozie, Tomé Mbula João, *Historical dictionary of Mozambique*, Lanham, Scarecrow Press, 2003 et Colin Darch, *Historical dictionary of Mozambique*, Lanham, Boulder, New York, Londres, Rowan & Littlefield, 2019. Il y a également *Pour les oiseaux*, Paris, L'Herne, 2002 de Michel Laban.

est donc à bien des égards d'une extrême diversité, relativement, récent, et témoigne d'un champ d'étude ouvert envisageant une diversité d'acteurs, de communautés, d'hommes dans leur particularité dans les fluctuations d'une période assez longue, grosso modo de la conférence de Berlin jusqu'à la Révolution des Œillets. Nous verrons cela en quatre parties, nettement différentes les unes des autres – envisageables comme différents essais. Nous nous consacrerons en premier lieu, afin de mieux appréhender les enjeux de notre questionnement, à la question du Mozambique dans les sciences sociales. Ensuite, à partir de cette réflexion générale, nous nous interrogerons sur les réalités (éventuelles) des identités sociales au cœur de la nation mozambicaine, notamment à partir de l'imaginaire du FRELIMO. La troisième partie sera consacrée à la question des ethnies et des catégories sociales, en questionnement notamment le système colonial portugais. In fine, la quatrième partie est une étude de cas, s'attardant sur le fait urbain dans le Mozambique colonial, fondateur d'identités et de singularités.

PREMIERE PARTIE : LA QUESTION DU MOZAMBIQUE DANS LES SCIENCES SOCIALES

Avant de rentrer au cœur de la question des identités au Mozambique, nous devons faire une approche plus générale du Mozambique en lui-même, comme colonie et objet d'études des sciences sociales, et à nous reporter non pas seulement à la période qui s'étend de la fin du XIXe siècle à 1975, mais à un cadre temporel plus élargi aux années 1980-2000. Cela est déjà problématique : il s'agit essentiellement de voir une évolution de la perception du Mozambique dans les sciences sociales.

1) Entre études coloniales et postcoloniales

Notre problématique nous amène nécessairement à faire un constat épistémologique entre à la fois les sciences sociales coloniales, qui sont utilisées comme des outils politiques pour soutenir des thèses « officielles , donc comme un soutien idéologique au système colonial, et les sciences sociales au sens de sciences sociales postcoloniales, et qui contestent totalement les thèses et la nature du régime portugais, que ce soit sous la Monarchie, la Ière République ou l'*Estado Novo*, et qui peuvent être parfois être aussi teintés idéologie. Cela permet de contextualiser et de mieux définir la nature de nos travaux. La question est complexe et, comme nous l'avons indiqué, convoque un champ d'études large inscrit dans une temporalité historique qui connaît de nombreuses évolutions sur les plans politiques, sociaux, économiques... Cela va grosso modo de la Conférence de Berlin et l'épisode de la *Mapa-cor-de-rosa* jusqu'au milieu des années 1970, où la grande majorité des pays africains sont devenus des états indépendants. Le Mozambique de 1898 n'est pas celui de 1975 : la conquête coloniale et le renforcement progressif de la présence portugaise a changé, provoqué des bouleversement sociaux, politiques, économiques dans les populations, les « ethnies » du Mozambique. Ce sont ces changements, ces mutations que les sciences sociales tâchent d'observer, d'analyser et comprendre, sur les plans historique, ethnographique, anthropologique, littéraire et plus largement culturels. Par conséquent, cela nous amène à nécessairement faire une histoire des sciences dans ce cadre évolutif du Mozambique. A cela se corrèle la question des identités qui, indépendamment du Mozambique est en elle-même large et plurielle : a contrario des présupposés que nous pouvons avoir dans un cadre africain, les identités ne sont pas qu'ethniques, elles peuvent être de classe, religieuses, lignagères, politiques, linguistiques. De fait, comme nous l'avons montré en introduction, cela peut convoquer différents acteurs des sciences sociales, avec des approches, des compréhensions du Mozambique et de ses habitants. Parler du Mozambique ne revient pas à forcément à parler

des Mozambicains, et la nature des études sur le Mozambique connaît de nombreuses évolutions, des changements d'échelle et de points de vue notoires.

A) Histoire générale du Mozambique

Notre abord de la question des identités est une approche que nous pouvons définir comme fragmentaire puisque nous cherchons à nous émanciper des travaux coloniaux et de l'histoire officielle du FRELIMO, qui tend, pour reprendre l'expression de Michel Cahen, à centraliser l'histoire du Mozambique. Il s'agit de percevoir des identités d'ordre surtout « sociales »- puisque nous nous référons à des sociétés présentes sous la domination coloniale portugaise - (dont le sens est largement déclinable) au pluriel, aux définitions multiples qui peuvent ne dépendre que de la manière dont les populations se définissent elles-mêmes vis-à- vis des autres populations – comme ce peut être le cas avec les Shangane dans le sud du pays- et surtout vis-à-vis de l'administration coloniale qui tend à stigmatiser, figer ces identités dans le tribalisme.

De facto, il est opportun d'avoir en premier lieu un aperçu général de l'histoire générale coloniale du Mozambique, de la fin du XIXème siècle à 1975, et celle de ses populations et communautés[37] afin de mieux comprendre leur perception et leur compréhension. Le Mozambique est une région complexe, un *melting-pot* entre Afrique australe et Afrique de l'Est ; entre Islam, Christianisme (protestant et catholique) et Animisme ; entre les réseaux maritimes de l'océan Indien et les réseaux fluviaux, très importants, du Zambèze et du Limpopo. C'est un pays de « minorités linguistiques »[38]. De même que les identités collectives au Mozambique peuvent dépasser le cadre « frontalier » établi avec la conférence de Berlin, puis après l'épisode de la *Mapa-cor-de-rosa* avec l'Empire britannique.

Au début du XXe siècle, le Mozambique est donc peuplé par une diversité importante de populations, qui se distinguent nettement les unes des autres. Il faut néanmoins dénoter que dans sa très grande majorité, le Mozambique est un territoire largement rural, avec

[37] Une distinction est là nécessaire : par population nous entendons un groupe « ethnique » en général (par ex : les Makhuwas, les Macondes). Pour ce qui est du terme de communauté, nous l'employons à une moindre échelle : cela désigne un groupe réduit à l'échelle d'un *aldeia* (village). Cette définition s'appuie sur les propos de Walter Benjamin et de Maurices Halbwachs.

[38] Il s'agit là d'une expression récurrente dans les travaux de Michel Cahen pour parler de la diversité des populations du Mozambique.

de nombreux espaces vierges. Nous pouvons percevoir cela région par région. Tout d'abord, nous pouvons nous attarder sur le cas du Cabo Delgado, et plus généralement du nord du pays. C'est une région agricole et commerciale, qui a longtemps échangé avec les sultanats côtiers d'Afrique de l'Est, comme Zanzibar, et même avec les sultanats de la péninsule Arabique. C'est un lieu qui s'émancipe donc culturellement et religieusement du reste du Mozambique, ayant des proximités culturelle, lignagère, ethnique avec les territoires swahilis du littoral est-africain.

Avant et durant la période de la conquête coloniale (1854–1918), cette région est également marquée par des élites *créoles*[39], comme à Zanzibar, et qui se sont enrichies au fil des siècles grâce au commerce d'ivoire, de perles et d'esclaves. Le moment de la conquête coloniale marque leur déclin. C'est également là où se situe l'île de Moçambique, ancienne ville commerciale de culture swahili, et capitale de la colonie portugaise jusqu'en 1898. Symbole du déclin économique et politique des élites créoles du nord, son remplacement par Lourenço Marques sonne le glas d'un système commercial et politique précis au profit d'un modèle colonial qui s'impose petit à petit.

Dans la région du Cabo Delgado, les Macondes, animistes et chrétiens, au nord du pays ont été littéralement employés par le colonisateur comme *sipaios*, aussi orthographié comme *cipaios* (qui vient du terme de Cipayes : auxiliaires indiens de l'armée coloniale britannique en Inde ; également utilisés en Afrique de l'Est) soit comme des troupes militaires employées par les Portugais pour conquérir le territoire mozambicain. Nous verrons plus tard que cela a pu créer une certaine rancœur. Les Macondes sont par ailleurs perçus, par le colonisateur, comme opposés aux Makhuwas, musulmans et animistes, dont la singularité est mise en évidence par Christian Geffray dans les années 1980[40]. Ils se distinguent du reste du pays par leur parenté et un système matrimonial. La tension entre Macondes et Makhuwas peut s'expliquer du fait que les Makhuwas, assimilés aux populations swahilies du nord, proches des élites créoles, sont perçus comme d'anciens esclavagistes, à l'image de Tippo Tip, convertis à l'Islam et profondément hostiles aux Macondes et à leur mode de vie

[39] Le terme de créolité est un terme que nous employons ici dans un sens spécifique : il désigne les élites métisses arabo-noires nés sur place et qui ne sont pas stricto sensu noirs. Nous discuterons ce terme tout au long de notre travail, notamment dans la troisième partie. Voir HALBWACHS Maurice, *La Mémoire collective*, Editions Albin Michel, republié en 1997, édition originale de 1950 et BENJAMIN Walter, *Expérience et Pauvreté*, Editions Payot et Rivages, Paris 2011

[40] Voir GEFFRAY Christian, *Ni père ni mère : critique de la parenté, le cas makhuwa*, Paris, Éditions du Seuil, 1990 et *La Cause des armes au Mozambique : anthropologie d'une guerre civile*, Paris, Karthala ; Nairobi : CREDU, 1990.

Cependant, depuis le XVIII siècle au moins, et jusqu'en 1917[41], les Macondes ont aussi pratiqué de nombreux pillages, razzias et mise en esclavage des Makhuwas et des Mwani, parfois avec l'aide du colonisateur. Les Macondes sont connus leurs œuvres artistiques, notamment étudiés par Jorge et Margot Dias, et ont système lignager matrilinéaire unique, par laquelle la tradition guerrière se perpétue par le titre de *mahumu*[42]. Dans la mémoire du Cabo Delgado, même s'ils furent également des marchands avec les commerçants de l'océan Indien, le passé belliqueux est toujours actuel. Nous pouvons donc observer que le nord du Mozambique est donc une région d'affrontements, d'opposition entre populations qui atteignent le paroxysme avec la conquête coloniale. Les Portugais ont utilisé ces tensions pour conquérir le Mozambique, recruter des troupes et asseoir pleinement leur autorité, entre 1907 et 1919[43].

Le sud du pays, avec la province de Gaza, est bien, quant à lui, une région à part. Cette région est un carrefour, à l'entrecroisement de l'aire urbaine de Lourenço Marques, c'est-à-dire un monde de dockers, d'industries, relié par le chemin de fer, avec les réseaux miniers, avec l'Afrique du Sud mais aussi les régions du Transvaal et du Rand. Le sud du Mozambique est aussi relié encore au nord, vers la Rhodésie et le Zambèze. Le lien avec l'Afrique australe britannique et ses populations est très fort économiquement et culturellement. C'est une région marquée par l'évangélisme, les missions protestantes, romandes ou encore écossaises, ainsi que par le catholicisme. Le missionnaire et anthropologue Henri-Alexandre Junod[44] est un exemple de missionnaire influent dans la région. Ce lien avec les régions voisines se constatent directement chez les populations, comme avec les Rongas, qui vivaient dans la région avant l'établissement de la capitale, et qui constituent une population particulièrement employée dans les travaux minier et industriel régionaux[45].

En effet, au début du XXe siècle, les populations qui y résident sont proches, ou simplement celles de l'est sud-africain, du Swaziland et de la Rhodésie. Elles occupent des espaces qui ne sont nullement délimitées par les colonisateurs portugais et britanniques. La plupart de ces populations sont peu à peu converties au christianisme, notamment au

[41] LIESEGANG Gerhard, « Sobre as Origens e História dos Maconde (Makonde) de Moçambique » , *Academia*, Publié en 2012

[42] Ce terme est bien défini par Liesegang dans l'article synthétique que nous venons de citer.

[43] Sur ces dates, cela correspond à celles que donnent Liesegang (2012) et Pélissier (1984) dans leurs travaux respectifs.

[44] Voir HARRIES Patrick, *Work, Culture and Identity: Migrant Labour in Mozambique and South Africa, c.1860-1910.* Portsmouth: Heinemann, 1994 (Social History of Africa series) et *Butterflies and Barbarians: Swiss Missionaries and Systems of Knowledge in Southeast Africa.* Athens : Ohio University Press; Oxford: James Currey, 2007. Il évoque et analyse le cas de Junod au Mozambique et en Afrique du Sud.

[45] Nous approfondirons ce point dans la troisième partie. Nous discuterons aussi des débats en sciences sociales sur le sud du Mozambique.

protestantisme venu d'Europe. Cela s'observe notamment dans l'onomastique. Outre les Rongas, les Chopi, les Swazi, les Nguni et les Shonas, cela se constate notamment avec les Shangane, descendant du roi zulu Soshangane (c.1790 -1858), qui a, avec son armée, établi un royaume qui s'étendait à son apogée du Limpopo, jusqu'au Zambèze au nord. Les Shangane, après sa mort, ont ainsi pris le nom de leur aïeul conquérant. Ils jouissent alors d'une mauvaise réputation, étant vus comme un peuple guerrier et querelleur. Dans les vingt dernières années du XXe siècle, cela fait aussi écho à l'épisode de l'empire de Gaza dont le dernier souverain fut Ngungunyane (1850 -1906), vaincu en 1895 par le général Mouzinho de Albuquerque. L'empire de Gaza est lié aux conquêtes de Shoshangane – et donc aux Shangane – mais Ngungunyane est un Tsonga, proche des Shangane et des Zulus. Cela ne l'empêche pas de s'inscrire dans son héritage. Son empire s'est très vite retrouvé, dans le contexte de la Conférence de Berlin et de la *Mapa-cor-de -rosa*, opposé aux intérêts portugais.

Une autre région du Mozambique, étudiée en profondeur notamment par Malyn Newitt et Allen Isaacman – que nous évoquerons plus tard – est le Zambèze, aussi orthographiée comme «Zambézie ». Cette région, partant du littoral jusqu'à l'est du pays, dans la province de Tete, est précisément un *melting-pot* de populations, entre les (rares) Portugais ayant été présent dans la région, les Indiens[46] originaires de l'Inde portugaise et les populations noires, notamment les Sena. C'est un lieu de métissages, de croisements, et surtout de commerce. Le XIXe siècle est marqué par l'implantation de compagnies commerciales, comme la Compagnie de Niassa ou la Compagnie du Zambèze, aux mains d'actionnaires britanniques, français, allemands et sud-africains, exploitant le sol riche de la région, avec la production de sucre et de coton. Cependant, cette région se distingue tout particulièrement du reste du pays, du fait que les Portugais, depuis le XVIIIe siècle, y ont appuyé leur autorité autour du système des *prazos*, définis comme tel par René Pélissier[47]:

« (…) comme des terres domaniales concédées par bail. Par extension et amalgame, un macro-prazo peut se transformer en un Etat menaçant pour l'Administration. Presque tous les prazos étaient situés en Zambézie.Le Zambèze est une région à part, marquée par le métissage et sa diversité / complexité, ainsi que la présence de compagnies commerciales britanniques qui ont influé dans les tensions régionales. (…) »

[46] Nous faisons référence aux Indiens originaires du sous-continent Indien. C'est la traduction du terme d'*Asiatico.*
[47] Op. cit. René PELISSIER, *Histoire du Mozambique*, p.72

Il s'agit d'un système de chefferies, où l'autorité coloniale est transmise à un *régulo* à la tête du *prazo*. Jusqu'à la fin du XIXe siècle, ce sont essentiellement les compagnies étrangères qui sont en relation avec ces *prazos*, et donc au contact des populations. Néanmoins, l'accroissement de la présence portugaise, des compagnies commerciales a considérablement affaibli les *prazos* et leurs *senhores*, pour la plupart des métis indo-africains, entraînant ainsi les guerres du Zambèze[48] entre 1850 et 1902[49].

Enfin, à l'ouest du Mozambique, dans le prolongement du fleuve Zambèze, se trouve la province de Tete, qui est une région connue par les Portugais depuis les voyages de Vasco de Gama. Culturellement proche du Malawi et du nord de l'actuel Zimbabwe, elle est principalement peuplée par les Yao. C'est une population rurale animiste qui s'est peu à peu convertie au protestantisme.

Somme toute, en dépit de la multiplicité de populations, le Mozambique est ainsi peu connu des Portugais, au début du XXe siècle qui peinent à achever la conquête d'un territoire qu'ils ne se sont pas pleinement accaparés[50]. La conquête coloniale ne s'achève que dans les années 1920, et il s'agit désormais de l'exploiter, de le cultiver, de le rendre rentable. Pendant longtemps, le Mozambique n'a été pour le Portugal qu'une chaîne de comptoirs, de commerce d'ivoire et d'esclaves, au croisement de l'Inde et de la métropole. De facto, le Mozambique colonial a peu été étudié par les sciences sociales coloniales[51] ou du moins, pour des raisons essentiellement politiques, ces travaux ne sont pas nombreux. Nous pouvons parler d'une relative méconnaissance de la région mozambicaine.

Nous pouvons cependant, avant tout, faire une exception notable avec Henri-Alexandre Junod[52] (1863– 1934), un missionnaire suisse linguiste et anthropologue, qui a étudié le sud du

[48] Nous reprenons une expression de Pélissier. Voir le compte-rendu de Malyn NEWITT : René Pélissier, *Naissance du Mozambique. Résistance et révoltes anticoloniales (1854-1918)*. Dans *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 40e année, N. 6, 1985. pp. 1425-1431.

[49] Voir les travaux d'Allen Isaacman sur le Zambèze : *Elusive Histories : Clandestine Labor Migration from Mozambique to Colonial Zimbabwe 1900-1980*. Isaacman, Allen, Ohio University Press et *Cotton is the Mother of Poverty: Peasants, Work and Rural Struggle in Colonial Mozambique, 1938-1961*. Isaacman, Allen, Heinemann, 1996.

[50] C'est là la thèse défendue par Pélissier dans *Naissance du Mozambique. Résistances et révoltes anticoloniales (1854-1918)*

[51] Nous devons faire une distinction entre les sciences sociales coloniales, qui nous ramène à l'époque coloniale (XIXème siècle -1975) et les sciences sociales post-coloniales, qui constituent l'essentiel de notre corpus.

[52] Une nouvelle fois, les travaux de Patrick Harries sont exemplaires. Voir : *Work, Culture and Identity: Migrant Labour in Mozambique and South Africa, c.1860-1910.* Portsmouth: Heinemann, 1994 (Social History of Africa series) et *Butterflies and Barbarians: Swiss Missionaries and Systems of Knowledge in Southeast Africa.* Athens : Ohio University Press; Oxford: James Currey, 2007. Il évoque et analyse le cas de Junod au Mozambique et en Afrique du Sud. Le travail comparatif entre le sud du Mozambique et l'Afrique du Sud et sur la personnalité de Junod sont exemplaires.

Mozambique, ses populations, en lien avec l'Afrique du Sud, dans lequel était établie sa mission. Son influence, au travers de travaux comme *Mœurs et Coutumes des Bantous*, l'établissement d'un dictionnaire ronga ou encore *La Vie d'une tribu sud-africaine* est importante dans les maigres travaux anthropologiques portugais, comme chez António Rita- Ferreira.

D'une part, après la fin de la conquête coloniale, la Première Guerre Mondiale et les années 1920, aucune étude approfondie des différentes populations – et indirectement des identités – du Mozambique ne se distingue. Le régime républicain, puis le régime salazariste, qui s'est montré plus intéressé par ses colonies, voyaient d'un très mauvais œil d'une part les études universitaires sur les colonies, qui pouvaient faire l'objet d'une critique plus ou moins cachée du régime, et d'autres les études étrangères sur son pays. Avec un point de vue décentré, elles pouvaient être des critiques plus ou moins directes du système colonial, et de la nature même du régime. Ensuite, l'ethnicisation du Mozambique pouvait être contraire à l'idéologie d'un Portugal élargi, dépassant le cadre de ses frontières. Ces études ont été menées, ancrées dans un savoir colonial très peu représentatif des réalités mozambicaines.[53] Cela s'inscrit notamment dans toute la réflexion menée autour du « luso-tropicalisme »[54] et d'une identité portugaise « commune », maritime et dispersée à travers le monde mais qui cohabite avec une ethnicisation forte visant à réduire les résistances locales. Ainsi, nous pouvons mentionner la Missão Antropologica de Moçambique, de 1936 à 1956, sous la direction de J.R dos Santos Junior, qui mène un travail anthropologique, ethnographique et anthropobiologiques à partir de sources très diverses dans tout le Mozambique. Entre 1936 et 1956, 6 campagnes de travaux et de recherches sont menées– 1936, 1937/38, 1945, 1946, 1948 et 1955/56 – sous la direction de Joaquim Rodrigues dos Santos Júnior[55] et de Mendes Correia. En métropole, à Lisbonne, il existe au début du XXe siècle O Curso Colonial, visant à former les futurs administrateurs, fonctionnaires et géographes des territoires coloniales, qui devient en 1927 la Escola Superior Colonial (ESC), divisée en 1946 entre les cours d'*Administração Colonial et* d'*Altos Estudos Coloniais*. Par la suite, en 1954, l'ESC aura le nouveau nom d'Instituto Superior de Estudos Ultramarinos (ISEU), que Michel Cahen qualifie de « structure universitaire éclairée du salazarisme ». Cela signifie en quelque

[53] Par réalités, nous entendons ontologiquement leur manière d'exister, d'être-au-monde.
[54] Nous explicitons la nature de cette idéologie plus bas dans la lecture.
[55] Voir ROQUE Ana Cristina et FERRAO Lívia*,"Documentação da Missão Antropológicade Moçambique*. Relatório da 5.a Campanha(1948)", pp. 225-226; Vicente, F. L. (Org.) (2014). O Império da Visão: Fotografia no Contexto Colonial Português (1860-1960). Lisbonne
: Edições 70

sorte un autre type de régime[56], c'est-à-dire « plus lucide et pragmatique sur la réalité de la situation coloniale au Mozambique que le régime lui-même, bien qu'il s'agisse ici d'une institution au service du régime salazariste ». Nous pouvons aussi citer la *Missão Geográfica de Moçambique* (MGM). Bien que les études, notamment en anthropobiologies aient été nombreuses, ces études sont toujours limitées aux thèses coloniales, pleines de présupposés, et au service de la politique indigène[57]. Cette position est également largement appuyée par l'Église catholique, très liée à l'État portugais.[58]

Dans cette optique, largement respectueuse des thèses officielles de l'*Estado Novo*, les travaux menés dans les années 1950 -1960 par le couple d'anthropologues Dias[59], avec Jorge et Margot Dias est représentatif de cette doctrine, à quelques nuances près.

Ils ont tout particulièrement étudié les Macondes, et notamment leur art sculptural et sa symbolique[60]. Jorge Dias s'intéressait à l'histoire, l'économie, la religion, les structures politiques et Margot Dias se concentrait davantage sur la culture matérielle (donc tout ce qui est relatif à leur art), aux rituels de puberté et à question de la parenté. Tout en respectant les thèses et l'autorité coloniales, les travaux du couple présentent des nuances, des critiques masquées du régime colonial dans son approche et son traitement des populations du Mozambique.

---

[56] Op.cit par.38, CAHEN Michel, « L'État Nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974 », *Cahiers d'études africaines*, 158 | 2000, 309-350.

[57]« A Antropologia é um dos melhores, senão o melhor instrumentoao serviço da política indígena (...) A antropologia física, estabelecendoas afinidades somáticas, procura descobrir parentescos ou definir, com precisão, a natureza étnica das diferentes tribos. A arqueologia ou melhora Pré-história, descobrindo e estudando criteriosamente as velhas culturas, desvenda origens, e fornece à Antropologia os rumos que a orientam no complexo estabelecimento de muitos problemas etnológicos de origens. A Etnografia observando o viver diário dos negros, as suas necessidadesmateriais, a maneira como os indígenas as conseguem satisfazer, e as manifestações dos seus sentimentos de origem espiritual, dá-nos a chaveindispensável para entrarmos com segurança no conhecimento da vida material e moral » Si nous en retenons l'essentiel, nous traduisons : « L'anthropologie est l'un des meilleurs, sinon le meilleur instrument au service de la politique indigène (...) L'anthropologie physique, en établissant des affinités somatiques, cherche à découvrir des parentés ou à définir, avec l'exactitude, la nature ethnique des différentes tribus (…) L'ethnographie, en observant la vie quotidienne des Noirs, leurs besoins matériels, la manière dont les indigènes peuvent les satisfaire et les manifestations de leurs sentiments d'origine spirituelle, nous donne la clé pour entrer en toute sécurité dans la connaissance de la vie matérielle et morale ».
Voir DOS SANTOS JUNIOR J.R J. R.(1948), « Relatório da 5.a Campanha da Missão Antropológica de Moçambique (Maio a Dezembro de1948)» , dans ROQUE Ana Cristina et FERRAO Lívia*,"Documentação da Missão Antropológicade Moçambique*. Relatório da 5.a Campanha(1948)", pages. 225-226. Cette citation résume très bien l'objet, la visée de l'anthropologie et de l'ethnologie coloniale portugaise. Sa dimension limitée au « sentiments d'origine spirituelle » et au statut d'indigène montre la connaissance imprécise des populations.

[58] Voir les chiffres d'Eduardo Mondlane dans *De la colonisation portugaise à la libération nationale*. De manière plus précise, cela fait aussi l'objet d'un article très spécifique de Michel Cahen, « L'État Nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974 », *Cahiers d'études africaines*, 158 | 2000, pages 309-350.

[59] Le couple Dias a aussi été une collaboration scientifique productive. Jorge Dias était anthropologue de métier alors qu'elle était davantage cinéaste. Voir Damien MOTTIER, « *Margot Dias: Films ethnographiques 1958- 1961* (Mozambique) », *Journal des africanistes*, 87-1/2, 2017, 441-446.

[60]Voir DIAS Jorge *Os Maconde de Moçambique*, 3 vol., Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1964. L'ouvrage résulte de leur collaboration.

Jorge Dias reconnaît notamment la nature violente et profondément raciste du régime salazariste, tout en adhérant avec assurance au modèle lusotropicaliste[61] qui est alors très en vogue. Son travail sera critiqué, tout en étant repris et reconnu, après l'indépendance du Mozambique. Un autre exemple significatif d'anthropologie portugaise faite durant l'époque coloniale est celui des travaux de l'anthropologue António Rita-Ferreira. Il est à la fois critique du travail de Jorge Dias et complétement inscrit dans une anthropologie coloniale, là aussi à quelques nuances près. Il se situe dans une perspective néo-évolutionniste. Il s'oppose, sur le plan des idées et de la perception de *l'Indigenato* et du modèle féodal du *Xibalo* à l'anthropologue américain Marvin Harris, arrivé au Mozambique en mars 1957 pour étudier les migrations du sud du Mozambique vers l'Afrique du sud, notamment autour de l'ethnie Vandau. Après s'être rencontré et avoir noué des rapports amicaux, l'opposition entre les deux anthropologues se fait entre Rita-Ferreira qui demeure respectueux de l'institution coloniale, et Harris qui ne supporte pas la censure et dénonce précisément le régime colonial. Pour Rita- Ferreira, les travaux d'Harris sont un outrage au prestige national. Une discussion plus théorique se fait aussi autour de l'héritage des travaux de Junod, considérables mais idéalistes[62]. Au travers de leur confrontation, nous pouvons esquisser une opposition entre luso-tropicalisme et ce que Marvin Harris appellera plus tard le *cultural materialism.*[63]

En effet, durant l'ère coloniale, la constatation de cette diversité, de la pluralité d'identités sociales de ceux qui seront plus tard « les « Mozambicains » est loin d'être faite. Pour mieux percevoir cela, un rappel semble nécessaire : le Portugal est considéré comme le plus vieil Etat-nation d'Europe, et par là comme un pays dont la population est culturellement homogène, a contrario de son voisin espagnol, par exemple. Cette conception unitaire du Portugal et de la particularité du *povo português* est retrouvable durant l'époque coloniale. Cette conception est poussée à son paroxysme durant l'épisode de la *Mapa-cor-de-rosa*, mais aussi avec la campagne militaire de Mouzinho de Albuquerque, comparé à Vasco de Gama. Cette conception, qui correspond à une certaine idée du sentiment national portugais, est aussi largement diffuse

[61] Le lusotropicalisme ou luso-tropicalisme est un terme en sciences sociales créé par le sociologue brésilien Gilberto Freyre pour décrire le caractère distinctif de l'impérialisme portugais à l'étranger, soutenant la thèse comme quoi les Portugais étaient de meilleurs colonisateurs que les autres nations européennes. C'est une forme de « portugalité » qui s'applique à l'ensemble des membres ou anciens membres de *l'Imperio Colonial.* Cette thèse plaisait beaucoup à Salazar, s'accomodant parfaitement du modèle national portugais. Voir LEONARD Yves, «Salazarisme et lusotropicalisme, histoire d'une appropriation », *Lusotopie*, Année 1997, 4, pages. 211-225

[62] C'est-à-dire parfois trop interprétatif, pas assez rigoureux sur le plan anthropologique.

[63] Nous reviendrons plus en détail sur cette polémique en évoquant le sud du Mozambique dans les troisième et quatrième parties. Pour entrer dans les détails historiques et théoriques, voir Lorenzo MACAGNO, « The birth of cultural materialism? A debate between Marvin Harris and António Rita-Ferreira », *Vibrant,* Virtual Braz. Anthr. vol.13 no.1 Brasília Janvier/Juin 2016, pages 1-21

sous Salazar (1933 – 1974). Le discours officiel à propos du Mozambique en était idéologiquement très marqué. À partir des années 1940, dans l'optique économico-politique de « blanchisation » des colonies par l'immigration, une formule était célèbre : « Moçambique so é Moçambique porque é Portugal »[64]. Dans l'idéologie salazariste, le Portugal est fondamentalement un pays qui s'est construit dans les conquêtes coloniales, depuis Vasco de Gama jusqu'à Mouzinho de Albuquerque. Il faut comprendre par là une conception « unitaire » de l'Empire Colonial. Les colonies sont l'extension d'un *Imenso Portugal*, d'un empire ultra-marin qui ne connaît pas de réelles frontières maritimes – et par là l'extension d'un peuple marin, qui va de Macao à Lisbonne. Dans cette conception unitaire du Portugal et de son empire colonial, le Portugal *é um povo.* Pourtant, cela relève de l'idéologie et non pas des faits. La réalité coloniale mozambicaine en est tout autrement.

Les populations du Mozambique sont en réalité mal ou peu connues en détail par les colonisateurs : ce sont des sujets de l'empire avant d'être des citoyens. Ils sont surtout soumis à une autorité portugaise dont ils n'ont parfois jamais vu aucune trace[65]. Présents sur le territoire mozambicain depuis le XVe siècle, les Portugais étaient surtout installés autour de forts côtiers, et n'exploraient pas l'intérieur des terres, surtout connu par les sultanats esclavagistes du nord. Les Portugais ont surtout conquis le territoire mozambicain[66] à partir des années 1880, au moment où les autres puissances européennes s'établissent partout en Afrique, et n'ont pas marqué chaque parcelle du territoire de leur présence. L'exemple des *prazos*, que nous avons évoqué auparavant, montre à quel point la présence portugaise est faible et limitée jusqu'au moment de la conquête coloniale. Même après la fin de la conquête coloniale[67], certaines parties du territoire, à l'Est notamment, n'ont parfois jamais eu un seul contact avec le colonisateur[68]. Comme l'illustre avec précision René Pélissier, la conquête coloniale s'est faite dans le passage de l'autorité « traditionnelle » des chefferies à l'autorité coloniale appuyée par les *cipaios,* et en quelque sorte dans le prolongement, surtout dans le Zambèze, du système des *prazos* et des *prazeiros* . L'esclavage, préétabli lors de la présence swahilie sur le littoral, connaît son apogée au Mozambique dans la deuxième partie du XIXe siècle, et n'est aboli *de fait* que très tardivement, à la fin de la conquête coloniale. La création du statut du *Liberto* – soit de

[64] Pour mieux comprendre cette conception économico-idéologique, voir CAHEN Michel, « Mozambique : histoire géopolitique d'un pays sans nation «, article daté du 1er novembre 1993, *Lusotopie*, 1994, pp. 213 – 296 [65] PELISSIER, Naissance du Mozambique, Résistance et révoltes anticoloniales (1854 – 1918)

[66] De manière générale, cela reste contesté, notamment par Carlos Serra, Malyn Newitt et Michel Cahen.

[67] Nous nous référons ici à la chronologie faite par Pélissier qui est exactement de 1854 à 1918.

[68] Voir MONDLANE Eduardo, Partie 1 : « Sous le Régime Portugais » dans *De la colonisation portugaise à la libération nationale,* L'Harmattan, 1969.

l'Africain libre – n'abolit pas directement l'esclavage, qui perdure encore sous la forme d'autorité traditionnelle, comme à Mossuril[69].

Ce sont surtout les Britanniques qui exerce une influence notable sur le Mozambique, avant la conquête coloniale de la fin du XIXe siècle et l'épisode de la *Mapa-cor-de-rosa*, notamment dans le sud et à l'Est, dans la province de Tete. Un autre facteur significatif se retrouve dans la maîtrise de la langue du colonisateur au Mozambique qui est très faible. La présence portugaise est surtout une présence « autoritaire « et administrative. Le contact avec les Portugais (qui se résume pour l'essentiel à l'administration et aux activités du secteur tertiaire) est marginal, et se concentre dans le sud du pays, dans la province de Gaza et à Lourenço Marques, nommée capitale du Mozambique en 1898. Durant la Première Guerre mondiale, il n'y a que 10 000 portugais au Mozambique. La pénétration du général allemand Paul Emil von Lettow-Vorbeck durant la Première Guerre Mondiale dans le territoire mozambicain est un exemple remarquable de la faible présence portugaise sur le territoire mozambicain, notamment sur le plan humain. Pour Malyn Newitt, l'influence portugaise au Mozambique n'a jamais été aussi forte qu'en Angola.

En réalité, de manière générale, c'est après 1919[70] et la Seconde Guerre Mondiale que le Mozambique représente des enjeux majeurs (économique notamment) pour le Portugal, via les investissements de l'étranger dans le secteur minier, le projet de construction d'un barrage sur le Zambèze ou d'une immigration encouragée par le régime salazariste. Entre 1943 et 1975, 164 000 portugais s'installent au Mozambique, alors qu'ils n'étaient que 31 000 en 1945. Néanmoins, ces chiffres sont à nuancer : à la fin de l'ère coloniale, 1/3 de ces Portugais vivaient à Lourenço Marques, et 70% des autres vivaient à Beira. Dans les années 1960 et 1970, Salazar et le président du conseil Marcelo Caetano veulent accélérer les migrations en direction de l'empire dans les années 1960 – 1970[71]. Au demeurant, en 1970, il n'y a que 5128 portugais qui vivent de l'agriculture, à l'intérieur des terres.[72] La plupart, dans le cadre urbain, travaillent dans les services, le marché d'industries, et sont originaires des pauvres régions rurales et montagneuses du Portugal, comme l'Alentejo, de Madère et du Cap-Vert.

[69] Voir CAHEN Michel, « le paradigme de Mossuril » dans *L'Ethnicité politique. Pour une lecture réaliste de l'identité*, L'Harmattan, 1994.
[70] Nous reprenons ici les données de Newitt dans *History of Mozambique*, p. 602.
[71] Voir aussi les travaux de Claudia Castelo sur la question. Voir notamment « Migração ultramarina: contradições e constrangimentos », *Ler História*, 56 | 2009, 69-82.
[72] Chiffres donnés par Newitt dans *A Short History of Mozambique*, p.202

Durant cette période, les *Africanos de* Moçambique[73] sont loin d'être considérés comme Mozambicains, en dépit des thèses « luso-tropicalistes », notamment véhiculés par Marcelo Caetano et du modèle positiviste, où l'on s'efforce de rentrer dans la « communauté lusitanienne» - et donc au sein du modèle national culturellement homogène. Le Mozambicain est loin d'être portugais par nature. Le Mozambique est le Portugal, mais le Noir du Mozambique est loin d'être portugais s'il n'est pas assimilé, et l'assimilation est loin d'être suffisante.

De manière générale, outre les communautés indiennes, chinoises et le cas des *mestiços,* le Mozambicain, comme homme noir, est surtout assimilé au modèle de *l'Indigenato*. Il n'est pas un citoyen portugais et s'apparente surtout à un travailleur forcé – notamment dans le sud du pays, où il est soumis au régime du *Xibalo*[74] Pour le colonisateur, les Mozambicains, qu'ils soient Macondes, Ronga ou Yao, représentent essentiellement une main d'œuvre rurale nécessaire au développement économique, et ce tout particulièrement durant la période salazariste, bien que cela puisse sembler complétement en contradiction à l'imaginaire luso-tropicaliste du régime. Ils sont mineurs, domestiques, employés comme main d'œuvre sur les chantiers, les docks et l'agriculture, notamment dans la province du Zambèze, et employés comme *cipaios,* soit comme forces de l'ordre ou comme soldats au service du colonisateur. Entre la fin de la conquête coloniale et la période de *l'Estado Novo,* les Mozambicains sont surtout vus au prisme d'une identité tribale et générale, non distinctive des réalités locales et des mentalités.

Avec peu de considération pour ce qu'ils sont singulièrement, en-delà même de la dimension ethnique ou lignagère, le modèle ségrégatif colonial s'impose ainsi dans le Mozambique colonial, de la fin du XIXe siècle jusqu'au début des années 1960, sous les modes de l'Indigénat, du code du Travail de 1899 et du modèle de l'*Assimilado.* Alors que les empires coloniaux disparaissent ailleurs petit à petit, et que le régime salazariste veut réformer et capitaliser l'ensemble de son *Império*, en l'inscrivant dans l'économie mondiale (notamment à la suite des Accords de Bretton-Woods), un assouplissement de la législation est donc effectué par les autorités coloniales. Dans les faits, cela se concrétise avec l'abolition du code de l'*Indigenato*. Néanmoins, cela est loin d'abolir ni le statut symbolique l'Indigène, ni la violence du régime et le travail forcé.

[73] Le terme n'est alors utilisé que par les nationalistes… il n'est pas encore employé par la majeure partie des populations.
[74] Le Xibalo est un mot ronga qui désigne le travail forcé par le colonisateur dans le sud du Mozambique. On l'orthographie aussi comme *chibalo.*

A) Le tournant des années 1960-1970

Toutefois, la guerre d'indépendance et l'indépendance qui s'ensuit marquent un tournant dans l'approche du Mozambique en sciences sociales. Tout d'abord, le contexte historique change : le Portugal connaît une crise politique majeure en 1958 avec l'émergence de la figure d'Humberto Delgado car sa popularité, manifeste lors des élections présidentielles, inquiète le régime salazariste. Peu après les territoires indiens de Goa, Diu et Daman sont annexés par l'État indien. L'empire est contesté de l'intérieur comme à l'extérieur à la tribune de l'ONU[75]. Dans les années 1960, l'idéal luso-tropicaliste est donc de plus en plus contesté. C'est dans ce contexte que le FRELIMO est fondé en 1962, à Dar-Es-Salaam, avec à sa tête Eduardo Mondlane, qui travaillait auparavant à l'ONU et meurt en 1969, assassiné par la PIDE[76]. La guerre d'indépendance, qui a essentiellement lieu dans le Cabo Delgado et dans la province de Tete, là où la guérilla est les plus efficace, dure ainsi une dizaine d'années jusqu'à l'effondrement du régime – bien que les forces du FRELIMO soient disparates. Celle-ci est essentielle dans le processus de construction nationale mozambicain, comme référence commune à toute la population, et le massacre de Mueda sera jugé comme l'évènement fondateur de la nation mozambicaine par le FRELIMO après l'indépendance.

Dans cette optique, la révolution des Œillets, qui sonne le glas du régime salazariste, de l'Estado Novo – et par là même de l'Imperio Colonial – est un bouleversement total, accueilli de manière très favorable par le FRELIMO, qui se réjouit de voir la libération du peuple portugais du joug fasciste. Le passage d'un Etat jugé « fasciste » à un État démocratique, à tendance socialiste, marque un changement d'ère notable dans l'approche du Portugal en lui- même, et ensuite de l'Empire colonial portugais. A l'échelle globale, c'est un nouveau champ d'études qui s'ouvre. L'ouverture du Portugal entraîne un gain d'intérêts notable pour son empire colonial qui vient de s'effondrer : dans les années qui suivent, les études abondent sur le Cap-Vert, la Guinée Bissau, Sao Tomé et Principe, l'Angola[77], et le Mozambique. C'est ce qui marque la période où les études sur le Mozambique colonial vont abonder. Le Mozambique lui-même passe de la ~~domination coloniale, subitem~~ent, au modèle d'Etat-nation défendu par le FRELIMO, le parti

[75] Les massacres commis par l'armée portugaise à Wiriyamu, Chawola et Juwau au Mozambique jouent également, à l'échelle internationale, en défaveur du régime salazariste.
[76] Polícia internacional e de defesa do estado (1945 – 1969), traduit comme Police Internationale et de défense de l'Etat.. C'est la police politique et les services secrets portugais, qui surveille la population, traque et réprime toute dissidence politique. Elle est une des bases du régime salazariste, et est dotée de moyens très importants.
[77] La guerre d'indépendance de l'Angola est celle qui a été le plus suivie à l'étranger, et fut celle qui a mobilisé le plus d'hommes parmi la population métropolitaine portugaise. Elle fut donc mieux connue du public international que la guerre d'indépendance mozambicaine.

politique unique qui se met en place, issu de l'union de trois mouvances politiques communistes : l'Udenamo, la Manu et l'Unami[78].

Les années 1960-1970 sont aussi marquées par de nouveaux courants de pensées dans les sciences sociales comme le structuralisme et les *Imperial Studies*[79]. Ces différents courants de pensée ont à cœur de s'affranchir des anciens modèles de pensées et de les déconstruire. Cela s'applique largement au contexte colonial et l'essor des études africanistes, depuis Georges Balandier jusqu'aux études de Claude Meillassoux ou de Cheikh Anta Diop – bien que celui-ci soit longtemps pris comme marginal, même au Sénégal. Le continent africain est ainsi repensé. À l'échelle internationale, cela marque un premier affranchissement vis-à-vis des sciences sociales coloniales et de « l'ancien monde ». En France, l'indépendance de l'Algérie et les évènements de Mai 68 vont marquer une rupture dont l'influence se ressent dans les sciences sociales postcoloniales[80].

Mutatis mutandis, nous pouvons définir l'approche globale en sciences sociales du Mozambique comme relativement récente, et surtout faite en langue portugaise, anglaise et ensuite, dans une moindre mesure, en français[81]. Les sciences sociales s'intéressent au Mozambique notamment du fait de ce que nous venons d'expliquer : la fin du salazarisme connecte ou bâtit de nouveaux liens entre le « monde portugais » et le reste du monde. Dans une perspective post- soixante-huitarde, un intérêt estudiantin se porte sur le Portugal et le PREC (processus révolutionnaire en cours), qui est un reflet de ce qui s'amorce dans le moribond empire colonial portugais. Par-là, c'est un nouveau monde colonial qui s'ouvre à des approches inédites. La dictature salazariste ayant largement accumulé un retard dans l'approche en sciences sociales sur le Mozambique, un champ d'études nouveau naissait.

De nombreux intellectuels et militants non mozambicains sont en effet enthousiastes face aux changements qui se produisent alors au Mozambique. Des militants des milieux et des pays « de l'Ouest » les plus divers – comme la Suède, le Canada, les États-Unis, l'Italie – sont également fascinés et enthousiastes de voir émerger la figure d'un leader africain comme Samora Machel parler de la construction de l'*Homem Novo*, inspiré des lectures de Marx, Engels, Lénine et

[78] Dans l'ordre : União Democrática Nacional de Moçambique, Mozambique African National Union, União Nacional Africana de Moçambique Independente

[79] Dans les années 1980-1990, les *Subaltern studies* s'inscrivent plus ou moins dans cette perspective.

[80] Voir L'HDR de Michel Cahen (citez plus précisément ce travail), qui remet cela en contexte dans la première partie consacrée à sa jeunesse et ses premiers travaux.

[81] Cela peut s'expliquer par le rapport difficile qu'a alors la France vis-à-vis de son passé colonial, notamment dans un contexte post-guerre d'Algérie, qui demeure une question épineuse dans l'opinion publique et dans les sciences sociales.

des expériences révolutionnaires passées – ou actuelles dans le contexte des années 1970. Certains coopérateurs italiens, dans le domaine de l'éducation, ont même tenté d'analyser ce processus en introduisant des catégories dérivées de la pensée d'Antonio Gramsci. Tous ces intellectuels ont joué, dans leurs pays respectifs, un rôle important dans la diffusion de l'« expérience » mozambicaine, notamment en se rendant directement sur place.[82] Dans le champ des sciences sociales, le Mozambique a quelque chose d'utopique, de fondamentalement nouveau et ouvert à tout type d'études. Que ce soit de manière directe ou indirecte, le début des études postcoloniales entrouvrent, dans les différents travaux, des critiques sévères du colonialisme portugais, et par là de l'*Estado Novo* « fasciste »[83]. Ces travaux critiques commencent dans les années 1960, avec la venue sur place de différents chercheurs.

Ainsi, plusieurs personnalités se distinguent comme : Malyn Newitt (que nous évoquerons plus tard plus en détail), l'Allemand de l'Ouest Gerhard Liesegang, anthropologue et historien lui aussi enthousiaste de voir ce monde s'ouvrir, et qui fait des recherches historiques sur la province de Gaza, dans le prolongement de sa thèse, entre 1969 et 1971, avant de définitivement s'installer en 1977. Nous pouvons aussi évoquer un des futurs cadres du CEA (Centre d'Etudes Africains), l'américain Allen Isaacman, qui enseigne l'histoire à l'Université Eduardo Mondlane entre 1978 et 1980. Celui-ci, comme Newitt, s'intéresse tout particulièrement à la région du Zambèze, lieu d'échanges économiques important avec l'empire colonial portugais. Il publie ainsi *The Tradition of Resistance in Mozambique: The Zambesi Valley, 1850-1921* en 1976, et étudie aussi l'histoire contemporaine du Mozambique de manière plus générale avec son *Mozambique: From Colonialism to Revolution, 1900-1982*, publié en 1983[84]. Outre ces personnalités, nous pouvons aussi noter la présence de l'historien Donald Philip Abraham à Lourenço Marques, en 1969. Celui-ci se heurte, comme tous les autres, aux autorités coloniales, méfiantes et peu enclines à les laisser librement entreprendre leurs recherches. La plupart d'entre eux ne maîtrise pas totalement le portugais, et arrivent ainsi dans le jeune Mozambique pour faire des études directement sur *le terrain*, avec les difficultés que cela entraîne. Ils sont souvent en contact avec

[82] Voir MACAGNO Lorenzo, « Fragmentos de uma imaginação nacional », *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.24 no.70 São Paulo Juin 2009

[83] La question de la nature fasciste ou non du régime salazariste est un débat historiographique en annexe de la question mozambicain. Il est néanmoins important. Voir CAHEN Michel, « Salazarisme, fascisme et colonialisme. Problèmes d'interprétation en sciences sociales », ou le sébastianisme de l'exception, *Portuguese Studies Review* 16 (1) (2008) pp. 87-113

[84] À noter qu'il joue également un rôle important dans la traduction et l'édition de Raúl Honwana, père de Luís Bernardo Honwana, membre du FRELIMO, et écrivain. Ces mémoires sont une plongée dans l'univers quotidien d'élite métisses « assimilées » du Sud, fondamentale dans l'émergence du nationalisme mozambicain. Voir: Raúl Honwana, *The Life History of Raul Honwana. An Inside View of Mozambique from Colonialism to Independence, 1905-1975*, Boulder, Colorado, Lynne Rienner, 1988, 181 p.

des universitaires sud-africains, qui les aident et les soutiennent dans leurs démarches sur place[85].

Outre les sciences sociales, nous pouvons également citer à titre d'exemple les intellectuels Gilles Cistac et le futur premier Ministre du Timor Oriental Mari Alkatiri, qui font partie de ces personnes qui sont partis étudier, enseigner dans ce Mozambique nouvellement indépendant. De nombreuses autres personnalités sont également venues étudier, produire des œuvres en sociales sur le Mozambique colonial. A l'échelle francophone, nous pouvons citer la géographe française Claire Ollivier, qui a rédigé en 1982 sa thèse (*Cahora Bossa, Mozambique : géopolitique et management*) ou Fernando Amaro Monteiro, en 1968, avec sa thèse intitulée *Contribution à l'étude de la colonisation portugaise au Mozambique*, à l'Université Aix-Marseille. Dans le champ d'études anglo-saxon, nous pouvons citer les travaux de l'américain Sylvester Cohen Jr, avec son *History of the colonial revolutions in Portuguese Africa : the participation of Goans in Portuguese entreprise in the Rios de Cuama, 1501 – 1752* et de la britannique Judith Frances Head, avec *State, capital and migrant labour in Zambezia, Mozambique : A study of the labour force of Sena Sugar Limited* en 1980. Nous pouvons également citer, sur la question de l'Islam au Mozambique et du nord du pays, les travaux de Lorenzo Macagno, avec son *Outros muçulmanos. Islão e narrativas coloniais* ou encore ceux d'Eric Morier-Genoud.

Européens et Américains seront suivis dans les années 1990-2000 par les Brésiliens. L'intérêt des Brésiliens pour le Mozambique et l'Afrique s'est développé à l'époque de la présidence de Lula, avec loi sur l'enseignement de l'esclavage en 2003 et curiosité croissante pour le continent d'origine des esclaves, dont l'héritage est important et très présent dans certaines régions du Brésil, comme au Nordeste. Le Mozambique attrait alors un intérêt nouveau. Ainsi, à l'échelle lusophone, les études sur le monde colonial portugais se font essentiellement au Brésil, plus sensible sur les questions coloniales. Le Centro de Estudos Brasil-África do Sul, qui va aboutir en 2005 à la création du Centro Africano Brasileiro et constitue-lui aussi un lieu de savoirs interdisciplinaires majeur dans l'approche du Mozambique colonial. Dans les années 1990 qui suivent la fin de la guerre civile et la reconstruction nationale du Mozambique, cela se perçoit dans les travaux de Valdemar Zamparoni.

[85] Voir le texte inédit de LIESEGANG Gerhard, *Notícias autobiográficas,Linhas Gerais da minha vida*, version revue de 2016. Ce texte est disponible sur le site *Academia*.

De manière générale, nous pouvons ainsi constater les productions en sciences sociales sur le Mozambique sont peu faites à l'étranger que dans l'Hexagone ou au Portugal, déjà confronté à un lourd travail sur son histoire et ses héritages. Beaucoup de travaux sont toutefois faits au Brésil[35], En fait, la majorité des écrits sur l'Afrique d'ancienne colonisation portugaise sont plutôt de langue anglaise. Ces travaux qui datent, pour la plupart, de la période post-indépendante du Mozambique sont le témoignage de cet intérêt nouveau que suscite l'ex-empire portugais – et donc ce nouveau pays.En abordant les études en sciences sociales sur le Mozambique colonial, il est également nécessaire de faire quelques nuances : toutes les régions n'ont pas été étudiées avec la même attention. Si le Sud et le Nord sont de plus en plus l'objet de recherches, , le centre, l'Est et l'Ouest du pays sont davantage méconnus. Par exemple, il y a encore peu d'études faites sur les Sena, au centre et à l'Ouest du pays. Il y alors une région en particulier qui suscite l'intérêt des différentes études en sciences sociales : le sud du Mozambique – l'ancienne province de Gaza et la zone frontalière avec l'Eswatini, l'Afrique du Sud et une partie de l'actuel Zimbabwe. Comme région économique majeure, très liée à la Rhodésie du Sud et à l'Afrique du Sud via les réseaux miniers et le chemin de fer, mais aussi comme lieu symbolique de la colonisation portugaise, avec l'ancienne Lourenço Marques, un exemple typique de la ville coloniale devenue Maputo, la capitale du Mozambique indépendant, le sud du Mozambique est très vite un lieu d'études, si ce n'est le lieu d'études en sciences sur le Mozambique. Sur le sud du Mozambique, et tout particulièrement l'aire urbaine de Lourenço Marques, les travaux l'américaine Jeanne-Marie Penvenne tout comme ceux d'Eric Morier-Genoud, qui n'est pas issu de la même génération, sont d'une importance majeure. Jeanne-Marie Penvenne soutient en 1982 sa thèse en histoire, *A history of African labor in Lourenço Marques, Mozambique, 1877 – 1950*. Elle arrive donc au Mozambique après l'indépendance, attirée par les nouvelles perspectives de recherche qu'offre le CEA. Elle apporte une nouvelle sensibilité dans l'étude du Mozambique colonial, en travaillant sur le monde ouvrier et l'urbanité à Lourenço Marques Ses travaux posent aussi la question du genre, encouragée par le FRELIMO qui se montre très intéressé, en rupture avec le passé, par la question de l'émancipation de la Femme au Mozambique. Dès lors, elle se spécialise sur cette région et sur les questions sociales gravitant autour de Lourenço Marques, autour du genre, des classes sociales, du monde minier et des docks, comme en atteste son ouvrage, largement inspiré de sa thèse, *African Workers and Colonial Racism. Mozambican Strategies and*

[35] Pour Zamparoni, nous pouvons citer « Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique », 1890-1940.,*Lusotopie*, n°7, 2000 ou encore « Vozes asiáticas e o racismo colonial em Moçambique », *Lusotopie*, 2008. Ces travaux ont commencé à proliférer avec les débuts de la présidence Lula, et sa politique diplomatique culturelle visant le rapprochement avec les pays africains lusophones.

Struggles in Lourenço Marques, 1877 – 1962, paru en 1995. Travaillant sur la question des travailleurs et des travailleuses dans l'aire urbaine de Lourenço Marques, elle analyse minutieusement le système colonial portugais dans ses rouages et dans son exploitation de la main d'œuvre noire, tout en expliquant la complexité de cette exploitation. Ces travaux montrent, très vite, la prégnance du sud du pays dans les sciences sociales par rapport au reste du pays, moins connu et donc moins étudié.

La surreprésentation du Sud dans les sciences sociales se retrouve aussi notamment autour du principal centre de recherches et de circulations des savoirs au Mozambique. Il s'agit de l'université Eduardo Mondlane, qui est le lieu d'un authentique « laboratoire scientifique », pour paraphraser l'importante figure, dans les sciences sociales postcoloniales, d'Aquino de Bragança. Ce laboratoire se comprend tout particulièrement avec le Centre d'Etudes Africaines, lieu d'études et de savoirs stricto sensu révolutionnaire.

B) L'université Eduardo Mondlane, un nouveau lieu de savoirs avec le CEA

De ce fait, les nouvelles productions en sciences sociales qui suivent l'indépendance sont à remettre dans un contexte particulier. Ces différentes approches en sciences sociales sur le Mozambique, comme l'illustre l'intérêt que suscite le PREC, sont surtout des approches militantes, marxistes, et sympathisantes du FRELIMO. En ce sens, le FRELIMO, d'inspiration marxiste-léniniste, laisse entrer sur son territoire des chercheurs, des intellectuels et des étudiants de pays « frères »[86] de tous pays à tendance d'extrême-gauche pour développer les sciences sociales dans un pays où tout reste à construire, y compris les sciences sociales. Néanmoins, les lieux de savoirs sont peu nombreux dans le nouveau pays. En ne comptant pas les universités privées, on ne dénombre qu'une seule université au Mozambique durant l'ère coloniale, et celle-ci est inaugurée à la toute fin de la période coloniale. Les autres universités, comme l'*Universidade Pedigógica* ou l'*Universidade Zambèze*, sont toutes postérieures à 1986[87].

[86] Cette notion de pays frère est large : elle caractérise ici tout autant les pays lusophones de l'ex-empire portugais que les pays africains libérés du joug colonial.
[87] Voir CASTELO C., THOMAZ RIBEIRO O., NASCIMENTO S., CRUZ ET SILVA T. (coord.), *Os outros da colonização. Ensaios sobre o colonialismo em Moçambique*, Lisbonne, Ed. ICS, 2012.

C'est donc au Sud, avec l'université de la capitale nouvellement renommée Maputo (du nom en langue ronga du fleuve que la ville borde), que se trouve le lieu d'études en sciences sociales mozambicaines – et au-delà de cela le lieu d'accueil des chercheurs et étudiants étrangers. Fondée en 1962 sous le nom de *Estudos Gerais Universitários de Moçambique*, l'établissement acquiert son statut d'université en 1968 ; et, en 1976, après l'indépendance du Mozambique, l'université est rebaptisée au nom d'Eduardo Chivambo Mondlane (– 1969), le président du Front de libération du Mozambique de 1962 à 1969, que nous évoquerons tout au long de notre travail. En 1967, il n'y a pourtant que 8 étudiants noirs sur les 748 étudiants. A l'indépendance, beaucoup rentrent au Portugal, au Brésil, en Rhodésie et en Afrique du Sud[88] : l'université Eduardo Mondlane est alors une nouvelle université avec un nouvel effectif. Cette université est un lieu qui se veut à l'image d'une nouvelle nation, d'un Homme nouveau avec des savoirs nouveaux, émancipées des savoirs et héritages coloniaux qui figeaient le Mozambique dans la « tribalité » ou l'élitisme colonial[89].

L'Université Eduardo Mondlane illustre également l'émancipation des colonisés vis-à- vis du Portugal, et prolonge l'œuvre de la *Casa do Estudantes do Império,* fermée en 1965 car jugée trop subversive où sont passées certaines des futures personnalités politiques mozambicaines et angolaises tels Agostinho Neto, Marcelino Dos Santos ou encore le futur président du Mozambique Joaquim Chissano. En outre, il s'agit donc par-là de faire une nouvelle histoire du Mozambique, dans l'optique qui fut celle du feu Mondlane. Celui-ci, dans son action politique en faveur de la libération nationale, est considéré comme le « père fondateur du Mozambique ». Néanmoins, Mondlane est aussi un acteur et un auteur dans les sciences sociales relatives au Mozambique, du fait de son parcours (avant de diriger le FRELIMO, il travaille comme anthropologue pour l'ONU), de sa formation[90], mais aussi de sa production historique avec l'ouvrage *Mozambique, de la conquête à la libération nationale*(1969). Cet ouvrage marque un point de rupture en tant que passage des sciences sociales coloniales aux sciences coloniales post-coloniales, qui forment la grande majorité de la production en sciences sociales sur les identités mozambicaines. Conséquemment, Mondlane « enrôle » les sciences sociales au nom de la lutte pour l'indépendance. D'une certaine manière, nous pouvons y voir

[88] Source: MORRISON Douglas **«** Mozambique: staff leaving university at alarming rate since coup ». *Times Higher Education Supplement*, Londres, 9 Août 1974.
[89] Nous reprenons certains éléments du discours de Samora Machel fait à l'occasion du 1er Mai 1978. Voir Samora Moisés Machel. *A classe trabalhadora deve conquistar e exercer o poder na frente da ciência e da cultura*,Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, 1978.
[90] C'est un point que nous développerons tout au long de notre travail. Pour la biographie de Mondlane et son rapport aux sciences sociales voir SANSONE Livio, « Eduardo Mondlane and the social sciences » . in: *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 10, n. 2. juillet à décembre 2013, Brasília.

un passage d'une histoire « portugaise » du Mozambique à une histoire du Mozambique faite par les Mozambicains. Par-là, il s'agit d'en finir avec toute une tradition d'études coloniales. C'est pour cela que de manière symbolique, Eduardo Mondlane est aussi considérable comme le « fondateur » des sciences sociales mozambicaines, et donc de la production de savoirs mozambicains. En parallèle, l'université Eduardo Mondlane est un lieu central dans l'approche du Mozambique colonial en sciences sociales, avec son département en sciences humaines. De ce fait, l'université devient un lieu qui regroupe les premiers intellectuels mozambicains, et est allégorique du Mozambique, pays nouveau-né, avec des territoires qui font office de « laboratoire scientifique » pour le FRELIMO, par la mise en place d'une agriculture collectiviste, par exemple. Comme nous l'avons illustré, l'Université Eduardo Mondlane et surtout le CEA sont des lieux majeurs faisant office de « laboratoire scientifique ».

C) Le Centre d'Etudes Africaines à l'Université Eduardo Mondlane (1976 – fin des années 1980)

La nouveauté et la singularité de l'Université Eduardo Mondlane est indissociable du travail mené par le CEA (Centre d'Etudes Africaines), fondé par Aquino de Bragança en 1976, et dont le premier recteur est Fernando Ganhão, intellectuel et poète actif au sein du FRELIMO. Le CEA, pour reprendre les termes de Carlos Fernandes, est « a marxist-leniniste vangard party».[91]

Le président Samora Machel (933 – 1986), dans son discours pour les travailleurs du 1er mai 1978, insiste bien sur la fonction, le rôle joué par l'Université Eduardo Mondlane -et du CEA- dans le processus de construction identitaire national. Il s'agit de se défaire des sciences sociales bourgeoises, de définitions désuètes de la science, qui se base davantage sur la pratique et la transmission du savoir. Le CEA, à l'échelle de l'université, est un lieu démocratique de transmission de savoir, et non pas un lieu d'exclusion où les savoirs ne sont réservés qu'à une caste réduite. Cela fait partie du processus de développement national, où les savoirs sont une source d'apprentissage et d'action collective visant l'ensemble du peuple mozambicain[92]. La science doit se rendre la plus accessible et compréhensible possible : un *Homem Novo* se construit nécessairement par l'éducation.

[91] FERNANDES Carlos, 'History Writing and State Legitimisation in Postcolonial Mozambique': The Case of the History Workshop, *Krono*s, Centre for African Studies, 1980, No. 39 (2013), pp. 131-157

[92] Là aussi, notre propos s'appuie beaucoup sur le discours du président Machel. Voir Samora Moisés Machel. *A classe trabalhadora deve conquistar e exercer o poder na frente da ciência e da cultura,* Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, 1978.

Dans ce nouveau cadre du CEA, qui a à cœur de réécrire l'histoire du Mozambique, ou du moins plus dans une perspective bourgeoise, nous pouvons nous en tenir à deux figures marquantes et fondatrices : Aquino de Bragança (1924 – 1986)[93] et la Sud-africaine Ruth First (1925 – 1982). Tous deux ont des amis communs, et se connaissent avant la fondation du CEA[94]. Aquino de Bragança, d'origine goanaise, reçoit une formation universitaire par le Portugal à l'Université de Lisbonne, à la *Casa dos Estudantes do Império* ou encore la France, étudiant la physique à Grenoble et les mathématiques à Paris, où il se rapproche de figures anticolonialistes comme Marcelino Dos Santos ou encore Frantz Fanon. Il part ensuite au Maroc, où il participe grandement à la CONP[95] (Conférence des Organisations Nationalistes des Colonies Portugaises) et lutte également pour l'indépendance du Mozambique et de Goa. Il s'y rapproche de figures anticolonialistes de l'empire portugais comme Eduardo Mondlane, Amilcar Cabral, Agostinho Neto, mais aussi d'Ahmed Ben Bella. Il repart ensuite vivre au Mozambique après la Révolution des Œillets, après avoir été actif dans les discussions autour des Accords de Lusaka. A l'indépendance, il renonce à un poste de ministre dans le gouvernement de Samora Machel, duquel il était très proche. Il préfère reprendre un poste de conseiller, et fonde dès 1975 le Centre d'études africaines de l'Université Eduardo Mondlane. L'année suivante, il est nommé directeur du centre d'études. Les études menées portent sur les questions de développement au Mozambique et sur la situation dans le pays voisin, la Rhodésie, qui n'est pas encore indépendant, sous le nom de *Zimbabwe : the Rhodesian Question.* Les recherches dans le centre visent alors à aider le FRELIMO et la ZANU (Union nationale africaine du Zimbabwe) sur la question relationnelle entre les colons et la population noire. Aquino de Bragança ami de Mondlane et promoteur des sciences sociales mozambicaines est également assisté, à partir de 1980, par Jacques Delpechin, historien et professeur congolais à l'université de Dar-Es-Salaam de 1975 à 1979. Celui-ci restera en fonction de 1980 à 1987, un an après le décès tragique d'Aquino de Bragança.

De la même manière, la journaliste et sociologue sud-africaine Ruth First, communiste engagée elle aussi dans l'anticolonialisme, contre l'apartheid dans son pays natal prend conjointement

[93] Voir le livre de son épouse : BRANGANCA Sílvia: *Aquino de Bragança. batalhas ganhas, sonhos a continuar*. Maputo 2009.
[94] DE BRAGANCA Aquino et O'LAUGHLIN Bridget, « O trabalho de Ruth First no Centro de Estudos Africanos », *Estudos Moçambicanos*, Maputo, no.14 (March 1996), pp.113-126.
[95] Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas (Conférence des Organisations Nationalistes des Colonies Portugaises) : c'est une organisation de coopération entre les différents mouvements indépendantistes au sein de l'empire colonial portugais fondée le 18 avril 1961 à Casablanca, regroupant les différents leaders du FRELIMO, du MPLA (Mouvement populaire de libération de l'Angola) ou du MLSTP (Mouvement pour la libération de Sao-Tomé et Principe).

la direction du CEA dès 1977. Elle enseigna auparavant à l'université de Durham, au Royaume-Uni, et a été lectrice à l'Université de Dar-es-Salaam, lieu de circulations et de savoirs important dans le contexte postcolonial. Ensemble, ils mettent sur pied un groupe international de chercheurs en sciences sociales dans le cadre du Mozambique – et peut-être par-là dans l'optique du FRELIMO de construire un *Homem Novo* - au prisme de nouvelles sciences sociales, de nouveaux travaux sur une nouveau pays. Pour Colin Darch, elle est l'instigatrice d'une « Mozambican School »[96], avec les 12 autres chercheurs du Centre d'Etudes Africaines, comme Allen Isaacman alors qu'elle ne maîtrise pas totalement le portugais. Jusqu'à son assassinat, les projets d'études du CEA sont résolument engagés, inscrits dans l'optique marxisante du FRELIMO et de l'époque. Le premier projet de sa collaboration avec Aquino de Bragaça et les autres chercheurs internationaux du centre- comme Colin Darch, Allen Isaacman, Dan O'Meera, Pallo Jordan ou encore Bridget O'Laughlin - fut consacrée au thème des mineurs mozambicains en Afrique du Sud et dans les provinces de Gaza et d'Inhambane sous le titre *The Mozambican Miner*. Ce travail fut présenté à Lusaka en 1978. Ensuite, les recherches se concentrent davantage sur les questions agraires, dans la région du Zambèze notamment. Cela lui vaut les critiques du régime : elle remet en question les techniques radicales mises en place par le FRELIMO.

Il est aussi opportun de voir que, dans leurs travaux, la donnée orale est centrale. Il s'agit d'une nouvelle manière de faire l'Histoire, de manière démocratique et populaire. La parole est alors donnée au peuple, qui écrit son histoire à partir de ses sources orales, ce qui traduit le désir du CEA – et du FRELIMO – de s'affranchir en décolonisant l'historiographie du Mozambique. Cette démarche est la même que celle de Mondlane dans son *De la colonisation portugaise à la libération nationale,* reprenant ses méthodes de travail et prônant la continuité de la lutte anticoloniale par les sciences sociales. Avec le CEA, Ruth First prône aussi un enseignement particulier et novateur à ses étudiants, profondément révolutionnaire et rigoureux dans ses méthodes d'analyse, avec le *Curso de Desenvolvimento*[97]. C'est une nouvelle méthodologie historique, mêlant analyse et action révolutionnaire, dans la compréhension du mode de vie, des besoins des *camponenses*[98] et l'étude des milieux ruraux mozambicains que le FRELIMO souhaite changer en profondeur, par la collectivisation. Sous sa direction, des étudiants en

[96] Voir DARCH Colin (2014) «Remembering Ruth First at the CEA», *Review of African Political Economy*, 41:139, 38-43. C'est à lui que nous nous référons pour les données biographiques sur Ruth First au sein du CEA. [97] Voir DE BRAGANCA Aquino et O'LAUGHLIN Bridget, « O trabalho de Ruth First no Centro de Estudos Africanos no Cento de Estudos Africanos »*Estudos Moçambicanos*, Maputo, no.14 (March 1996), pp.113-126. La théorie d'action et d'enseignement y est bien décrite par ses collègues et proches.
[98] Cela se traduit simplement par paysan.

Histoire vont ainsi au Cabo Delgado et dans la province de Niassa collecter des témoignages des populations sur l'époque coloniale, sa violence et l'exploitation capitaliste. Ils vont ainsi au contact des réalités économiques, politiques et sociales du Mozambique[99]. Ils vont aussi aux Archives Nationales de Maputo, pour contribuer à l'écriture des manuels et des programmes d'histoire, centraux dans la perspective d'une construction nationale qui se fait nécessairement par l'éducation. Pareillement, comme le parti-Etat se lance dans une politique développementaliste, le CEA s'emploie à étudier le développement – et intrinsèquement le sous-développement du Mozambique. Cela se corrèle totalement à la théorie marxiste de mêler *praxis* et théorie, dans le processus révolutionnaire. Toujours en lien avec cette théorie, Ruth First et Aquino de Bragança fondent la revue académique *Estudos moçambicanos* en 1979-1980. Cette revue est à la fois une manière de présenter la lutte révolutionnaire faite par les sciences sociales mozambicaines, mais aussi le travail du CEA, avec deux publications par an. Les trois premiers numéros, entre 1980 et 1981 portent ainsi sur le sous-développement lié au travail migratoire, sur le *chibalo* et la question agraire, très étudiée par Ruth First. Le journal cesse brièvement d'être publié en 1982, à la suite de la mort de l'historienne sud-africaine, mais reparaît en 1983. Du point de vue stricto sensu mozambicain[100], la lutte révolutionnaire prolongée dans les sciences sociales est aussi observable avec les travaux de l'historien et sociologue Carlos Serra (1941-2020). Il illustre parfaitement cette volonté de faire une nouvelle histoire, plus orale, plus actuelle et proche du peuple. Journaliste d'origine, il étudie l'histoire à Lourenço Marques en 1973, et, à la fondation du CEA, rentre au sein du département d'Histoire dont il devient une figure majeure. Il participe ainsi à la rédaction collective des 3 volumes d'*Historia de Moçambique* (1981;1982 ;1993)[101] qui sont le témoignage le plus direct et le plus concret des nouvelles méthodes, de la nouvelle lecture historique du Mozambique colonial et postcolonial. C'est une manière de « faire » une histoire qui a pour prétention de s'axer davantage sur le présent. Dans cette optique, nous pouvons aussi nous référer à l'ouvrage anthropo-historique *Anthropology on the History of FRELIMO* dont l'ancrage dans le présent, dans le processus de construction nationale est presque explicite.

[99] Source : José Sá , « TBARN: mobilizar a natureza ». *Tempo*, Maputo, n°448, 13 Mai 1979, p. 16-21.
[100] Au sens de productions en sciences sociales faites par un mozambicain, et non pas un chercheur venu de l'étranger au Mozambique.
[101] Gerhard Liesegang a notamment collaboré à la rédaction de cet ouvrage, comme José Moreira ou Sol Carvalho.

D) Le temps du désenchantement

Cependant, la guerre civile, et les tensions avec l'Afrique du Sud marquent un frein à la production en sciences sociales sur le Mozambique, tout comme les morts successives de Ruth First et d'Aquino de Bragança, instigateurs et porteurs des projets de recherches, directement en contact avec les autorités en 1982 et en 1986 dans des circonstances tragiques. Ruth First meurt assassinée par un colis piégé par les services secrets sud-africains le 17 août 1982, quelques jours après la conférence sur les Sciences Sociales à Maputo, le 13 août 1982, très critique vis-à-vis du régime de l'apartheid. Aquino de Bragança meurt quant à lui en 1986, dans un accident d'avion, en même temps que le président Samora Machel. Ces deux morts ont des conséquences importantes sur le CEA.

Au même moment, dans les années 1980, l'image du FRELIMO se dégrade, et les critiques au sein du centre sur l'idéalisation du parti-Etat sont de plus en plus nombreuses. Les chercheurs sont de plus en plus désenchantés, déçus par la tournure des évènements, et sont toujours plus en désaccord avec les thèses du FRELIMO, sur la question de la paysannerie et de la politique agricole ou encore même la construction socialiste nationale, en vue d'homogénéiser un pays hétérogène de minorités linguistiques. L'historien Luís de Brito, par exemple, subit des pressions à propos de son travail sur le district de Mueda, et est envoyé dans un camp de rééducation dans la province de Nyassa[102]. De plus, le CEA est aussi critiqué à l'étranger, de manière plus ou moins implicite, à l'étranger, notamment par René Pélissier[103]. À l'origine totalement opposé au modèle politique sud-africain, qui soutient la RENAMO, le FRELIMO s'accommode aussi de plus en plus de son voisin : ils signent en 1984 l'accord de Nkomati. Cet accord stipule une politique de bon voisinage entre le Mozambique et l'Afrique du Sud, ce qui sous-entend que l'État pro-apartheid cesse de soutenir la RENAMO. Cela affecte indirectement le CEA, au regard des circonstances de la mort de Ruth First. De nombreux chercheurs quittent ainsi le Mozambique, comme Colin Darch en 1987. C'est alors la fin d'un cycle au CEA. Néanmoins, une distinction reste à faire. Le CEA est loin d'être représentatif de l'ensemble des études postcoloniales effectuées sur le Mozambique ; d'autres approches sont notables, avec des points

[102] Voir FERNANDES Carlos, « History Writing and State Legitimisation in Postcolonial Mozambique: The Case of the History Workshop, Centre for African Studies, 1980-1986 », Kronos, No. 39 (2013), pp. 131-157. Le cas de Luis de Brito est évoqué à la page 151.

[103] Voir PELISSIER René dans Colin Darch ; Calisto Pacheleke (coll.). *Mozambique*. dans : *Politique étrangère*, n°2 - 1988 - 53ᵉannée. pp. 500-501 et « Exploitation du facteur ethnique au Mozambique pendant la conquête coloniale », issu de CHRETIEN Jean-Pierre et PRUNIER Gérard, *Les Ethnies ont une histoire*, Karthala, ré-édition de 2003.

de vue différents, moins militants. Une autre génération de chercheurs étrangers, dans les années 1980, portent ainsi un autre regard sur le jeune pays, en ayant plus ou moins de la sympathique pour le FRELIMO et le nouveau pays. Dans le même temps, des historiens locaux, après avoir fait leurs thèses à l'étranger, enseignent et encadrent sur place, comme Teresa Cruz e Silva, João Paulo Borges Coelho, passé par des universités britanniques, Yussuf Adam (au Danemark) ou encore Benigna Zimba (aux États-Unis après un passage en RDA). Ils sont néanmoins, dans la plupart des cas, doctorants au département d'histoire de l'université Eduardo Mondlane. Benigna Zimba est ainsi encadré dans ses travaux par Jeanne- Marie Penvenne, Allen Isaacman et Gerard Liehsegang. Carlos Serra, qui fut l'un des cadres du CEA, soutient ainsi sa thèse en doctorat de sociologie, intutlée : *De la gestion des corps à la gestion des mentalités en Zambezia, Mozambique 1890-1983 : rapports de domination, conformisme et déviance politiques,* en 1995 à l'EHESS, en français et sous la direction de Jean Copans. . Ce travail, l'amène à prendre ses distances vis-à-vis des positions « officielles », alors que Serra, nous l'avons vu, était proche du pouvoir. Tout cela nous amène donc à rediscuter les travaux en sciences sociales postcoloniales qui portent sur le Mozambique colonial. De manière immanente, comme nous avons pu le démontrer, ces recherches discutent aussi, implicitement, ce qui se passe alors dans le Mozambique indépendant.

2) Une étude pluridisciplinaire et internationale sur une nation naissante

A) Faire une histoire générale d'un jeune pays

Comme nous l'avons indiqué dans l'introduction, le Mozambique n'est indépendant que depuis le 25 juin 1975, ce qui peut nous amener à la considérer comme une « jeune nation», bien que ce terme soit problématique pour ce qui est du Mozambique, au lendemain de l'indépendance, dans l'optique d'une histoire immédiate du pays. Néanmoins, la jeunesse du pays, ne serait-ce que comme nouvel État indépendant, internationalement reconnu témoigne du nouvel intérêt qui est porté sur le Mozambique, dans le cadre général des études post-coloniales, et puis en vertu de la fin de l'empire colonial portugais, comme nous l'avons déjà évoqué. Cet intérêt s'ancre lui aussi dans le contexte de la guerre civile, et par là d'une lecture critique sur la politique menée par le FRELIMO et auparavant par le régime portugais. De fait, les principales études effectuées sur le Mozambique colonial sont effectuées dans un registre d'histoire générale du Mozambique, englobant ses aspects politiques, religieux, sociales, économiques… et indirectement la question identitaire. Cela se reflète notamment dans les deux volumes de *Naissance du Mozambique, résistance et révoltes coloniales (1854–1918),* publiés en 1984, de René Pélissier, qui reprend

chronologiquement la manière dont les Portugais ont conquis le territoire mozambicain et s'y sont imposés. René Pélissier est un spécialiste de l'empire colonial portugais, et a publié auparavant des ouvrages, sur l'Angola colonial ou encore sur le Timor oriental. Cet ouvrage, qui a un thème largement politique, fait allusion à la guerre civile qui fait alors rage et qui est indirectement liée aux souvenirs de la conquête coloniale et aux résistances anticoloniales. En ce qui concerne l'identité des différentes populations, l'ouvrage est clair et présente un tableau précis des « ethnies » alors présentes au Mozambique. Il montre aussi à quel point les Portugais ont divisé ces multiples sociétés pour mieux conquérir le Mozambique. Il démontre aussi à quel point la conquête coloniale a pu stigmatiser les identités sociales des différentes populations, dans leurs résistances et leurs soumissions. En outre, dans cette optique, il y a aussil'ouvrage du britannique Malyn Newitt sobrement intitulé *A History of Mozambique*. Newitt est un spécialiste de l'empire colonial portugais, dans sa dimension océanique et aussi européenne, venu à considérer l'*Império Colonial* dans son ensemble à partir de la question de la région du Zambèze. En effet, il soutient en 1967 sa thèse, *The Zambezi Prazos in the eighteenth century* à l'Université de Londres. De telle manière, il a également étudié la famille royale des Bragance. Leur approche historique générale du Mozambique, alors en pleine guerre civile lors de la publication des deux ouvrages, ouvre toute une série d'études sur un monde alors peu connu.

B) UNE TRAJECTOIRE FRANÇAISE SUR L'ETUDE DU MOZAMBIQUE : PARCOURS ET ŒUVRE DE MICHEL CAHEN.

En premier lieu, comme nous l'avons fait dans l'introduction, nous rappelons ici à quel point le champ historique des mondes lusophones est peu abordé dans le champ d'études des sciences sociales français. A son indépendance (et même de nos jours) le Mozambique demeure un pays peu connu du grand public français. Dans cette perspective, le parcours de l'historien Michel Cahen est tout à fait évocateur. Tout comme Jeanne-Marie Penvenne, il fait partie de ces jeunes historiens qui arrivent au Mozambique mus par une curiosité mêlée d'un enthousiasme politique initial pour ce nouveau pays, ce monde ouvert, après la génération de Ruth First, de Colin Darch ou d'Allen Isaacman. Habitué à faire de l'auto-stop en Afrique, il arrive au Mozambique au moment de l'indépendance, a contrario de ses camarades étudiants qui préféraient aller au Portugal ou prendre la route des Indes. A partir de là, il s'introduit aux mondes lusophones – ou, suivant sa formule et celle de ses collègues Christian Geffray et Christine Messiant, parler de «lusotopies»- et apprend le portugais. Dans son mémoire de synthèse de HDR, *Africando ; Bilan 1988-2009 et projets 2010-2018*, il revient sur son parcours, et justement cette ouverture au monde portugais qui l'amène à étudier le Mozambique, tout en prenant peu à peu des distances

vis-à-vis des productions en sciences sociales post-coloniales. Dans la deuxième partie des années 1970, comme les différents chercheurs que nous avons cités auparavant, il fait partie de ces intellectuels non lusophones qui s'intéressent à la question des mondes lusophones.Avec René Pélissier, depuis la fondation du CNRS en 1939, il est l'un des rares chercheurs spécialisés particulièrement sur les PALOP (Pays africains de langue officielle portugaise) en France. Cela témoigne d'une relative méconnaissance du Mozambique dans le monde académique francophone – et indirectement de ce qui est relatif à ses questions identitaires.

Se définissant comme un historien trempé de culture marxiste, comme il l'écrit dans son *Africando,* qui replace son égo-histoire au milieu d'une histoire collective, son travail, depuis les années 1980, vise à s'émanciper des discours coloniaux et du FRELIMO, et de revenir aux questions sociales mozambicaines, notamment relatives aux élites. Sa venue dans le Mozambique post-indépendant est marqué par une déception durable vis-à-vis du FRELIMO et de l'aspect poreux de ce pays ouvert, en réalité fracturé et en proie à la censure. Il écrit ainsi :

« Au tournant des années 1980-90, le travail de notre petit noyau français lusoafricaniste a consisté à remettre au cœur de l'analyse les rapports sociaux réels, d'analyser le discours marxiste comme l'un des éléments de la structuration des élites, à refuser la vision purement « externiste « des guerres civiles (vues comme unique produit de l'agression sud-africaine). »[104]

Ses travaux sur le Mozambique colonial l'amènent directement à s'interroger sur le Mozambique postcolonial, et de sa situation directement heurtée aux divisions sociales de la guerre civile, de l'écart entre le Sud, Maputo et le reste du pays. Il est aussi un des fondateurs de la revue *Lusotopie*, qui entend questionner les problèmes socio-politiques des pays qu'on appelle lusophones. Dans nos travaux qui entendent discuter l'historicité des identités au Mozambique, cela n'est pas anodin, dans la mesure où le Mozambique est classifié comme un pays lusophone : il s'agit pour Cahen, et pour la revue en général, de s'émanciper de la « lusophonie » comme cadre culturel post-colonial, et de revenir à la *réalité même* du Mozambique. Dans cette optique, nous pouvons nous référer un de ses ouvrages qui revient directement sur *son* expérience au Mozambique, et qui questionne aussi les identités « locales « au Mozambique dans un cadre postcolonial, mais aussi plus contemporain, après la fin de la guerre civile, en 1992. Toujours dans son *Africando,* il définit son champ de recherches :

« Mes thèmes de recherche déjà un peu anciens, récents et à venir sur le moyen terme, sur le colonialisme portugais tardif (1961-1975), sur la diversification religieuse, sur l'anticolonialisme identitaire et l'historicité de l'ethnicité sont bel et bien à cheval entre une histoire européenne

[104] *Opere citato* p.16, «*le contexte scientifique* ».

(l'appareil colonial d'État en Afrique) et une histoire africaine (les sociétés africaines face à l'État colonial métropolitain). »

De facto, dans le cadre mozambicain, il questionne directement les identités du Mozambique de manière comparative avec l'appareil colonial d'État portugais au Mozambique, questionnant ainsi un rapport de force, d'échanges asymétriques entre ce que nous pouvons schématiser autour du colonisateur avec les colonisés. Il se montre aussi très critique à la fois vis-à-vis de l'appareil d'Etat colonial portugais, mais aussi vis-à-vis du FRELIMO et sa tendance centralisatrice, fortement imprégnée de « jacobinisme ». De surcroît, comme pour faire une généalogie du Mozambique comme Etat indépendant, il interroge le processus de la construction nationale mozambicaine, et directement la guerre civile mozambicaine et ce qu'elle montre, ce qu'elle illustre sur les réalités identitaires au Mozambique, notamment dans la dichotomie entre le FRELIMO et la RENAMO.

A ce stade, notre propos sur le Mozambique, en général, au travers des sciences sociales, et le parcours de Michel Cahen nous amènent vers un *turning point* majeur dans notre perspective identitaire. Notre propos s'oriente vers une nécessaire interrogation sur la guerre civile, qui à la fois marque un frein aux études en sciences sociales, et en même temps oriente les différentes études vers la question de la construction nationale – et par ce biais, de ce qui caractérise les différentes identités dans un jeune pays indépendant et pourtant déjà fracturé politiquement et socialement[105].

3) Des travaux marqués par une indépendance heurtée

L'indépendance, que ce soit dans le contexte de la décolonisation, aussi bien au Portugal, au Cap-Vert ou au Mozambique, est un moment de joie et d'optimisme. Néanmoins, le pays est à peine indépendant qu'il est déjà fracturé. Le désenchantement postcolonial est vite visible. La volonté – et l'effectivité – de la refondation des sciences mozambicaines, et donc de l'approche de l'histoire du Mozambique – et de ses identités – est en effet confrontée à la réalité politique du pays et de son indépendance. Deux ans après l'indépendance, la guerre civile éclate, dans la division entre le pouvoir communiste centralisateur, le FRELIMO, parti unique

[105] Nous voulons ainsi dire que la société mozambicaine est, 2 ans après l'indépendance, directement remise en cause avant même qu'elle puisse se construire. A ce titre, nous pouvons plutôt parler de « sociétés » mozambicaines au sein du Mozambique puisque l'unification du pays, de ses populations est directement contrariée par la Guerre Civile et ses conséquences, comme la « fracture « entre Nord et Sud ».

au pouvoir dont les cadres sont qualifiés « d'élite »[106] par Michel Cahen, victorieux du Portugal et reconnu à l'international, et la RENAMO[107], mouvement politique opposé au FRELIMO et soutenu par l'Afrique du Sud et les Etats-Unis. Le FRELIMO est en effet perçu par les cadres de la RENAMO et d'autres, comme un pouvoir quasi-dictatorial et négligent des réalités du pays. Pour le président Samora Machel, il s'agit de combattre « l'ennemi intérieur ».[108]Ses méthodes violentes, notamment en matière d'éducation, sont aussi pointées du doigt. L'opposition entre les deux mouvances est aussi un lieu de démarcation conflictuel de la Guerre Froide, entre l'Est, le FRELIMO et l'Ouest, avec le soutien de l'Afrique du Sud, la RENAMO.

A) Les thèses officielles du FRELIMO et le frein à la production de travaux en sciences sociales

Tous les évènements que nous venons de citer marquent un frein à la production mozambicaine en sciences sociales, et donc à sa diffusion à un grand public. Cependant, à l'étranger, le contexte post-colonial et la guerre civile manifestent bien un intérêt général de la part des chercheurs à l'international, et renouvelle l'analyse et l'approche du Mozambique colonial aux sources du conflit. Cette nouvelle approche se distingue de celle des chercheurs du CEA.

La guerre civile, dans l'histoire contemporaine générale et actuelle du Mozambique, est un moment marquant dans l'approche des sciences sociales du Mozambique, de même qu'elle pose directement la question des identités au Mozambique. Derechef, un rappel est nécessaire : le Mozambique est un « morceau de terrain découpé sur le sud-Est de l'Afrique par les rivalités impérialistes »[109]. La cohérence et l'union des différents territoires sont purement arbitraires. A l'indépendance, le FRELIMO veut effacer cela au profit d'un nouveau modèle révolutionnaire et résolument mozambicain. Le nouveau régime marxiste-léniniste veut passer de l'hétérogénéité sociale, ethnique, religieuse à un modèle homogène – passant des sociétés qui avaient pu exister sous le modèle colonial au modèle centralisé au sud du pays d'un Parti unique, là où se concentraient les institutions coloniales au Mozambique. C'est un fait révélateur, dans la mesure

[106] Nous reviendrons en détail sur ce point dans la deuxième partie. Le mot d'élite est problématique.
[107] Resistência Nacional Moçambicana (Résistance Nationale Mozambicaine).
[108] C'est un point largement éclairci par Lorenzo Macagno dans on article *Fragmentos de uma imaginação nacional*, que nous avons déjà évoqué auparavant.
[109] Nous nous référons ici à la formule de Michel Cahen pour parler du Mozambique dans l'émission de France Culture *Les Enjeux Internationaux*, « Mozambique : pourquoi un retour de la violence armée ? », datée du 14/06/2016.

où cela montre la fracture identitaire entre le FRELIMO, et ses cadres majoritairement originaires du sud du pays, et le reste du pays. À l'image de ses zones d'action durant la guerre de libération nationale, le FRELIMO connaît peu le pays réel mozambicain. La guerre civile, que nous avons précédemment évoquée par bribes, constitue un épisode marquant puisqu'elle oriente très nettement la lecture de la question identitaire sous le prisme du FRELIMO – dans l'inspiration des théories anticoloniales d'Eduardo Mondlane. Sur le plan historiographique, cela se retrouve avec le petit livre *Historia de Moçambique*[110], dont la première édition est de 1971, aux éditions du Departamento de Educaçâo e Cultura da FRELIMO, ou encore *Datas e Documentos da Historia da FRELIMO* de 1976, édité à l'Edição da Imprensa Nacional, à Maputo, qui sont officiellement écrits par le FRELIMO, en prolongement de la pensée de Mondlane. Ces deux ouvrages, dont le premier a une portée vulgarisatrice et adressé au jeunes militants du FRELIMO, présentent la vision du FRELIMO sur *leur* histoire du Mozambique. Pour le FRELIMO et ses cadres, la question des identités sociales au Mozambique est une question à sens unique : il s'agit de parler de l'*Homem Novo* comme mozambicain avant d'être Ronga, Yao, Makhuwa, d'être somme toute imprégné de tribalité et d'obscurantisme comme l'est le personnage caricatural de Xiconhoca. Cette conception unitaire de l'identité mozambicaine, qui est à contextualiser dans un cadre africain post-colonial[111] complexe pose la question de la nation mozambicaine, de l'établissement d'une forme d'Etat-nation et de la vraie nature de la communauté nationale mozambicaine, si tant est que celle-ci existe. Cette question, qui tend à opposer les identités plurielles du Mozambique à une conception nationale unique du « Mozambicain », est au moment de la guerre civile et même après une question essentielle dans les sciences sociales.

Cette question se situe au cœur des travaux de Michel Cahen, sur le nationalisme dans l'ex-empire colonial portugais. Au tout début de son HDR, il revient sur la difficulté d'accès au terrain lors de la Guerre Civile (1977 – 1992). Cette difficulté manifeste se trouve dans la chronologie des travaux que nous avons cités : certains (Pélissier, Newitt) datent certes des années 1980, mais la plupart des autres travaux en sciences sociales sont postérieurs à 1992 pour cette raison. Néanmoins, cela n'altère pas l'intérêt grandissant sur le Mozambique.

[110] A distinguer de l'ouvrage de Serra.
[111] Nous faisons ici référence à une série de pays africains où la construction nationale s'est faite dans l'affirmation d'un Etat-Nation, comme au Nigeria, ou, au même moment, en Angola.

La fondation de la revue *Lusotopie* en 1994 par Christine Messiant, Michel Cahen, et Christian Geffray est un autre *turning point* dans l'abord de la question mozambicaine dans les sciences sociales, et plus spécifiquement autour de la question des identités, au cœur de la fracture entre FRELIMO et RENAMO. Elle contient des études interdisciplinaires, entre macro et micro-histoires coloniales en Angola, au Timor et au Mozambique, sur des lieux, des gens ou des pays particuliers. L'échelle d'étude varie énormément. Conséquemment, dans cette revue transnationale, la question des « communautés » du Mozambique, au-delà d'une dimension ethnico-politique, est directement posée, que ce soit sur les Indiens du Mozambique, dans les aires urbaines laurentines, la question du genre, de la race…

B) ETUDES DE TERRAIN ET *TURNING POINT* DANS LES SCIENCES SOCIALES

En plus de la fondation de la revue *Lusotopie*, il y a déjà, dans les années 1980, après l'âge d'or du CEA, un certain désenchantement touche les chercheurs intéressés par le Mozambique. Cela résulte de la mort de Ruth First, d'Aquino de Bragança et surtout avec la guerre civile, qui aboutit sur la mise en place des camps de rééducation et d'une violence généralisée dans tout le pays. La recherche, surtout dans son aspect critique, est de moins en moins bienvenue.De manière significative, dans le contexte bouleversant de la guerre civile, le travail de l'anthropologue français Christian Geffray (1955 – 2001) est un exemple d'étude menée en dépit d'un contexte peu propice à la recherche, notamment avec son ouvrage-clé *Ni père ni mère. Critique de la parenté : le cas makhuwa.* Cet ouvrage sur les Makhuwas, alors stigmatisés comme des ennemis, des soutiens de la RENAMO par le FRELIMO, est un exemple de déconstruction de la structure de la parenté en anthropologie, et soulève une nouvelle approche de la question « ethnique » au Mozambique : en quoi les Makhuwas sont-ils particuliers par rapport au reste du pays ? Comment se distinguent et se définissent-ils ? Cette étude s'ancre dans son temps et amorce une réflexion autour de l'exception makhuwa au Mozambique, qui se voit alors dans leur stigmatisation. Il étudie ainsi la *singularité* des Makhuwa – ce qui sous-entend leurs « spécificités » identitaire – autour de leur structure matrilinéaire, et en vient à étudier la place des Makhuwa dans une société mozambicaine nouvelle-née et déjà fracturée. Il faut aussi souligner que ce travail est, à l'origine, largement appuyé par le FRELIMO sur l'expérience des villages communautaires dans la région où vivent ces populations, dans un moment de lutte et de divisions entre le FRELIMO et la RENAMO, qui concerne directement les Makhuwas et leur amertume, largement partagée dans tout le pays, sur les suites de l'indépendance, et ses conséquences. Il écrit ainsi, en rapport

avec les Makhuwas et la guerre civile qu'il vit lors de son travail sur le terrain, *La cause des armes.* De fait, les travaux de Geffrayprésentent à la fois une étude spécifique sur l'identité, dans son sens le plus général, des Makhuwas, mais aussi sur la généalogie d'une guerre civile, d'une fracture profonde pré- indépendance. Il se distancie conséquemment de plus en plus du FRELIMO au fil de ses travaux et de ses constats *sur le terrain.* Il est aussi essentiel de noter que le travail de Geffray succède aux études du CEA sur le Mozambique colonial et postcolonial, et se montre très critique sur leur traitement de la question paysanne, notamment sur sa dimension homogène. Cela fait écho à son travail spécifique sur les Makhuwas.

En dépit d'un frein aux différentes études du Mozambique et de son histoire, la guerre civile est, paradoxalement, une forme de renouvellement de l'approche du Mozambique au travers des sciences sociales. Elle ne marque non pas un renouvellement des études et des approches par rapport aux productions faites durant la période coloniale, mais plutôt un nouvel essor d'études sur une période daté. De plus en plus de regards différents, dans le monde entier, ont par conséquent leurs propres approches du Mozambique, différents de ceux effectués après la période post-1975, marqués par, pour reprendre une nouvelle fois Michel Cahen, « un militantisme de recherche » qui peut obstruer les subtilités et les paradoxes du monde colonial. C'est après la guerre civile que les approches vont se faire, se diversifier, et se généraliser à un public plus large.

C'est néanmoins cette guerre qui pose les bases de notre réflexion sur la question des identités. C'est avec elle que la prétendue homogénéité d'un *povo moçambicano* et que la « mozambicanité » est directement discutée et que se distingue *des* populations, des gens pris dans leur singularité au Mozambique, et ce durant la période coloniale. La guerre civile, outre ses origines directement liées au contexte évènementiel postcolonial, prend ses racines dans la période coloniale, et dans la manière même dont les Mozambicains pouvaient interagir, se percevoir entre eux sous la domination coloniale qui, rappelons-le, a divisé pour mieux régner. Cette division, paradoxalement mêlée à l'idéologie lusotropicaliste, a néanmoins marqué le statut des Mozambicains dans leurs réalités, ou plus ontologiquement dans leur manière d'être-au-monde. Somme toute, cela pose une question qui revient, là encore, très souvent dans l'œuvre de Michel Cahen : le Mozambique existe-il ? Et à partir de quand pouvons-nous parler des Mozambicains ? A cette question essentielle se corrèle ainsi celle des identités au Mozambique, largement antérieure à ce débat à la fois colonial et postcolonial, et dont les sciences sociales ont surtout pris conscience durant la « Guerra dos dezasseis anos ».

DEUXIEME PARTIE : LES IDENTITES SOCIALES AU CŒUR DE LA NATION MOZAMBICAINE : QUELLES REALITES ?

Une facture profonde semble s'esquisser. L'indépendance ne couvre nullement les plaies du passé colonial, et illustre une fracture profonde entre Mozambicains, si tant est que le Mozambique, à son indépendance, s'impose vraiment comme une nouvelle nation. Dans les pays de l'ex-empire portugais, notamment en Angola, nous pouvons trouver cette même fracture, qui s'exprime dans la violence généralisée et la guerre civile. En Afrique lusophone, des fractures nationales sont très vite visibles alors même que les Etats ne se sont pas encore affirmés ou construits[36]. Conséquemment, le Mozambique, comme tel, ne correspond pas une réalité sociale, un modèle social unifié et homogène à l'image du FRELIMO. La nation, comme modèle auquel chaque citoyen se rattache, ne correspond pas au modèle social – et par là modèle de vie, de culture, et inhéremment identitaire – du pays. Nous pouvons déjà nous questionner sur ce prétendu modèle social mozambicain - à l'indépendance et avant, qui s'imposerait, à la fois comme une émancipation totale du modèle colonial et comme modèle d'avenir unificateur. Ce modèle social, défini par les modèles macheliens d'*Homem Novo* et de *Sociedade Nova,* est synonyme de modèle national. Dans tous les cas, c'est la politique du nouveau parti-Etat qui s'y dessine.

Or, comme le démontre la Guerre Civile, ses conséquences, ses révélations, il peut sembler opportun de voir que le Mozambique n'est pas, dès 1975 (et logiquement avant) « un » pays unifié. Nous pouvons alors nous demander s'il n'y a pas alors, essentiellement, un Mozambique fragmenté. En conséquence, cela pose la question de la nation, sous le prisme de la communauté nationale, ou de communauté « imaginée » pour reprendre le concept de Benedict Anderson. Cela pose nécessairement la question de la mozambicanité, et de la difficulté à la définir. Le Mozambique, comme nation, n'est-il pas imaginé par le FRELIMO, au détriment (volontaire ou non) de toutes les populations du Mozambique, loin d'être identifiables au seul modèle national du FRELIMO [37] ? Pour le FRELIMO, le modèle national mozambicain est

36 Pour la question angolaise en particulier, qui fait écho à la même époque au cas mozambicain, voir les travaux de Christiane Messiant, P. Chabal, A. Margarido, J-M. Mabeko-Tali ou encore Michel Cahen.

37 Par le FRELIMO, outre le mouvement révolutionnaire, nous entendons aussi le modèle étatique mozambicain.

indubitablement un modèle d'Etat-nation, d'inspiration jacobine et marxiste, centralisatrice, autour de *l'Homem Novo.* C'est donc un modèle étatique centralisé autour de Maputo qui s'impose. Avec ce nouveau modèle, il s'agit littéralement de faire tabula rasa avec les questions de la tribalité et de tout ce qui peut démarquer les différences entre les Mozambicains.

Um só povo, uma só nação, do Rovuma ao Maputo !

Cette devise du FRELIMO illustre bien l'idéal de la nation mozambicaine : au Mozambique, nous sommes une seule et même nation – et par là, un même peuple, avec des mêmes caractéristiques, voire même une « identité commune ». Par ailleurs, outre la nation, la simple notion de peuple n'est pas anodine. Elle est déjà orientée politiquement : *c'est par la lutte pour la libération nationale que le peuple mozambicain est né*[38]. L'histoire de ce peuple, c'est l'histoire de la lutte et de la fin du régime colonial, et avec cela se dessinent l'imaginaire national et une culture mozambicaine. Néanmoins, est-ce que cela est suffisant pour vraiment un sentiment de « mozambicanité ? »

De surcroît, l'effectivité de la nation mozambicaine est clairement contestée dans les sciences sociales, notamment par Cahen et Geffray ; et outre les sciences sociales, la Guerre Civile et la simple existence de la RENAMO contestent directement un modèle national qui vient seulement d'émerger. Par ailleurs, les difficultés de la construction nationale sont flagrantes : outre les volontés et la politique d'éducation nationale[39] mises en place, au Mozambique, dans les années 1980, c'est seulement 1,8% de la population mozambicaine qui parle et maîtrise le portugais, langue officielle du régime. Cette donnée illustre bien la difficulté qu'a la nation mozambicaine à être effective et *unie*. Dans un modèle national d'inspiration jacobine et marxiste, le parler d'une même langue dans tout le pays est indispensable.

À partir de ce point, les identités sociales, à différencier du modèle de communauté « imaginée » nationale, des Mozambicains sont encore à définir, à appréhender dans leurs spécificités, leur manière précises d'être au monde. Il est donc primordial d'analyser le processus de construction

38 Op. cit. MONDLANE, 1969, p. 21.

39 C'est une vieille volonté politique du FRELIMO. Le besoin « d'éduquer » les Mozambicains est un fait notable que l'on remarque d'abord chez Josina Machel, puis chez son époux et premier président de la République du Mozambique Samora Machel. Ce besoin « d'éduquer », d'instruire les populations vient notamment de l'expérience du terrain dans les territoires reculés du Cabo Delgado et de la province de Tete, mais aussi de leurs expériences personnelles : Samora Machel était infirmier de formation. Voir MACHEL Samora : *Estabelecer o poder popular para server as massas* (Maputo: DTI, 1979), *Produzir é aprender, aprender para produzir e lutar melhor* (Maputo: DTI, 1978), *A libertação da mulher é uma necessidade da revolução, garantia da sua continuidade, condição do seu triunfo* (Maputo: DTI, 1979).

nationale au Mozambique, qui est antérieur à 1975, et de prendre en compte le simple fait que le Mozambique est un « jeune pays », et donc une jeune nation. Il s'agit donc de faire une généalogie du Mozambique comme nation et communauté nationale, quels qu'en soient les débats, les polémiques ou même la précocité de la question dans la temporalité coloniale.

1) L'imaginaire national du FRELIMO

A) LE NOM MOZAMBIQUE

Sur le plan sémantique, le simple terme de « Moçambique »[40] est tout à fait intéressant. Le terme désigne à l'origine l'île de Moçambique, au nord du pays. Ce territoire, lieu d'échanges marchands faisant partie de la zone littorale swahilie d'Afrique de l'Est au Moyen-Âge, est nommé Moçambique par les Portugais, qui en prennent contrôle en 1544, dérivée de Mussa Bin Bique (aussi orthographié comme Musa Al Big, Mossa Al Bique, Mussa Ben Mbiki ou encore Mussa Ibn Malik), un commerçant arabe qui a d'abord visité l'île et y a ensuite vécu[41]. Ensuite, Moçambique, ou plutôt l'île de Moçambique demeure la « capitale » du territoire mozambicain sous occupation portugaise, dépendant de l'administration goanaise, puis se dote en 1752 d'une administration coloniale autonome par rapport à l'Inde portugaise, avant finalement de décliner économiquement – et aussi politiquement – avec l'établissement de Lourenço Marques, à l'extrême-sud du pays, comme nouvelle capitale en 1898. Il faut alors distinguer l'île de Moçambique, à la fois vestige de la côte swahilie, et le Mozambique comme province coloniale qui devient, pour les différents régimes portugais de la fin du XIXe siècle à 1975, un territoire à part entière d'un empire portugais présent sur toutes les mers.[42]Néanmoins, en termes géographiques, nous pouvons remarquer que le Mozambique renvoie, comme nous l'avons dit en introduction, à plusieurs réalités. Ces réalités, dans le cadre colonial, s'inscrivent dans un cadre arbitraire. Par exemple, par ordre du gouverneur général du Mozambique, Joaquim Pereira Marinho, en date du 8 juin 1840, la province du Mozambique a été divisée en six districts militaires : Moçambique, Quelimane, Inhambane, Lourenço Marques, Sofala et le

40 Nous disons ici « Moçambique » car c'est l'écriture originale du mot, très proche du français, qui correspond directement au cœur de notre propos.

41 Les versions peuvent varier. Dans ce cas-ci, nous nous basons sur le propos de AUGUSTO DE MATOS, Regiane, « Entre suaílis e macuas, mujojos e muzungos: o norte de Moçambique como complexo de interconexões », *Estudos Ibero-Americanos* 44(3):457, décembre 2018.

42 Voir le propos du I) a), sur l'Histoire générale du Mozambique.

Cabo Delgado. De fait, le terme de Moçambique présente bien ce qui est une parcelle de terre géographiquement restreinte à l'échelle d'un vaste territoire multiculturel qui devient représentatif de toute une large aire géographique, et, plus tard, en dépit de l'installation d'un système colonial centralisé à Lourenço Marques, le nom d'un pays tout entier[43]. En outre, en traitant de la Zambézie, Sérgio Chichava[44] va lui parler du « vieux Mozambique » - c'est-à-dire du Mozambique des *prazos*, dépendant de Goa et sous le contrôle de seigneurs afro-indo-portugais.

Par conséquent, Il est tout à fait intéressant de relever que ce terme de Mozambique désigne plusieurs réalités : à la fois une île de culture swahilie, rattaché culturellement et commercialement aux autres cité-états d'Afrique de l'Est, symbole de la décadence d'un système pré-colonial[45] qu'à une perception portugaise de l'aire géographique mozambicaine, négligeant des réalités de tout le territoire ou encore à un idéal national pour le FRELIMO. Cependant, dans tous les cas, nous pouvons relever, que le terme de Mozambique, dans son étymologie et son histoire, désigne toujours un aspect particulier du Mozambique. De fait, entre Mozambique, mozambicanité et Mozambicains, des écarts sont notables[46].

B) LE SENTIMENT NATIONAL AU SEIN UNE NATION QUI N'EXISTE PAS ENCORE

Pour faire la généalogie de la nation mozambicaine et de toutes ses conditions d'existence, telles qu'on les trouve définis dans les sciences sociales et donc faire la généalogie d'une certaine idée de l'identité mozambicaine, il est nécessaire de se pencher sur les écrits littéraires, qui traduisent au moyen de l'écriture de soi notamment une identité ressentie. En effet, par mozambicanité, nous entendons ce qui peut être relatif à un « sentiment d'être mozambicain », soit une volonté et une affirmation d'appartenance à une communauté mozambicaine. Pour parler de Michel Cahen, d'un point de vue subjectif, nous pouvons aussi parler d'« ethnicité »[47] mozambicaine, à la condition de nous détacher de toutes les connotations et manipulations du terme d'ethnie.

---

[43] PELISSIER, 1984, p.205.

[44] Voire la thèse de Sérgio Chichava, sous la direction de Dominique Darbon, *Le vieux Mozambique, Etude sur l'identité politique de la Zambézie*, IEP Bordeaux, Bordeaux IV, soutenue publiquement le 8 juin 2007

[45] Dans la mesure où nous nous référons au colonialisme européen de la deuxième partie du XIXe siècle.

[46] La réflexion sur le plan conceptuel autour de ces trois concepts est faite dans l'ouvrage collectif de Carlos Serra *Identidade, Moçambicanidade, Moçambicanização*, Maputo, Universitária, 1998. L'évocation de cet ouvrage est un support conceptuel majeur dans notre travail.

[47] CAHEN, Michel, *L'Ethnicité Politique, pour une lecture réaliste de l'identité*, L'Harmattan, Paris, 1994.

Ainsi, nous pouvons nous appuyer, en amorce et comme appui réflexif, sur le propos du poète José Craveirinha, avec son « Poema do futuro cidadão »[48] est le reflet de ce qu'est le Mozambique et le citoyen mozambicain. Pour reprendre les termes de Paul Ricoeur, ce poème traduit bien une « identité narrative » comme identité mozambicaine pré-existante (dans la mesure où le Mozambique demeure encore une colonie portugaise. Il s'agit de montrer en quoi un sentiment de mozambicanité se manifeste déjà en littérature, et comment celle-ci s'exprime. Le Mozambique, dans ce poème, pré-existe comme nation, et par là, se forme comme un modèle identitaire de ce qui sera le Mozambicain, après la fin de la lutte pour la libération nationale. Cela dit, le Mozambique – et par là les Mozambicains – existe déjà comme pays uni, construit dans l'imaginaire du poète, qui, en 1964, est alors en prison. Nous pouvons ici parler d'une poésie de combat, paraphrasant Frantz Fanon dans *Les damnés de la terre* :

« C'est la littérature de combat proprement dite, en ce qu'elle convoque tout un peuple dans la lutte pour l'existence nationale, lui donne forme et contours et lui ouvre de nouvelles illimitées perspectives (FANON, 1961, p. 228)[49] »

Nous pouvons y voir l'esquisse d'un idéal mozambicain. Ce poème traduit ainsi l'identité d'un homme qui, en réalité, est l'identité d'un peuple tout entier, en lutte. Cependant, au travers de ce poème, ne faisant pas seulement une généalogie – ou une genèse – du futur citoyen du futur Mozambique, il fait aussi de quelque manière sa propre généalogie identitaire, construite sous le modèle colonial portugais. C'est une manière de faire naître, et d'exprimer un premier sentiment de mozambicanité.

Poema do futuro cidadão
Vim de qualquer parte
de uma Nação que ainda não
existe.
Vim e estou aqui!
Não nasci apenas eu
nem tu nem outro...
mas irmão.
Mas
tenho amor para dar às mãos-
cheias.

[48] Issu du recueil *Xigubo*, publié en 1958 à Lourenço Marques. Nous nous référons aussi à l'édition de 1964.
[49] FANON Frantz, *Les Damnés de la terre*, Editions La Découverte, 1961.

Amor do que sou
e nada mais.
E
tenho no coração
gritos que não são meus
somente
porque venho dum país que
ainda não existe.
Ah! Tenho meu amor à rodos
para dar
do que sou.
Eu!
Homem qualquer
cidadão de uma nação que
ainda não existe.

« Poema do futuro cidadão », José Craveirinha, extrait de *Xigubo* (1964)[50]

Dans la dénégation d'une nation – ou d'un pays – qui n'existe pas encore, Craveirinha trompe le lecteur : par l'anaphore « dum país que ainda não existe » qui fait écho à « cidadão de uma nação / que ainda não existe » , que l'on retrouve aux premiers et derniers vers du poème. En réalité, pour le poète, le Mozambique comme nation existe ne serait-ce que dans sa construction qui se fait imminemment, durant le combat pour la libération nationale[51]. Ce poème, dans son contenu, s'inscrit dans le combat du FRELIMO et une des idées que celui-ci soutient, à savoir que l'identité nationale mozambicaine trouve sa genèse dans l'expérience coloniale, mais aussi dans la lutte pour la libération nationale : le Mozambique n'existe pas encore puisqu'il est encore sous domination coloniale.

Néanmoins, ce ne peut n'être qu'au travers de Craveirinha, de son œuvre et de son identité en tant que métis, poète et surtout mozambicain que s'esquisse quelque chose comme une nation. Nous pouvons toutefois distinguer, au travers de ce poème, quelque chose comme un sentiment

[50] Les œuvres de Craveirinha n'ont malheureusement pas été traduites en français. Elles ont néanmoins été étudiées, notamment par Michel Laban, Patrick Quillier ou encore Didier Nativel.

[51] Pour l'aspect stricto sensu littéraire, voire notamment *Literatura Moçambicana: a história e as escritas*, Faculdade de Letras, Núcleo Editorial da UEM, Maputo, 1989. Ce texte fut présenté comme le résumé du Colóquio Internacional sobre as Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, ayant pour thème « a procura da identidade individual e nacional », réalisé à Lisbonne en 1984.

national, non pas naissant, mais déjà, alors que le Mozambique n'est pas encore indépendant, présent et ressenti. Il est littéralement l'*Homem Novo*, au sens d'Homme dans son sens à la fois universel et « quelconque », d'une nation qui n'existe pas encore réellement. Ce qui nous intéresse essentiellement ici, c'est la généalogie de la nation mozambicaine en pleine période de lutte pour l'indépendance.

A la fin de la période coloniale (années 1960–1975), les notions de nation mozambicaine ou de « mozambicanité » sont présentes, mais se définissent surtout comme étant en construction, en opposition avec le modèle national portugais de l'*Ultramar,* qui impose sa portugalité à l'école parmi les rares Noirs mozambicains qui reçoivent un enseignement supérieur au Mozambique. C'est au cours de la quatrième partie de notre travail que nous aborderons plus en détail la biographie et la complexité, la « fragmentation » identitaire de José Craveirinha, tout comme son imaginaire ou sa « maison mentale »[52]. Pour le moment nous nous concentrons autour de la construction du FRELIMO et du rôle prépondérant de leur dirigeant et auteur en sciences sociales qu'est Eduardo Mondlane. En effet, derrière la mozambicanité comme pré-existence que l'on trouve chez Craveirinha. Derrière la genèse de ce sentiment d'exister comme être mozambicain, c'est toute la genèse du FRELIMO qui s'esquisse.

2) Genèse du FRELIMO, genèse du Mozambique ?

Le sentiment national qui émane de la poésie de Craveirinha, dans *Xigubo* et puis dans *Karingana ua Karingana*, ne vient pas seulement de la « maison mentale » de son auteur, mais puise aussi son origine dans la lutte pour l'indépendance et l'opposition franche au régime salazariste. Cette littérature résolument engagée, qui exprime une mozambicanité novatrice, s'inscrit dans la lutte que mène le FRELIMO, qui est la fusion de petits partis « nationalistes»[53] constitués en 1960 en Rhodésie du Sud, l'UNAMO (Union nationale mozambicaine) et de

[52] Nous reprenons ici une expression de René Char, défini comme l'espace personnel, entre monde concret et espace intime, que le poète occupe et habite. L'expression, que l'on trouve à l'origine dans *La parole en archipel* (1962, Gallimard), est reprise dans *Poèmes en archipel*, 2007, anthologie établie par Marie-Claude Char, Marie-Françoise Delecroix, Romain Lancrey-Javal et Paul Veyne (Gallimard, coll. « Folio »).

[53] C'est un terme discutable dans le cadre de notre travail. Dans un cadre européen, nous pouvons parler de nationalisme lorsqu'une nation pré-existe et qu'elle tente de se réaffirmer dans un espace national réapproprié. Or, pour le Mozambique, l'idée de nation mozambicaine s'affirme avant tout sur un plan idéologique par l'union de ces différents mouvements qui sont surtout des mouvements anticoloniaux. Nous parlerons alors de « nationisme » pour le FRELIMO entre 1962–1975, tant l'idée de nation se construit au fil de la lutte.

l'UDENAMO (Union démocratique nationale du Mozambique), avec le MANU (Union africaine mozambicaine nationale).

A) SOCIOLOGIE DU FRELIMO

L'UDENAMO est fondée en 1960 à Salisbury, en Rhodésie du Sud par Adelino Gwambe. Elle est composée principalement de travailleurs migrants et d'étudiants mécontents qui avaient fui les régions du centre et du sud du Mozambique, alors que le MANU est lui né au Tanganyika et essentiellement appuyé par les Macondes, dont le leader est le chef coutumier Lazaro Kavandame, qui trahit par la suite le FRELIMO. Le FRELIMO n'est donc pas un mouvement qui ne naît que « d'une » volonté politique : c'est un mouvement unioniste qui rassemble différents acteurs issus de différentes régions et différents milieux sociaux. Samora Machel, Marcelino dos Santos, Eduardo Mondlane ou encore Balthazar Chagonga ont tous des parcours différents. La prétendue unité nationale mozambicaine puise ses sources dans l'idée craveirninhenne d'une « fraternité mozambicaine ». Mondlane, dans son ouvrage, *De la colonisation portugaise à la lutte pour la libération nationale*, parle bien quant à lui d'« Africains » et dédie son livre au peuple du Mozambique. Cependant, nous parlons bien des populations du Mozambique, et d'une diversité de gens. Ce langage, politique, est à nuancer. Sur le plan idéologique, pour le FRELIMO, le Mozambique s'affirme comme volonté d'indépendance et d'émancipation totale du colonisateur, tout en se revendiquant du marxisme-léninisme. Toutefois, sur le plan sociologique, et conséquemment identitaire, une question peut se poser : qui sont ces Mozambicains qui luttent – et par là sont les acteurs et fondateurs de la nation ? Pour parler dans les termes du FRELIMO, nous pouvons également nous demander : qui est ce peuple mozambicain en lutte ?

Pour tenter de répondre à cela, nous nous appuyons sur les données récoltées par Michel Cahen dans son article de 1994, publié dans *Lusotopie* « Mozambique : géopolitique d'un pays sans nation ». Nous reprenons à notre compte son graphique tiré du Service d'Informations Militaires portugais, qui permet d'illustrer la « diversité ethnique » du FRELIMO, pp. 233-234.

Groupes et sous-groupes	Nombres et pourcentage		Sous contrôle des autorités	Contrôle du FRELIMO[1] à l'étranger	dans la colonie
Suaíli	4 200	0,06	1 200	-	2 000 [a]
Maconde :	188 000	2,60	10 000	-	178 000
-Mavia	*153 400*	*2,10*	-	-	*153 000*
-Matambués	*21 300*	*0,30*	*1 300* [e]	*6 000*	*14 000*
-Andondes	*13 600*	*0,20*	*8 600* [e]	-	*5 000*
Ajauas	127 000	1,70	50 000 [b]	4 000	73 000
Macua-Lómuè	3 078 600	42,00	3 078 600	-	-
-Arrobi	*70 000*	*0,95*	*70 000*	-	-
-Achirrima	*161 900*	*2,20*	*161 000*	-	*4 000* [d]
-Macuas	*763 600*	*10,40*	*759 600*	-	-
-Maca	*552 600*	*7,60*	*552 600*	-	-
-Meto	*326 300*	*4,50*	*322 300*	*3 000* [f]	*1 000* [f]
-Mulai	*19 400*	*0,30*	*19 400*	-	-
-Imbamela	*100 400*	*1,40*	*100 400*	-	-
-Chaca	*39 200*	*0,50*	*39 200*	-	-
-Errati	*117 900*	*1,60*	*117 900*	-	-
-Marave [2]	*14 300*	*0,19*	*14 300*	-	-
-Marrevone	*14 300*	*0,19*	*14 300*	-	-
-Lómuès	*662 600*	*9,10*	*662 600*	-	-
-Malolo	*94 800*	*1,30*	*94 800*	-	-
-Cocola	*18 700*	*0,25*	*18 700*	-	-
-Macololo	*11 900*	*0,16*	*11 900*	-	-
-Maone	*25 100*	*0,34*	*25 100*	-	-
-Manhaua	*45 400*	*0,62*	*45 400*	-	-
-Marata [3]	*23 700*	*0,32*	*23 700*	-	-
-Massingire	*7 100*	*0,10*	*7 100*	-	-
-Mihavani [3]	*5 900*	*0,08*	*5 900*	-	-
-Marengue [4]	*3 500*	*0,05*	*3 500*	-	-
Angunes :	163 600	2,20	157 900	-	5 700
-Suazi	*10 600*	*0,15*	*10 600*	-	-
-Zulu	*75 400*	*1,03*	*75 400*	-	-
-Angónis	*69 900*	*0,96*	*64 900*	-	*5 000* [g]
-Ambo	*3 500*	*0,05*	*3 500*	-	-
-Matengo	*700*	*0,01*	-	-	*700* [h]
-Jena	*3 500*	*0,05*	*3 500*	-	-
Marave :	557 300	7,60	520 000	5 000	27 000
-Senga	*26 100*	*0,36*	*14 000*	*4 000* [i]	*26 000* [i]
-Serero	*2 400*	*0,03*	*2 400*	-	-
-Pimbe	*2 400*	*0,03*	*2 400*	-	-
-Agoa	*3 400*	*0,05*	*3 400*	-	-
-Cheuas	*39 200*	*0,54*	*34 000*	*1 000* [j]	*4 000*
-Azimba	*51 000*	*0,70*	*51 000*	-	-
-Macanga	*3 000*	*0,04*	*3 000*	-	-
-Atumba	*48 800*	*0,67*	*48 800*	-	-

-Chipeta	*2 400*	*0,03*	*2 400*	-	-
-Niassas	*33 300*	*0,50*	*13 300l*	*5 000* [k]	*15 000* [k]
-Nianja	*52 300*	*0,70*	*52 300*	-	-
-Maganja	*179 000*	*2,50*	*179 000*	-	-
-Manganja	*10 500*	*0,14*	*10 500*	-	-
-Inharingo	*23 700*	*0,32*	*23 700*	-	-
-Tacuane	*79 800*	*1,10*	*79 800*	-	-
Bas-Zambèze	762 200	10,30	762 200	-	-
-Adema	*2 400*	*0,03*	*2 400*	-	-
-Acuama	*26 100*	*0,36*	*26 100*	-	-
-Chicunda	*4 800*	*0,06*	*4 800*	-	-
-Podzo	*22 800*	*0,31*	*22 800*	-	-
-Sena	*197 700*	*2,70*	*197 700*	-	-
-Nhungué	*78 800*	*1,10*	*78 800*	-	-
-Chuabos	*313 400*	*4,20*	*313 400*	-	-
-Tauaras	*49 100*	*0,67*	*49 100*	-	-
-Atongas	*63 300*	*0,86*	*63 300*	-	-
-Atandes	*3 800*	*0,05*	*3 800*	-	-
Chonas :	616 200	8,50	616 200	-	-
-Mazazulo (5)	*7 100*	*0,10*	*7 100*	-	-
-Manica	*51 000*	*0,70*	*51 000*	-	-
-Báruè	*36 900*	*0,50*	*36 900*	-	-
-Mateve	*78 300*	*1,10*	*78 300*	-	-
-Acaia	*65 100*	*0,90*	*65 100*	-	-
-Bangué	*38 200*	*0,52*	*38 200*	-	-
-Buzi (3)	*45 800*	*0,63*	*45 800*	-	-
-Vandau (6) *:*	*293 800*	*4,00*	*293 800*	-	-
+Matombodgi	*91 500*	*1,25*	*91 500*	-	-
+Vadanda	*42 400*	*0,58*	*42 400*	-	-
+Vanhai	*121 800*	*1,67*	*121 800*	-	-
+Gova	*38 100*	*0,52*	*38 100*	-	-
Chope (7) **:**	333 000	4,60	333 000	-	-
-Chope	*239 200*	*3,28*	*239 200*	-	-
-Bitonga (7)	*76 400*	*1,05*	*76 400*	-	-
-Lengué	*17 400*	*0,24*	*17 400*	-	-
Tonga :	1 509 700	20,70	1 509 700	-	-
-Ronga	*439 700*	*6,02*	*439 700*	-	-
-Chengua (8)	*7 200*	*0,09*	*7 200*	-	-
-Lhengué	*17 800*	*0,24*	*17 800*	-	-
-Tsua	*476 000*	*6,52*	*476 000*	-	-
Changane :	569 000	7,79	569 000	-	-
-Changane	*130 500*	*1,79*	*130 500*	-	-
-Cambane	*152 100*	*2,08*	*152 100*	-	-
-Macuácua	*73 300*	*1,00*	*73 300*	-	-
-Buinhelela	*32 000*	*0,44*	*32 000*	-	-
-Buinhlela	*181 100*	*2,48*	*181 100*	-	-
TOTAL	**7 339 800**	**7 032 000**	**28 000(9)**	**280 000**	

(Géopolitique ethnique en 1967, selon les Services d'informations militaires portugais (et selon leur classification ethnique (Source : CAHEN Michel, « Mozambique : histoire géopolitique d'un pays sans nation » dans *Lusotopie*, n°1, 1994. Géopolitiques des mondes lusophones. pp. 228-229).

Nous pouvons remarquer, en terme ethnique, l'importance du nombre de Macondes au sein du FRELIMO, et que la lutte armée, au vu de l'onomastique des populations et des espaces où ils vivent, s'implante essentiellement dans le nord du pays, au Cabo Delgado et dans la province de Niassa. A partir de ces chiffres, nous pouvons voir en-delà du mythe de la libération nationale, peut-être, une guerre d'émancipation coloniale qui nuancerait la thèse de la lutte d'un

peuple uni, du fait d'une guérilla localisée en une seule région. Cette guérilla se confirme par une observation des Services d'Information Militaires portugais sur « la révolte des Macondes du Nord ». Il faut noter qu'historiquement, comme nous l'avons brièvement démontré auparavant, que le Nord du pays se distingue nettement sur le plan culturel et social du reste du pays. Par ailleurs, dans ce relevé statistique, cela se remarque très simplement avec le groupe Swahili, qui se rattache historiquement à une partie notamment côtière de l'Afrique de l'Est et uniquement au nord du Mozambique. Culturellement, linguistiquement et socialement, ils ne sont pas proches des Shona ou des Shanganes. Il est aussi intéressant de constater à quel point les Macondes sont présents au sein du FRELIMO. En comparaison, le nombre de Macondes sous contrôle des autorités est extrêmement faible (10 fois inférieur au 178 000 sous contrôle du FRELIMO).

Cependant, en dépit de leur cohérence, il faut relativiser ces chiffres. C'est ce que fait Cahen. Il s'agit simplement d'une estimation qui se rapproche de la réalité du terrain et donne un ordre de grandeur de la « révolte anticoloniale ». Dans notre perspective, il faut surtout voir le fait que le FRELIMO, dans son « unité », s'implante essentiellement dans la partie du nord du pays, touchant des classes sociales qui ne sont pas celles de ses dirigeants historiques : Mondlane et Machel viennent de la province de Gaza, parlent portugais, anglais et ronga, alors que Marcelino dos Santos est lui un métis, certes né à Lumbo dans la province de Nampula mais qui a été instruit à Lourenço Marques durant son enfance. Le problème de la représentativité des couches sociales luttant pour l'indépendance est déjà sous-jacent face à un Sud surreprésenté par les dirigeants du sud.

De fait, à partir de ces statistiques, le tableau ci-dessous esquisse bien une cohérence quant à la composition ethnique des troupes « frélimiennes ». Cahen estime qu'en 1967, le chiffre de personnes échappant à l'autorité coloniale (du fait de la guérilla menée par le FRELIMO) est de 300 000 personnes, soit 4,19% du total de la population d'alors du pays. Symboliquement, une partie du peuple mozambicain reste alors non pas à l'écart de la lutte, mais toujours « prisonnier » du joug colonial « fasciste ». Un autre tableau de statistiques, là encore fait par Cahen à partir des chiffres portugais, met moins en exergue de la lutte armée dans le nord du pays.

Groupes, S/groupes	Nombres	Pourcentages (1)	(2)
Suaílis	2 000	0,64	47,61
Macondes :	178 000	57,84	94,68
-Mavia	*153 000*	*49,72*	*100,00*
-Andondes	*5 000*	*1,62*	*93,89*
-Matambués	*20 000*	*6,49*	*63,23*
Ajauas	77 000	25,02	60,62
Macuas-Lómuès :	8 000	2,59	0,25
-Macuas	*4 000*	*1,29*	*0,52*
-Macua-Metos	*4 000*	*1,29*	*1,24*
Angunes :	5 700	1,85	3,48
-Angónis	*5 000*	*1,62*	*7,15*
-Matengo	*700*	*0,22*	*100,00*
Sengas	12 000	3,89	45,97
Cheuas	5 000	1,62	12,75
Nianjas-Niassas	20 000	6,49	60,06
Total	**307 700**	**100,00**	-

(Composition ethnique des zones libérées par la lutte armée anticoloniale en 1967. Source CAHEN Michel, « Mozambique : histoire géopolitique d'un pays sans nation » dans *Lusotopie*, n°1, 1994. Géopolitiques des mondes lusophones, p.231)

Nous pouvons cette fois remarquer dans ces chiffres que le groupe swahili est dissous et que le groupe Maconde est en lui-même subdivisé, alors qu'il correspondait au groupe swahili auparavant. Hormis cela, nous retrouvons ici l'essentiel des données que nous voyions précédemment : Dans les zones libérées où le FRELIMO est actif, nous retrouvons les Makhuwas, Macondes, les Angunes et un nombre considérable de Nianjas-Niassas. La lutte est donc bien implantée dans le nord du pays.

Cependant, ces chiffres sont bien présents pour donner un ordre de grandeur. Le travail de Cahen met surtout en exergue le fait que la lutte armée du FRELIMO a surtout lieu dans le nord du pays, alors que la plupart de ses cadres viennent du sud. Sur le plan identitaire, ce n'est pas anodin. Bien que le FRELIMO résulte d'une fusion de différents mouvements révolutionnaires anticoloniaux, ce sont surtout des cadres sudistes qui sont à la tête du parti. C'est surtout au nord, avec les Makhuwas (pris comme un grand ensemble) et les Macondes qui, humainement et militairement, sont le plus impliqués dans la lutte[54]. Il peut être alors intéressant de renverser

[54] Paradoxalement, ce sont parmi les Makhuwas, et un petit peu les Macondes qu'un fort ressentiment vis-à-vis du FRELIMO se fera ressentir après 1975. Celui-ci s'exprimera notamment dans l'adhérence des Makhuwas à la RENAMO, ou encore à l'adhérence importante des Makhuwas, musulmans pour la grande majorité, au dogme wahhabite.

ici la perspective : comment le FRELIMO est-il vu par les Portugais ? Ou plutôt, comment sont caractérisés les « Mozambicains[55] » par l'*Estado Novo* ? Une nouvelle fois, il nous semble utile de reprendre les données fournies et travaillées par Cahen dans son article de 1994. Comme sources, elles nous fournissent une certaine idée de la perception des populations par l'État colonial : le jugement est fait en termes d'inimité ou d'hostilité. Avant de les comprendre, il s'agit de les situer dans le champ « insurrectionnel » des années 1960.

Au-delà des chiffres, le jugement résumé des Services d'informations militaires était le suivant : "tribus qui ont toujours été alliées [des Portugais] : Chaca, Chicunda, Chope, Cambane, Ronga" ; "tribus qui ont été hostiles à la GÉOPOLITIQUES DES MONDES LUSOPHONES 235 souveraineté [portugaise] et qui ont appuyé des rébellions armées dans le passé : Errati, Macololo, Massingire, Maganjas, Macanjas, Zimbas, Ajauas, Baruès, Senas, Atongas, Acaias, Mateves, Banguès, Zulus, Changane, Macuácua, Nhungué, Marave (Macua)" — liste impressionnante qui montre que l'histoire du XIXe et du début du XXe siècles était observée avec attention par les analystes des SIM et des SCCIM ; "tribus compromises (aliciadas) [avec le FRELIMO] : Meto, Angóni (Matengo, Ambo, Jena), Macas, Maratas, Tacuanes, Nianjas, Senas, Azimbas, Achewas, Sengas" ; enfin les "tribus totalement subverties : Niassas, Ajauas, Maconde (Mavia, Matambwe et Andonde)"[56].

En dépit des inexactitudes et de la relativité de leur analyse (puisqu'il faut vraiment attendre les années 1950 pour que les Portugais produisent des études détaillées sur les populations du Mozambique), une certaine cohérence se dégage de ces noms. Ici, le terme de tribu est à comprendre comme une donnée catégorique classant les individus selon des critères géographiques (lieu d'habitation, gentilé). En aucun cas il faut y voir les réalités des communautés ou un quelconque témoignage d'ethnicité. Il s'agit surtout de classer différentes ethnies comme amies ou ennemies du régime.

Les tribus jugées alliées des Portugais sont ici identifiées comme celles du sud. Les Rongas sont la « tribu » peuplant très majoritairement la région de Lourenço Marques, tout comme les Chope. Ces deux peuples sont historiquement liés, et proches des Zoulous sud-africains. Par

[55] Lorsque nous parlons ici des Mozambicains, nous parlons du parti-pris par le FRELIMO, et Mondlane notamment : ils existent en tant que fondateur de leur nation.
[56]CAHEN, 1994, pp. 234-235.

ailleurs, dans la catégorie des anciens rebelles, les Changane, Zulus et Nhungué[57] sont aussi cités. Cela fait référence à l'ancien empire de Gaza, principalement composé de ces populations, et aux combats menés par l'empereur Ngungunyane. Du point de vue élitaire, ceci n'est cependant pas totalement vrai : les figures intellectuelles « sudistes » sont extrêmement actives dans la lutte. Néanmoins, en termes de chiffres, il est vrai que le sud n'est pas une des régions de soulèvements le plus actif. Nous pouvons expliquer cela du fait que c'est dans le sud que les Portugais et aussi les Sud-Africains.

En ce qui concerne les tribus[58] compromises, là encore le propos demeure cohérent, même s'il demeure informel. Géographiquement, nous pouvons tout de même voire que la plupart des tribus compromises correspondent à des lieux de lutte à savoir la province de Tete, avec les Angoni ou encore les Nianjas (là encore, le terme nianja correspond à une réalité linguistique, mais non pas « ethnique ». On parle le nianja au centre du Mozambique, au Zimbabwe et au malawi, mais on ne l'*est* pas), au centre-ouest du pays. Le groupe très général Niassa est par ailleurs explicitement cité.

Pour ce qui est des « tribus »[59] « subverties », les chiffres de Cahen demeurent extrêmement évocateurs. La catégorie des Ajauas est aussi citée et correspond là encore à une réalité locale : les groupes Ajauas, proches linguistiquement et culturellement des groupes dits Yao et Nianjas, constituent une importante population musulmane de la province du Niassa, qui est une des régions où les combats sont les plus intenses. Précisons néanmoins que l'élément déclencheur du conflit est le massacre de Mueda, qui a lieu précisément dans le Cabo Delgado et a attisé la haine, déjà présente, du colonisateur. Le Cabo Delgado est aussi une des régions qui s'est montré le plus hostile à la présence portugaise. La région est aussi extrêmement marquée par la rancœur entre Macondes et Makhuwas, qui sont les deux grands groupes majoritaires de la région[60]. Ce sont d'ailleurs bien eux qui sont le plus présents en termes de nombre : 178 000 Macondes, 77 000 Ajauas et 8000 Makhuwas. L'absence d'un grand nombre de Makhuwas, dans ces statistiques, semble évocatrice. Ce que le grand nombre de Macondes tend également

57 Vraisemblablement, le terme Nungué est une déformation du mot Nguni qui, selon Cahen, est une déformation du terme Shangane. Cela témoigne du propos très vague du rapport. Il faut aussi noter que les Ngunis désignent, à l'origine, un groupe de populations parlant des langues ngunis. Le propos portugais reste donc très homogène.

58 Le terme de tribu est repris au sens d'ethnie ; soit d'une population avec des caractéristiques propres (souvent linguistiques au sein de l'empire colonial portugais. Le terme est donc ici employé au sens «portugais», restrictif. Toute référence au tribalisme se fait alors comme une référence caricaturale au mode d'appréhension des sociétés par les colonisateurs. Au fil de notre étude, ce terme sera continuellement débattu…

59 ... Nous reprenons là le sens colonial du terme.

60 C'est un point que nous évoquerons ultérieurement dans cette même partie.

à démontrer est certes la présence massive des Macondes dans la lutte anticoloniale, mais aussi, toujours selon les estimations de Cahen, un sentiment d'ethnicité – soit un sentiment maconde manifeste – massivement ressenti… et interprété par le FRELIMO comme un sentiment national né du massacre de Mueda[61].

Néanmoins, cela reste vague et imprécis. Cela traduit bien, en dépit des travaux d'António Rita-Ferreira[62] et du couple Dias, du manque de connaissances portugais de la réalité des sentiments identitaires au Mozambique. En ce sens, nous pouvons prendre ces données comme des premières estimations. Il apparaît cependant bien le fait que la lutte a surtout lieu dans le nord, et que les populations historiques du sud sont moins impliquées, sinon présentes dans le combat. Ces chiffres sont d'un point de vue géographique très illustratifs, mais du point de vue du sentiment identitaire largement non-significatifs. En ce sens, il faut également noter qu'en 1967, entre 350 000 et 400 000 personnes vivaient dans les zones libérées du Mozambique, c'est-à-dire avaient échappé complètement et durablement au contrôle des autorités portugaises. Cela peut paraître peu, par rapport à une population d'environ 7,5 millions d'habitants. Au contraire, pour Cahen, ces chiffres sont considérables dans les conditions d'une guérilla, et que cela ne reflétait pas l'influence plus globale du FRELIMO, notamment dans ses liens avec les milieux urbains. Ainsi, selon Cahen, les Services d'information militaires chiffraient eux-mêmes à environ 1,5 million de personnes le nombre de ces personnes « sous influence »[63]. Démographiquement, les zones libérées ne concernaient toutefois bien qu'une petite minorité, même si, à partir de 1970, et après la mort de Mondlane en 1969, elles s'étendirent vers le sud-ouest du pays. Lorsque la population mozambicaine fut recensée par les *Serviços de Coordenação de Informações de Moçambique* (SCCIM), cherchant à analyser l'évolution de la lutte armée au sein de la population (par ailleurs devenue population de citoyens portugais), on vit un changement. Là encore, Cahen, en corrigeant les données portugaises inexactes, montre que le FRELIMO est surtout implanté dans le Niassa et au Cabo Delgado, mais qu'il est aussi de plus en plus présent dans la province de Tete[64]… là où le grand projet salazariste de Cahora Bassa est en cours. Cela signifie que, en suivant la chronologie de

[61] Un document cinématographique rend bien compte de l'importance de ce massacre dans la mémoire collective des Makhuwas de l'évènement. Voir GUERRA Ruy, *Mueda, Memoria e Massacre*, INAC, Mozambique, 1979.
[62] RITA-FERREIRA António, *Agrupamento e Caracterização Étnica dos Indígenas de* Moçambique.(Lisboa) Junta de Investigações do Ultramar, 1958 ; *Nota sobre o conceito de "tribo" em Moçambique*", Bol. Soc. Estud. Moçamb." (L. M.) 27 (108) 1959 ou encore *Bibliografia Etnológica de Moçambique (das origens a 1954).* Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1962. Notons ici qu'il ne s'agit pas d'une liste exhaustive.
[63] CAHEN, 1994, p.231-245.

[64] CAHEN, 1994, p. 239.

la guerre, le *núcleo* de la lutte résidait bien dans le nord du pays, proche de la Tanzanie alliée où l'état-major, sudiste, du FRELIMO dirigeait la lutte.

Derrière la thèse du FRELIMO et les chiffres considérables donnés par Cahen, le propos national semble complexe entre mythe national de la lutte et réalité du terrain et des populations. Conséquemment, autour de la création du Mozambicain comme *futuro cidadão* en lutte, propre créateur de sa nation, et la réalité des combats et des adhérents à la cause, il faut percevoir, dans notre optique, la construction de l'identité mozambicaine dans sa « rupture » avec le passé colonial.

B) LA CONSTRUCTION DE L'IDENTITE MOZAMBICAINE, EN RUPTURE AVEC LE PASSE COLONIAL

Pour parler dans les termes d'Anderson et de Lorenzo Macagno, l'imaginaire national du FRELIMO est un imaginaire qui se prétend *sui generis*. La construction de la communauté et de l'imaginaire national est donc, en quelque sorte, la création d'une *nouvelle* identité mozambicaine. Pour le FRELIMO, c'est seulement par-là que peut naître la mozambicanité. En effet, la nation, pour exister, doit être une synthèse hybride et homogène capable de représenter tous les Mozambicains. Dans certains cas, ce processus a été caractérisé par une tentative de composer un authentique *collage culturel* ou un *bricolage*[65] à portée homogénéisante ; soit la reprise d'éléments culturels à travers le pays, par l'organisation de festivals musicaux, la production littéraire... Un exemple flagrant est celui de la reconnaissance de l'empereur Ngungunyane comme véritable « héros national », ce qui fut pris comme un manque de respect pour les anciennes populations de la province de Zambézie. Enfin, cet exemple montre bien l'idée d'hybridité (là où Thiesse parlerait d'ingénierie) que le FRELIMO veut mettre en place, quitte à imposer des modèles glorifiés dans une région et honnis dans une autre souvent dans une dichotomie entre le sud avec le centre et le nord). Dès lors, il s'agit de créer une identité nationale, sociale commune avant tout sur le plan culturel. Par conséquent, la mozambicanité, ou précisément ce que Lorenzo Macagno qualifie de "mozambicanité culturelle" doit avant tout être créé et recréé en opposition à l'héritage culturel portugais, supprimant par là toute

[65] Nous reprenons içi la formule de Lorenzo Macagno.

dimension polyphonique à l'identité mozambicaine. Cela se retrouve dans les propos de Samora Machel, qui déclare que :

« Beaucoup ne savaient pas que nous avions une "culture" mais également que cette "culture" n'avait que le peuple portugais. Ce que nous avions, c'était "les us et coutumes des indigènes" »[66].

Ces us et ces coutumes, parfois tolérés, presque toujours stigmatisés et mal connus des autorités, ont constitué le dispositif qui a mobilisé et justifié la société assimilationniste[67], notamment par l'éducation, portugaise, devant laquelle la « culture » mozambicaine, en tant que nom singulier, se construit et s'invente dans un rapport de confrontation à cet élément luso-centriste colonial, qui tient du modèle national portugais et de ses propres références historiques et culturelles. Que ce soit sous la forme d'une culture portugaise[68] ou d'une culture *bourgeoise*[69], à l'image des Laurentins blancs qui ont réagi par des ratonnades[70] dans les *caniços* (bidonvilles) de Lourenço Marques le 7 septembre 1974 ou le 21 octobre, cette entité homogène contre laquelle il faut lutter reproduit toujours les valeurs "décadentes" et "réactionnaires", : en bref tout ce qu'il faut détruire pour que la nation mozambicaine puisse réellement s'affirmer. Outre la question coloniale portugaise, l'identité nouvelle mozambicaine se fait dans un rapport conflictuel encore plus profond par rapport à l'idéologie coloniale de manière générale. C'est ce que rappelle notamment Samora Machel le 7 septembre 1974, en écho aux violences à Lourenço Marques, mais aussi aux conclusions des Accords de Lusaka :

« Le colonialisme n'a pas de race, le capitalisme n'a pas de couleur, l'impérialisme ne connaît pas de patrie. Notre lutte est la lutte des opprimés contre les oppresseurs, des exploités contre les exploiteurs. Notre combat est de construire le pouvoir populaire démocratique dans notre Mozambique indépendant. [71]»

[66] MACHEL, 1977, p. 9.

[67] Notamment au travers du modèle de « l'Assimilado », sur lequel nous reviendrons ultérieurement.

[68] Il est important de rappeler la distinction que le FRELIMO fait entre le peuple portugais, qui subit le joug « fasciste » du régime salazariste, et le régime colonial – et bourgeois.

[69] Il est nécessaire de rappeler que le FRELIMO s'ancre dans une mouvance marxiste-léniniste, dénigrant un modèle à la fois « colonial », mais aussi «bourgeois».

[70] MACHAVA Benedito, «Galo amanheceu em Lourenço Marques: O 7 de Setembro e o verso da descolonização de Moçambique», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 106, 2015, 53-84.

[71] « O colonialismo não tem raça, o capitalismo não tem cor, o imperialismo não conhece pátrias. A nossa luta é a luta dos oprimidos contra os opressores, dos explorados contra os exploradores. A nossa luta é para edificarmos o poder popular democrático no nosso Moçambique independente. » Proclamation de Samora Machel à propos des évènements de Lourenço Marques, le 7 septembre 1974 (Arquivo da Rádio Moçambique) . La référence papier est aussi au sein du numéro 208 de la revue *Tempo*, datée du 22 septembre 1974, et aussi de *A Voz de Moçambique*, qui est lui daté du 14 septembre.

Rappelant ainsi les objectifs de la lutte pour la libération nationale, Machel dénonce des idéologies générales, toutes liées les unes aux autres, à commencer par les impérialismes coloniaux européens[72]. Néanmoins, ce n'est pas là que repose l'essentiel du discours du FRELIMO. Sur l'aspect identitaire, c'est surtout la nécessité de fonder et d'affirmer *l'Homem Novo*, tel que Craveirinha a pu l'esquisser dans son « Poema do futuro cidadão », qui importe réellement. Cela passe, comme l'illustre le motif du livre dans le drapeau officiel que nous avons évoqué en introduction, par l'éducation. L'*Homem Novo* doit être éduqué pour s'affranchir du passé et de ce qu'il fut. Être un citoyen mozambicain, c'est être un citoyen alphabétisé, actif pour la communauté nationale, et, surtout, un citoyen qui parle le portugais, qui n'est plus la langue du colonisateur, mais une langue réappropriée. Celle-ci, en tant que seule langue nationale officielle, est une langue qui a la capacité de s'affranchir de la tribalité et des dialectes. Une nation unie est une communauté qui parle la même langue. L'enseignement à l'université Eduardo Mondlane se fait lui aussi, nécessairement, en portugais, et pas en makhuwa ou en ronga. Cette idée se retrouve chez les cadres majeurs du FRELIMO, comme Samora Machel ou Sergio Vieira. L'idée qu'il ne peut y avoir un *Homem Novo* sans une *seule* culture mozambicaine est largement soutenue par Sérgio Vieira, poète et cadre du FRELIMO originaire de la province de Tete[73], durant la guerre d'Indépendance, passé par Lisbonne, le *Collège d'Europe* à Bruges et la *Casa dos Estudantes do Império.* Sans ambiguïté, il fait fonctionner la notion de culture comme une vision du monde (culture au sens holistique), plus proche du concept anthropologique que du concept de culture des Lumières. Pour comprendre cela, nous pouvons paraphraser Sérgio Vieira :

«(...)Je parle de culture et non de folklore. [Parfois, la culture se réduit au folklore... Mais la culture va au-delà de tout cela. La culture, c'est la danse, mais pas seulement la danse. La culture est une conception du monde, c'est une façon d'agir sur le monde. C'est aussi de l'art. Mais pas seulement l'art. La culture est un concept global et c'est un concept d'innovation. C'est une tension pour le progrès[74]. ».

[72] À ce moment-ci, de nombreuses régions d'Afrique sont toujours sous domination européenne, comme la Rhodésie du Sud, Djibouti, ou encore les Comores. Bien que cela sorte du cadre européen, nous pouvons aussi citer le cas du « peuple frère » namibien, alors sous domination sud-africaine.

[73] Pendant ses études à Lisbonne, il est très proche des activités de la Casa dos Estudantes do Império . Ensuite, au début des années 1960, il s'installe à Dar-es-Salam (Tanzanie), où il dirige le département Éducation et culture du Front de libération du Mozambique (FRELIMO). Après l'indépendance, il exerce notamment les fonctions de gouverneur de la Banque du Mozambique, de ministre de la Sécurité, de ministre de l'Agriculture. Il collabore à plusieurs périodiques, tels que *Jornal de Angola* ou *Mensagem* (le journal du CEI). Il a notamment publié un recueil de poésie, *Também Memória do Povo* (1983) et certains de ses poèmes figurent dans des anthologies, comme *Poetas Moçambicanos* (1962) ou encore *Breve Antologia da Poesia de Moçambique* (1967).

[74]« Eu falo de cultura e não de folclore. [...] Por vezes reduz-se a cultura a um folclore... Mas a cultura ultrapassa tudo isso. A cultura é a dança, mas não só a dança. A cultura é uma concepção do Mundo, é uma maneira de agir sobre o Mundo. É também a arte. Mas não só a arte. A cultura é um conceito total e é um conceito de inovação. É

L'idée de dépassement, de conception et manière d'agir nouvelle dans le monde, dans la perspective d'un progrès, est une conception historique de l'identité mozambicaine largement positive, dépassant un état tribal – et colonial – pour un état moderne, nouveau, à l'image du Mozambique du FRELIMO. La différenciation entre la culture, à tendance positive et qui se veut *totale* à la différence du folklore, d'une catégorisation dans l'art ou la dance est significative. Cependant, comme nous allons le voir avec la figure de Xiconhoca, l'art est situé dans une tension pour le progrès. L'élément culturel artistique (le masque maconde, la danse de guerre shangane, la musique chope) demeure inclus dans la culture nationale, comme un patrimoine culturel, mais ne saurait pleinement définir ce qu'est la culture mozambicaine. Cette culture se situe dans une dynamique pour le progrès qui est, notamment dans une optique machélienne, nationiste[75], soit d'une nation en construction.

En ce sens, ce texte, qui traite véritablement de la « culture mozambicaine », parle de la mozambicanité comme d'une nouvelle manière d'être-au-monde, et, dans la perspective marxiste-léniniste du FRELIMO, d'une nouvelle *praxis* du citoyen. Ontologiquement, l'indépendance change le statut de l'individu mozambicain décolonisé, qui *est* désormais un être actif. Le projet de fondation identitaire du FRELIMO est un projet total, exhaustif, qui prévaut pour un *povo* homogénéisé. En cela, l'éducation est primordiale. Le FRELIMO définit clairement les objectifs positifs de ce processus éducatif identitaire, nécessaire à la construction nationale :

« (…)détruire les idées et les habitudes corrompues héritées du passé ; développer l'esprit scientifique pour éliminer les superstitions ; favoriser l'émergence d'une culture nationale, liquider l'individualisme et l'élitisme (...)[76]».

L'idée de communauté et de culture nationale promeut sur l'individualité : le « Nous » prime sur le « Je ». Le FRELIMO assume donc clairement sa dimension positive et scientifique,

---

uma tensão para o progresso » dans VIEIRA Sérgio, *Produção com que aprendo*, 1978, p.38. Ce livre a très largement une portée didactique.

[75] Cela peut sembler paradoxal dans la mesure ou le nationisme est encore un mouvement actuel après l'indépendance, alors que la guerre comme expérience commune fondatrice du peuple mozambicaine est achevée. En fait, la Guerre Civile et la RENAMO en sont la contestation parfaite.

[76]«(...) destruir as ideias e hábitos corruptos herdados do passado; desenvolver o espírito científico para eliminar a superstição; promover a emergência de uma cultura nacional, liquidar o individualismo e o elitismo ». Voir la référence exacte : FRELIMO (1982), "Revolutionary education", dans Aquino de Bragança; Immanuel Wallerstein (dirs.), *The African Liberation Reader. Vol. 3: The Strategy of Liberation*. Londres : Zed Press, 194-196.

complétement émancipé du passé, ses idées, de ses habitudes corrompues, et l'idée de la superstition que nous pouvons rattacher à, sur le plan religieux, à celle de tribalité. Ipse facto, le passé colonial (alors aussi logiquement tribal, ancré dans la féodalité) est littéralement *passé*, et le statut identitaire des Mozambicains, perçus comme des Africains, a complétement changé. Ce n'est plus le fait d'être makhuwa, ronga, ou seulement laurentin qui définit l'individu : c'est sa mozambicanité, à dimension transcendantale, fondée sur l'expérience coloniale et la lutte pour la libération nationale. C'est une nouvelle manière d'être-au-monde. Malgré cela, la tendance positive du FRELIMO peut potentiellement faire écho au modèle colonial, durant ses dernières années. Celui-ci, avec le professeur Caetano, le modèle lusotropicaliste et les thèses défendues par Jorge Dias[77], tendait à vouloir « faire évoluer » le Mozambique, et le rapprocher du Portugal, ou sinon d'en faire un nouveau Brésil.

Il faut également nuancer la définition de la « nouvelle » culture nationale selon Macagno, il est impossible de concevoir une « nouvelle » culture sans l'existence d'une culture (ou de plusieurs cultures) antérieure(s) à laquelle s'opposer pour se construire ; il n'est pas possible de concevoir *l'Homem Novo* sans savoir d'abord en quoi consiste l'homme ancien, dont il faut effacer les traces. Ce modèle d'homme ancien est un modèle hétérogène : c'est le modèle des ethnies, ou celui des différentes populations du Mozambique colonial, avec des religions, des cultures, les langues et des lignages très variés : C'est le modèle des différentes identités sociales dans le Mozambique colonial qu'il faut absolument transcender pour concrétiser la nation. En cela, le processus de construction identitaire national est toujours relationnel : il passe nécessairement par destruction et la négation du colonial. La « fabrication » de la nouvelle identité, unique et homogène, se fait donc en opposition avec l'ancienne identité[78] et de la perception portugaise des populations du Mozambique, cristallisée par l'Administration coloniale. Cependant, si, sur le plan théorique, l'*Homem Novo* doit représenter une rupture avec les valeurs de la culture *bourgeoise*, de la culture coloniale et de la culture qualifiée de « traditionnelle », dans les faits, ce processus agit sur les individus de manière complexe. Derrière la notion d'*Homem Novo*, pour le FRELIMO et ses orientations politiques, il y a une conception de la nature humaine et de la société qui repose sans doute sur des principes que Marx et Engels ont établis dès la seconde moitié du XIXe siècle, dans une Europe en pleine révolution

[77] Àquelques nuances près. Nous y reviendrons dans la troisième partie.
[78] Nous pouvons aussi dire « les identités », au sens régional, tribal, voire « ethnique ».

industrielle et qui, dans l'appropriation des porte-parole du FRELIMO, prennent la forme d'une vulgate révolutionnaire. Michel Cahen qualifie cette conception de « jacobine »[79].

Cela signifie que la politique du FRELIMO est une politique centralisatrice, et même dictatoriale faite autour d'un parti-Etat dont toutes les structures sont à Maputo, et dont tous les cadres et administrateurs à travers tout le pays sont issus du sud et de Maputo[80].Il est néanmoins nécessaire de contextualiser ce concept dans le cadre de la Guerre Froide et des différents blocs. Le FRELIMO, et Samora Machel notamment, reprend le jargon révolutionnaire hérité de Marx, Engels, ou encore Lénine. C'est un courant de pensée, d'écriture et de lecture historique très marqué et qui s'impose à l'indépendance comme *la* vraie compréhension actuelle et passée du Mozambique. Cette lecture « officielle » de l'Histoire mozambicaine est précisément celle que l'on retrouve dans les trois volumes d'*Historia de Moçambique*, et c'est précisément celle que le FRELIMO demande à produire à travers les sciences sociales, au CEA en particulier. Dans ce contexte, l'Histoire du Mozambique reste l'histoire d'une lutte pour la libération nationale. Cependant, il est important de souligner que lorsque Samora Machel fut interrogé sur l'appropriation de ces principes, ainsi que sur leur application correcte à *la* société mozambicaine, sa réponse s'orienta vers la mise en évidence du fait que la mozambicanité, dans le cas du FRELIMO, est bien née de l'expérience coloniale et de la « pratique révolutionnaire »[81] elle-même. De ce fait l'identité nationale doit dépasser l'expérience coloniale, expérience traumatique et d'affranchissement pour le FRELIMO, et tribal pour s'affirmer pleinement. Celle-ci est réemployée avec la figure caricaturale de Xiconhoca comme contre-modèle national.

C) L'INIMIGO : LE CONTRE-MODELE NATIONAL

Cela se fait notamment au travers d'une dénonciation de l'*Inimigo*, qui reprend tous les éléments identitaires *du passé* que nous avons énoncé précédemment, notamment sous la présidence et la perspective de Samora Machel[82].

[79] C'est une expression très récurrente dans la plupart de ses travaux, et qu'on retrouve au cœur *d'Ethnicité Politique, Pour une lecture réaliste de l'identité*.

[80] L'ouvrage *Les Bandits (2002)* est ainsi la retranscription de l'expérience de Cahen dans les marges, ou parmi « os outros » du Mozambique, qui sont loin de la capitale et de la gouvernance du FRELIMO, même si c'est dans le cadre de la RENAMO.

[81] C'est là une idée centrale pour le FRELIMO, directement héritée de son dirigeant historique, Eduardo Mondlane.

[82] Nous faisons référence içi à ses nombreux discours, dont le contenu est compréhensible dans cet article auquel nous faisons largement référence içi : MENESES Paula Maria « Xiconhoca, o inimigo: Narrativas de violência sobre a construção da nação em Moçambique », *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 106, 2015, 09-52.

Pour présenter le contre-modèle national, nous pouvons reprendre à notre compte le propos de Carlos Serra (1947-2020) dans son introduction à *Identidade, Moçambicanidade, Moçambicanização.* Professeur à l'Université Eduardo Mondlane et chercheur au CEA depuis ses débuts, il dirige cet ouvrage qui est rédigé comme une discussion entre chercheurs mozambicains. Cette discussion porte sur l'identité mozambicaine, son statut, sa construction après la Guerre Civile (1977–1992) qui a marqué l'échec du modèle unique frelimien. A l'échelle du pays tout entier, il faut rendre réelle la mozambicanité, la faire ressentir comme identité commune, ce qui revient à la construire sur les plans sociaux et culturels. De fait, la mozambicanité se construit en opposition aux « invasions parasitaires de (débat autour de) l'ethnie »[83]. Pour le FRELIMO, le modèle de l'ennemi montre ce qu'est l'autre, en opposition avec celui que le nouveau citoyen mozambicain doit être.

Dans un contexte post-indépendance et quasi-immédiatement de guerre civile, la conceptualisation de l'*Inimigo* intègre non seulement le colonialisme, mais aussi toutes les formes de domination et d'exploitation qui se sont opposées au projet du FRELIMO[84]. Sur le plan intérieur, la lutte pour l'amélioration des conditions de vie du peuple, contre la corruption, contre les déserteurs qui ont trahi la lutte, comme le renégat Lazaro Kavandame, sont des facteurs majeurs dans l'identification de *l'Inimigo* nécessaire du régime, et surtout de l'*Homem Novo* qui a émergé au Mozambique. Pourtant, en prenant en compte ce que nous venons de montrer, cette figure de *l'Inimigo* – qui est un problème résolument interne au Mozambique - s'est révélé être complexe, agissant, sous de multiples apparences. Sur les plans des identités, c'est un fait majeur.

L'Inimigo est identifié par son aspect tribal, mais il s'inscrit également dans le contexte de Guerre froide et de quasi-conflit avec l'Afrique du Sud.Il est vu comme impérialiste, et intégre, outre le Portugal, des pays dont les capitales ont soutenu la prolongation de la présence du régime colonial au Mozambique – à savoir l'Afrique du Sud et la Rhodésie du Sud (jusqu'à que celle-ci ne devienne indépendante).

---

[83] Op cit. SERRA Carlos, « Préfacio » de *Identidade, Moçambicanidade, Moçambicanização,* 1998, p.11.

[84] Sur le plan socio-culturel, il peut être intéressant de faire une analogie avec le FLN algérien, ses méthodes, et l'imposition d'un modèle de l'ennemi : l'ennemi «intérieur», soit les messalistes ou les *harkis*(traîtres), et l'ennemi extérieur (le colonisateur français, les régimes coloniaux). Sur ce sujet en particulier, voir MEYNIER Gilbert, « La « Révolution » du FLN (1954-1962) », *Insaniyat*, 2004, pp. 725. Sur le souvenir de l'oppression coloniale comme objet fondateur d'une identité nationale, voir aussi : LAZALI Karima, *Le trauma colonial. Une enquête sur les effets psychiques et politiques contemporains de l'oppression coloniale en Algérie,* Editions La Découverte, Paris, 2018.

Nous pouvons donner un visage à cet *Inimigo*, avec la figure de Xiconhoca. La figure de Xiconhoca, créée par le Département de l'Information et de la Propagande du FRELIMO, symbolise l'archétype du Mozambicain immoral et corrompu. Xiconhoca est un nom qui se compose de deux noms : -Xico et -Nhoca. Xico vient de Xico-Feio, un individu appartenant à la PIDE, ennemi par excellence du FRELIMO. Nhoca, quant à lui, signifie dans la quasi-totalité des langues bantous du Mozambique le cobra, un animal pernicieux et traître, à la manière du serpent biblique. Celui-ci rassemble toutes les caractéristiques de *l'Inimigo*, et notamment, dans notre perspective, celles qui sont directement issues du modèle colonial. Pour le FRELIMO, Xiconhoca représente par excellence l'anti-mozambicanité, une figure contraire à tout ce qui représente le mozambicain moderne.



« Xiconhoca, o inimigo da cultura mocambicana ». Source : Département de propagande FRELIMO, Maputo, 1979



« Xiconhoca, o tribalista, racista e regionalista ». Source : Département de Propagande du FRELIMO, Maputo, 1979

Datant de 1979, dans les premières années de la guerre civile, où le FRELIMO s'oppose à la RENAMO réputée proche des « impérialistes », la première image peut sembler quelque peu paradoxale. En effet, le motif tribal, cliché colonial de l'Afrique noire, présent en arrière-plan avec la danse guerrière, qui s'apparente à celles des Ronga ou des Shangane, descendants des

Zulus, est dénoncé par Xiconhoca. En sa qualité d'*Inimigo*, d'individu complétement assimilé à la culture européenne, ici confondue avec la « culture » de la RENAMO, il dénonce une sous-culture ethnisante.

Pourtant, c'est précisément cette culture qui est présentée en filigranes comme la culture mozambicaine. Cela peut sembler à contrecourant du discours officiel marxiste-léniniste.Cette culture-ci est considérée comme une culture de sauvages, c'est-à-dire une culture propre au cliché colonial, tribaliste, guerrière, et donc à toute une tradition iconographique coloniale[85]. Ce cliché est à mettre en lien avec l'autre personnage présent au premier plan aux côtés de Xiconhoca, qui est européen ou américain, comme nous pouvons le voir dans son habillement et dans ses traits.Il est le représentant de ce que Xiconhoca appelle « la verdadeira cultura ».Comme nous l'avons vu, le FRELIMO combat la tribalité. Néanmoins, dans la perspective d'une homogénéisation culturelle, il l'incorpore à la culture mozambicaine, et à une culture tribale dont le parti-Etat, veut se débarrasser pour véritablement imposer le modèle de l'*Homem Novo*. C'est un paradoxe que nous aborderons plus en détail. Quoi qu'il en soit, cela provoque un renversement. À travers Xiconhoca, c'est la culture européenne, opposée quasi-systématiquement à la culture mozambicaine, qui est dénoncée. Enfin, par culture européenne, il faut nuancer notre propos. En tant que traître et ennemi, il faut surtout voir en Xiconhoca une représentation du modèle sud-africain auquel le FRELIMO est catégoriquement opposé sur les plans politiques, sociaux, économiques…[86] Il est intéressant de voir à quel point l'idée d'une « verdadeira cultura » européenne s'oppose à la culture mozambicaine ; et par là de voir à quel point le FRELIMO peut vouloir se construire en opposition au modèle colonial, européen, *bourgeois*. S'il faut voir en Xiconhoca une dénonciation « au présent » de(s) l'ennemi(s) de la nation, il faut aussi y entrevoir un rejet profond du modèle colonial passé.

Cependant, la tribalité ici exposée est une tribalité vue de manière caricaturale et ironique. Dans les faits, c'est différent. En effet, le président Machel, et avant lui Eduardo Mondlane,

[85] Voir LOWNDES VICENTE Filipa *O Império da Visão. A Fotografia no Contexto Colonial português (1860-1960)*, Edições 70, 2014.

[86] Communément, l'Afrique du Sud est vu comme le pays exploitant les Mozambicains, avec les nombreux réseaux miniers reliant le sud du Mozambique avec le Transvaal et le Rand, dans le cadre des accords commerciaux entre l'Empire Britannique, puis l'Union Sud-Africaine avec le Portugal. Les circulations de populations y sont en effet nombreuses. En Afrique du Sud, le travailleur expatrié mozambicain est lui mal vu, souvent stigmatisé. De fait, il faut voir en Xiconhoca le symbole du personnage « vendu » à l'Afrique du Sud, à tout un système honni par le FRELIMO. Sur le plan idéologique, l'Afrique du Sud est un pays libéral, bourgeois, néo-colonial auquel le Mozambique est catégoriquement différent. Néanmoins, cela n'empêche pas la signature des accords de Nkomati en 1984, prônant une politique de bon voisinage.

reprennent comme figure emblématique à la « source » de la lutte anti-coloniale l'empereur Ngungunyane, qui régné sur le royaume de Gaza et s'est battu, à la fin des années 1880 et au début des années 1890, contre les colonisateurs portugais dans le sud du pays. Ils voient en lui une figuré héroïque de lutte anticoloniale. D'une certaine manière, pour Mondlane et Machel (qui sont tous deux originaires du sud du pays), Ngunguyane incarne toutes les valeurs de la lutte anti-coloniale, y compris dans sa défaite. En effet, comme le relate bien Henri-Alexandre Junod [87], Ngungunyane est la cible principale des troupes du général Mouzinho de Albuquerque[88]. C'est une figure martyre. Outre l'aspect mythique, le lien fort entretenu par les deux hommes avec ce « premier fondateur », ou premier membre de la communauté nationale mozambicaine est un lien presque familial.Il se fait notamment autour de Manjacaze, capitale du royaume du Gaza, qui est un lieu marquant pour Mondlane lors de sa visite du Mozambique en 1961. En effet, il reconnaît l'endroit comme un *Ndsondso*, soit comme le lieu où l'empereur discutait avec ses conseillers. Pour Machel, originaire de la province de Gaza, Manjacaze est un lieu mythique, une terre de héros[89]. Pour Samora Machel, c'est un des lieu phares de l'anticolonialisme, de la résistance du peuple mozambicaine. Par ailleurs, Machel, jusqu'à sa mort en 1986, rend à de nombreuses reprises hommage à l'empereur de Gaza, dans ses discours ou des monuments : la Praça dos Herois à Maputo est un moment qui est notamment dédié à sa mémoire. Ainsi, le 15 juin 1985, après d'âpres négociations avec le Portugal, les restes de Ngungunyane y sont rapatriés avec faste. Le cercueil est long de de 2 mètres pour 75 centimètres d'épaisseur, pèse 225 kilos et est orné de bas-reliefs du sculpteur Paulo Cosme. Son cortège est alors très suivi, et l'évènement, comme le retour des cendres de 1840, est un plébiscite en faveur du régime, et aussi l'acte créateur d'un lieu de mémoire mozambicain autour d'une figure héroïque[90]. De fait, nous pouvons voir dans Ngungunyane, très important dans l'imaginaire du FRELIMO, un exemple concret de *verdadeira cultura moçambicana*. Il représente les valeurs de la tribalité moquée par Xiconhoca, et c'est précisément cette culture-ci qui est moqué par le *traidor*, par l'Inimigo.

[87] Source : JUNOD Henri-Alexandre, *Vie d'une Tribu sud-africaine, tome 1*,1936, pp.460-461.

[88] Il faut ici noter que les affrontements entre Ngungunyane et le général Mouzinho de Albuquerque se déroulent lors d'un moment politique critique pour le Portugal. Le régime est décrié, mis à mal par l'épisode de la *Mapa-cor-de-rosa*, et surtout en échec dans la conquête coloniale du Mozambique. Voir PELISSIER, 1984.

[89] BESSA RIBEIRO Fernando, « A INVENÇÃO DOS HERÓIS: NAÇÃO, HISTÓRIA E DISCURSOS DE IDENTIDADE EM MOÇÃMBIQUE », *Etnográfica*, 2005, 9 (2), p. 262.

[90] Son tombeau réside dans la forteresse de Maputo où une pierre tombale le célèbre en héros national.

Enfin, il faut comprendre que ce qui est entendu par tribalité peut avoir deux sens : il peut signifier une culture africaine guerrière et « non-civilisée », selon Xiconhoca et les idéaux qu'il véhicule (à savoir ceux de l'Afrique du Sud et de la RENAMO) et d'autre part il peut signifier aussi signifier un mode de vie raciste, conservateur et dégradant et entretenu par le régime « fasciste » portugais.Tout cela se retranscrit également dans la deuxième image, avec ce qui est écrit sur la pancarte. Le racisme, le régionalisme et le tribalisme représentent les valeurs et les combats contraires à ceux du FRELIMO. Le motif du racisme fait référence au système colonial passé, mais aussi potentiellement à la RENAMO, soutenue par l'Afrique du Sud de l'apartheid. Le régionalisme est une référence à la fois à la RENAMO, mais aussi à la partie nord du pays, le Cabo Delgado, récalcitrant à soutenir le FRELIMO qui se compose essentiellement de cadres originaires de la région-sud du pays, dans la province de Gaza et à Lourenço Marques. Ensuite, dernièrement, le tribalisme est lui allégorisé par l'apparence de Xiconhoca, mal rasé, avec de l'embonpoint, et une bouteille – qu'on peut supposer être une bouteille d'alcool – en poche : il est tout le contraire d'un quelconque progrès. De surcroît, la figure de Xiconhoca est aussi un exemple de dénonciation du modèle colonial de l'*Assimilado.* Celui-ci est, comme son nom l'indique, l'Africain qui s'est intégré dans le système colonial, parlant portugais, s'habillant à la mode européenne et se rapproche davantage, dans l'imaginaire, du colon que du colonisé. Ainsi dépouillé des coutumes tribales, parlant portugais et ayant adopté un style de vie *à la portugaise*, il s'oppose à l'*Indigena* qui forme la grande majorité de la population africaine à durant l'époque coloniale[91]. Dans son *Mozambique : de la colonisation portugaise à la libération nationale*, Eduardo Mondlane rend bien compte de cette catégorisation identitaire :

« La population africaine était divisée en deux catégories distinctes, les '' indigenas '' (Africains non assimilés à et les '' não indigenas '' (ceux qui ont la pleine citoyenneté portugaise, et donc les Assimilados, bien qu'en pratique ils fussent souvent considérés comme appartenant à une troisième catégorie) L' '' indigena '' n'avait pas la citoyenneté et devait porter une carte d'identité (caderneta indigena), et était sujet à tous les règlements du '' regime do indigenata '' (…) Le '' nâo-indigena '' avait en théorie tous les privilèges qui allaient avec la citoyenneté portugaise. »

Xiconhoca semble ainsi reprendre toutes les caractéristiques de l'*Assimilado* : en cela, il est plus Portugais que mozambicain, culturellement plus proche des Européens que des Mozambicains. Il est alors opportun de constater que Xiconhoca est ainsi rapproché d'un modèle colonial extrêmement minoritaire, et d'un modèle qui, consciemment ou non, se rapproche de l'idéal luso-tropicaliste que nous avons vu auparavant. Néanmoins, ne nous trompons pas : le FRELIMO cherche à abolir définitivement ces statuts *en pratique,* ici

[91] Nous utiliserons aussi, puisqu'il le transcrit littéralement, le simple terme d'« indigène ».

synthetisés avec Xiconhoca, avec l'*Inimigo* et ses multiples caractéristiques. C'est pour cela que l'image des guerriers, dans la première image, semble paradoxale avec le modèle de l'*Homem Novo*, puisqu'il tend à s'associer avec une figure tribale, locale, ou « indigène ». [92]Si nous imageons içi l'Inimigo par l'image emblématique de Xiconhoca, il nous faut préçiser néanmoins que cet ennemi est désigné de manière générale. En vérité, il n'a pas de vraie face. C'est à ce propos que Samora Machel déclare en 1980 :

« (...)L'ennemi est le même ! Il peut être noir, jaune, blanc, l'ennemi est l'ennemi et l'ennemi a besoin du même traitement. [93]. »

Dans les faits, comme l'illustre aussi dans son travail Maria Paula de Menenses, Xiconhoca est un moyen imagé pour une population qui dans sa grande majorité ne sait ni lire ni écrire de désigner l'ennemi national. C'est un moyen, au sein de la communauté nationale, de montrer qui est *nosso inimigo.* Dans cette perspective, Xiconhoca s'inscrit dans le processus de construction nationale et toute sa mythologie. Il est l'exemple d'une anti-mozambicanité.

II) Quelle mozambicanité ?

La figure de Xiconhoca, créée en temps de guerre pour désigner l'ennemi à une population qui ne sait pas lire et écrire le portugais dans sa grande majorité, est un contre-exemple du modèle mozambicain du FRELIMO. Or, dans notre optique, le modèle de mozambicanité, qui est au tournant des années 1970 un des sujets phares des études du CEA de l'université Eduardo Mondlane reste à être défini pleinement, et pas forcément à partir de l'imaginaire du FRELIMO. Mutatis mutandis, comprendre la mozambicanité revient à comprendre à la fois le projet politique du FRELIMO, le contre-modèle de la portugalité salazariste mais aussi un questionnement profond quant à la nature même des identités mozambicaines, et leur inclusion dans le Mozambique. Ces interrogations sont à la fois coloniales et postcoloniales, ce qui les rend d'autant plus compliqué.

3) Aux fondements de la mozambicanité

[92] Op. cit p.34 MONDLANE,*De la colonisation portugaise à la libération nationale,* L'Harmattan, 1969.

[93] «O inimigo é o mesmo! Pode ter cor preta, amarela, branca, o inimigo é o inimigo, o inimigo precisa do mesmo tratamento ! » Source : MACHEL Samora Moisés . *Seremos implacáveis para com aqueles que desafiam o nosso poder: Presidente Samora Machel ao denunciar a infiltração existente na Sogere-1*, dans *Notícias*, Maputo, 7 février 1980.

A) LECTURE CONCEPTUELLE DE LA MOZAMBICANITE

Au lendemain de la Guerre civile, la lecture de la mozambicanité est difficile. Comme le montre Mondlane, la « mozambicanité » naît d'un projet politique singulier, qui est l'aspiration à l'indépendance. Même s'il naît à Dar-Es-Salaam, il est créé à partir de l'espace géopolitique de la colonisation portugaise, en unissant les différentes communautés politiques (UDENAMO, MANI, UNAMO et FRELIMO) en une dynamique politique unie et « fraternelle ». D'une certaine manière, en opposition avec le modèle colonial, nous pouvons parler d'un nouveau contrat social.

Cependant, et c'est là tout le paradoxe, ce modèle social n'est pas formé par individus (ou sujets), mais par des ensembles organisés qui existent indépendamment de ceux qui l'organisent. Entre les choix politiques du FRELIMO et la vie quotidienne des *futuros cidadãos. Ipse facto,* il est intéressant de voir ce qui fait la base commune de la mozambicanité. Celle-ci s'applique au sein de l'espace géopolitique colonial portugais, aux frontières arbitraires (tracées lors de la Conférence de Berlin, discutées lors de l'épisode de la *Mapa-cor-de-rosa* et une nouvelle fois définies après la Première Guerre mondiale). Par mozambicanité est sous-entendu l'espace colonial mozambicain. Dans cette mesure, pour Severino Ngoenha notamment[94], c'est avant tout à partir des valeurs véhiculées par le FRELIMO comme l'éducation ou la scolarisation qui fait que les individus de cultures, de langues différentes se sentent membres de la communauté nationale. La mozambicanité post-coloniale se réalise et se concrétise donc à partir des valeurs idéologiques d'un élément exogène, et l'élimination, aussi contradictoire soit-elle de la spiritualité[95] au sens marxiste. En vertu des thèses nationales de Max Weber et de Marcel Mauss, Ngoenha rend compte que les caractéristiques communes des *cidadãos moçambicanos* sont les conséquences de la construction nationale amorcée par la lutte pour l'indépendance. En ce sens, sur le plan de la conscience de soi comme citoyen (par exemple celle de Craveirinha ou des différents combattants cités dans l'ouvrage de Mondlane), le sentiment national n'est pas tant différent du sentiment ethnique, tant il relève du sentiment

[94] NGOENHA Severino, « Identidade moçambicana, jà e ainda nao », dans SERRA Carlos (dir), *Identidade, Moçambicanidade, Moçambicanização,* Universidade Eduardo Mondlane, 1998. Voir pp. 22-28.

[95] La spiritualité est ici dérivée de la tribalité : elles renvoient aux valeurs « sauvages » et non adéquates à la modernité réclamée.

d'appartenance à la communauté[96]. Cependant, de l'aveu même de Mondlane et de Machel, elle est un projet né du nationalisme mozambicain, lui-même contestable en tant que tel : le FRELIMO est défini comme un mouvement nationiste né de mouvances nationalistes.

Dès lors, parler d'un nationalisme mozambicain est en ce sens contradictoire, dans la mesure où, avant qu'il ne devienne un Parti-Etat, le FRELIMO est l'union de différentes factions, et il naît de différents mouvements nationalistes. A l'origine, dans l'optique première de Mondlane, la mozambicanité est née en opposition aux micro-nationalismes, au tribalisme, au régionalisme. Pourtant, le FRELIMO et sa politique autoritaire l'ont exalté autour d'une identité mozambicaine créée d'une part dans l'opposition au feu modèle colonial, et de l'autre comme contre-modèle sud-africain. C'est de là qu'est issu toute l'essence de la construction de *l'Inimigo*. Sur le plan conceptuel et humain, la RENAMO est l'exemple même d'une mozambicanité idéologiquement contestée, même si pour Ngoenha, la Guerre Civile est en fait le théâtre d'un conflit idéologique orchestré de l'extérieur (l'Afrique du Sud) et facilité à l'intérieur par les conflits ethnico-régionaux[97]. Pourtant, il s'agit là essentiellement d'une définition qui s'applique dans le cadre postcolonial et post-guerre civile. L'ouvrage collectif de Carlos Serra, dans lequel sont présents Ngoenha et Elisio Macamo, réfléchit essentiellement sur le statut de la mozambicanité *pendant* et *après* l'indépendance et la Guerre Civile. En ces termes, quid des identités sociales lors de la période coloniale, et donc, en tant que tel, de la mozambicanité « coloniale »? Paradoxalement, pour le FRELIMO, cette mozambicanité-ci se réfère aux modèles anciens. Ces identités, jugées « tribales » ou « ethniques », ancrant le mozambicain dans un statut sauvage, ne sont pas jugées comme modernes. En ce sens, celles-ci doivent être, pour ainsi dire, déconstruites, ou du moins homogénéisés au sein d'un seul et même modèle identitaire. Elles représentent le passé, là où le pays, dans sa nouveauté, s'oriente vers l'avenir, et surtout son processus de construction nationale. Le véritable point de référence pour une véritable mozambicanité durant la période coloniale est celui de la lutte pour l'indépendance (1962–1975), comme *turning point* de la construction nationale mozambicaine. Dans cette perspective, la mozambicanité « frélimienne » est résolument postcoloniale, et inspirée du « nationisme » du mouvement.

[96] Il reste cependant à prendre en compte le poids des institutions politiques et ne pas les confondre avec la nation comme communauté imaginée. Dans cette mesure, au sortir de la période coloniale, le Mozambique est l'exemple de l'État faible avec un projet national difficultueux.

[97] L'exemple le plus concret est celui de la profonde division entre Macondes et Makhuwas, que nous évoquerons plus en détail.

B) ENTRE « NATIONISME » ET « NATIONALISMES » : LE MOZAMBIQUE SELON EDUARDO MONDLANE

Dans les travaux de Michel Cahen, le terme de « nationisme » est employé de manière récurrente lorsqu'il traite du Mozambique postcolonial, et n'est pas du tout synonyme de nationalisme : au contraire. Une différence sémantique est à faire. Le nationisme se réfère à la fondation même de la nation. Cela signifie que le FRELIMO, en tant que tel, est un mouvement nationiste puisqu'il fonde par lui-même, par son expérience récente (soit la colonisation portugaise, et les épisodes violents comme celui du massacre de Mueda) qui n'est pas vraiment inspirée par un *temps long* dans lequel l'imaginaire du futur parti-Etat puise ses origines. En ce sens, le nationalisme du FRELIMO, lui-même formé à partir de mouvements dits nationalistes, sont des mouvements fondateurs plus qu'affirmateurs de la nation mozambicaine qui, comme le dit bien Craveirinha, n'existe pas encore.

Outre le FRELIMO, la question du nationisme pose donc la question des futurs sujets nationaux, mais aussi de ceux qui sont les instigateurs d'un nationisme mozambicain qui, sur le plan idéologique, est à l'origine de la « mozambicanité » définie par le FRELIMO. Cela n'est pas anodin dans la mesure où les sujets nationaux sont référés soit comme le *povo moçambicano*, soit comme *os Africanos*. Sur le plan identitaire, cela peut poser un problème dans la mesure où ils ne peuvent se référer qu'aux populations noires, et donc ne pas inclure les métis. Un autre problème posé est alors aussi celui des *Assimilados* : sont-ils des Portugais ou comptés comme des Mozambicains, puisqu'ils sont noirs ?

Parler des *Assimilados* revient à parler d'une minorité. En 1950, sur 6 millions d'Africains, il n'y a que 4555 *Assimilados*[98]. Le chiffre, extrêmement faible, est évocateur. De manière générale, nous ne pouvons parler d'une mozambicanité, à rapprocher d'une africanité, en ces termes coloniaux. Même si cela n'est pas vrai dans les faits, un *Assimilado* est idéalement plus proche d'un Portugais que d'un « indigène » lambda. Il s'est extirpé de sa condition sociale, et, dans un certain sens, ne partage plus le statut des autres. Il est extirpé de la première communauté nationale mozambicaine qui est une communauté résolument noire pour la ligne officielle du FRELIMO.

[98] Dans son dernier ouvrage, Lorenzo Macagno revient longuement sur cette question. Voire MACAGNO Lorenzo, *A Invenção do Assimilado, Paradoxos do colonialismo em Moçambique*, Editions Colibri, mars 2020

Par voie de conséquence, pour Mondlane, parler des Mozambicains avant leur future indépendance revient à parler des *Africanos*. Il esquisse la mozambicanité dans son caractère identitaire africain noir et spécifique à l'ensemble de l'espace mozambicain, comme la sénégalité est défini comme une identité spécifique aux gens vivants dans l'ensemble de l'espace mozambicaine. Pourtant, le Mozambique est, historiquement, un véritable *melting-pot* au sein duquel les populations bantoues, swahilies, d'origine indienne, portugaise se sont brassées et mélangées, au sud comme au nord en passant par la Zambézie. En Zambézie, notamment au cours des XVIe et XVIIe siècles, les *prazos* étaient d'importants lieux de métissages entre goanais, portugais et populations noires (Yao, Sena ou Tonga), dans les états Karanga de Monomotapa ou encore de Kiteve[99]. Ces métissages étaient à tel point significatifs, notamment pour les *régulos* qui étaient pour la plupart métis, que Malyn Newitt parle préçisément d'« Afro-Portuguese societies », notamment lorsqu'il parle de la communauté Muzungo[100].Pourtant, pour ce qui est des métis et des *goeses* (ou péjorativement appelés *monhes*), Mondlane tend à nuancer ses propos. Il parle bien de minorités, mais ils sont davantage compris comme des *outros* qui peuvent s'inclure dans la nation mozambicaine que comme des *Africanos* stricto sensu. Sur le plan de la mozambicanité, ils ne font pas partie de ceux qui forment la base et la structure du peuple mozambicain.Sur un nombre d'à peu près 6,3 millions d'habitants[101], il y a, selon quelques chiffres de 1950, 67 485 Blancs, 1956 Orientaux, 15 188 Indiens, 29 507 métis (soit 0,5% de la population) et donc 4555 *Assimilados*[102]. Néanmoins, les membres de la communauté nationale sont surtout les 94% d'Africains – qui ne sont pas des Rongas, des Macondes ou des Makhuwas. Cette distinction témoigne bien d'une conception unitaire, sinon jacobine du peuple du Mozambique. A proprement parler, Mondlane se réfère bien à une identité nationale d'une nation qui n'existe pas encore *vraiment.* Néanmoins, cette identité nationale clairement dessinée est à replacer dans son contexte. Cette identité nationale tend à se montrer comme une identité noire, qui se distinguent des *outros.* Le propos de Mondlane sur les métis est révélateur de ce fait. Dans le cadre lustropicaliste, les métis (Mondlane reprend le vocabulaire d'époque, et parle de *mulatos*) sont l'exemple du nationalisme colonial et de la diversité effective de l'*Império Colonial*. (p. 46-47), les métis (ou

[99] Newitt, 1995, p. 127-155.
[100] Newitt, 1995, p.127 -129.
[101] Nous nous appuyons içi sur les chiffres des statistiques officielles de 1960-1961 qui donnent pour chiffre total de la population totale du Mozambique le chiffre de 6 592 994 habitants. Nous avons arrondi le chiffre en fonction de l'évolution démographique du Mozambique sur tout le XXe siècle.
[102] Voir MONDLANE, 1969, p.32.

communauté mulâtre) est pour l'essentiel urbanisée, éduquée selon le système portugais, à la manière de José Craveirinha ou du poète Joao Dias. Cependant, ils sont loin d'être considérés pour des Portugais à part entière : ils sont éduqués comme tels, mais ils restent inférieurs aux *Brancos*. De manière, leur père est portugais et leur mère est noire[103]. Éduqués comme des Portugais métropolitains, ils sont souvent amenés à s'éloigner de leur culture maternelle. Ils sont citoyens portugais, mais subissent également un certain racisme. De ce fait, pour Mondlane, le mûlatre tend à se mozambicaniser puisqu'il ne peut s'identifier complètement aux Portugais. Néanmoins, le « père fondateur » du Mozambique tend à ne pas non plus parler d'eux comme des Africains à part entière. Son analyse de leur situation identitaire se fait dans une perspective assez « narrative » : le métis se découvre mozambicain dans son propre récit qu'il se forge. De ce fait, il se rattache de lui-même et par lui-même à un idéal patriotique, qui est ici le Mozambique. Pour Mondlane, le véritable rattachement pour tout mozambicaine à la nation mozambicaine s'exprime alors, dans les années 1960, à l'adhésion à la lutte armée.

« (…) Néanmoins, leur position privilégiée par rapport aux Africains a gêné leur activité politique, leur pensée politique même. (…) Souvent, ils n'ont pas une langue commune. En conséquence, ils ont essayé très fortement de revenir à leurs origines africaines, à la face africaine de leur culture. On peut voir cela dans quelques thèmes communs de la poésie de Craveirinha, Noémia de Sousa et des premiers ouvrages de Marcelino dos Santos : l'image de leur mère noire représentant leur propre mère africaine ; l'Afrique elle-même, la mère-patrie et une certaine confusion poétique entre ces deux idées »[104].

Mondlane livre une analyse littéraire et sociale qui limite les métis à un statut d'intellectuel qui est loin du champ d'action qu'est le terrain de la lutte armée. Leur révolte « nationaliste » se rapproche plus d'un idéal de révolte métaphysique, proche de celui évoqué par Albert Camus dans l'*Homme révolté*, qu'à un statut révolutionnaire véritable repérable dans des figures notables comme Che Guevara ou encore Julius Nyerere. Le mulâtre est pour Mondlane dans un dilemme et ne correspond pas à sa définition de la mozambicanité – bien qu'il n'emploie pas ce mot.

L'étude de cette analyse n'est pas anodine. En fait, elle montre bien que ceux qui sont au cœur de la nation, qui sont le moteur de la lutte pour la libération nationale, ce sont avant tout *os Africanos.* Avant d'être un pays multiculturel, le Mozambique est un pays d'Afrique noire, qui est à replacer dans un contexte de négritude, où le continent africain affirme son africanité en

[103] C'est notamment le cas pour José Craveirinha. Son père est un policier portugais franc-maçon, tandis que sa mère est ronga. Celle-ci meurt lorsqu'il est encore enfant, et son rattachement spirituel et culturel à celle-ci est un des thèmes majeurs de son œuvre et de sa mozambicanité.
[104] Op. cit. MONDLANE, 1969, p.47.

rupture avec son passé colonial stigmatisant. Le Mozambique n'étant pas encore indépendant, Mondlane désigne les métis comme des colonisés non-colonisés, comme des membres de la communauté nationale qui ne le sont qu'*en partie.* Sur le plan identitaire, c'est déjà révélateur de l'idée de la nation mozambicaine que conçoit Mondlane. L'absence de terme « ethnique » ou pour ainsi dire « ethno-culturelle » est également intéressante. Mondlane, qui est docteur en sociologie à l'université à l'université de Northwestern, parle bien en des termes généraux d'aspirations marxistes d'un peuple. Cette conception est problématique[105].

Cependant, Mondlane parle bien d'une « révolte des intellectuels »[106] qui se trouve dans l'expression culturelle de la résistance aux modèles coloniaux, avec le « Let my people go » de Noémia de Sousa, « Mamana Saquina » de José Craveirinha, ou encore « A terra treme » de Marcelino dos Santos. Il relate aussi le récit de l'engagement de ces artistes (la prison pour Honwana et Craveirinha, l'exil pour Noémia de Sousa , et aussi la distance prise vis-à-vis du modèle d'éducation colonial. Celle-ci est remarquable avec les mouvements étudiants – dont Mondlane lui-même a fait partie – de la NESAM[107], surveillés par la PIDE et interdit en 1963 et et celui du Centro de Estudos Africanos à Lisbonne. Là encore, Mondlane appuie son propos avec des témoignages, notamment celui d'une étudiante de la NESAM nommée Josina Muthemba[108]. Il ne faut pourtant pas se méprendre. Ce qui fait le cœur des mouvements nationalistes rassemblés autour du FRELIMO, cela reste le peuple mozambicain. Nous pouvons citer Mondlane :

«(…) le fait que l'armée, c'est le peuple, et que c'est le peuple qui forme l'armée (l'armée se référant au FRELIMO comme organisation révolutionnaire armée).[109]»

Ces intellectuels restent une « minorité » qui expriment artistiquement les idées proches de celles du FRELIMO. D'une certaine manière, ils représentent le FRELIMO. Une distinction importante est faite. Avant tout, la communauté nationale imaginée par Mondlane, pour

[105] Elle est au cœur de ce que nous verrons plus tard sous le titre d'« Ecart entre le Mozambique et les Mozambicains ».
[106] Op. cit. MONDLANE,1969, p.103.
[107] Núcleo dos Estudantes Secundarios Africanos de Moçambique : Centre des Etudiants Africains du Secondaire du Mozambique.
[108] Originaire de la province d'Inhambane, Josina Machel, née Muthemba (1945 -1971) deviendra une figure de proue du FRELIMO. Epouse de Samora Machel, qui prend la tête du FRELIMO à la mort de Mondlane, elle s'est battue au sein du FRELIMO sur la question des femmes, notamment sur l'éducation des jeunes filles. Elle devient la grande figure féministe du FRELIMO à l'indépendance, comme un modèle politique. Mondlane revient aussi sur sa situation et la situation économique de ses parents (MONDLANE, 1969, p.60).
[109] Op cit. MONDLANE, 1969, p.144.

reprendre les termes de Benedict Anderson, reste celle d'un peuple mozambicain noir. Et avant toute chose, cette communauté, avant l'indépendance, s'imagine par la lutte armée, par les martyres du massacre de Mueda. C'est ce que représente la « minorité » d'intellectuels *avec leurs armes.*

Conséquemment, Mondlane donne surtout dans son ouvrage une voix au peuple. Mondlane illustre son propos, tout au long de son ouvrage, par des Mozambicains lambda, qui témoignent de leur condition au quotidien. Ces Mozambicains sont issus de tout le Mozambique : Cabo Delgado, province de Tete, sud du pays… Ces gens qui « font » le Mozambique, travaillent dans les champs de canne à sucre, de coton, dans les mines ou sur les quais sont par ailleurs explicitement nommés : Teresinha Mblale (province du Cabo Delgado), Raúl Casal Ribeiro (province de Tete) Natacha Deolinda (Province de Manica et Sofala), Joaquim Maquival (province du Zambèze), pour ne citer qu'eux[110]. Il s'agit de donner une voix au pays réel, dans toutes ses configurations, ses structures économico-sociales. Cependant, la plupart des gens qu'il citent, comme Joaquim Maquival, ne sont pas « lambda » dans la mesure où ce sont des cadres ou des soldats du FRELIMO. Cela n'est cependant pas incohérent avec l'idée que c'est le peuple, par lui-même, qui lutte pour son indépendance.

De ce fait, dans son ouvrage, Mondlane illustre la légitimité de la cause nationale par des chiffres, des données, des statistiques (par exemple, les comparaisons de salaire entre Blancs, Assimilados et Africains en industrie). Il tient à montrer sur quoi se fonde et s'appuie la nation mozambicaine. Il montre que les sources de la nation mozambicaine sont dans les inégalités criantes, la violence du régime colonial. L'ouvrage dépasse pour ainsi dire sa fonction purement historique. Il s'agit pleinement d'un ouvrage d'« histoire immédiate », fermement ancré dans le présent et l'actualité de la lutte révolutionnaire.

Néanmoins, si nous nous en tenons à la définition même du nationisme, ce que fait Mondlane n'est pas à proprement parler un ouvrage sur la nation mozambicaine en construction, déjà existante comme dans le poème de Craveirinha que nous avons cité auparavant. En réalité, Mondlane fonde et donne les bases de la nation mozambicaine dans son ouvrage. Paraissant l'année de sa mort, celui-ci paraît comme un héritage pour le FRELIMO et plus tard le Mozambique. Comme *Os Lusiadas* sont au cœur de la mythologie nationale portugaise,

[110] Dans l'ordre : p.38, p.42, p.84, p.143 (MONDLANE, 1969).

l'ouvrage de Mondlane est le modèle théorique de la nation mozambicaine, de ses sources jusqu'à son entière réalité.

L'ouvrage demeure comme tel comme une référence historique et historiographique sur le Mozambique. Il est aussi, involontairement, un testament de la part de Mondlane, interprétable comme un manifeste en faveur de la lutte pour la libération nationale. Toutefois, cette lecture de l'histoire du Mozambique, reprise au sien du CEA et par le parti-Etat dirigé par Samora Machel, est à nuancer dans la mesure où il peut être pris comme un ouvrage à thèse, qui manque peut-être de nuances et de précisions sur toutes les populations du Mozambique. L'ouvrage demeure, principalement, comme un livre qui annonce le Mozambique indépendant.

4) Les marges de la mozambicanité

A) LE CONTRE-MODELE DE LA RENAMO : UNE AUTRE LECTURE IDENTITAIRE DE L'HISTOIRE DU MOZAMBIQUE ?

Avec l'ouvrage de Mondlane sont présentées les esquisses du « mythe national » du FRELIMO. Cependant, comme l'exemplifie la Guerre Civile, ce mythe est contrarié, contesté, y compris dans les sciences sociales[111], et sources de polémiques. Opposer la RENAMO qu'au FRELIMO sur un plan idéologique est limitatif. Dans notre perspective, il s'agit d'avoir sur la RENAMO une autre lecture identitaire de l'histoire du Mozambique. La RENAMO, en elle-même, n'est pas une négation de la nation mozambicaine, mais le refus du modèle imposé par le parti-Etat qu'est le FRELIMO. Puisque le Mozambique est « né » à partir de ce qui deviendra le parti-Etat national, nous pouvons voir dans la RENAMO un contre-modèle national, ou, outre le projet politique, une autre « mozambicanité ». Son analyse et son origine sont complexes. La RENAMO, soit la Resistência Nacional Moçambicana, est fondée en 1975 et, très vite, devient un mouvement de « guérilla » et de « résistance » au FRELIMO et à sa gestion éco-agricole jugée catastrophique. Sur le plan idéologique, la RENAMO se situe politiquement à droite, se revendiquant du nationalisme, du conservatisme, du libéralisme économique ainsi que du populisme de droite. Pour le parti-État du FRELIMO, la RENAMO est l'alliée de l'Afrique du Sud, un soutien tacite à l'Apartheid et un mouvement de « bandits », voire même de seigneurs de guerre. Ce qui nous intéresse avant tout, c'est la lecture historique du Mozambique faite par

[111] Voir les travaux de Cahen, de Geffray et de LorenzoLorenzo Macagno.

la RENAMO et sa « contre-mythologie » opposée au FRELIMO. Il est aussi intéressant de voir à quel point la RENAMO se réclame des marges du FRELIMO, alors que celui-ci, comme l'a montré Maria Paula de Menenses, s'est bien construit à partir des marges et des non-lieux du Mozambique colonial[112] Le modèle de l'Inimigo, que nous avons étudié précédemment, est la présentation caricaturale de la RENAMO. Dans son ouvrage *Les Bandits,* rédigé à partir de sa propre expérience mozambicaine au sein de la RENAMO, Michel Cahen déconstruit la présentation identitaire faite de la RENAMO par les autorités, qui n'est ni « Satan », ni un mouvement de *vadios* .Pour Cahen, la RENAMO est véritablement un corps social guerrier autoreproduit par le conflit lui-même[113].En tant que tel, la RENAMO est une « coalition des marginalités »[114].

En ce sens, la RENAMO est classiquement présentée comme une organisation de guérilleros proches de l'Afrique du Sud et ultralibéraux (ou farouchement anti-communistes), fondée en 1975 par André Matsangaíssa en Rhodésie, et cherchant à rallier tous les « oubliés » et les « marginalités » de l'indépendance, à savoir essentiellement les populations du nord (Makhuwas, Mwanis, Swahili), ou encore celle du centre (les Tsua, Sena, Ndau et dans une certaine mesure les Sena). La RENAMO ainsi que ses membres mirent alors en exergue, dans l'immédiateté de l'indépendance, le besoin d'un autre modèle politique et identitaire que celui proposé par le FRELIMO. Un exemple de contestation est celui de la trop grande proximité des Shangane vis-à-vis du pouvoir et de leur supposée volonté à vouloir reconstruire « l'empire de Gaza »[115]. Ainsi, la RENAMO regroupe les Ndau et les Sena, anciens vaincus de cet empire, alors que ces deux groupes ne s'apprécient guère. Cela n'est cependant qu'un facteur marginal, mais significatif, de l'adhésion au groupe anti-FRELIMO. Dans les faits, cela manifeste une méfiance vis-à-vis du Sud ancrée dans la mémoire collective.

Toutefois, les origines de la RENAMO remontent à plus loin que 1975. Cela se remarque notamment avec l'action du *Núcleo negrofilo de Manica e Sofala*, entre 1959 et 1963, qui est une organisation protonationaliste qui forma nombre de futurs cadres de la RENAMO. L'action du *Núcleo* fut par ailleurs précisément bien étudiée par Cahen dans la région même où elle fut

[112] Nous pourrions parler içi des « Oubliés » de la colonisation.
[113] Voir notamment GEFFRAY Christian, *La cause des armes au Mozambique. Anthropologie d'une guerre civile*, Paris, Karthala, 1990 ; et CAHEN Michel, *Mozambique, analyse politique de conjoncture 1990*, Paris, Indigo Publications, 1990.
[114] Voir notamment CAHEN Michel,: « '' *Dhlakama é maningue nice !* ''Une guérilla atypique dans la campagne électorale au Mozambique », *L'Année africaine 1995*, Bordeaux, CEAN/Paris, Karthala, mars 1995 : 119-161.
[115] Op. cit. de la note 29 dans CAHEN, 1994, p.17.

active… correspond à une région active de la RENAMO. Cette région, située près de la zone de l'estuaire du Save, est une région de contact entre les ethnies Ndau (du groupe shona) et Tswa (l'un des grands groupes du Sud, très proches des Shanganes et Ronga), à cheval entre la province de Sofala et d'Inhambane. De ce fait, la région connut donc un proto-nationalisme précoce[116] lié, d'une part aux effets de l'émigration massive vers l'Afrique du Sud et la Rhodésie et de ses retours nourrissant d'autres perspectives, et, d'autre part, à une intense activité religieuse, surtout congrégationaliste américaine, mais aussi baptiste, presbytérienne, méthodiste et catholique[117]. Ce fut donc, de 1939 à 1953 la zone d'influence du *Núcleo Negrófilo de Manica e Sofala*. Sa direction était formée par des *Assimilados* issu du groupe ethnique ndau de Beira, avec des adhérents dans cette ville, dans de nombreuses localités de Búzi, Mambone, Machanga, et aussi logiquement en Afrique du Sud et à Salisbury. L'action majeure de cette organisation fut de prendre une part active à la lutte contre les mauvais traitements et contre les détournements des secours de l'État lors du cyclone de 1953, et fut finalement interdite en 1956.

Quasiment une quarantaine d'années plus tard, lorsque Cahen étudia *sur* ce terrain la RENAMO et sa composition sociale, le souvenir de cette organisation demeurait vif localement, à tel point que certains de ses interlocuteurs parlent de « governo »[118] pour cette organisation. Pour d'autres, « la révolte n'a pas commencé à Mueda, en 1960, mais ici, en 1953 »[119], ce qui est une manière de remettre en cause le mythe fondateur du nationalisme du FRELIMO qui fait de l'émeute de Mueda, au Cabo Delgado, et de sa répression sanglante, la justification première de la lutte armée. Nous voyons déjà là le contre-exemple de la mozambicanité voulue par le FRELIMO. Le mythe national est ici directement mis à mal et contesté. Une autre manière *d'être* mozambicain est ici présenté.

Aux sources de la RENAMO, ce protonationalisme précoce mais très vite réprimé exprime déjà une méfiance profonde envers l'Etat colonial d'une part, et le Sud favorisé et trop central. Cela eut des conséquences considérables. L'élite nationaliste en formation dans le Sofala dès la fin des années 1930, nettement différenciée de celle des milieux laurentins, fut dispersée, au milieu des années cinquante, au moment même où les réseaux du FRELIMO commençaient à s'établir

[116] Soit un processus d'auto-identification identitaire, en réponse au système colonial. Nous pouvons aussi parler d'une « revendication identitaire ».
[117] Elles-mêmes très liées aux différentes missions situées au sud, mais aussi à l'Afrique du Sud et à la Rhodésie.
[118] CAHEN, *Les Bandits*, 1994, p. 10.
[119] CAHEN, *Les Bandits*, 1994, p.10

à Lourenço Marques et même ailleurs dans le monde[120]. Par rancœur, les cadres issus du *Nùcleo* furent ainsi peu nombreux à s'intégrer au FRELIMO et, s'y sentant mal à l'aise, en ressortirent souvent ou furent expulsés, voire violemment réprimés. Lors de son investigation, Cahen retrouva au sein des membres locaux de la RENAMO, « à une importante exception près », la totalité des anciens cadres du *Núcleo* qui étaient alors sympathisants, militants ou dirigeants locaux de la Renamo. Pour eux, le propos était le même : « La Renamo et le Núcleo, c'est la même politique. Le Frelimo a seulement accompagné l'Associação Africana »[121] – faisant référence à l'organisation des métis et des quelques Noirs *Assimilados* de Maputo, fréquenté notamment par Raul Honwana . Sur le plan des identités sociales, c'est le fait identitaire qui s'exprime ici dans sa continuité Soit une identité, locale, émancipée de tout « sudisme » qui témoigne d'un important sentiment commun d'appartenance à un groupe social. Sans surprises, le FRELIMO y fut très vite ressenti comme un corps étranger, d'autant plus que très vite après 1975 la totalité ou la très grande majorité des membres de l'administration locale étaient originaires du Sud. Les rancœurs et les ressentiments de nature « ethnique » furent alimentés donc alimentés durant un demi-siècle. Cet exemple illustre bien le concept de « coalition des marginalités » en montrant l'identité d'une de ces marginalités. Dans cette perspective, et, dans le domaine des sciences sociales, toujours en étant proche des travaux de Cahen, la dichotomie entre Makhuwas et Macondes dans le Cabo Delgado montre bien, pour ce qui est de la RENAMO et d'une *autre* mozambicanité, l'exemple d'une marginalité.

B) MAKHUWAS ET MACONDES AU MOZAMBIQUE, ENTRE MARGINALISATION ET INSERTION

Les exceptions de la nation mozambicaines ne sont pas à comprendre dans des termes de « nationisme » ou de « nationalismes », mais davantage dans en des termes généraux de revendications identitaires d'une ethnicité par rapport à un modèle national. Le nord du Mozambique met à mal l'imaginaire national du *povo moçambicano* uni sous une même bannière, sous un même modèle que celui de l'*Homem Novo*. L'opposition entre les Macondes et les Makhuwas dépasse le simple cadre colonial et postcolonial. Ces deux populations se sont

[120] Le cas de Mondlane est l'exemple même de la construction du réseau international du FRELIMO. Voir SANSONE Livio, « Eduardo Mondlane and the social sciences», dans : *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology, v. 10, n.* 2 Brasilia, juillet-décembre 2013.
[121] Op. cit. CAHEN, 1994, p.11.

affrontées essentiellement dans le cadre de l'esclavage, chaque communauté réduisant en esclavage et vendant l'autre. Une autre « catégorie » de population à ne pas oublier est celle des Swahilis (*suaíli*) dans la même région, même si cette catégorie est arbitraire : dans le cadre mozambicain, le terme de swahili correspond davantage à une réalité culturelle qu'à une population définie. Les Macondes et les Makhuwas (*macuas* et *makonde*) sont culturellement proches du swahili.

En anthropologie, les Macondes ont notamment été étudiés par Gerard Liehsegang, Marvin Harries ou encore le couple Dias. Margot Dias, cinéaste de formation, s'est surtout intéressée à l'art maconde, très célèbre. Son mari travaillait davantage sur la structure sociale maconde, notamment leur matrilignage. Plus récemment, depuis le début des années 2000, c'est l'historien et anthropologue Paolo Israël qui a beaucoup travaillé sur la musique maconde, et son lien avec la mozambicanité. Les Makhuwas ont, quant à eux, davantage été reconnus et étudiés à partir des travaux singuliers de Christian Geffray, avec *La cause des armes Ni père ni mère : critique de la parenté, le cas makhuwa.* Dans le cadre de la construction nationale, il est intéressant de voir à quel point la dichotomie entre Macondes et Makhuwas, maintenue durant la période coloniale, est visible dans le processus de construction nationale et a pu influer dans la construction de l'imaginaire. De ce fait, nous présentons les deux « cas ». Cette opposition, encore notable de nos jours, peut être un exemple concret de « catégorisation » ethnique au sein de la nation mozambicaine. Par Macondes, nous entendons le groupe général des Macondes[122]. Dans une région sous forte influence swahilie, les Macondes, tout comme les Makhuwas ou les Mwani, avaient un ordre de succession matrilinéaire, comme leurs voisins, pour la succession des chefs de lignée, qu'on appelle en langue swahilie *mahumu*. Les premières références aux Macondes comme tels remontent à la période 1770 et 1807-1809. Du fait des nombreux conflits

[122] Une brève présentation de l'origine de l'appellation Maconde peut sembler nécessaire. Pour comprendre les Macondes, nous nous appuierons ici sur la présentation brève mais claire des Macondes faite par Liehsegang. A l'origine, le terme de Maconde (ou Makonde) est peut-être un terme géographique, désignant un certain type d'environnement, un plateau de broussailles, généralement secondaire, formé au sommet de champs abandonnés, en friche. Cette broussaille est relativement fermée et pousse dans un sol sablonneux relativement fertile, ce qui permet de bonnes récoltes pendant quelques années. Elle a donc permis la formation de noyaux de populations denses. Ce terme géographique servait à distinguer les habitants de certaines régions de l'intérieur de celles de la côte, connues sous le nom de Mwani. Il y a des zones où les Macondes atteignent presque la côte, comme à Palma. Là, ils sont entrés en symbiose avec les populations côtières, de pêcheurs, et ont été appelés Makwe. Il semble donc qu'à l'origine, le terme de Maconde n'était pas un terme ethno-linguistique. Il faisait référence à une appartenance régionale, comme son antonyme Mwani, qui signifie côte, baie, ou comme le terme Nyanja (du lac), Yao (à l'origine habitants d'un certain type de formation montagneuse). Mais l'expérience historique et l'opposition à des groupes ethno-culturels tels que les Makhuwa ont également permis de l'opérationnaliser en tant que terme ethno-culturel. Voir LIESEGANG Gerard,« Sobre as Origens e História dos Maconde (Makonde) de Moçambique », *Academia*, 2016.

les opposant aux autres populations et à leur activité écoomique (razzias, esclavage ou encore commerce de bois) ils migrèrent beaucoup. Originaires du littoral Mwani, près de Pemba, ils migrèrent aux XVIe et XVIIe siècles vers Marrane et Zimba, puis vers l'intérieur des terres du Cabo Delgado et de la province de Niassa dans les années 1860 et 1870[123]. Ces migrations sont très liées aux conflits avec les Makhuwas. En effet, l'histoire des deux populations, de leurs migrations et de leur mise en esclavage « réciproque » tend à les opposer. Avant le XIXe siècle, les structures matrilinéaires et institutions des deux populations sont similaires, et très proches de celles de Yao, près du Tanganyika[124]. Jusqu'au XXe siècle, les populations macondes et makhuwas ont également des rites communs, comme la scarification faciale. Pourtant, les Macondes deviennent majoritairement chrétiens alors que les Makhuwas suivent leurs rites traditionnels ou, du côté de Pemba, sont musulmans du fait de la vieille présence swahilie. Comme nous l'avions présenté en première partie, les deux groupes de populations se sont ensuite opposées dans le cadre de la traite de l'esclavage, notamment à partir de la côte. Ensuite, lors de la conquête coloniale, par opposition aux Macondes, beaucoup de Makhuwas ont été employés comme auxiliaires de combat (s*ipaios*[125]). Du fait du passé pré-colonial (commerce d'ivoire, mise en esclavage et conflits entre la côte et l'hinterland) et des massacres côtiers de 1911-1913 qui ont été effectués par ces s*ipaios* makhuwas, la rancœur envers les Makhuwas, vus comme étant « à la botte » du colonisateur, n'en fut que plus grande. La pacification du Cabo Delgado s'est faite lentement, et a été retardée par la Première Guerre mondiale est le passage de l'armée allemande. Les derniers affrontements armés précédant la fin de la conquête coloniale entre les Macondes et les Mwani, Makhuwas et Portugais ont lieu entre 1913 et 1917[126]. Par la suite, la conquête coloniale s'achève grosso modo autour de 1920, avec l'installation dans la région de la *Companhia de Niassa.* En 1921, ce que l'État colonial appelle le « commandement militaire des Macondes » s'éteint parce que le territoire est "complètement occupé et absolument pacifié". En 1923, toutes les Macondes ont été réunies dans une seule circonscription parce qu'il s'agissait d'un « noyau de population », mais l'initiative ne semble pas avoir été favorisée par d'autres mesures et rapports jusqu'à la fin de la période de concession de la société Niassa en 1929. On peut donc parler d'un « regroupement maconde » dans les années 1920.

[123] LIESEGANG, 2016, p. 4.
[124] NEWITT,1995, p. 278.
[125] Du terme venu d'Inde « Cipaye ».
[126] PELISSIER, 1984, pp. 221-230.

Avec leur passé, sous l'époque coloniale et durant la conquête, les Macondes ont donc une image assez guerrière. Néanmoins, comme travaux de Jorge Dias et de Harry West l'ont montré, les Macondes n'étaient pas seulement des guerriers, ils faisaient aussi du commerce et fabriquaient aussi des boîtes en bois pour le tabac à priser (ou le tabac moulu) et la poudre à canon. Certains spécialistes ont travaillé avec le même bois léger que celui utilisé pour les masques et ont produit des figures comme l'administrateur du musée de Nampula. Les masques de danse mapiko ont également été achetés par certains collectionneurs à cette époque, comme les frères Schwerin. En effet, durant l'époque coloniale (1930–1960), les Macondes sont reconnus dans le monde de l'art pour leurs sculptures, ou encore la danse *mapiko.*

Les études effectués par le couple Dias le montrent bien. Au centre de la culture maconde, nous trouvons la danse *mapiko*[127] qui est un exemple de danse d'intégration des jeunes filles dans la société. La danse du *mapiko* représente des esprits de morts, hommes comme femmes, puissants, effrayants mais non maléfiques. Ces danses sont effectuées, selon le couple Dias, avec une « forte intensité psychologique ». Faisant peur aux jeunes adolescent(e)s macondes, cette danse marque l'entrée en société, et dans les relations sociales intra-communautaires. A partir des années 1950 notamment, ces masques, ne représentant à l'origine personne en particulier, prirent des figures d'Européens. Ces masques, appelés *lipiko,* prirent souvent pour visage des têtes européennes, de policiers portugais, d'officiers coloniaux, ou même, de l'autre côté du Rovuma la tête d'Elizabeth II d'Angleterre[128] ou d'un marin américain avec les scarifications faciales macondes. Dès lors, les masques utilisés lors de ces danses, fétichisés par les Européens, ont une toute autre signification. Ils permettent de caricaturer, de critiquer et en même temps d'inclure la présence coloniale dans le cadre rituel. Cela correspond au même moment où, à la fin des années 1940, les intellectuels laurentins s'interrogent sur « l'art mozambicain » et la culture mozambicaine[129]. Ils voient ainsi, dans la pratique des danses et la symbolique des masques *lipiko*, l'expression d'une conscience politique et d'un rejet du colonisateur. Cependant, le type de masque qui correspond davantage à la prise de conscience politique, de rejet du colonialisme sont les masques *ujamaa*, qui lui naît à Dar-Es-Salaam dans les années 1960, à partir d'un groupe d'artistes macondes exilés[130]. Toutefois, le caractère politique de l'art sculptural maconde est surtout mis en exergue après la guerre

[127] Voir DIAS Jorge et DIAS Margot, *Os Macondes*, 1970, pp. 384-385.

[128] Voir les anecdotes sur le marchand d'art américain Robert Dick-Read dans ALPERS Edward, *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 22, No. 1, 1988, p.78.

[129] ALPERS, 1988, p. 81.

[130] Voir ALPERS Edward, 1988, p.83 et DIAS et DIAS, 1970, p.10.

d'indépendance[131]. En effet, le FRELIMO comptait de nombreux Macondes dans ses rangs, et, pendant et après la guerre (notamment suite au massacre de Mueda), leurs œuvres, et tout particulièrement le masque *ujamaa* dont la genèse s'inscrit dans la lutte pour l'indépendance. L'art maconde devint alors un exemple de « cultura nacional africana », à l'image des œuvres de Reinato Sadimba.

C) LA PRESENCE MACONDE DANS LA LUTTE POUR L'INDEPENDANCE

Le FRELIMO s'est composé de membres essentiellement issus du sud du Mozambique (Samora Machel, Eduardo Mondlane), mais il s'est aussi composé de nombreux membres Macondes, comme Filipe Nyusi. Les chiffres obtenus par Cahen sont également tout à fait révélateurs de l'importance des groupes macondes combattants au sein du FRELIMO. Dans les faits, les différents groupes Macondes ont adhéré massivement au programme de la MANU, dans une perspective très fanonienne de « retour » des Macondes sur le plan politique dans la région. Le rêve d'union maconde, qu'on retrouve énormément dans les chants *mapiko*[132], traduisent aussi leur propre histoire, pleine de migrations. Leur œuvre musicale conséquente, étudié par Paolo Israel, montre une manifestation identitaire majeure dans leurs chants qui se corrèle à la cause du FRELIMO. En considérant les œuvres musicales macondes, nous pouvons également citer Jorge Zaqueu Nhassemu, l'un des quatre principaux compositeurs d'hymnes du FRELIMO formé aux missions d'Inhambane, qui a écrit sa première chanson politique, *Frelimo avante na Guerra,* à Kaporo, près de la frontière entre le Malawi et la Tanzanie (à l'origine, cette chanson était contre les Portugais, mais elle fut modifiée pour n'être que contre Salazar). Nous pouvons citer d'autres chants nationalistes de sa composition : *Canções da Luta Armada de Libertação Nacional,* (Chansons de la Lutte Armée de Libération Nationale) *Salazar Vai Embora* (Dehors Salazar !), ou encore le chant très célèbre durant les premières années de la guerre (1964 -1967), *Magalantoni.* Toutes ces chansons populaires sont originaires d'un seul et même évènement : le massacre de Mueda.

[131] Voir DUARTE Ricardo. « Escultura maconde: encontro da arte com a vida » [conclusão] dans *Tempo,* Maputo no.678, 9 October 1983, pp.50-53.

[132] Voir la thèse de Paolo ISRAEL, *Masques en transformation : les performances mapiko des Makonde (Mozambique) : historicité création, et révolution*, sous la direction de Jean-Loup Amselle, EHESS, soutenue à Paris en 2008.

Le massacre de Mueda, en étant un des éléments les plus importants dans la prise de conscience anticoloniale, a été le point de départ de la lutte anticoloniale. Il s'agit de l'élément référentiel le plus évocateur. Ainsi, à partir de Mueda et du Cabo Delgado où le FRELIMO fut le plus actif jusqu'au début des années 1970, beaucoup de chants populaires célébrant et rendant hommage aux combattants se sont inscrits dans la dynamique de construction nationale, à la manière des *chimurenga songs* zimbabwéens. Paolo Israël parle ainsi de « nationalist narratives »[133]. Ces chansons, chantées la plupart du temps en langue maconde ou swahilie[134] sont souvent appelées "chants révolutionnaires" ("dimu dya mapindushi"), ou "chansons politiques" ("dimu dya shiashya"), par opposition aux genres plus anciens et aux paroles plus banales, ludiques ou amoureuses. Lié à des pratiques sociales telles que les rituels d'État et les concours de danse, à une large reconfiguration de l'identité collective et à une dialectique des générations, le chant révolutionnaire Makondé contemporain est une forme de mémoire active de la lutte pour "transmettre l'histoire" ("kwimyangidya") ou "rappeler intensivement" ("kukumbuanga"). Paraphrasant le travail de Paolo Israël, nous pouvons reprendre plusieurs exemples de chants populaires[135] engagés dans la lutte pour l'indépendance. Nous pouvons citer la chanson *Magita*, sur l'arrivée prochaine de l'indépendance. Il y la chanson *Ngoda*, traitant de la guérilla et du travail dans les champs de coton et qui, explicitement, réclame le refus et le départ de l'Homme blanc :

Tummwita tuvoe nkaloni

Wetu tundimmwita njungu nkaloni (…)[136]

Ce qui donne en français :

Nous sommes nombreux à refuser le colonisateur

Nous refusons le colonisateur blanc

[133] ISRAEL Paolo, « The Formulaic Revolution: Song and the "Popular Memory" of the Mozambican Liberation Struggle », *Cahiers d'études africaines*, 2010, pp. 181-216.

[134] ISRAEL, 2010, p.183. A noter qu'il dénombre plus de 150 chansons autour de ce même thème.

[135] Nous employons le terme de populaire en deux sens. Tout d'abord, au sens d'une popularité importante parmi les communautés macondes. Ensuite, nous employons ce terme dans la mesure où, après l'indépendance, il s'agit de « chants du peuple » - à savoir le peuple mozambicain s'étant battu pour son indépendance, et non plus seulement les Macondes.

[136] Voir ISRAEL, 2010, p.165.

Dans ces chants, nous pouvons retrouver ce qui fait les éléments qui construisent le mythe de la *Lutta Armada* : le refus de la violence de l'Homme blanc, l'union populaire et le souvenir vif des victimes du système colonial (souvent en référence au massacre de Mueda). Toujours avec les mêmes thématiques, nous pouvons aussi citer le chant de Juakili[137], futur combattant au sein du FRELIMO qui répond à l'appel à la lutte dès le 14 juin 1960. Ces chants personnalisent la lutte des Macondes, qui, en étant les victimes de « l'arrogance » des Portugais, deviennent des martyrs, des victimes de la violence coloniale. Cependant, le chant de Juakili n'est pas seulement un chant sur la mort injuste et cruelle des camarades macondes, mais aussi une note d'espoir. Le nom d'Eduardo Mondlane est ainsi évoqué, tout comme l'imminence de la guerre.

Le Cabo Delgado étant le front le plus proche de la Tanzanie, pays allié, et de Dar-Es-Salaam où siégeait le FRELIMO, il s'agit, dès le début des combats, du « lieu de mémoire » majeur de la lutte, dans laquelle les Macondes tiennent un premier rôle. Ainsi, dans ces chants, ce sont généralement les Macondes qui se mettent en scène en tant que combattants révolutionnaires. Ils font le récit de l'expérience *commune* de la guerre, et chantent alors des évènements majeurs de *leur* mémoire collective. Dans la perspective nationiste[138], puis nationaliste du FRELIMO, qui est rappelons-le est au départ celle de l'*Homem novo,* c'est capital. Ainsi, le FRELIMO a très vite repris ces chants pour les inclure au sein de sa propre mythologie nationale. Indirectement, dans cette reprise, les Macondes sont alors aussi inclus comme acteurs majeurs de la lutte. Dans une perspective mondlanienne, ils sont pleinement les acteurs de la lutte et déjà membres de la communauté nationale. Pour le FRELIMO, les populations de Mueda (et donc les Macondes en particulier) ont montré une « conscience nationaliste » remarquable. Sur le plan identitaire, ces chants et leur appréciation par le FRELIMO, basé à Dar-Es-Salaam, montrent la promiscuité maconde avec la cause révolutionnaire – soit une proximité entre les dirigeants sudistes les populations macondes du nord. Encore une fois, les chiffres de Cahen dans son article de 1994 nous le montrent bien.

Dans *Les Bandits,* Cahen démontre aussi que les Macondes acquièrent une importance disproportionnée à tous les échelons de pouvoir de la province en raison de son passé dans la

[137] ISRAEL Paolo, « Mueda Massacre: The Musical Archive », *Journal of Southern African Studies*, Vol. 43, 2017, pp.1165-1167. Nous ne faisons ici qu'une présentation très sommaire de son travail et de ses conclusions. Nous reprenons également les chants qu'il a recollecté directement à Pemba.

[138] Nous parlons ici de nationisme car il s'agit davantage de fonder la nation mozambicaine que de l'affirmer : elle n'est pas encore affirmée. Le processus de fondation de la nation mozambicaine (1960 – 1975) est à dissocier de celui de la construction nationale (1975 à de nos jours).

lutte armée de libération et de son identification au parti unique au pouvoir. Dans cette optique, les Macondes sont inclus dans la définition « frélimienne » de la mozambicanité. Pour reprendre la thèse mondlanienne, en tant que membres actifs du FRELIMO lors de la Guerre pour l'indépendance, ils sont membres de la communauté nationale et exemplaires du *povo moçambicano.* Pourtant, bien que minoritaires dans le Niassa et dans le Cabo Delgado, cela aboutit sur une « macondisation » de la province[139], dans la mesure où ils bénéficièrent d'une importance disproportionnée à tous les échelons de pouvoir de la province en raison de leur passé dans la lutte armée de libération et de leur identification au FRELIMO, dans lequel ils sont très actifs. Cependant, très vite, cela ne fut pas sans nourrir un certain ressentiment chez les autres populations de la région, à savoir les Mwanis, les Swahilis ou encore les Makhuwas qui ont mauvaise réputation dans le Cabo Delgado. Nous évoquerons plus en détail l'exemple makhuwa lorsque nous reviendrons sur la fragmentation du Mozambique à la fin de cette partie. Dans tous les cas, l'exemple de la « macondisation », qui n'est qu'un reflet de la politique jacobine du FRELIMO, montre l'envers de la construction nationale, qui est l'exclusion et un sentiment produit de marginalisation, corrélée à une Guerre civile qui remet en question le Mozambique nouvellement indépendant dans ses fondements. Il est alors tout à fait intéressant de voir à quel point ces éléments sont présents dans les sciences sociales, et à quel point la dimension jacobine du Mozambique est illustrée notamment par Michel Cahen. En sciences sociales, il s'agit donc d'un débat remettant directement en question la nation mozambicaine, qui ne serait, au fond, qu'un Sud gouvernant le reste du pays, avec l'appui maconde.

D) LA NATION MOZAMBICAINE REMISE EN QUESTION : POLEMIQUE EN SCIENCES SOCIALES ENTRE MICHEL CAHEN ET ELISIO MACAMO

La question nationale mozambicaine est épineuse, et s'inscrit plus largement dans le problème de la construction nationale en Afrique. Le cas mozambicain, comme le cas angolais, est surtout problématique du fait qu'à son indépendance se succède la création de la RENAMO (et de l'UNITA en Angola) et une longue guerre civile[140]. Nous pouvons parler d'un « débat » sur la

[139] Voir CAHEN, *Les Bandits,* 1994, p. 4-6.

[140] Des parallèles sont faisables entre les deux pays, même si le conflit angolais s'ancre aussi dans les autres conflits régionaux. La présence portugaise fut également plus forte en Angola qu'au Mozambique. Voir notamment MESSIANT Christiane, *L'Angola Postcolonial. 2. Sociologie d'une oléocratie.* Les Afriques, Karthala, 2009 et *1961. L'Angola colonial, histoire et société. Les prémisses du mouvement nationaliste,* Basel, P. Schlettwein Publishing, 2006. Sur la problématique des identités postcoloniales en Afrique lusophone, le numéro XV de

question de la nation mozambicaine, dans la mesure où celle-ci a longuement été discutée par Michel Cahen ou encore, au Brésil, par Lorenzo Macagno[141]. Sur le plan épistémologique, ce débat met en exergue les questions historiographiques de la nation, de l'ethnie et de l'Etat-nation qui se confondent dans leurs définitions dans certains travaux. Ainsi, à partir de ses nombreux travaux d'archives au Mozambique ou encore en Angola, Cahen a développé une véritable pensée sur le concept « d'identité », qu'on retrouve tout particulièrement dans *Ethnicité politique, pour une lecture réaliste de l'identité.* Sa pensée sur l'identité, au sens subjectif en comparaison avec l'ethnie, la nation et l'Etat-nation y est clairement visible. Cela déconstruit directement tout le processus de construction nationale mozambicain effectué, comme nous l'avons vu, par le FRELIMO, par le parti qui a lutté contre le colonisateur portugais. Au sein de la revue internationale *Lusotopie,* il est important de voir à quel point cette question est une source de débats et de polémiques. Les différentes approches proposées dans la revue peuvent se contrecarrer, s'opposer, se déconstruire les unes des autres. Les perceptions – ou compréhensions – de la question nationale – et des identités sociales, qui s'y corrèle nécessairement dans le cadre de la communauté nationale – peuvent largement différer en fonction des nationalités, des perceptions ou du champ référentiel. Cela se remarque par un article très important dans l'historiographie de la question : « Mozambique : histoire géopolitique d'un pays sans nation », écrit par Michel Cahen en 1993 et publié dans la revue *Lusotopie* en 1996. Le titre est provocateur et suscite en lui-même une polémique avec Elísio Macamo, puisqu'il discute directement de la *réalité* de la nation mozambicaine. Il faut préciser cela ne signifie pas qu'elle n'existe pas.

Si le parcours de Cahen n'est plus à présenter[142], celui de Macamo l'est. Elísio Macamo est né en 1964 à Xai-Xai, au nord de l'actuel Maputo, et a grandi au Mozambique durant la guerre d'indépendance. Il vécut aussi au Mozambique durant la Guerre Civile, et a fait ses études à Maputo, à Salford, à Londres (Royaume-Uni) et à Bayreuth (Allemagne). Il est titulaire d'une maîtrise en traduction et interprétation (Salford), d'une maîtrise en sociologie (Université de North London), ainsi que d'un doctorat et d'une habilitation en sociologie (Université de

Lusotopie est aussi très éclairant. LACHARTRE Brigitte et VIDAL Dominique (dirs.) *Afrique australe, Afrique lusophone. Mondes fragmentés, histoires liées, Lusotopie, XVI(1),* 2009.

[141] Une synthèse intéressante de la problématique nationale au Mozambique est lisible dans DE MENEZES PAREDES Marçal, *A construção da identidade nacional moçambicana no pós-independência: sua complexidade e alguns problemas de pesquisa*, *Anos 90* 21(40), Août 2014, Il met bien en exergue la transition difficile entre la lutte et l'indépendance réalisée.

[142] Voir la Première Partie, 2) B) « Une trajectoire française sur l'étude du Mozambique : parcours et œuvre de Michel Cahen ».

Bayreuth). En 1994, il n'a donc pas son doctorat et d'habilitation en sociologie, et demeure vraisemblablement déjà en Suisse. C'est donc un « intellectuel » mozambicain formé à l'étranger, à l'inverse de Cahen qui est un « étranger » venu étudier le Mozambique sur le terrain. Le débat se déroule dans le courant de l'année 1994 et tient en quatre articles dans la revue *Lusotopie.* Michel Cahen souligne bien par ailleurs que Macamo est « africaniste », mais il le désigne aussi comme quelqu'un faisant partie de la « trop petite élite universitaire du pays »[143].

Dès 1993, au lendemain de la guerre civile qui frappe quasi-directement le Mozambique après son indépendance, Cahen réfléchit sur la géopolitique ethnique du pays, rendant compte du travail lacunaire de l'État colonial portugais dans la compréhension des différentes ethnies du pays, mais aussi en rendant compte de la négligence et de la quasi-opposition idéologique (marxiste-léniniste) du FRELIMO aux ethnies, à la multiplicité du territoire mozambicain. Il rend compte de la profonde fragmentation du pays, présente depuis longtemps et qui se prolonge jusque dans la guerre civile de 1977-1992. Il est donc nécessaire de savoir que du fait de son travail sur le Mozambique et sa proximité intellectuelle avec Christian Geffray, Cahen a un avis très critique sur la question nationale mozambicaine, et notamment sur la réelle production d'une identité mozambicaine « unie » du fait de la guerre de libération nationale. Il nuance énormément les thèses du FRELIMO, et discute donc du Mozambique comme d'un « pays sans nation »[144].

C'est précisément cela qui « pique » le sociologue mozambicain Elísio Macamo, qui répond à Cahen, toujours dans la revue *Lusotopie,* avec l'article « A nação moçambicana como comunidade de destino », dans la même revue de 1996. Comme nous l'avons précédemment dit, il répond en tant qu'« africaniste » à une critique « occidentale ». Il affirme qu'en dépit de difficultés indéniables, la nation mozambicaine existe bel et bien, bien ressentie par une communauté nationale bien réelle, et que Cahen se perd en concepts. Macamo compare dans cet article la situation du Mozambique dans la Guerre Civile avec la mise à mal de la conscience

[143] CAHEN, 1996, p.365.

[144] Lors d'un entretien avec Michel Cahen,le 22 juin 2020, celui-ci a affirmé que le titre de l'article « Mozambique, géopolitique d'un pays sans nation » était erroné. Le temps écoulé entre l'entretien et la publication de l'article peut expliquer cela : le Mozambique n'est plus exactement « au lendemain » de la Guerre Civile et, surtout, de son indépendance. Parler d'une absence de nation serait erroné. Cependant, il est possible de traiter de la question de l'éthnicité au sein de la nation, c'est-à-dire de la manière dont le « sentiment national » peut être ressenti… ce qui ne nie pas l'existence *de fait* de la nation mozambicaine.

nationale française lors de la Première Guerre Mondiale[145]. Il juge également la critique du FRELIMO comme un argument trop « pauvre » pour pouvoir juger la communauté nationale mozambicaine[146].Un autre point d'opposition est aussi le fait que Macamo a, selon Cahen, une conception très « jacobine » de la nation mozambicaine, et de la nation en général. Un autre des arguments qui touche tout particulièrement Macamo est le fait que Cahen discute de la « légitimité » de la guerre d'indépendance.

Nous pouvons ainsi comprendre, sans grande difficulté, que Macamo et Cahen ne partagent pas du tout leur point de vue ou leur lecture de l'histoire du Mozambique. Macamo reprend à son compte le fait que le processus de construction nationale est un long processus et que le Mozambique est un pays « moderne »[147] Macamo, en tant que mozambicain qui a connu dans son enfance l'époque coloniale, et a grandi durant les plus jeunes années du Mozambique, au moment où la nation se mettait plus ou moins en place. D'une certaine manière, il a été témoin des débuts de l'existence du Mozambique comme pays indépendant et s'émancipant petit à petit du poids colonial. Cahen quant à lui, s'est aussi trouvé au Mozambique un mois après son indépendance[148], et fut un témoin direct de la Guerre civile, puisqu'il a en effet suivi pendant quelques mois la Guerre civile au sein de la RENAMO. C'est à partir de cette expérience singulière qu'il a écrit *Les Bandits. Un historien au Mozambique*. Outre une différence de lecture historique de la nation mozambicaine, c'est aussi une autre « expérience historique » des premières années du Mozambique qui a été faite par les deux hommes.

Sur un plan plus conceptuel, dans son débat avec Macamo au sein de la revue *Lusotopie,* on peut remarquer que Cahen prend une certaine distance vis-à-vis des thèses de la Négritude ou encore aux différents mouvements panafricanistes. La position de Michel Cahen vis-à-vis des sciences sociales postcoloniales ; lui se réclame du post-colonial[149]. De fait, il ne partage pas l'enthousiasme dont le CEA de l'Université Eduardo Mondlane a fait à ses débuts.Macamo, en tant que mozambicain né au Mozambique, se réclame implicitement de ces mouvements émancipateurs, affirmant par là une pleine identité afro-noire qui, au fond, est allégorique de l'identité mozambicaine national. Dans son propos, il se réfère ainsi à des auteurs ou

[145] MACAMO, 1996, p. 358.
[146] Le titre de la partie *Da pobreza intelectual da crítica do fracasso da FRELIMO* est en cela très évocateur.
[147] Il faut surtout comprendre l'idée de modernité comme l'idée d'un pays récent.
[148] Voir « Michel Cahen, un chercheur auto-stoppeur », podcast sur *la Clé des ondes* réalisé le 27 juin 2020, 1h17min.

[149] Voir l'HDR de Cahen. Pages ?

personnalités politiques africains comme Valentin Mudimbe ou encore Kwame Anthony Appiah. Macamo prend également ses distances vis-à-vis de Cahen, très critique du FRELIMO et de sa perception des constituantes de l'identité mozambicaine, en se référant directement aux travaux du linguiste et ancien ministre de la culture mozambicain (entre 1991 et 2000), José Mateus Katupha et son travail sur le patrimoine linguistique mozambicain qui n'a été « aucunement obstrué » pour des raisons idéologiques. Par-là, il est en total désaccord avec le principe de « négation ethnique » exprimé par Cahen. La position africaniste de Macamo est donc reconnue et saluée par Cahen. En répondant à Macamo, il s'agit aussi pour lui de répondre à toutes les conceptions de l'ethnie et des modèles traditionnels, en opposition à la violence étatique instrumentalisant celle-ci. Par-là, nous pouvons y voir une critique cachée des travaux ethnologiques et anthropologiques des années 1970, notamment ceux de Jean-Loup Amselle.

L'argument du « tribalisme », sur l'argument de l'ethnie comme entrave à la construction nationale, est par conséquent dénié par Macamo dans sa position africaniste, alors que pour Cahen, il n'y a pas de différence conceptuelle profonde entre nation et ethnie, même si toutes les ethnies ne deviennent pas de nations, et que les nations sont toutes des ethnies. Comme la question de la nation se corrèle, positivement ou négativement, aux questions de l'ethnie et de l'ethnicité (que Cahen développe très largement), Macamo entre également dans son propos dans considérations ethniques. Cahen prend un exemple mozambicain : il n'y a par exemple pas de nation makhuwa-lomwé, mais que cela n'empêche pas une conscience collective makhuwa. En ce sens, il appuie aussi son propos sur le fait que la nation. Cependant, à terme, si le mépris et la contestation du modèle sudocentré devenait plus forte, cela pourrait produire à terme quelque chose comme une nation. En fait, il s'agit, dans son article « Réponse à Elísio Macamo : Identités populaires et nationalismes élitaires » de reprendre la thèse déjà présente dans son *Ethnicité Politique*, que Macamo n'a alors pas encore lu. Cela signifie de s'émanciper de la thèse de l'ethnie dans son sens « ancien, racial, primordialiste et essentialiste », qui assimilerait, dans la prose française, jugée ironiquement « jacobine », la race, l'ethnie et la nation, avec les exemples français [150] et allemands. En ce sens, précisément, l'essentiel argument du propos de Cahen est la déconstruction du jacobinisme de Macamo qui, au fond, est symbolique du jacobinisme présent dans les études postcoloniales, notamment autour de la question ethnique. La critique de Cahen se fait aussi sur l'argumentaire de Macamo, qui reprend

[150] Outre le contexte des guerres balkaniques, la question nationale et ethnique est aussi posée, en France, en réponse aux thèses émises alors par l'extrême-droite française, dans le contexte de la montée électorale du Front National.

à son compte les propos d'Ernest Renan et de Benedict Anderson[151]. En effet, la nation est élue comme tel par le citoyen, et ne relève pas d'une adhérence « comme on adhère à une association », et la « communauté imaginée » est pour Cahen non pas celle qui peut être imaginée par les élites (c'est-à-dire les cadres du FRELIMO ou l'élite universitaire du pays dont Macamo fait implicitement partie). Derrière cela, il faut comprendre que pour Cahen, le peuple mozambicain *do Rovuma ao Maputo* n'est dans les faits pas inclus dans la communauté imaginée. En ce sens, la nation est questionnée à titre singulier.

Il s'agit alors de subjectiviser le sujet national, que ce soit à l'échelle mozambicaine ou une échelle élargie, dans un contexte historique où les constructions nationales, africaines ou non, sont tout particulièrement remises en question. C'est là qu'intervient sa définition de l'ethnicité, qui ne peut être pas prise en compte en dehors de phénomènes subjectifs, culturels et politiques. Le vrai sujet de la nation est l'individu avant d'être la communauté. Ce débat, à forte dimension conceptuelle, discute donc directement de ce qui fait la « conscience nationale » au Mozambique. En opposition et en contestation de la définition que donne Cahen, Macamo est davantage partisan du « plébiscite de tous les jours », citant explicitement la formule d'Ernest Renan, ou d'un processus de construction permanent, comme on peut également le constater chez Benedict Anderson. Il est vrai que Macamo, qui reprend l'exemple français et de la fondation de la nation française autour de la figure royale de Philippe-Auguste (qui correspond au passage du royaume des Francs au royaume de France), se situe dans une conception jacobine de la nation en général. Cette conception, héritée de la Révolution Française, soutient que la nation découle de l'État : *sans État, la nation n'existe pas.* En cela nous pouvons aussi dénoter que ce débat s'inscrit dans un certain comparatisme propre à la revue *Lusotopie*. L'exemple de la France de Philippe-Auguste est aussi ici utilisé pour démontrer comment le processus linguistique national de l'imposition de la langue française – et celle-ci en soi – part d'une langue artificielle. C'est comparable au Mozambique ou le portugais[152], langue de l'ancien colonisateur, est imposé de façon arbitraire, voire artificiel. Dans la même perspective, un autre exemple pris par Macamo est celui des paysans italiens ne voulant pas aller au front lors de la Première Guerre mondiale parce qu'il ne se sentaient pas italiens. Cet exemple est

[151] CAHEN, 1994, p.368-369.

[152] Le rôle national et colonial de la langue portugaise dans la construction identitaire mozambicaine sera évoqué plus tard dans notre travail.

déconstruit par Cahen, dans la mesure où se sentir italien renvoyait alors, pour ces paysans, à se revendiquer comme « piémontais », ce qui était pour eux une insulte[153].

Néanmoins, dans ce débat, une donnée essentielle est à prendre en compte. Macamo, dans sa position jacobine, reprend après l'exemple « classique » de Philippe-Auguste celui d'Ernest Renan. Il reprend la formule renanienne, qui s'applique à l'origine à la France post-1870 avec l'affirmation républicaine de la nation française avec le « plébiscite de tous les jours », ce dont Macamo est totalement conscient : *A nação moçambicana existe, como plebiscito diário, como comunidade imaginada, como projecto moderno.* Outre la dimension linguistique du propos, il faut en revenir à la discussion à la communauté imaginée. Le plébiscite de tous les jours est la réalisation effective de cette communauté ; elle se fait au lendemain de la défaite de 1870 comme elle se fait au lendemain de la Guerra dos dezasseis anos (surnom en portugais de la guerre civile mozambicaine). Comme la IIIe République, le Mozambique, surtout dans le contexte post-guerre civile, se construit pas à pas, en se constituant sa propre histoire, ses propres références indépendamment du passé violent. Pour reprendre les termes de Lorenzo Macagno, elle se fait sa propre « communauté imaginée ». Pour autant, la jeunesse du Mozambique ne justifie pas l'absence de nation mozambicaine. Macamo n'est absolument pas d'accord avec le fait que la nation n'existe qu'en tant que long processus historique. Il y a seulement des nations plus jeunes que d'autres.

Pour se défaire également de tout « sensationnalisme », Cahen reprend aussi, à titre d'anecdote, le questionnement de l'effectivité d'une nation avec celui de l'Espagne, avec leur collègue Peter Vale venu en Espagne après l'apartheid, à la recherche d'un modèle pour la *New South Africa.* Son expérience espagnole lui fit rédiger l'article dans le *Weekly Mail* un article intitulé « Does Spain Exist ?». Pour Cahen, il ne s'agit donc pas de pointer du doigt seulement le Mozambique comme « pays sans nation », mais aussi de parler des problèmes nationaux sud-africain et espagnol, qui par ailleurs sont évoqués et étudiés par Cahen dans *Ethnicité Politique.*

C'est une position, au cœur de la discussion, que Cahen remarque non sans ironie. Cependant, il ne faut pas caricaturer la position de Macamo. Celui-ci, comme universitaire mozambicain formé à l'étrange, reconnaît explicitement la précarité de l'Etat-nation mozambicain, dès ses origines. Pour justifier cela, il s'en réfère aux travaux fondateurs d'Eduardo Mondlane. Le reproche fait à Macamo est un reproche historiographique commun, dans la confusion des

[153] CAHEN, 1996, p.370

termes d'État et de nation. Rappelons que pour Cahen, l'Etat et la nation sont clairement dissociés : *L'Ethnicité politique* est l'explication de cette dissociation qui se fait autour du sentiment subjectif d'appartenance à une nation, ou à une « ethnie », bien que celle-ci soit arbitraire.

En conséquence, avec l'exemple conceptuel du « plébiscite de tous les jours », c'est bien l'idée d'une acclamation quotidienne de la nation qui est sous-entendue. La nation est exprimée vivement par une langue commune par les membres de la communauté nationale qui s'y reconnaissent comme membres, et partagent la même langue. Il se montre par-là partisan de la nation comme '' communauté de destins ''. Parler ici de destin n'est évidemment pour Macamo pas anodin : le terme de destin renvoie à une dimension personnelle. Une communauté de destins est une communauté de différentes subjectivités qui se réunissent en un même ensemble, qui fonde le sentiment national. Il semble alors que Macamo s'inclut lui-même dans cette communauté, ce que confirme le dernier paragraphe de l'article « Objectividade et Normatividade »[154]. Dans cette mesure, pour affirmer l'effectivité de la nation mozambicaine, il s'agit donc pour Macamo de « dire » la nation mozambicaine, proclamée ou plébiscitée notamment au travers de « mozambicains », quel qu'ils soient. Cela évoque les mots de Mia Couto que nous avons utilisé en introduction. Ce n'est alors pas anodin si Macamo se réfère ainsi à Mia Couto, qui affirme que la nation mozambicaine reste en chantier, qu'il est en train de se construire, comme un « processus » et trouve que Cahen est, dans sa démarche, sensationnaliste – c'est-à-dire dans une certaine exagération et cherchant quelque peu la polémique. L'effectivité de la nation mozambicaine n'est pas donc pas du tout à nier bien, au contraire. L'échec, que Macamo reconnaît, du FRELIMO à affirmer son modèle national est pour lui similaire à celui de la nation portugaise sous Salazar. Il considère aussi l'ethnie comme un objet référentiel identitaire qu'on ne peut dénier[155]. Il trouve alors la pensée de Cahen trop circulaire, voire stagnante, et donc tout à fait limitée dans la pensée de la nation. Les deux universitaires s'opposent également sur la question du rôle des élites au sein de la création d'une

[154] Op. cit MACAMO, 1996, p.380Il faut noter qu'à ce moment-là, Macamo a lu l'ouvrage *Ethnicité politique* de Cahen. Il en reconnaît la valeur, mis cependant il n'est pas en accord avec lui, notamment sur le grand rôle des élites dans la formation des nations modernes. Macamo n'est absolument pas d'accord avec la conception élitaire (et pas élitiste !) de la nation que peut avoir Cahen, notamment pour ce qui est du cas mozambicain.

[155] Op cit. MACAMO, 1996, p. 380 : «Como Changane, seja là o que for isso (...) ». La revendication est içi explicite.

nation[156]. Macamo soutient le fait que les nations sont inévitablement créées par les élites. Ce n'est pas ce que pense Cahen.

Pour lui, les élites ont plutôt joué un rôle organique, c'est-à-dire qu'elles ont mis en forme la nation, ce qui n'est pas pareil. Sur cette question, Cahen préfère discuter de la question du rôle étatique, qui peut à la fois soutenir l'effort constructif national comme le briser lorsqu'il est balbutiant. Pour exemplifier ce propos, Cahen s'appuie notamment sur les exemples africains, sans les approfondir.[157] En discutant de la fébrilité de la nation mozambicaine, la question de la RENAMO est aussi brièvement abordée par Cahen, comme l'exemplification d'une « lutte des marginalités ».

Néanmoins, la discussion autour de la question nationale s'oriente davantage vers la discussion des ethnies, des modes de pouvoir féodaux que vers la construction étatique. Dans sa position africaniste qui tend à déconstruire l'ethnie comme objet de revendication identitaire, Macamo affirme la modernité du Mozambique, qui, à l'indépendance, s'affirme par la suppression des « ethnies » comme vecteur identitaire majeur, la suppression des *régulos* comme représentantes d'une autorité étatique, et aussi la suppression, finalement, des autorités traditionnelles. Cette modernité, paradoxale, est similaire à celle qui est transcrite par les discours de Samora Machel. Sur le plan identitaire national, cela fut une erreur pour Cahen, qui se justifie cependant : il ne s'agit pas de dire que ces systèmes étaient *mieux* que celui mis en place par le FRELIMO. Seulement, le FRELIMO a fait une grave erreur en supprimant purement et simplement, de manière radicale, ces modes de fonctionnement. Pour Cahen, le problème de la modernité au Mozambique réside précisément dans le fait que les élites africaines ont calqué le modèle européen de la modernité. Ce peut être là une manière subtile de dire à Elísio Macamo que sa conception de la modernité est contradictoirement européenne. Cette contradiction est pointée du doigt du fait que pour Cahen, Macamo confond ethnicité et tribalisme[158]. C'est la critique de la conception jacobine de la nation qui est réitérée.

Pour Elisio Macamo, le travail de Cahen est une critique de l'auto-détermination mozambicaine qui ne découle pas d'un temps long, ce que celui-ci dément tout à fait. La dernière page de l'article de Cahen illustre de fait que le reproche paternaliste est alors tout à fait retourné. Pour Cahen, le propos de Macamo demeure, en dépit de l'expression d'un sentiment national

[156] CAHEN, 1996, p.376.
[157] CAHEN, 1996, p.378.

[158] CAHEN, 1996, p.377.

mozambicain fort, celui d'une élite – et donc d'un nationalisme élitaire, limité au sud du Mozambique. C'est à peu près en ces termes que Cahen parle alors d'une forme de « portugalité mozambicaine », dans la mesure où le FRELIMO, dans sa politique, raisonne comme les Portugais – ce qui ne signifie pas forcément que le FRELIMO raisonne de manière néocoloniale. Sur le plan identitaire, le modèle de mozambicanité du FRELIMO se rapproche davantage de la portugalité que d'une mozambicanité inclusive, qui s'appuierait sur toutes les populations vivant dans l'espace territorial mozambicain. Cela peut se remarquer en termes de référence. A cet effet, lorsque Macamo s'appuie sur l'exemple de Ngungunyane comme personnalité référentielle de l'imaginaire national mozambicain, il raisonne de manière « sudiste ». Pour les descendants des autres populations qui ont été vaincues par l'empire de Gaza, il ne correspond pas, dans leur *propre* imaginaire, à un modèle national. Il s'agit d'un modèle sudiste, jacobin, à la manière portugaise. Il faut en effet rappeler, comme le dit Cahen, que le Portugal est « probablement le plus vieil Etat-nation d'Europe », et qu'il a tout naturellement exporté son modèle d'abord au Brésil, puis plus tard dans ses colonies africaines, avec le soutien des thèses lusotropicalistes.

Pourtant, il ne faut pas se tromper. Si Cahen reproche à Macamo d'avoir en fin de compte une « pensée unique nationaliste »[159] manifestée autour d'une « portugalité mozambicaine », Macamo lui répond bien dans « Objectividade e Normatividade ». Dans cette mesure, pour contre-argumenter l'exemple d'une « portugalité mozambicaine », Macamo soutient aussi, par-là, en lien avec les pensées de la Négritude[160] que le statut du portugais, au Mozambique, est concevable comme vraie « langue nationale », dépassant le clivage entre colonisé et colonisateur, en soutenant clairement que « le Mozambique est un concept moderne ». Le portugais n'est pas non plus une langue véhiculaire ou vernaculaire, mais une langue mozambicaine, dont l'importance au sein de la mozambicanité n'est pas à dénier. Pour montrer le modèle mozambicain, il s'inspire beaucoup du modèle révolutionnaire français, affirmant que les principes de *Liberté, égalité, fraternité* peuvent tout à fait être au cœur, et même au fondement de la nation mozambicaine. Macamo est aussi bien situé du côté de la modernité qui va inexorablement écraser le tribalisme, et soutient implicitement la thèse de l'*Homem Novo,* suivant en quelque sorte les théories macheliennes. Avec des termes très forts, Macamo juge alors Cahen arrogant dans la mesure où celui-ci « s'arroge le droit », en tant que non-

[159] CAHEN, 1996, p.378.

[160] Et tout particulièrement à Léopold Sédar-Senghor dans son utilisation de la langue française.

mozambicain, dans sa situation extérieure par rapport au Mozambique et au ressenti identitaire qui en émane, de dire qui est mozambicain, de fixer lui-même les conditions par lesquelles un mozambicain peut s'affirmer mozambicain, contredisant ce qui peut faire la légitimité d'une lutte pour l'auto-détermination, comme le déni de se définir par sa nationalité. Voici les termes qu'il emploie :

« Arrogante porque, em ùltima anàlise, *Michel Cahen reserva para si o poder de determinar a moçambicanidade, quem é ou não moçambicano* (Michel Cahen se réserve le pouvoir de déterminer la mozambicanité, qui est ou n'est pas mozambicain.) (...)[161] ».

Il émet donc une critique à Cahen sur sa réelle capacité à remettre en question ce qui peut faire la légitimité du Mozambique et d'un mozambicain se revendiquant comme tel. En fait, pour pouvoir pleinement saisir ce qui ferait « l'essence » de la nation mozambicaine, Macamo pense qu'il est beaucoup plus intéressant de maintenir une tension entre l'ethnie et la nation comme processus et de se défaire de l'idée que le « sentiment national » en soit une variation. Dans cette mesure, dans les derniers mots du court article, Macamo se revendique explicitement comme Shangane, sans que cela n'entrave à son sentiment national[162].

Nous pouvons que dans son approche extrêmement critique de la construction nationale et des abus du FRELIMO, Cahen a quelque peu vexé et porter atteinte à ce sentiment. Autour de cette polémique, nous pouvons émettre l'hypothèse qu'il s'agit d'une certaine manière, pour Macamo, de légitimer le Mozambique comme nation, alors que Cahen ne critique pas réellement la nation mozambicaine (même si la formule « d'histoire géopolitique d'un pays sans nation » peut paraître provocatrice), mais plutôt la manière dont celle-ci a été construite, maladroitement, par le FRELIMO. C'est dans cette mesure, pour achever la polémique, que Macamo reprend donc dans « Objectividade et Normatividade » un point de vue tout à fait divergent de celui de Cahen. Il assume de fait que la nation n'est pas une « essence ». Le reproche d'essentialisation, voire de cristallisation est le dernier reproche fait à Cahen qui fige le Mozambique dans sa jeunesse et l'absence de construction nationale. Dans cette mesure, nous pouvons constater que le dernier reproche fait à Cahen est celui d'être normatif dans son analyse. Macamo parle alors véritablement comme citoyen mozambicain, reprochant à Cahen une forme d'arrogance à s'arroger le droit d'imposer des conditions selon lesquelles un

[161] MACAMO, 1996, p. 328.

[162] Cela peut sembler contradictoire dans la mesure où, précisément, les Shangane se réclament de Ngungunyane, figure majeure de l'imaginaire du FRELIMO. Cela peut possiblement appuyer le reproche « nationaliste » fait par Cahen envers Macamo.

mozambicain pourrait se revendiquer comme tel. À partir de là, il reproche à Cahen un certain paternalisme. Le dernier mot de la polémique, donné à Macamo, autour d'un dernier article autour du problème de la normativité, de la confusion entre les sentiments et les souhaits de l'observateur sur ce qu'il voit[163]. En ce sens, Macamo critique le fait de voir le Mozambique et les Mozambicains à partir de ses propres projections dans ses travaux. En ce sens, il s'écarte de la réalité du Mozambique, dont la reprise de la construction nationale après la fin de la guerre civile (1992) n'est nullement à nier.

Cette polémique qui eut lieu dans la revue *Lusotopie* illustre donc des différences de lectures historiques sur la nation mozambicaine. Cela montre bien à quel point la mythologie nationale, ou la communauté imaginée par le FRELIMO est fragile. En ces termes, outre un débat de chercheurs de différente nationalité, soit une confrontation de thèses différentes, un malaise peut-être plus profond. Au sortir de la guerre civile, le fait de parler « d'un pays sans nation », dans le contexte européen des guerres de Yougoslavie et de l'apparition du terme de « balkanisation » n'est pas anodin dans le cadre mozambicain. La réaction de Macamo non plus. Ce qui s'entrevoit derrière tout cela, c'est la fragmentation du Mozambique, soit l'écart entre le modèle national du FRELIMO et le reste du pays ; soit du Mozambique et des Mozambicains. C'est une donnée majeure dans notre questionnement identitaire. Cela nous amène à repenser l'imaginaire national et ses origines, illustrant un rapport asymétrique entre le sud et le reste du pays que l'on retrouve déjà durant la période coloniale.

5) L'écart entre le Mozambique et les Mozambicains

A) Os outros : Les autres de la nation.

De ce fait il s'agit en réalité de repeupler par l'imaginaire national les lieux coloniaux appropriés et ainsi donner de nouvelles références solides au nouveau pays. Le Mozambique, surtout après la Seconde Guerre mondiale, est un espace de peuplement[164] pour les Portugais… et en quelque

[163] Voir Carlos Serra (dir.) *Identidade, Moçambicanidade, Moçambicanizaçao*, MACAMO Elísio, « A influência da religião na formação de identidades sociais no sul de Moçambique », pp. 35-36

[164] Il est intéressant de s'attarder sur le terme de peuplement (*povoamento)*. Il s'agit de peupler un espace jugé alors libre, sinon vide. Ce simple terme illustre bien la considération coloniale des populations.

sorte un espace de conquête « intérieur » pour le régime salazariste. Auparavant, les espaces peuplés par les *Africanos* étaient des espaces périphériques, en marge du modèle de Mozambique colonial et qui devait attirer les immigrants métropolitains. Ces espaces se résument notamment aux territoires ruraux et non-côtiers, soit l'ancienne Zambézie, la province de Manica et Sofala, le Cabo Delgado et, moindrement, la province de Tete[165]. Les villes, comme Beira, Nampula ou Lourenço Marques, sont là où se concentrent les élites créoles (sur lesquels nous reviendrons plus en détail), les Portugais et les quelques *Assimilados* intégrés dans le système colonial. L'essentiel des Mozambicains, comme habitants du territoire coloniale, vivent dans des régions rurales, parfois peu en contact avec le colonisateur. Dans cette optique, le modèle de l'*Ultramar*, dont nous avons décrit les enjeux idéologiques précédemment, est limité à une conception européisante de l'espace colonial. Reprendre les termes de Maria Paula Meneses est ici opportun à reprendre :

« (...)Si les premiers correspondent aux "non-lieux", aux espaces symboliquement générés par le projet colonial pour permettre l'appropriation coloniale-capitaliste de l'espace, les seconds donnent à voir les relations qui s'y déroulent(…) [166] ».

Elle illustre parfaitement la contradiction salazariste d'une politique unitaire, lusotropicaliste qui s'avère en réalité être exclusive et niant, pour ainsi dire, « l'africanité » du Mozambique colonial. Le Mozambique n'est qu'une province de l'empire portugais. Pourtant, la « portugalisation » des populations demeure très faible. Les travaux de Cahen et l'ouvrage de Mondlane l'illustrent bien : très peu de monde, voire quasiment aucune personne issue des populations locales ne va à l'école ou dépasse le degré d'enseignement primaire. Du fait de la politique de l'Indigénat, de nombreux métiers sont aussi inaccessibles pour eux. Bien sûr, tout ceci peut être nuancé par le statut des *Assimilados* ; néanmoins, ceux-ci représentent une infirme minorité dans le Mozambique colonial.

Il est intéressant de voir, notamment au travers des travaux de Cahen et de Macagno, que la situation postcoloniale ne montre qu'un changement de façade, dans l'immédiateté de l'indépendance, du statut des populations. Tout ce que nous avons illustré auparavant, autour

[165] Après 1945, la province fait l'objet de spéculations de compagnies étrangères, et que, surtout, le projet de barrage de Cahora Bassa est un projet majeur de l'*Estado Novo* dans la région.

[166]« Se os primeiros correspondem aos "não-lugares", aos espaços simbolicamente gerados pelo projeto colonial para permitir a apropriação colonial-capitalista do espaço, os segundos têm a ver com as relações que aí acontecem » dans MENESES Maria Paula, « Silenciamentos de lutas em Moçambique: os jornais O Africano / Brado Africano como espaços de reivindicação de cidadania », *Caligrama Revista de Estudos Românicos* 24(1):11, p. 14.

de l'imaginaire national du FRELIMO, de l'unique *povo moçambicano* et des conceptions mondlanienne et machelienne de la mozambicanité illustrent bien le fait qu'il y a le mozambicain « modèle », et des autres, qui ne rentrent pas dans ces critères. Il peut y avoir comme contre-modèle l'*Inimigo*, mais les réalités sociales sont plus complexes. En termes idéologiques, le passage d'une « portugalité » peu éprouvée au Mozambique à une « mozambicanité » qui ne l'est pas non plus au lendemain de l'indépendance n'empêche pas l'exclusion et la marginalisation des *outros*.

Notre questionnement sur l'identité tourne autour de ce qui fait le sujet colonial, soit son identité propre, la propre définition qu'il a de lui-même, dans les cadres respectifs colonial et postcolonial, qui sont deux choses radicalement différentes. Dans le cadre fondateur de la nation mozambicaine, nous pouvons voir que, très vite, la communauté nationale imaginée par le FRELIMO est vite discutée. Très vite, comme sous l'époque coloniale, en dépit des discours officiels unificateurs[167], la figure des « autres », parfois même appelés les *banditos* ou *vadios* (vagabonds) de la nation mozambicaine apparaissent, comme le montre l'apparition de la RENAMO. Sur un plan plus local, plus proche des identités communautaires, cela a pu cristalliser certaines communautés se sentant exclues de la mozambicanité frelimienne. C'est notamment le cas des Makhuwas.

B) LA QUESTION MAKHUWA

La question makhuwa, dans les cadres national et colonial, est complexe. Dans notre perspective, elle montre bien ce que sont les autres de la mozambicanité, et comment peuvent être vus sur le territoire nationale une population avec la réputation d'auxiliaire colonial. Sur le plan de la mémoire collective comme mémoire du moment colonial et de la lutte pour l'indépendance, nous pouvons en quelque sorte parler d'une marginalisation des Makhuwas. Dans notre mémoire, ils sont l'exemple même, sur un plan stricto sensu « ethnique » comme cristallisation identitaire, des *outros* du Mozambique. Comme les travaux de Geffray et notre étude des Macondes tend à l'illustrer, la question des Makhuwas au Mozambique se pose en termes de marginalisation à la fois dans le Mozambique colonial que dans le Mozambique postcolonial. Cela se corrèle à une identité culturelle, religieuse et surtout matrilinéaire toute

[167] Nous voyons tout particulièrement cela avec la question de la religion musulmane. Pour approfondir la question et le discours machelien, voir MACAGNO Lorenzo, « Islã e politica na Africa Oriental: o caso de Moçambique » . *VI Jornadas de Sociología.* Facultad de Ciencias Sociales, Université de Buenos Aires, Buenos Aires.

particulière, unique, qui les différencie de toutes les autres populations. Historiquement, les Makhuwas sont présents dans le nord du Mozambique, au Cabo Delgado notamment, mais il y en a également au nord de Quélimane, dans la région de Sofala. En termes linguistiques, le makhuwa se raccroche à un groupe de langues présent en Tanzanie, au nord de Madagascar ou en République Démocratique du Congo. Dans les faits, l'identité makhuwa est, outre son système matrilinéaire unique, marquée par l'hybridation religieuse suivant sa religion traditionnelle, qui vénère les ancêtres et les esprits de la nature[168]. Cela n'empêche pas une croyance musulmane qui est imprégnée de cette religion traditionnelle. L'exception est la population côtière où les commerçants makhuwas, sous l'influence des marchands arabo-swahilis, se sont convertis à l'école chaféite de l'Islam sunnite.

Les mécanismes et le système social makhuwa ont été observés en détail par Christian Geffray, dont le compte-rendu a été minutieusement fait dans *Ni père ni mère : la critique de la parenté : le cas makhuwa* (1990). Ce livre a été rédigée à partir de l'expérience de terrain faite par Geffray parmi les Makhuwas durant la Guerre civile. En termes de sciences sociales, l'ouvrage qui s'attarde davantage sur la question makhuwa durant cette période tourmentée est son livre *La Cause des armes*. Comme pour les Macondes, la « singularité » des Makhuwas, en termes anthropologiques, réside dans leur système matrilinéaire. En effet, le statut de l'homme dépend surtout de celui de la femme au sein du foyer, et cette autorité matrilinéaire peut tant être exercée par l'arrière-grand-mère que la grand-mère et plus principalement la mère. En effet, la femme n'est pas « domestique » et l'homme, dans le foyer makhuwa, doit être surtout fécondeur et reproducteur. En outre, la filiation makhuwa réside en effet dans rivalité entre les enfants et leur destin font l'objet entre leurs parents. Cela se remarque notamment dans les relations de production (travail, production, consommation) et aux regroupements sociaux autour de ces activités (groupes d'appartenance, groupes domestiques, foyer ou l'aire matrimoniale)[169].

De manière général, au Mozambique, les Makhuwas en tant que tel se rattache au grand groupe ethno-linguistique Makhuwa-Lomwé. S'agissant d'un groupe ethno-linguistique vaste, avec une très faible conscience communautaire[170] durant notre période coloniale. Cependant, et surtout vis-à-vis des Macondes, du fait de la mise en esclavage, des différentes razzias, du

[168] MEDEIROS Eduardo, *Os senhores da floresta : ritos de iniciação dos rapazes macuas e lómuès*, Campo das Letras, Porto, 2007.

[169] Voir aussi, pour les questions rituelles, voir MEDEIROS, 2007.

[170] C'est-à-dire une quasi-absence de conscience d'appartenir au grand groupe Makhuwa-Lomwé.

commerce important d'ivoire[171] au XVIIème et XVIIIème siècles[172] ,ce groupe a de vives consciences tribales, claniques et lignagères locales. Alpers démontre qu'au début du XVIIIe siècle, la demande principale d'esclaves makhuwas, et de populations mozambicaines de manière générale ne venait pas du Portugal ou de ses colonies de l'océan Indien comme Goa, puisqu'il y avait là-bas suffisamment de main-d'œuvre *barata* (à bas prix)[173]. Historiquement, dans la région du nord du Mozambique, la demande d'esclaves la plus importante venait des Arabes *(Umanis*, d'Oman) qui cherchaient des esclaves pour le travail domestique, et des Français qui avaient besoin de travailleurs agricoles pour leurs colonies dans les îles voisines des Comores, de la Réunion, de Madagascar, des Seychelles, de l'Ile-de-France (aujourd'hui Maurice)[174]. Avec la croissance des intérêts portugais au Brésil et les intérêts des propriétaires de plantations d'autres empires coloniaux dans les Caraïbes, en Amérique du Nord et du Sud, la demande d'esclaves augmenta de façon spectaculaire et c'est dès lors que les Makhuwas devinrent victimes de cette demande. Par la suite, au XIXe siècle, les différentes chefferies makhuwas s'organisèrent en une forme de confédération pour faire face d'une part à la présence toujours plus grande des Portugais, et aussi à la mise en esclavage par les Swahilis de la côte, au nord du Rovuma. Au moment où la conquête coloniale battait son plein plus sud, beaucoup de communautés makhuwas côtières affectées par les bouleversements économiques de la fin de la traite émigrèrent vers le Niassa, où la première administration portugaise fut mise en place seulement en 1897 et vers la Zambézie, où ils s'intégrèrent dans les différents *prazos*[175].

Ainsi, dans le Mozambique colonial, les Makhuwas sont mal vus, car musulmans ou, surtout, parce qu'ils ont souvent été employés par le colonisateur en tant que *sipaios*. Dans le prolongement de la conquête coloniale, lors des massacres côtiers de 1911-1913, les Makhuwas de l'intérieur des terres s'allièrent au pouvoir colonial[176].

L'exemple le plus évocateur est celui du paradigme de Mossuril[177] évoqué par Cahen. En face de l'île de Mozambique se trouve, à la fin du XIXème siècle, une formation sociale unique. La

[171] NEWITT, 1995, p.177-178.
[172] NEWITT, 1995, p.176-199.
[173] Voir ALPERS Edward, *Ivory and Slaves: Changing Pattern of International Trade in East Central Africa to the Later Nineteenth Century*, University of California Press, 1975.
[174] Dans les colonies françaises de l'océan Indien, la catégorie « Mozambiques » désignait cette population côtière réduite en esclavage.

[175] NEWITT, 1995, p.414-416.
[176] CAHEN, 1994, p.93.
[177] «Le Paradigme de Mossuril », CAHEN, 1994, p. 92-95.

récente décomposition de l'esclavage, qui fut un acteur économique régional majeur dans la région, donna naissance à une société créole, issus de métissages entre Portugais, Arabes, Indiens et populations locales aux valeurs « féodales », comparables à celles des *prazos*. Les populations locales de la presqu'île demeuraient sur les terres de leurs anciens maîtres (*senhorios*), à ceci près qu'ils devaient procéder eux-mêmes à la récolte et au nettoyage des palmeraies, des anacardiers et de récolter le cajou ensuite partagé. Ce système s'appelait le *muta-hano*. Cependant, dans les années 1920 et la prohibition de l'alcool aux États-Unis d'Amérique, la demande de cajou fut plus forte. Ainsi, les prix augmentèrent de plusieurs milliers de pour-cent entre 1932 et 1935, pour une production multipliée par 20, ce qui supposait de casser le *muto-hano* pour imposer de surcroît un loyer monétaire des locaux envers leurs propriétaires. La situation devint complexe, divisant la communauté locale et l'élite créole et l'Etat portugais. En 1939, l'Etat interdit le *muta-hano,* tentant d'imposer son autorité aux créoles, et envoya de fait des *sipaios* pour réprimer les locaux. Cependant, avant même que les exactions ne débutent, la population encercla les *sipaios* qui furent consignés. En fait, selon Cahen, les tensions sociales avaient déjà provoqué des incidents localisés ainsi qu'une résistance passive africaine contre les propriétaires et l'État. L'annonce de l'arrivée de Makhuwas de l'intérieur (*Macuana*), alliés des Portugais lors des massacres du début des années 1910 contre les chefferies *namarrais* locales, engendra le soulèvement des locaux. Il ne s'agissait pas d'une révolte contre l'autorité coloniale, mais d'une crainte d'une réapparition en terre *namarral* de la *Macuana.* Cet exemple montre bien la crainte suscitée par les Makhuwas au Mozambique. A nouveau, nous nous reportons aux chiffres évocateurs de Cahen (voire l'Annexe), qui tendent à illustrer la faible présence makhuwa au sein du FRELIMO lors de la lutte, alors que celle-ci est essentiellement implantée au Niassa et au Cabo Delgado.

Cette image paradoxale est en fait héritée, comme le soulignent Edward Alpers et Malyn Newitt dans leurs travaux respectifs, l'une des stratégies utilisées par les esclavagistes arabes et africains consistait à déshumaniser les communautés Macuas et Lomwe (formant l'ensemble linguistique Makhuwa-Lomwé) en répandant des stéréotypes les présentant comme des « tribus barbares et sauvages[178] ». Ainsi, cela résulta sur le fait que les acheteurs d'esclaves, entre 1800 et 1888, se sentaient justifiés de « les exploiter et les civiliser ». Ainsi, ces stéréotypes, qui ont été renforcés avec les formations de *sipaios* makhuwas, sont ceux que l'on retrouve au sein du FRELIMO, qui ne compte alors pas vraiment de cadres ou de référents makhuwas, mais surtout

[178] ALPERS, 1975, p. 78, ou encore PALMER C. Hilary, NEWITT Malyn, *Northern Mozambique in the Nineteenth Century: The Travels and Explorations of H.E. O'Neil,* BRILL Academic, 2016.

des Macondes. Avec les mesures anti-religieuses et favorisant des populations du Sud par rapport à celles du Nord (exception faite des Macondes), la RENAMO eut très vite, à l'indépendance, un certain écho parmi les populations makhuwas, comme contestation d'un parti-Etat dans lequel ils ne se reconnaissent pas. Le travail anthropologique de Geffray met tout à fait en exergue cela, notamment dans *La cause des armes.* Il démontre bien en quoi les Makhuwas sont loin de la réalité créée par le FRELIMO de l'*Inimigo.*

Étant particulièrement actif au Cabo Delgado et dans le Niassa, la RENAMO s'appuya beaucoup sur les Makhuwas, bien qu'à la fin des années 1980, ce fut davantage le mouvement *Naparama* qui eut un succès notable chez eux[179]. Néanmoins, cela est à nuancer. En effet, la paysannerie makhuwa, en particulier, adhéra davantage à la RENAMO par sentiment anti-sud que par conviction politique : il n'y avait pas d'alliance makhuwa avec l'Afrique du Sud. Dans les faits, la situation agricole était catastrophique, les famines nombreuses et les violents affrontements entre les deux partis opposés touchaient directement les communautés et leurs productions[180].Lorsque le processus de paix commença à se mettre en place, les Makhuwas furent une des populations les plus ciblées dans les discours politiques du FRELIMO, le président Chissano appelant à davantage de respect aux « tribus »[181]. Néanmoins, au Cabo Delgado, la tension est demeurée palpable. En cela, les Makhuwas demeurent en quelque sorte, eux aussi, des exemples d'*outros*.

6) Les creusets colonial et postcolonial, entre portugalité et mozambicanité

A) L'ECART RELIGIEUX ENTRE L'ETAT COLONIAL ET SES POPULATIONS PROLONGEES AVEC LE FRELIMO

Le FRELIMO comme l'État colonial montrent tous deux, dans leur appareil d'État, l'absence d'un réel égard vis-à-vis des populations locales. Cette absence d'égard peut se remarquer sur le plan religieux, comme nous le voyons avec l'Islam. Cependant, ce creuset que l'on trouve durant l'époque postcoloniale trouve sa source lors de la période portugaise. Dans le

[179] Source : INCONNU, « Mozambique : Renamo under Pressure », Africa Confidential, 13 septembre 1991.
[180] NEWITT, 1995, p. 571-572

[181] Source : CHISSANO Joaquim, « Moçambique : do passado ao presente : 2 – Unidade Nacional é a base da naçao », *Noticias*, Maputo, 1992.

Mozambique colonial, c'est l'Eglise Catholique, très lié à l'Etat portugais dans toutes ses variantes de la fin du XIXe siècle à 1975, qui doit assurer un enseignement général aux populations colonisés. Cependant, jusqu'à l'arrivée de Salazar au pouvoir, ces missions sont éparses, peu nombreuses, et peu « efficaces ». En 1950, seulement 5,1 % des indigènes sont catholiques, pour 1,7 % protestants et 10,6 % musulmans, avec de fortes disparités régionales[182]. Jusque dans les années 1960, l'Église demeure au service de l'État, et le nombre de missionnaires noirs demeure très faible. Les exceptions notables sont visibles par l'enseignement fait par les missions étrangères, non sans provoquer un certain mécontentement de la part de l'État colonial. Elles disposaient par ailleurs de moyens pauvres, mais néanmoins avaient un certain succès, notamment dans le sud du pays proche de l'Afrique du Sud largement protestante, et avec qui les circulations de populations sont nombreuses et anciennes. Cependant, être de confession protestante revient à rester un « indigène ».

Sur le plan religieux, nous ne pouvons pas parler de multiculturalisme encouragé ou entretenu par l'État colonial portugais. Dans les faits, celui-ci est très mal vu. Convertir les populations au christianisme catholique, c'est quelque part les portugaliser. De ce fait, un *assimilado* ne peut pas être d'une autre confession que catholique. Cahen définit ce fait en ces termes :

« Un Noir assimilé *(assimilado)* devenait citoyen portugais, qualité en principe définitive. Cependant, comme tout assimilé était censé avoir abandonné les « us et coutumes typiques de sa race » (statut indigène) mais que lui dirigeait une Église d'une confession non reconnue, donc relevant des « us et coutumes indigènes », il fut « ré-indigénisé », avec tout ce que cela signifiait d'entraves à sa liberté de déplacement et d'imposition du travail forcé. »[183]

Dans le Mozambique colonial, au sein d'un Etat portugais qui, au fil des régimes, reste très proche de l'Eglise Catholique, la question de la religion, posée notamment par Éric Morier-Genoud et Michel Cahen, Edward Alpers ou encore Lorenzo Macagno, est essentiel. Sur le plan identitaire, nous pouvons voir dans l'*Assimilado* le modèle du parfait sujet colonial, qui doit être catholique s'il veut se portugaliser. Sur le plan religieux, un des autres exemples du creuset colonial entre le modèle identitaire portugais colonial et les Mozambicains est la question de l'Islam.

[182] Nous tirons ces chiffres de l'article de Michel CAHEN « L'État Nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974 », *Cahiers d'études africaines*, 159, 2000, 551-592. Lui même reprend les chiffres de Moçambique (Província de), *Recenseamento geral da população em 1950*. Volume III. *População não civilizada*, Lourenço Marques, Repartição técnica de estatística/INM, 1955, p. 102 *sq*.

[183] *Op cit.* CAHEN, 2000, note 11.

B) LA QUESTION DE L'ISLAM: INCLUSION ET EXCLUSION DANS L'ESPACE MOZAMBICAIN

La présence de l'Islam au Mozambique, au Cabo Delgado notamment, est ancienne. L'arrivée de l'islam en Mozambique date du Xe siècle, lorsque des musulmans établirent de petits émirats sur la côte d'Afrique de l'Est en vue du commerce avec la péninsule Arabique. Le sultanat de Kilwa, fondé au Xe siècle par Ali ibn al-Hassan Shirazi, en est la parfaite illustration. Un autre exemple, révélateur de cette présence, est celui de l'île de Moçambique, que nous avons déjà évoqué au tout début de cette partie. L'exemple le plus significatif est peut-être celui de l'ancienne cité portuaire de Sofala. Elle était l'un des plus importants centres de commerce de la côte du Mozambique, réputée pour le commerce de l'ivoire, du bois, des esclaves, de l'or et du fer, qui transitaient vers le Moyen-Orient et l'Inde. Sofala et la plupart du territoire de la côte nordique du Mozambique faisaient partie du sultanat de Kilwa (situé dans l'actuelle Tanzanie), depuis l'arrivée arabe jusqu'à la conquête portugaise en 1505.

Par la suite, les marchands arabo-persans et swahilis venus d'Oman, de Zanzibar[184] ou des autres cités côtières d'Afrique de l'Est influèrent aussi dans les conversions des populations. Par ailleurs, lors de notre période, le ki-swahili correspondait à une catégorie de populations présentes dans les provinces du Niassa et dans le Cabo Delgado. Pendant la période de la dynastie omanaise Al Bu Saïd, notamment lors du règne du sultan Ibn Ahmad, les marchands d'esclaves musulmans étendirent leur zone de commerce (ivoire, perles, tissus) le long de la côte, vers le Sud, notamment au travers de systèmes d'alliances avec les populations locales. Dès lors, le terme de swahili (*suaili*) devint connoté, quasi-synonyme d'esclavagiste. Historiquement, du fait des nombreux conflits avec les Maures, les différents royaumes du Maroc, les Ottomans, les Somali, et de la « naissance » de la nation portugaise émanant de la *reconquista* (notamment la prise de Lisbonne en 1947) renforcée avec l'épisode sébastianiste contre le Maroc, l'Islam fut longtemps considéré pour les Portugais comme une religion ennemie. De ce fait, l'Islam, très implanté dans le nord, fut longtemps mal vu par les Portugais[185], ce dès l'arrivée de Vasco de Gama à l'île de Moçambique en 1497.

[184] À noter que Zanzibar fut la planque tournante du commerce esclavagiste dans l'océan Indien, notamment entre Oman (dont Zanzibar fit partie) et le nord du Mozambique. Nous reviendrons sur ce point dans notre troisième partie.

[185] ALPERS Edward, « Islam in the Service of Colonialism? Portuguese Strategy during the Armed Liberation Struggle in Mozambique » dans: *Lusotopie*, n°6, 1999. « Dynamiques religieuses en lusophonie contemporaine »

La présence islamique étant ancienne, du fait de l'implantation swahilie, chez les Makhuwas ou encore les Yao de la région, il s'agissait cependant d'une pratique religieuse peu « rigoureuse ». Dans la pratique, il n'y avait pas de clergé, les prières étaient mal récitées, et les mosquées étaient souvent quasiment vides. Seule la pratique de la circoncision était courante. Cette présence est le fait d'une hybridation de pratiques traditionnelles régionales (la scarification faciale) avec des éléments venus des cités-Etats swahilis, d'Oman ou encore de Perse.

De ce fait, les missions chrétiennes s'établirent relativement tard au Cabo Delgado, mais elles eurent un plus grand impact chez les Macondes. Les pères Monfortinos construisirent des missions à Namuno en 1922 et à Nangololo en 1924. Ce sont des prêtres néerlandais et français qui ont fondé ces missions. La province de Cabo Delgado est la province mozambicaine où la présence protestante était la plus faible, en comparaison avec les missions influentes de la province de Gaza ou même dans la province de Tete, en contact avec les missionnaires du Tanganyika. Les Monfortinos étaient déjà établis dans le Niassaland britannique, à Nangololo, à 40 km de Mueda (Mahunda), a été choisi parce qu'il avait un accès plus facile à l'eau. Ces missionnaires, eux aussi, s'intéressaient aux objets en bois noir[186]. Gerhard Liesegang estime que ce n'est qu'à la fin des années 1920, que la première Madone et peut-être les premières figures de Jésus crucifié sur du bois noir ont été produites.

Les conversions à un Islam soufi, ordonné par un clergé, vinrent plus tard. Les confréries soufies (connues sous le nom de *turuq*) ne sont pas arrivées dans le pays avant la fin du XIXème siècle. La branche soufie Shadhiliyya, venue de Zanzibar, s'ancra à l'île de Moçambique en 1896[187], et s'y implanta définitivement en 1904 avec l'arrivée d'un *shayk*[188]. Elle se développa et se scinda ensuite en de nombreuses branches, qui s'implantèrent localement notamment parmi les communautés Yao, surtout dans le Niassa et à la frontière avec le Tanganyika[189]. A partir des années 1920, les conversions à l'Islam furent de plus en plus nombreuses, et devinrent massives dans les années 1930[190]. Néanmoins, ce ne fut pas sans se heurter à la politique religieuse de l'Estado Novo, très lié à l'Eglise Catholique romaine. Dans

[186] Voir LIESEGANG, 2016, p.4.
[187] ALPERS, 1999, p.166.
[188] Se traduit par chef religieux. Peut aussi s'écrire *cheikh.*
[189] Voir le mémoire de master de BUSIN Clara, *Vivre dans un territoire disputé : la région de Kionga entre 1886-1919*, EHESS, 2020.
[190] ALPERS, 1999, p.166.

cette optique, les Portugais surveillèrent de très près les actions des *Monhes*[191], jugés comme potentiellement subversifs.

Un exemple évocateur est donné par Edward Alpers. Dans les années 1930, des prospectus sur la défense de l'Ethiopie face à l'Italie firent forte impression sur les populations, notamment celles de descendance arabo-swahilie et leurs *cherifs* (chefs). La popularité de ces prospectus mit en exergue la faible influence portugaise et catholique dans la région, et provoqua des tensions qui aboutirent, en mars 1937, à la fermeture d'écoles et de mosquées dans la région de Porto Amélia dans le Cabo Delgado[192]. Toujours en 1937, l'administrateur de la région de Pemba, très méfiant, compare l'Islam à un fléau de même ordre que le « bolchévisme ». En 1923, l'inspecteur administratif Pinto Correia s'inquiéta lui aussi de cette présence musulmane non contrôlée, potentiellement subversive, et fut outré de voir que la plaque la « Mahomedan Madresa School » n'était pas écrite en portugais[193]. Pour voir émerger une politique de « nationalisation » de l'Islam au Mozambique, il faut essentiellement attendre l'après-guerre[194].

Dans les années 1950, la Mission missiologique du ministère de l'Ultramar commanda une étude sur l'Islam dans la région du Cabo Delgado, au même moment où une communauté influente, nommée « Confrérie des musulmans Makhuwas » est réprimée en 1954-1955 puisqu'ils font circuler des idées anti-portugaises. Cette étude, menée par Albano Mendes Pedro, un missionnaire portugais, mit en exergue le fait que cette confrérie, comme d'autres *cherifs* musulmans de la côte et de l'intérieur avaient accès à toute une littérature et des documents photographiques et radiophoniques originaires du Caire (via Radio Cairo), de Riyad, de Bombay ou encore de Lahore[195]. En fait, l'Islam du nord du Mozambique se révéla faire partie d'un réseau mondial, anticolonial, qui circulait aussi au Kenya ou encore en Tanzanie. Mendes montre ainsi qu'au Mozambique, les musulmans yaos étaient sous l'influence du grand de Mufti de Bagdad, qui communiquait avec eux via Nairobi, au Kenya[196]. Pour lui, un

[191] Ce terme, plutôt péjoratif, désigne les populations indiennes, parfois musulmanes et souvent de confession hindoue. Voire aussi, sur le sujet : MACAGNO Lorenzo, *Outros muçulmanos. Islão e narrativas coloniais,* Lisbon, Imprensa de Ciências Sociais, 2006.
[192] ALPERS, 1999, p. 167.

[193] Op. cit. ALPERS, 1999, p.168.
[194] Même si ce même Pinto Correia s'intéresse de près aux méthodes d'approches et de compréhension des populations de Lyautey au Maroc et à Madagascar.
[195] ALPERS, 1999, p.169.
[196] MENDES, Pedro. *As Influências Politico-Sociais do Islamismo em Moçambique,* Lisbonne, 31 mai 1961.

panafricanisme, représenté alors par Nasser, se mêlait à un panislamisme dangereux pour l'équilibre de la colonie portugaise.[197] Sur le plan identitaire, l'Islam, en tant que tel, est directement jugé comme subversif et dangereux. Ce fut notamment Adriano Moreira, l'influent directeur de l'*Instituto superior de ciências sociais et politica Ultramarina* et plus tard ministre dans les années 1960-1970, qui dénonça avec vigueur le « nacionalismo islamico » présent chez les Makhuwas et les Yao.

Durant la période coloniale, l'Islam était considéré comme la religion ancienne du nord. Après 1898, alors que les élites laurentines avaient de plus en plus de revendications, s'impliquant dans la vie politique locale, la perception de ces populations parmi les milieux sudistes était proche de celle du colonisateur, davantage par ignorance que par racisme pur. Ainsi, le 26 février 1955, José Craveirinha écrivit un article dans le *Brado Africano* sur les rituels des hommes de Maulide, la confrérie Rifaiyya. Dans le quartier de Mafalala, dont le poète-journaliste est originaire, il y a alors une communauté importante d'immigrants musulmans originaires de l'île de Moçambique. Il fut ainsi invité à participer à un rituel de danse (le *dhikr*) parmi les hommes de Maulide. Pour Lorenzo Macagno, cet article est révélateur d'un *orientalisme* laurentin quant à l'Islam, rapprochant presque Craiveirinha à Eugène Delacroix. En effet, il considère que la description de Craveirinha ressemble à celle d'un voyageur romantique du XIXe siècle, lui-même mulâtre illustre de la ville qui se réjouit de l'exotisme brut des images éclipsées par la fumée de l'encens. A la manière d'un ethnographe, déplacé de son monde, va à la rencontre d'un *Outro* culturel, qui n'est alors à quelques pas de sa résidence, dans la banlieue de propre ville. Il témoigne dans son article de la manière dont le rythme et la danse croissent à mesure que la danse se poursuit, à mesure que les appels à Allah se multiplient. L'expérience de la transe qui est retranscrite est faite d'un point de vue externe, presque contemplatif, d'une expérience spirituelle qui échappe en tout point au presque ethnologue Craveirinha. Au sein même du Mozambique colonial, entre « colonisés », nous pouvons voir dans cet article un laurentin qui fait une expérience d'altérité avec une pratique musulmane exotique et complètement romantisée[198]. Cela montre, sur le plan identitaire, l'écart creusé entre Craveirinha et cet Islam lointain, peu connu et pourtant très proche spatialement (à Mafalala)

[197] MACHAQUEIRO Mário Artur, « Islão transnacional e os fantasmas do colonialismo português », *Relações Internacionais*, Juin 2011.

[198] MACAGNO Lorenzo, « Islã, transe e liminaridade »,*Revista de Antropologia*, Sao Paulo, USP, 2007, V. 50 Nº 1 p.94-109.

de celui-ci. Cet article « orientaliste » traduit bien une mentalité et une perception laurentine largement ignorante des traditions et des coutumes du nord du pays au sein du giron colonial.

Toutefois, dans les années 1960, la politique culturelle de l'Estado Novo s'ouvra davantage, et le multiculturalisme fut mieux toléré dans l'ensemble du territoire de l'Ultramar. La recherche d'une connaissance de l'Islam au Mozambique se fit ressentir parmi les autorités coloniales, mais aussi en métropole. La tendance, chez les Salazaristes, était en effet à la diversification religieuse, dans l'optique de l'abolition du Code de l'Indigénat[199]. Dès lors, l'Islam et le Christianisme, furent considérés comme des religions « sœurs » notamment du fait qu'une des icônes du Portugal, Fatima, était une femme mauresque. Cependant, la raison de cet élargissement était principalement politique : il s'agissait, pour la PIDE et la SCCIM (Services de Centralisation et de Coordination de l'Information, de faire en sorte que les populations musulmanes ne s'éloignent pas davantage du giron colonial, et n'aillent pas joindre les rangs du FRELIMO. Par ailleurs, cette nouvelle tolérance n'empêcha pas l'arrestation et l'emprisonnement de nombreux *shayks*, comme Panamiore Gicone, Pedro Limua Mustafa ou encore Niquisse Mussa Mirasse, tous suspectés de subversion et de liens avec des Yao comptant parmi les rangs du FRELIMO. Cependant, au Cabo Delgado, il y a certes eu une autorité politique musulmane, mais il n'y a jamais eu de clergé ou de doctrine officielle anti-portugaise. Le travail d'un autre Portugais, Melo Branquinho, envoyé sur le terrain pour évaluer la situation, montre alors une paranoïa portugaise quant à un potentiel panislamisme anti-portugais[200]. Grâce notamment aux études produites par la *Sociedade de Geografia de Lisboa*, ce put être le cas dès 1965, mais ce fut aussi le résultat de la volonté d'Adriano Moreira qui incita fortement les différents instituts en sciences sociales portugais, restreint sous Salazar et empreint de lusotropicalisme, à s'intéresser à la question musulmane au Mozambique, mais aussi en Guinée-Bissau. Le FRELIMO était très implanté, dès 1963[201], dans le Niassa et dans le Cabo Delgado, et surtout chez les Macondes, et un peu parmi les Makhuwas[202] et les Yao.

Cependant, dans leur perspective d'ouverture et de « tolérance », poussant à la diversification religieuse, les gouvernants portugais participèrent de plus en plus à des cérémonies musulmanes

[199] Voir CAHEN Michel, « L'État Nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974 », *Cahiers d'études africaines*, 158, 2000.

[200] ALPERS, 1999, p.174-175.

[201] NEWITT, 1995, p.525.

[202] Encore une fois, les chiffres de Cahen sont très importants : l'absence d'inclusion des groupes makhuwas montre la méconnaissance du terrain et de la véritable révolte et adhésion makhuwa à la lutte.

publiques, à des fins de propagande, notamment avec l'ouvrage *Moçambique em imagens* (1973). En 1969, le Gouverneur général du Mozambique, Baltazar Rebello de Souza, suivant ses conseils, prit l'initiative sans précédent dans l'histoire coloniale du pays, de s'adresser dans un discours radiophonique à toutes les communautés musulmanes, à l'occasion de la *Laylatul Qadr*, la nuit du 27e jour du mois du Ramadan, date de la première Révélation du Coran. Dans ce message, le gouverneur souligna le caractère ouvert de l'Église catholique, citant les éléments communs entre le Coran et la Bible, religions « sœurs » puisque monothéistes. Mais le travail de séduction alla encore plus loin. L'administration portugaise commença à financer le pèlerinage à La Mecque de divers dignitaires. Tout cela fut abondamment relayé dans la presse laurentine[203]. De même, en mars 1972, le même Gouverneur Général, accompagné du général Kaùlza de Arriaga, le commandant militaire en charge des troupes engagées contre le FRELIMO, vinrent sur l'île de Mozambique pour fêter le 474ème anniversaire de Vasco De Gama. Par ailleurs, en 1973, le Gouverneur Général participa aussi comme invité d'honneur à la célébration communale d'*Id al-Adha* (soit l'Aïd, la fête du sacrifice), à la fin du *hajj*[204]. Ce furent des tentatives tardives d'inclure la diversification religieuse au sein d'une portugalité impériale déjà moribonde. Dans les faits, les populations musulmanes étaient déjà, pour une grande partie, acquises à la cause du FRELIMO à l'anticolonialisme.

Néanmoins, pour les populations musulmanes du Niassa et du Cabo Delgado, la fin de la domination coloniale ne signifia pas la fin d'une longue période de marginalisation au sein du territoire mozambicain. Après l'indépendance en 1975, les *shayks* musulmans qui collaborèrent avec l'État colonisateur furent discréditées. Avec le FRELIMO, marxiste-léniniste et laïque, et dont la plupart des cadres viennent du Sud, élevés pour la plupart dans les cultes protestants et catholique, la marginalisation des populations musulmanes, existant donc à l'époque coloniale, se maintint pour une grande partie d'entre elles. En effet, le régime du FRELIMO se caractérisa par une hostilité forte envers les religions en général, qui était contraire aux idées de modernité[205] et du progrès de *l'Homem Novo.* Dans cette mesure, dans le nord ou à Quelimane, certaines associations musulmanes furent interdites en 1976 en raison de leur collaboration avec le colonisateur[206]. Toute une série de mesures furent ainsi prises : En 1977, le pouvoir commença à propager l'athéisme, attaquant directement les croyances musulmanes.

[203] Voir notamment MACAGNO Lorenzo, « Les nouveaux oulémas », *Lusotopie*, XIV(1), 2007, p. 151-177.
[204] ALPERS, 1999,p. 179-181.
[205] MACHEL Samora, « A unidade nacional é a nossa força: Samora Machel em Ancuabe » dans:*Notícias*, Maputo, 7 Août 1976.
[206] MACAGNO, 2007, p.160.

L'enseignement du Coran fut aussi interdit aux enfants, ce qui irrita fortement les anciennes chefferies musulmanes, déjà marginalisées au sein d'un nouvel appareil d'Etat qui place des éléments sudistes dans les administrations locales[207]. Cette politique anti-religieuse fut désastreuse et aboutit à des révoltes[208]. En 1982, d'autres associations musulmanes furent interdites, et la pratique religieuse fut strictement cantonnée à la mosquée. Néanmoins, en 1981, l'année où le président algérien Chadli Benjedid effectua une visite d'État au Mozambique, lorsque le FRELIMO infléchit sa politique anti-religieuse, notamment sous l'impulsion de Samora Machel[209]. Celui-ci voulait notamment faire du Niassa, territoire encore mal inséré dans la dialectique nationale, en proie aux révoltes et aux divisions[210], un modèle de développement et de construction du socialisme mozambicain, toujours en affirmant le modèle de modernité – identitaire – mozambicain. Par conséquent, voyant que les territoires au nord échappaient de plus en plus à l'autorité étatique, il se rapprocha de Abubacar Ismail Manshirá, aussi connu sous le nom de Maulana Abubacar. Son crédit s'ajouta au fait que né à Inhambane, Maulana Abubacar étudia pendant onze ans en Arabie Saoudite et fut titulaire d'un diplôme en droit islamique (*charia*) de l'université islamique de Médine, maîtrisant ainsi parfaitement l'arabe. Celui-ci, dans les années 1960, participa déjà à discréditer les *shayks* soufis au profit d'un Islam plus « progressiste » alors que les Portugais, sous l'injonction de Fernando Amaro Monteiro, décidèrent de se rapprocher des *turuq*[211], se méfiant alors de lui… Le discours de Maulana Abubacar accorda une importance égale à la reconnaissance de la part du gouvernement et des organisations islamiques internationales.

Le rapprochement s'effectua lors de la réunion qui se tint en juillet 1980 entre une délégation de la Ligue islamique mondiale d'Arabie saoudite, le ministre de la Justice du Mozambique, le ministre gouverneur de la Banque du Mozambique et certains des dirigeants de la mosquée

[207] Dans *Les Bandits*, c'est un des faits qui est le plus marquant pour Cahen lorsque celui-ci suit la campagne de la RENAMO. Cela a grandement alimenté la rancœur nordiste et centriste envers le Sud, souvent désigné autour des Shanganes.

[208] Voir notamment GEFFRAY Christian, *La cause des armes au Moçambique: anthropologie d'une guerre civile*, Paris, Karthala, 1990.

[209] Voir notamment MACAGNO Lorenzo « Islã e politica na Africa Oriental: o caso de Moçambique » *VI Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Université de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004 mais aussi MORIER-GENOUD Éric, « L'islam au Mozambique après l'indépendance : Histoire d'une montée en puissance » dans Christian Coulon (ed.), *L'Afrique politique 2002 : Islams d'Afrique: entre le local et le global*, Paris, Karthala, 2002. p. 123-146.

[210] Le territoire est divisé entre les partisans de l'Inimigo, ceux qui ont fui dans les pays voisins, et la population des zones libérées. La RENAMO avait notamment des bases arrières au Malawi. Voir MACHEL Samora, *Fazer do Niassa uma base sólida para construir o socialismo*,14, colecçao « Palavras de Ordem », Ediçao do Partido Frelimo, p.6-7.

[211] ALPERS, 1999, p.179-182.

d'Annuaril Islamo, très influente. Sur le plan politique, Abubacar et Machel s'accordèrent. Pour Abubacar, paraphrasant le prophète Mahomet, « *Amar a Pátria faz parte da crença* »[212]. Dans son étude de la question musulmane au Mozambique après l'indépendance, Macagno suggère également que les principes contenus dans les mots d'ordre du FRELIMO,« *Unidade, Trabalho, Vigilância* » faisaient déjà partie des enseignements coraniques, ou le fait de dire que l'Islam enseigne aussi à "aimer la patrie" sont les moyens de suggérer des compatibilités possibles et de créer la possibilité - réelle ou d'un nouvel universalisme : l'idée que les musulmans et les non-musulmans sont aussi une partie du *povo moçambicano*. Sur le plan de la mozambicanité, cela inclue en elle les populations musulmanes, ainsi que leurs croyances, passant alors du statut d'*outros* à celui de citoyens mozambicains à part entière, nullement distingués de ceux du Sud.

Enfin, en 1981 un Conseil islamique du Mozambique fut créé, sous l'égide d'Abubacar et de Machel. Très vite, ce furent les wahhabites qui s'approprièrent, dénigrant du même coup les communautés musulmanes soufies, très présentes dans le Niassa et dans le Cabo Delgado et n'étant historiquement pas sous l'influence d'un clergé. Ces communautés, par ailleurs, étaient majoritairement favorables à la RENAMO. Ces derniers créèrent alors le Congrès Islamique du Mozambique deux ans plus tard[5]. Dès lors, les deux organisations vivent dans une hostilité profonde, marquant des conflits à la fois entre la RENAMO, le FRELIMO et le Conseil Islamique. En fin de compte, la tentative d'inclusion d'un Islam mozambicain (au sens de frelimien), se solda par un échec qui acheva de montrer les fortes tensions déjà existantes, notamment avec le wahhabisme en progression dans les années 1980 et 1990.

C) LA LANGUE PORTUGAISE : L'ECART CREUSE AVEC LES POPULATIONS DANS LES PERIODES COLONIALE ET POSTCOLONIALE

Si la question religieuse, notamment celle de l'Islam, met à mal la lecture « frélimienne » de la mozambicanité, un autre écart se creuse avec la question de la langue, qui n'est au fond pas sans liens avec l'aspect religieux de notre problématique. Ce que nous pouvons voir au travers de l'interrogation religieuse, c'est qu'un écart semble donc se creuser entre, d'une part, le concept même de « Mozambique » et ce qui se rapporte aux Mozambicains. La désignation de Mozambicains durant l'époque coloniale est en elle-même un parti pris. C'est à la fois une

[212] Op cit. MACAGNO, 2004, p.4, « Aimer la patrie fait partie de la (notre) croyance ».

question coloniale et postcoloniale. C'est dans cette mesure que la question de l'ethnie[213] se pose, dans la mesure ou par ethnie, il est possible d'entendre l'aliénation, l'altération et la corruption qui y sont liés. Comme nous avons pu le voir précédemment, avec les travaux du CEA et la politique menée par le FRELIMO, détruire l'ethnie, la tribalité est absolument nécessaire pour construire la nation et établir le modèle de l'*Homem Novo*. Par tribalité, il faut alors entendre tout ce qui lie aux caricatures, aux clichés coloniaux, mais aussi ce qui est lié aux systèmes de pouvoirs (*prazos*, avec les *régulos*) passés, mais pas inactuels dans le contexte postcolonial.

Cependant, en abordant le thème de la nation, de sa communauté et *des solidarités imaginées*, il est primordial de traiter de la question linguistique, notamment autour de la langue portugaise. Comme nous l'avons montré en introduction et dans la Première partie, le Mozambique est composé d'une diversité de populations, de groupes linguistiques très différents, entre les groupes rongas, shangane et xhosa du sud, les langues hybrides du Zambèze (du fait des métissages et de l'établissement des *prazos*) et le nord, inclus dans l'aire culture swahiliphone. Le besoin d'une même langue, pour des raisons pratiques et administratifs, est vite ressenti tant par le colonisateur portugais[214] que par le FRELIMO. Cependant, pour celui-ci, le portugais est la langue de la communauté nationale. Concrètement, pour construire l'identité mozambicaine, le portugais est fondamental aussi comme langue vernaculaire. Elle est la langue de l'appareil d'Etat, de la radio, de la télévision et est imaginé comme la langue du *povo*. Un exemple concret est celui des affiches de Xiconhoca, toutes écrites en portugais et non traduites dans les langues locales. Pourtant, la volonté de rebaptiser le pays ou encore le nom des rues et des avenues[215] (Lourenço Marques devient Maputo) et de restaurer un statut pleinement africain au Mozambique est réelle. Il n'est pas anodin de constater également, avant l'indépendance, que le portugais était déjà la langue « officielle » du FRELIMO[216]. C'était surtout pragmatique : cela facilitait la logistique entre les différents fronts et aussi le dialogue.

Outre les raisons pratique, le portugais a surtout un statut officiel et de langue commune. Aussi, au Mozambique, le portugais fut utilisé non pas seulement une langue véhiculaire et

[213] Le terme d'ethnie est associable ici au terme de tribalité. Dans les faits, c'est une même chose.

[214] Pour des raisons idéologiques et aussi pour former des élites « locales » au service du régime, ce qui ne fut pas un grand succès.

[215] Sources : MACHEL, Moisés Samora, «Improviso do Presidente Samora » dans *Notícias*, Maputo, 27 Juin 1976.

[216] Une nuance est ici à faire, puisque les dirigeants du FRELIMO sont pour la plupart polyglottes, et conversent aussi beaucoup en anglais. Le portugais, en dehors des villes, est très peu parlé.

administrative permettant de relier et gouverner les différentes populations, mais, paraphrasant Benedict Anderson, c'est pour « sa capacité à engendrer des communautés imaginées, à construire effectivement des *solidarités particulières* » (Anderson, 2008, p.161). L'*Homem Novo* parle portugais parce qu'au-delà du fait que c'est la langue officielle d'un peuple uni, il faut noter le fait que la modernité, telle qu'on a pu la voir avec Elísio Macamo, s'affirme par l'affranchissement nécessaire des parler tribaux. C'est cela que la modernité dont le FRELIMO se réclame. C'est donc logiquement tout le nouvel appareil de l'État-nation utilise comme langue le portugais. Les textes officiels, comme les lois ou les discours du président Machel sont tous publiés en portugais. Le travail de construction nationale commence par celui de ses fondateurs. Par ailleurs, tous les auteurs mozambicains alors reconnus écrivent en portugais et non pas en ronga[217] ou en swahili. Sur le plan identitaire, autour des *solidarités particulières* et de la question communautaire, nous pouvons là parler d'une nouvelle manière d'être-au-monde. Ontologiquement, ce trait linguistique change profondément le sujet qui n'est plus maconde ou nguni, mais mozambicain.

Cela prévaut également dans la période pré-indépendance, où l'idée de la communauté nationale mozambicaine s'esquisse déjà dans l'esprit de Mondlane ou encore chez José Craveirinha, comme nous l'avons avec le « Poema do futuro cidadão ». Reprendre l'exemple de Craiveirinha nous semble ici tout à fait opportun. En effet, nous trouvons le premier motif d'appartenance à la communauté nationale mozambicaine avec le père du poète José Craveirinha dans *Karingana ua Karingana* dans le poème « A meu belo pai ex-emigrante ». Le rôle de la langue portugaise, comme langue d'héritage, est ici présent, même si le véritable sujet du poème est un devenir identitaire. Le défunt père de Craveirinha, portugais originaire d'Algarve, devient tout au long du poème, au fil des réminiscences perd sa portugalité au profit d'une mozambicanité bien réelle. La fin du poème est explicite :

(...)meu resgatado primeiro ex-portugês

numero UM Craverinha moçambicano !

Dans cet idéal mozambicain, le côté algarve du père, bien présent dans le poète, n'est également nullement nié. Être mozambicain, c'est avant tout se sentir comme tel, peu importe le fait d'être « ronga-ibérico mas afro-puro coraçao ». L'hommage est içi rendu à homme qui est *devenu*

[217] Exception faite de Craveirinha, même si son emploi du ronga relève tant du motif politique que du motif personnel. Le poème que l'on cite ensuite illustre bien cela, même si nous tendons à aller ici vers un motif plus politique.

mozambicain et qui n'est plus seulement un émigrant venu chercher du travail à Lourenço Marques[218]. Le motif du portugais métropolitain est rattaché à un souvenir qui s'éloigne de plus en plus dans le passé. L'identité mozambicaine ressentie, exprimée est plus forte qu'un lien de sang qui serait problématique. Ce qui lie alors le père à son fils est un peu ce qui lie un citoyen à une nation : c'est un champ de références communs, mais aussi une même langue transmise en héritage. Seulement, ce n'est plus le portugais de l'Algarve, c'est le portugais du Mozambique. En plus, cette mozambicanité s'affirme par une identité métisse qui n'est alors plus entravée par le lien de sang avec le Portugal.

Enfin, le rôle de la langue portugaise est peut-être ici surestimé. La réalité du parler est toute autre. La communauté imaginée par Mondlane, puis par Machel reste, à l'indépendance et durant les années qui suivent, à un état quasi-embryonnaire, et ne semble prévaloir qu'à Maputo. Quelques chiffres fournis par Cahen peuvent ici être évocateurs : dans les années 1980, c'est moins de 2% de la population du Mozambique[219] qui parle et maîtrise correctement le portugais, et ce en dépit des efforts fournis par l'État pour mettre en place une vraie éducation nationale. Auparavant, au vu la politique négligeant de l'État colonial, ce chiffre ne dépasse guère les 1%, et ne concerne que les élites « créoles » et bourgeoises urbaines.

Durant l'époque coloniale le portugais était aussi la langue des élites et de la presse locale (*O Brado Africano*, publié aussi en ronga et *O Africano*). Par ailleurs, cette même presse est une presse urbaine, destinée à un certain public à Lourenço Marques ou dans les autres grandes villes de la colonie. Le statut du portugais, avant et après la période coloniale, est « unificateur » : il a pour tâche de rassembler les populations. C'est aussi la langue administrative et des postes supérieurs à ceux d'ouvriers agricoles ou miniers. Pour les populations, que ce soit dans les *suburbios*, sur les quais ou dans les campagnes, elle reste la langue du colonisateur, du *conquistador*.

Dans notre historiographie, un exemple illustratif de l'importance de la langue portugaise dans la construction nationale mozambicaine est, une nouvelle fois, le travail conséquent fourni par Michel Cahen dans « histoire géopolitique d'un pays sans nation », et l'abord de la question de la créolité, fondamentalement liée à la question des élites. Être noir est un fait, mais être noir et

[218] Voir l'analyse faite par CHAVES Rita, «José Craveirinha, da Mafalala, de Moçambique, do mundo », *Atlântica* n°3 décembre 1999,pp.144-145.

[219] A noter que les communautés non noires, comme les Indiens, les Asiatiques ou encore les Métisses ne sont pas forcément incluses dans cette estimation. Néanmoins, ils représentent une faible part de la population. Ce chiffre a toutefois nettement augmenté, notamment dans les années qui ont succédé à la fin de la Guerre Civile.

pouvoir écrire et s'exprimer en portugais est tout autre chose et peut procurer un statut particulier.

D) ELITES ET CREOLITE COMME SOURCES DE L'IDENTITE MOZAMBICAINE ?

De manière générale, parler de créolité n'est pas évident et renvoie à des contextes historiques, géographiques et culturels singuliers. La langue créole en Guadeloupe, ou même la créolité revendiquée par Saint-John Perse n'est en rien semblable avec les créolités du Mozambique. La définition d'une créolité portugaise, étant *en soi* l'essence du lusotropicalisme, qui s'applique à l'ensemble de l'empire est fausse. Au Mozambique, la société coloniale a connu de nombreuses mutations, notamment avec la rupture de 1898, lorsque Lourenço Marques devient la capitale du Mozambique. La société coloniale mozambicaine a été marquée par une créolité dont la nature a changé du XVIIème jusqu'à 1975. En ce sens, être créole en 1750 et être créole (ou être défini comme tel) en 1925 renvoie à un contexte, une réalité sociale historique qui varie énormément. Au Mozambique, la définition de la créolité peut renvoyer aux populations locales, au métis, ou encore aux vieilles communautés afro-portugaises (qui elles-mêmes peuvent se référer à une présence indienne sur le territoire mozambicain. Ainsi, à Luanda, le monde créole (du fait d'une importante communauté de *brancos* portugais) a n'a rien à voir avec les « créolités » mozambicaines. É titre introductif, nous pouvons rappeler ces mots d'Édouard Glissant dans son *Traité du Tout-Monde, Poétique IV* (Gallimard, Paris, 1997) :

« La créolisation n'est pas ce qui perturbe de l'intérieur une culture donnée[…] Son fait, par-delà ces conditions les plus souvent désastreuses, est d'entretenir relation entre deux ou plusieurs « zones » culturelles, convoqués en un lieu de rencontre, tout comme une langue créole joue à partir de « zones » linguistiques différenciées, pour en tirer sa matière inédite […] La création est imprévisible, elle ne saurait se figer, s'arrêter, s'inscrire dans des essences, dans des absolus identitaires. […] Je vous présente en offrande le mot créolisation, pour signifier cet imprévisible de résultantes inouïes, qui nous gardent d'êtres persuadés d'une essence ou d'être raidis dans des exclusives. » (pp. 25.26).

Ce qui se rapporte au phénomène de créolisation est donc quelque chose d'imprévisible et de profondément mouvant. Elle ne peut être seulement catégorisée. Dans le cadre mozambicain, nous proposons ainsi, en accord avec la thèse de Glissant, une lecture historique d'identités émergentes, nourris par les singularités et les circulations culturelles.

A propos de la question identitaire qui nous intéresse, avant la période de la « conquête coloniale », l'identité « créole» de la province du Zambèze se base sur l'économie régionale, incluse dans l'espace océanique indien, et se construit dans les métissages, durant plusieurs siècles, entre les différents acteurs maritimes et locaux. En ce sens, la province du Zambèze est un exemple de créolité mozambicaine. C'est dans cette région qu'existait des *prazos*, avec à leur tête les *régulos* (chefs). Ce système, assez unique en Afrique, maintenant un domaine seigneurial dont l'autorité venait de la couronne portugaise. Les *prazos* furent des lieux importants de métissage, entre la population Sena peuplant historiquement la région, les *Asiaticos* venus des comptoirs portugais d'Inde (notamment Damão et Goa), mais aussi les marchands swahilis ou encore les quelques *bandeirantes* présents. Cependant, tout en étant une région propice à la culture du tabac, du coton ou encore à la pêche aux locustes, la province du Zambèze est aussi exposée à de terribles famines[220]. Au XXe siècle, elle est vue comme une région décadente, vestige du lieu où se trouvait autrefois « O ouro de Manica e Sofala » (l'or de Manica et Sofala). La « Zambézie» est une des régions qui témoigne le plus des cinq siècles de la présence portugaise sur le littoral mozambicain, à Sofala ou encore Quelimane. Les Portugais commencent à s'intéresser et à s'établir au Zambèze et dans le Cabo Delgado dans les années 1510[221]. Ils instaurent le système des *prazos* après avoir établi sur le littoral des comptoirs, comme en Inde ou dans les Indes orientales[222]. Les Portugais, peu nombreux sur place, nouent des relations avec les Maravi, et jouent un rôle important, via leurs comptoirs et leur petite présence militaire dans les différents conflits entre royaumes locaux, notamment dans la première guerre civile Karanga.[223] Ces comptoirs sont des lieux d'échange importants, entre les marchands swahilis, arabo-persans et les Portugais, notamment dans le commerce des perles et d'esclaves. La Zambézie, jusqu'à la moitié du XIXe siècle (voire même jusque dans les années 1910 et 1930[224]) fut une des régions les plus touchées par le commerce esclavagiste. Paradoxalement, comme le remarquent Malyn Newitt et René Pélissier, la région du Zambèze est une des régions au XXe siècle où la présence militaire portugaise est la plus faible, jusqu'à *l'Estado Novo*, puis la construction du barrage de Cahora Bassa. La faible présence portugaise en Zambézie fut une des raisons de l'importante activité du FRELIMO dans la région. Cependant, le paradoxe ne

[220] Notamment en 1561. Voir NEWITT, 1995, p.62.
[221] Newitt, 1995, p.61.
[222] Il faut noter que la plupart de ces comptoirs sont à proprement parler des forts, avec une faible garnison d'hommes (*fortalezas* ou *feitorias)* comme la célèbre Fortaleza de Sofala.
[223] NEWITT, 1995, pp. 81-83.
[224] Voir l'exemple fort évocateur du « paradigme de Mossuril », dans CAHEN Michel, *Ethnicité Politique, pour une lecture réaliste de l'identité.* L'Harmattan, Paris, 1994 p. 92-95.

s'achève pas là : statistiquement, la région du Zambèze est une des régions où le portugais est le plus parlé durant l'époque coloniale, du fait d'une vieille présence portugaise entretenue par les *prazos*. La région, par le système des grandes compagnies étrangères (comme la Sena Sugar Estates, la Companhia de Boror ou encore la Companhia de Moçambique) qui dura grosso modo jusqu'en 1942, fut une des plus riches de la région, jusqu'au transfert du pouvoir économique et politique progressif vers Lourenço Marques. Cela n'a pas manqué de créer, chez une partie de l'élite créole (parfois swahilie) zambézienne, un sentiment anti-laurentin – et plus tard anti-sudiste - toujours plus fort[225]. Ce qui marqua le déclin total et la perte de la stature d'autrefois de la région fut la fin des prazos en 1929, qui faisaient légion dans la vallée du Zambèze et en basse Zambézia. Les intérêts britanniques dans la région et l'océan Indien transitaient toujours davantage vers Lourenço Marques et sa main d'œuvre minière régionale. Par ailleurs, une expression populaire de la province du Zambèze traduit bien la méfiance et la détestation du sud : *Os Shanganes comem tudo [226]!* (Les Shangane mangent tout !). Dans *Les Bandits*, lors de son déplacement en Zambézie, à Quelimane notamment, Michel Cahen illustre aussi la rancœur zambézienne vis-à-vis du Sud avec cette phrase d'Afonso Dhlakama :*Não, sou da Renamo, com a Frelimo não somos nada, são só os machaganes do S ul que vão para a escola[227] !*(Non, je suis de la RENAMO, avec le FRELIMO nous nous ne sommes rien, ils sont seulement les Shanganes du Sud qui vont à l'école !) La rancœur vis-à-vis des élites priviligiées, souvent désignés autour des Shangane, des Rongas, ou même plus simplement des *maputenses*[228](après 1975, auparavant ce sont *os laurentinenses*) est ancienne. De ce fait, en Zambézie, dans la province de Sofala, à Quelimane, Beira et dans la province de Sofala, chez les Ndau, les Yao ou encore les groupes Vandau, la RENAMO eut un très grand succès tant la haine du FRELIMO et du sud sont fortes durant l'époque coloniale et avec « l'appropriation » de l'indépendance du Mozambique par le FRELIMO et les gens du Sud. Cahen, à Quelimane, reporte ainsi ces mots qui témoignent de « l'orgueil » zambézien quant à leur riche passé, héritage des *prazos* et des anciennes circulations commerciales et culturelles avec la côte swahilie et l'Océan Indien : *nós Zambézianos, a província mais antiga e mais rica*

[225] CAHEN, 2002, p. 219.

[226] C'est une expression populaire fournie par Michel Cahen, lors d'un entretien effectué le 22/06/2020. Les Shanganes représentent ici le sud, qui dévorent donc littéralement tout, c'est-à-dire tout ce que le Mozambique fournit et produit.

[227] Op. cit. CAHEN, 2002, p.29.

[228] Les habitants de Maputo. Ce qui désigne en réalité, plus généralement, les gens du Sud.

»[229]. La conscience d'un glorieux passé est ici bien remarquable en comparaison avec un présent dévalorisant.

Chemin faisant, pour en revenir à la période coloniale et à l'âge d'or de la Zambézie, un fait est ici compréhensible. L'élite créole mozambicaine zambézienne, métissée (entre Blancs, populations africaines et *Asiaticos*) se fait surtout élite par un certain transfert d'autorité de la part du pouvoir colonial, mais aussi par l'accès à la langue portugaise. Cependant, la créolité est dans notre travail une donnée double. Nous venons de voir que le transfert du pouvoir économique et politique a profité au sud, et notamment à la ville de Lourenço Marques, et cela pour des raisons économiques et politiques et dans les faits, l'espace colonial-capitaliste portugais correspond à l'espace urbain où se concentrent la communauté portugaise et les élites créoles apparus après 1898, soit Lourenço Marques, Beira, Inhambane ou encore Nampula. Cependant, nous pouvons parler d'un modèle créole laurentin « macrocéphalique ». Tout d'abord, du fait de sa proximité avec l'Afrique du Sud et le Transvaal, la région sud du pays et Lourenço Marques, ville portuaire, constituent un axe important, par le transfert de populations minières, de capitaux via notamment la ligne de chemin de fer entre Lourenço Marques et la frontière sud-africaine, achevée en 1897. L'interdépendance économique et les liens économiques entre le sud du Mozambique et l'Afrique du Sud devenant toujours plus fort avec le temps[230] (par exemple, en 1974, l'Université Eduardo Mondlane est remplie d'étudiants blancs majoritairement sud-africains), la région du Zambèze, lieu d'une première créolité mozambicaine, déclinait. Le changement de capitale en 1898 sonna déjà le glas d'un système qui, dans une trentaine d'années, allait disparaître. Ainsi, la région du Zambèze, productive mais reliée plus tardivement aux réseaux ferroviaires, symbole d'activité commerciale plus ou moins intense, du Nyassaland et du Malawi (il faut attendre les années 1950), devint plus hostile au sud et au pouvoir centralisé[231].Nous avions brièvement évoqué ce point dans notre approche de l'Histoire générale du Mozambique. Le déclin du « vieux Mozambique» devint un fait

[229] Op. cit. CAHEN, *Les Bandits,* p.30.

[230] Un exemple concret de ces circulations sont les circulations culturelles des travailleurs immigrés du sud du pays vers le Rand minier. Cela se voit notamment chez les populations Muchope.

[231] L'hostilité de la région centrale du pays par rapport au sud est observable d'une part avec l'élite créole coloniale, mais aussi après l'indépendance, avec les succès de la RENAMO dans la région. C'est un fait que Cahen, là encore, ne manque pas de souligner. Voir CAHEN, 1994, p.220

mémoriel qui alimenta les rancœurs, pour finalement être une des motivations de la RENAMO[232].

En termes de sciences sociales, nous pouvons dire que la créolité, au Mozambique, renvoie à une double réalité[233]. D'une part, il y a une « vieille » créolité[234] au centre du pays, issu des *prazos*, des métissages du fait du brassage de populations, et d'autre part, au début du XXe siècle, il y a la créolité sudiste, une forme d'identité imprégnée de culture locale (le plus souvent ronga), d'une éducation supérieure au reste du pays et donc de la maîtrise de la langue portugaise, qui permet d'avoir accès notamment à une littérature, à une presse qui peut se limiter seulement au cadre urbain ou régional – comme c'est notamment le cas avec le journal *O Brado Africano* et les frères Albasini, au début du XXe siècle à Lourenço Marques, qui est un lieu de circulations culturelles majeures et nettement différent des circulations passées dans la région du Zambèze. Dans son autobiographie, Raúl Honwana, de père africain et de mère africaine d'abord mariée à un indien, figure du milieu associatif de Lourenço Marques, mentionne l'existence de *timite* (qui est une abréviation de l'anglais, *tea meetings*) qui se ont lieu dès les années 1920 aux sièges d'associations, souvent métisses, comme le *Grêmio africano*. Lors de ces rencontres organisées dans les maisons de notables colonisés, chez des Assimilados plus ou moins intégrés dans les milieux élitaires, il était fréquent d'entendre des *majonejone* chanter des airs venus d'Afrique du Sud. Mais ces témoins actifs d'un certain rayonnement sud-africain, interprétaient d'abord, sur les *compounds*, des musiques et des danses de leurs régions d'origine[235]. Aussi, dans le sud du pays, les différentes missions protestantes, écossaises, mais surtout suisses, comme la Mission romande, diffusaient aussi de la musique sud-africaine[236].

[232] Il est possible de parler du « vieux Mozambique » comme une identité politique, d'une part en réponse au régime portugais et à son assimilationnisme, et d'autre part comme une réponse à *l'Homem Novo*. A ce sujet, voire en particulier CHICHAVA Sergio (sous la direction de Dominique DARBON), *Le « vieux Mozambique », Etude sur l'identité politique de la Zambézie*, thèse de Science politique soutenue en 2007, Université Montesquieu Bordeaux IV, Centre d'Etude d'Afrique Noire.

[233] Sur la créolité et les métissages, nous nous référons à quelques points d'appui réflexifs, plus élargis que le cadre mozambicain. Voir TISSEAU Violaine (sous la direction de Faranirina V. Rajaonah), *Le pain et le riz : métis et métissage, entre "Européens" et Malgaches, dans les hautes terres centrales de Madagascar, aux 19ème et 20ème siècles*, soutenue en 2011 à l'Université Paris-Diderot, ou encore STOLER Ann Laura, *Carnal Knowledge and Imperial power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley, University of California Press, 2002.

[234] Un débat est possible pour savoir si le swahili, au Mozambique, est définissable comme une culture « créole ».

[235] Sur la spécificité musicale des circulations culturelles entre Lourenço Marques et l'Afrique du Sud, voir NATIVEL Didier, « Les musiciens, médiateurs d'échanges culturels entre Mozambique et Afrique du Sud. Sur quelques effets culturels de migrations anciennes », *Afrique contemporaine*, 2015/2 (n° 254), p. 57-72.

[236] Voir RITA-FERREIRA Antonio., *Os Africanos de Lourenço Marques*, Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique, Lourenço Marques, 1968, et aussi, au coeur de la réalité locale, JUNOD Henri-Alexandre, *Mœurs et coutumes des bantous : la vie d'une tribu sud-africaine*, T.1, Paris, Payot, 1936.

Chez les « créoles » laurentins, l'anglais est ainsi souvent une deuxième, ou une troisième langue en fonction du degré de maîtrise de la langue « africaine ».

D'un point de vue élitaire, tout cela n'est pas anodin. Pour ce qui est du FRELIMO, ses racines, Michel Cahen parle ainsi d'une « créolité du pouvoir », même s'il s'agit d'avantage pour lui d'une « surreprésentation changane à tous les niveaux de l'État[237] », soit une sur-présence de cadres originaires du sud du pays. En ce sens, les identités du sud du pays sont incorporées en une même désignation trouvable au sein des hautes sphères du Parti[238]. A l'échelle de la capitale, nous pouvons en faire une genèse. La créolité laurentine est au cœur d'une certaine forme d'identité partagée chez les personnalités anticoloniales mozambicaines. Du point de vue des origines, José Craveirinha, Samora Machel ou encore Armando Guebuza viennent tous les deux du *bairro de Mafalala*. Cette créolité laurentine est très présente dans l'imaginaire national construit par le FRELIMO, alors que celui-ci est, plus généralement, très influencé par le sud du pays. Ainsi, en vertu de tout ce que nous venons d'étudier dans cette seconde partie, il semble opportun de se demander si cette créolité du sud du Mozambique n'est pas, d'une certaine manière, au fondement de la mozambicanité. Cependant, répondre positivement à cette question reviendrait inexorablement à dénier les réalités « ethniques » et les catégories sociales du Mozambique colonial. Si la charnière politique du FRELIMO est d'origine sudiste, parfois polyglotte et sous l'influence de cultures étrangères[239], la réalité du reste du pays, tout au long de l'époque coloniale, est toute autre. Il ne s'agit pas de confronter la réalité du Sud « créole » au reste du pays, mais de considérer le Mozambique colonial dans son ensemble, et par conséquent dans sa diversité qui dépasse le seul cadre colonial. Pourtant, Il reste encore à dissocier élites et créolité, non plus dans le cadre des origines nationales, mais durant la période coloniale précédant le questionnement stricto sensu « nationiste » de la mozambicanité. Cela nous amène alors, à discuter directement des ethnies et des différentes catégories sociales lors

[237]CAHEN Michel, *La Révolution implosée*, L'Harmattan, Paris, 1987, p. 162.

[238] CAHEN Michel. « À la recherche de la défaite. Notes sur une certaine historiographie de la « révolution » et de la « contre-révolution » au Mozambique et sans doute ailleurs », *Politique africaine*, vol. 112, no. 4, 2008, pp. 161-181.

[239]Comme nous l'avions constaté, Eduardo Mondlane a reçu une formation universitaire aux États-Unis, où il a rencontré son épouse, et est issu d'une influente famille ronga. Marcelino Dos Santos, métis, a lui fait ses études à Paris et à Grenoble et a vécu par la suite en Algérie. C'est ce que nous entendons par l'influence des cultures étrangères. Par ailleurs, pour ce qui est du monde de la culture mozambicaine, Mondlane ne manque pas de rappeler que les figures littéraires de la lutte pour la libération nationale sont… des métis (Honwana, Craveirinha, De Sousa). Nous avons évoqué ce point contradictoire dans cette partie.

du moment colonial, et de la manière dont les sciences sociales, durant l'ère coloniale, ont pu les aborder, les définir, selon des critères arbitraires ou non.

TROISIEME PARTIE : ETHNIES ET CATEGORIES SOCIALES

Aux sources de la lutte se trouvent les motivations profondes des populations à être davantage libres, avoir des vrais droits civiques ainsi qu'à être véritablement reconnu en tant que Mozambicain. Ce processus est toutefois loin d'être simple et évident. Notre travail a questionné la mozambicanité – soit la construction de l'identité nationale mozambicaine. Nécessairement, cette question se corrèle à celle des ethnies, ou des catégories sociales définies en fonction de la juridiction coloniale. Celles-ci, dans leur complexité, sont représentatives des méconnaissances portugaises. Elles sont l'exemple de sociétés, de populations niées au profit de l'entreprise capitalistique. Néanmoins, comme nous avons pu le constater précédemment, la compréhension des identités mozambicaines, sur les plan social et culturel notamment, n'a pas non plus été évidente après 1975. *Elle ne va pas de soi.* Cette partie propose donc une approche générale de la question des identités, singulières et plurielles, durant la période coloniale selon une catégorisation volontairement large entre ethnie et catégories sociales.

1) Au cœur de l'ethnie : Être indigène

A) RAPPEL EPISTEMOLOGIQUE SUR L'ETHNIE

Dans les mondes africains, la question ethnique représente des enjeux sociaux, historiques et historiographiques auquel nul africaniste n'échappe. Au Mozambique, dans les cadres de la conquête coloniale ou de la compréhension des sociétés locales par les Portugais, l'ethnie est un enjeu essentiel, même s'il illustre aussi, comme nous le montrerons, la négligence et les études peu approfondies du colonisateur portugais. Que ce soit dans un cadre africain, asiatique ou américain, le terme d'ethnie est complexe et peut recouvrir plusieurs réalités. Il est difficile de donner une définition claire du terme d'ethnie. Le terme d'ethnie, issu du grec *ethnos* signifiant peuple ou nation, est apparu récemment dans la langue française (1896). Au XVI et XVIIème siècle, comme le fait remarquer P. Mercier, le terme de « nation » équivaut à celui de « tribu »[240]. Depuis les décolonisations, ce terme est discuté car stigmatisant

[240] MERCIER Paul, *Histoire de l'Anthropologie*, Presses universitaires de France, collection « Le Sociologue », édition de 1984

toutes les populations non-européennes, les catégorisant selon des critères positivistes et darwinistes. Dans cette optique, nous nous appuyons sur plusieurs définitions déjà existantes. Dans son *Les Ethnies*[241], Roland Breton donne deux définitions du terme d'ethnie. Tout d'abord, il la définit comme l'équivalent de groupe linguistique :

« Au sens strict *ethnie* peut désigner un groupe d'individus partageant la même langue maternelle. Dans ce sens on peut désigner, par exemple, comme ethnie catalane l'ensemble des habitants de la Catalogne ayant conservé l'usage du catalan (…) Ethnie, *stricto sensu*, est alors l'équivalent du groupe linguistique.[242] »

Ensuite, il donne une seconde définition qui est plus large et qui englobe la définition précédente. La langue n'est ainsi qu'un élément caractéristique parmi d'autres :

« Au sens large, l'ethnie est définie comme un groupe d'individus liés par un complexe de caractères communs – anthropologiques, linguistiques, politico-historiques, etc. – dont l'association constitue un système propre, une structure essentiellement culturelle : une culture. L'ethnie est alors la collectivité, ou mieux la communauté, soudée par une culture particulière.[243] »

Cette définition est proche de celle donnée par le même P. Mercier que nous citions auparavant[244], qui précise néanmoins que « l'ethnie comme n'importe lequel de ses composants n'est qu'un segment sociogéographique d'un ensemble plus vaste (…) » et il faut « la replacer dans l'ensemble d'un paysage ethnique régional envisagé dans une perspective historique ». Les définitions faites par Roland Breton permettent d'avoir un regard général sur l'ethnie et tout ce qu'elle implique. De manière plus incisive et plus critique, nous nous appuyons aussi sur le propos de Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo dans l'ouvrage phare *Au cœur de l'ethnie.*En faisant toute la synthèse des différentes ethnies, cet ouvrage cherche essentiellement à montrer en quoi les ethnies, sémantiquement et socialement, sont des constructions socio-historiques coloniales[245]. Il s'agit alors, en réponse à une tradition coloniale teintée de positivisme et de darwinisme, de déconstruire l'ethnie. Dans notre travail, même si nous privilégions le terme de « population », nous employons le terme d'ethnie comme une réalité identitaire, d'un point de vue normatif colonial, soit une vision large. Lorsque nous parlons de Makhuwas, nous parlons d'un terme générique appliqué aux différentes factions *macua-lomwé*.

[241] BRETON Roland, *Les Ethnies*, Presses universitaires de France, collections « Que sais-je », Paris, 1981.
[242] BRETON, 1981, p.8.
[243] BRETON, 1981, p.9.
[244] AMSELLE Jean-Loup, « Ethnie et tribu », dans AMSELLE Jean-Loup, M'BOKOLO Elikia (dirs.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique,* La Découverte, Paris, Version révisée de 1999.
[245] Différentes configurations sont données par les auteurs du livre, autour du cas des Hutus et des Tutsis, du bambara en Côte d'Ivoire ou du séparatisme katangais.

En ce sens, volontairement vague, les notions de culture, de communautés[246] ou de langue commune sont englobés en un même terme.

Il est nécessaire de rappeler qu'en sciences sociales, la question ethnique est l'objet de débats importants et majeurs. Ce qui constitue l'objet de notre étude est la manière dont peut éventuellement s'exprimer une identité ethnique, en réponse notamment au colonisateur. Sur ce point, il faut aussi rappeler que Michel Cahen a notamment développé toute une pensée sur la corrélation trompeuse entre ethnie, nation et l'ethnicité[247], à partir de son expérience africaine, mais aussi en prenant en compte la guerre des Balkans, qui a renouvelé le « débat ethnique ». Dans le cas makhuwa[248], durant la période coloniale, puis postcoloniale, l'ethnie, comme tel, a été une réponse aux discours officiels. Nous ne pouvons donc résumer la question des identités au Mozambique à une question ethnique. Elle se pose aussi, notamment aux échelles urbaines, en termes de « catégories sociales », comme les classes ouvrières, les classes supérieurs, liées à une certaine activité économique.

B) LE STATUT ETHNIQUE COMME STATUT ECONOMIQUE : L'ETHNIE AU CŒUR DE L'ENTREPRISE CAPITALISTIQUE

Être indigène est restrictif. Au sein de la société coloniale, l'horizon est restreint et l'accès à l'éducation, surtout au Mozambique, est quasi-nul. Socialement, c'est un ancrage. Cela suppose aussi le mépris systémique des colonisateurs pour la culture personnelle, ou même celle de la communauté. Celle-ci est, juridiquement, complètement aspirée par une juridiction capitalistique et nationaliste. Comme nous l'avons vu précédemment[249], le statut ethnique est lié selon la juridiction coloniale, au statut vague do *Indigenato*. En quelque sorte, l'ethnie comme appartenance à un groupe linguistique ou communauté donnée n'est pas fixée et reste vague. Ce qui est littéralement statué, c'est l'Africain comme être inférieur, sinon comme main d'œuvre. *De facto,* ce terme est utilisé pour définir les droits et surtout les devoirs des indigènes des colonies portugaises. Suite au coup d'État militaire de mai 1926, la nouvelle dictature, qui n'était pas encore *l'Estado Novo,* édita dès le mois d'octobre de la même année un « Statut politique, civil et criminel des Indigènes » qui définissait clairement qui était indigène et qui

[246] Nous évitons aussi l'usage du terme « tribal », très connoté et maladroit.
[247] CAHEN, 1994, p.54.
[248] Le cas makhuwa est particulier : ce qui peut faire sa « spécificité ethnique » est sa parenté, avec l'absence de père et de mère et l'absence d'un lignage au sens traditionnel. C'est là l'objet de l'étude de Christian Geffray entre juillet 1983 et janvier 1985, qui donne la matière de *Ni père, ni mère. Critique de la parenté : le cas makhuwa.*
[249] MONDLANE, 1969, p.5-30.

échappait à cette catégorie. En ce sens, l'Indigène est une catégorie sociale générale, correspondant à n'importe quel individu noir au Mozambique ou en Angola. Il n'y a pas, sur le plan socio-culturel, de distinctions. Ce qui importe, ce qui est statué et acté, c'est le travail forcé des populations[250]. Cependant, ce statut fit débat, notamment à l'étranger, aux États-Unis notamment[251]. Après la Première Guerre Mondiale (qui prouva à quel point la présence portugaise était faible au Mozambique) ni le Statut d'octobre 1926 ni le Code du travail de 1928 ne servirent à camoufler le travail forcé face au scandale international. Il y eut alors, sur le plan juridique, un changement de langage – ainsi le « devoir moral du travail » remplace-t-il l'« obligation de travailler » –, mais ces textes étaient surtout faits pour rationaliser et amplifier le travail forcé, après avoir fait face à la menace d'avoir un empire colonial restreint face aux Britanniques. Pour Cahen, ces textes font ainsi partie du mouvement de renforcement administratif qui mène à la réforme de l'administration d'outre-mer de 1933, au tout début de l'ère salazariste. Dans le texte de 1926, une mention est tout-à-fait intéressante. Sur le plan philosophique, l'idée d'un « devoir moral du travail » est révélateur de l'idéologie portugaise. L'*indigena* est un être-pour-le-travail, c'est-à-dire un être dont la puissance d'agir, pour parler en termes spinozistes, est réduite au travail (forcé, bien souvent). C'est un fait moral, et inscrit dans la pensée positive coloniale – au sens large. Le progrès, comme objectif d'évolution de l'Humanité, passe par le travail nécessaire de *l'indigéna*. Sur le plan économique, les textes coloniaux sont tout autrement intéressants : les conditions mises pour échapper à ce « devoir moral » montrent bien que n'est considéré comme « travail » qu'une activité totalement intégrée à l'économie de marché moderne (soit le travail incorporé aux compagnies étrangères, à l'industrie, ou encore dans les ports). L'économie de subsistance, fer de lance des populations locales, est mise au second plan. Un paysan n'était donc pas un travailleur. Le *travail* était donc libre, mais pas le choix de ne pas avoir un travail.

La rivalité entre les recruteurs portugais et la WENELA (organisme légal qui recrutait pour les mines d'Afrique du Sud), l'absence d'apparition d'un marché de consommation africain au détriment du commerce local tenu par les Portugais ou les Indiens (*Goeses, Monhes*), des famines répétées dues à la déstructuration de l'agriculture domestique (notamment en zone de cultures forcées du coton), la faible rentabilité des cultures en régime de main-d'œuvre forcée

[250] C'est là l'objet principal de l'ouvrage de Mondlane, qui dénonce et tient à déconstruire par la lutte ce Code, qui, même s'il est aboli en 1961, est encore fortement implanté dans les mœurs et dans les différentes institutions coloniales.

[251] Voire ultérieurement notre propos sur la polémique entre Harris et Rita-Ferreira.

qui devenaient *plus chères* que les cours internationaux des mêmes produits, etc… toutes ces raisons poussèrent les autorités coloniales à désengager l'administration du recrutement, à augmenter les rémunérations (qui restèrent très basses), à mieux surveiller le respect de la qualité des repas, à laisser se développer des associations professionnelles africaines urbaines (charpentiers, cireurs, barbiers-coiffeurs), etc. Le travail forcé rural de la fin des années 1950 ressemblait déjà à un classique travail salarié saisonnier et prenait de plus en plus appui sur les Africains des alentours, qui rentrent chez eux chaque soir, au lieu d'aller chercher très loin une main-d'œuvre quasiment capturée. Cela eut pour conséquence le besoin toujours plus important d'une population prolétarienne, noire et stabilisée. En ce sens, la subjectivation des populations n'est pas nécessaire, ni importante. L'ethnie, comme identité, n'est pas très considérée. Elle est en ce sens surtout explorée par les différentes missions protestantes dans la première moitié du XXe siècle. La question sera ensuite étudiée en profondeur avec la véritable émergence de sciences sociales portugaises sur le Mozambique ayant lieu avec Jorge Dias, puis António Rita-Ferreira.

C'est précisément cette caractéristique systématique d'exploitation de la main-d'œuvre qui a conduit Perry Anderson à inventer le terme ultracolonialisme[252] pour décrire et expliquer le colonialisme portugais. Cela signifie que c'est la «modalité qui est simultanément la plus extrême et la plus primitive du colonialisme[253] ». Pour Anderson, le travail dans les colonies portugaises est classifiable en quatre catégories : 1) le travail correctionnel ; 2) le travail obligatoire ; 3) le travail sous contrat ; 4) le travail volontaire. Il convient de souligner que le code du travail de 1928 ne considérait que le travail obligatoire comme du travail forcé, c'est-à-dire le travail effectué à des fins publiques. Dans son travail, Cahen relève aussi que l'article 293 stipule :

> « On entend par travail obligatoire, forcé ou contraint, tout ce qu'un indígena est contraint de fournir, par la menace ou la violence de ceux qui le lui imposent, ou par simple demande des autorités publiques ».

En 1928, face à une critique internationale croissante, le Portugal établit un nouveau code du travail pour les indigenas, censé supprimer le travail forcé, sauf à des fins de correction pénale et de travaux publics nécessaires. Cependant, en plus des lois et des règlements, le *chibalo* fut

[252] ANDERSON, Perry, *Portugal e o fim do ultracolonialismo*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1966.
[253] ANDERSON, 1966, op. cit. p.55.

perpétué par des recruteurs de main-d'œuvre privés. Selon Jeanne Penvenne, l'un des derniers bâtiments publics construits à Lourenço Marques en utilisant le travail forcé et le travail des prisonniers ("travail correctionnel") est la cathédrale, inaugurée en 1944. Dans son enquête de 1977, Penvenne identifia un fort ressentiment envers les Portugais, parmi les anciens ouvriers qui avaient participé à la construction de cet édifice : «La construction de la cathédrale de la Sé a évoqué des souvenirs particulièrement amers. Près de trente ans après la construction de la Sé, les traits des hommes se durcissent et la colère brille dans leurs yeux lorsqu'ils se souviennent des conditions brutales et humiliantes vécues par les hommes et les femmes qui ont construit la cathédrale ». L'objectif des autorités coloniales, notamment des administrations provinciales, était de « faire comprendre à l'indigène la nécessité de travail et de produire »[254]. En amont, l'Estado Novo tenta une politique éducative, corrélée et sous la responsabilité de l'Eglise catholique. Un des aspects sur lequel le ministre des Colonies (1936-1944) Francisco José Vieira Machado insiste est l'obligation « positive » de l'État à éduquer, voire assimiler les indigènes, tout en les exploitant. Celui-ci, dans le *Boletim Geral das Colonias* de février 1940, définit sa politique d'assimilation comme celle-ci :

« (…)La politique traditionnelle d'assimilation, qui a guidé l'action colonisatrice du Portugal, est le reflet du haut esprit de charité et d'amour du prochain qui nous est venu de la civilisation chrétienne, dont nous avons été les plus ardents missionnaires dans les mondes que nous avons découverts. [255] ».

Néanmoins, comme l'ont bien montré Mondlane et Cahen, ce fut un échec. Il y a bien là une mission civilisatrice qui peut résider, selon le ministre portugais, en deux points : assimiler, et mener les indigènes sur la voie de la civilisation chrétienne. Comme nous avons pu le voir auparavant, cette politique d'assimilation fit des émules, pour ne pas dire scandale. Dans cette mesure, au Mozambique, nous parlons ici d'une catégorisation de l'ethnie au sein du code de l'*Indigenato*. D'une certaine manière – Cahen l'illustre bien – la donnée ethnique comme manifestation identitaire ou témoignage socio-historique n'est prise en compte de manière très sérieuse en métropole qu'à partir de 1964, *grosso modo* à partir du moment où la lutte anticoloniale s'implante au Mozambique de façon organisée.

[254] SOUSA Sandra I., *Ficções dos outros, Império, raça et subjectividade no Moçambique colonial*, Edição dos Caos, Lisbonne, 2015, p.106.

[255] « (…) A tradicional política de assimilação, que tem norteado a acção colonizadora de Portugal, é reflexo do alto espírito de caridade e de amor do próximo que nos veio da civilização cristã, de que temos sido os mais ardentes missionários nos mundos que descobrimos »

Sur la question de la main d'œuvre, la question rurale se révèle très vite problématique pour le gouvernement portugais. Dans l'optique d'une portugalisation et d'une réglementation plus stricte, les services de renseignements portugais tentent d'appréhender et résoudre ce problème qui met à mal les projets sociaux et économiques coloniaux.Cela se voit notamment dans les notes, les rapports d'inspections commandés par les gouverneurs de province. Celui d'Abilio Mendes Gil, administrateur portugais sur lequel nous avons malheureusement peu d'informations, est tout à fait intéressant. Sa note confidentielle est une suite de remarques d'administrateurs sur le travail d'inspection qui a eu lieu au mois de mars de l'année 1960, soit quasiment une année avant l'abolition de l'Indigenato. Il faut noter que la précédente inspection avait auparavant eu lieu du 29 septembre 1953 au 20 octobre 1953, il y a plus de sept ans. Entretemps, Abilio Mendes Gil note en particulier une amélioration considérable des conditions de travail et de la qualité des infrastructures agricoles. Il note également que le travail bureaucratique est beaucoup moins compliqué qu'auparavant. Cela correspond à une réalité plus générale : après la fin de la Seconde Guerre Mondiale, le Portugal investit des moyens plus conséquents dans le développement de ses colonies, avec des investissements à toutes les échelles. Dans cette courte note, toutefois, il est intéressant de noter le problème le plus important qui est souligné par l'auteur. En effet, le principal problème désigné par cette note est l'immigration clandestine dans toutes les circonscriptions du district[256]. Il y a un énorme manque d'activités locales (à entendre de postes disponibles dans les coopératives agricoles) pour gagner de l'argent, ce qui provoque irrémédiablement l'émigration des locaux.

Depuis le milieu du XIXe siècle, à l'échelle de toutes les provinces du Mozambique, la question de l'immigration est toujours plus épineuse, et marque fortement les différentes populations[257]. Le manque de main d'œuvre se fait toujours plus ressentir et se heure à la volonté portugaise de développer le Mozambique et d'en faire la partie d'un nouveau Portugal. En ce sens, l'émigration de Portugais pauvres, venus du nord, de l'Alentejo ou de Madère ne fut pas un succès car ceux-là s'installèrent très majoritairement dans les centres urbains. A l'échelle du district de Lourenço Marques, l'émigration, très souvent clandestine, est très visible. Cela se perçoit notamment dans l'évolution démographique du district, dont les chiffres sont indiqués dans la note. En 1957, le district est peuplé de 55 676 personnes. En 1959, il n'est plus peuplé

[256] Source (AHM) : MENDES GIL Abilio, Note confidentielle, *aos Excelentissimos Senhors Secratario Geral da Província e Governador do Distrito de Lourenço Marques*, Lourenço Marques, 25 mai 1960, p.2.
[257] Nous évoquerons notamment cela avec le cas des Chope, ou encore le fait urbain colonial, à Lourenço Marques notamment (cf. partie IV).

que par 51 088 personnes[258]. Pour contrer cela, l'administration pense alors à augmenter les salaires des travailleurs indigènes – ce qui est un fait que l'on remarque dans tous les différents rapports de l'époque[259]. Toutefois, comme le montrent d'autres *relatórios* administratifs de la même époque, le principal problème a des origines culturelles. Pour améliorer les conditions de vie, le secrétaire administratif de la province, Celso de Sousa Pinto, aspirant administratif de la province, suggère que l'abandon des coutumes, de la culture locale est impérissablement nécessaire :

« (…) (…) avec l'État et avec leur voisin, en mettant surtout l'accent sur l'absence de raison pour laquelle ils traitent encore leurs femmes comme des esclaves, en leur montrant l'utilité d'abandonner certains de leurs us et coutumes traditionnels et désuets qui retardent considérablement le progrès sur la voie du progrès et de la civilisation, etc… Ils ont accepté et apprécié les enseignements reçus, et ont commencé à avoir leurs revendications[260]. »

Pour l'administrateur, il reste énormément de chemin à faire, notamment sur la condition des femmes. Le principal combat du gouvernement portugais, qui est alors celui en faveur du développement et de la nationalisation (au sens identitaire d'une cristallisation autour d'une identité nationale) du Mozambique, se joue aussi à l'éch elle culturelle. L'auteur de ces lignes n'hésite pas à parler du « chemin du progrès et de la civilisation » bloqué par les vieux us et coutumes locaux.

En outre, il relève aussi les doléances et demandes financières des différents *regedores* (aussi connus sous le nom de *régulos*. Le regedor Capesulo, du poste de Tanga, et le regedor Filipe du poste de Catembe demandent ainsi la construction de « represas e a abertura de poços ». Le regedor Imbine, du poste d'Inhaca, demande aussi la construction d'une école, car celle qui existe est très loin d'être en mesure d'accueillir tous ceux qui doivent s'y rendre (P.4). Il y a également un problème de braconnage, qui est un heurt culturel : la juridiction coloniale est confrontée aux nécessités et *habitudes* alimentaires (à savoir la chasse d'éléphants, notamment) des populations locales.

20 ans auparavant, on retrouve ce même constat[261]. L'inspecteur administratif José Franco Rodrigues se plaint déjà d'un manque de docume nts sur la région du Sud du fleuve

[258] Source (AHM) : GIL, 1960, p.5
[259] Source (AHM) :IVENS FERRAZ DE FREITAS Romeu, *Conquista da adesão dos populaçãoes*, Serviços de centralizaçao e coordenação e informaçoes, Lourenço Marques, província de Moçambique, 1960
[260]«(...)com o Estado e para com o proximo, frizando-se especialmente a nenhuma razao de ainda tratarem as suas mulheres como escravas, mostrando-as-lhes a conveniênca de abandonarem alguns dos seus tradicionais e antiquados usos e costumes que muito estao a retardar o andamento no camino do progresso e da civilização, etc.. Concordaram e agradaceram os ensinamentos recebidos, passando a fazer as suas pretensoes. »
[261] Nous nous appuyons ici sur un rapport colonial que nous avons consultés à l'AHM : RODRIGUES José Franco (Inspecteur administratif), *Relatorio e documentos referentes à insepcçao ordinària às circunscriçoes de*

Save (Inhambane), comme par exemple d'un véritable recensement de la population. Les archives, qui ne sont créées en 1934, sont alors extrêmement lacunaires en documents. Il se plaint notamment de l'incompréhension des instructions par les Indigènes[262], mais critique aussi l'alimentation fournie aux locaux, qui est « très mauvaise »[263]. Il remarque aussi que ce travail « volontaire » se retrouve surtout dans les propriétés. Beaucoup des volontaires viennent du district d'Inhambane (Chope notamment, comme le précise Rodrigues) car ces propriétés (*machambas* ou peut-on dire *fazendas*) demandent une main d'œuvre très importante[264]. Cependant, la fourniture en personnel de ces propriétés se fait au détriment des petits agriculteurs, pour qui les dépenses de recrutement sont trop onéreuses. Il faut également remarquer, à l'échelle de la province d'Inhambane, que la plupart des petits propriétaires sont souvent des *monhés*, là où les plus grandes propriétés appartiennent à des familles portugaises, ou luso-indiennes. Ne sont alors recrutés que des *indígenas voluntàrios* issus des grandes propriétés et qui sont plus ou moins « offerts » au petits agriculteurs[265].Sur la nature de ce travail forcé, comme a pu le démontrer Cahen, peu d'informations sur le travail concret du travailleur (comme les jours de travail, le salaire, tâches à effectuer) circulent. En outre, le *caderneta de identificação* ne fournit lui aussi que peu d'informations sur les conditions de travail du travail… alors que ces données doivent obligatoirement être fournies, en vertu du *Regulamento de Identificação* du 19 décembre 1942[266].

En outre, la question du salaire est vraiment épineuse, et pèse tant dans le travail des populations locales que pour l'administration et les services publics coloniaux. Dans le cadre colonial portugais, la question du travail forcé et des migrations que cela impose constitue aussi un débat en sciences sociales. Pour ce qui est de la problématique identitaire, ces confusions et le flou du statut du travailleur démontrent non pas seulement la méconnaissance portugaise, mais surtout ce qui est primordial pour le régime : l'économie. En ce sens, les identités mozambicaines, à l'époque coloniale, sont englobées dans l'entreprise capitalistique. La donnée ethnique demeure largement secondaire jusque dans les années 1950.

Marracuene e Maputo, Inspecçao dos Serviços Administrativos e dos Negocios Indigenas, provincia do sul do Save, Colonia de Moçambique, 1943.

[262] p.19, RODRIGUES, 1943. Ou RODRIGUES, 1943, p. 19.

[263] p.25, RODRIGUES, 1943.

[264] P.24, RODRIGUES, 1943.

[265] P.24, RODRIGUES, 1943.

[266] P.18, RODRIGUES, 1943.

C) LA POLEMIQUE ENTRE MARVIN HARRIES ET ANTONIO RITA-FERREIRA : ENTRE ANTHROPOLOGIE COLONIALE ET LES PREMICES DU *CULTURAL MATERIALISM*

Au cœur de l'ethnie, une réflexion épistémique s'engage dans les années 1950, à mesure que la décolonisation et l'indépendance des états africains s'esquisse à la suite de la Seconde Guerre mondiale. Au sein de l'empire portugais, il s'agit d'une question qui, peu à peu, prend de l'importance. Dans ce contexte, entre 1955 et 1956, le débat entre Harries et Rita-Ferreira, ainsi que les observations faites par Charles Wagley illustrent l'ancrage lusotropicaliste des sciences sociales coloniales portugaises, au tournant des années 1950-1960, alors qu'ailleurs d'autres approches, d'autres méthodes critiques (comme la méthode structuraliste ou l'approche du *cultural materialism*) naissent en Europe et aux Etats-Unis. Les observations des deux chercheurs américains dépassent cependant *stricto sensu* ce cadre, et dénoncent en quelque sorte le retard et les incompréhensions de la politique socio-culturelle portugaise, autour des questions du multiculturalisme, de l'*Indigenato* ou encore des *Assimilados*. Au sein de cette polémique, il y a en réalité un vrai combat d'idées, notamment analysé par Lorenzo Macagno[267].

D'une part, il y a le travail anthropologique d'Antonio Rita-Ferreira, teinté de lusotropicalisme, et l'autre effectué par Marvin Harris, toujours plus en rupture avec les thèses passées[268]. Né en 1922 à Lisbonne, Antonio Rita-Ferreira arrive au Mozambique comme travailleur agricole dans la province de Nampula. Il devient par la suite, à partir d'une formation en autodidacte, un anthropologue reconnu dans les sciences sociales portugaises de l'époque. Sur le plan professionnel et humain, Rita-Ferreira est un fin connaisseur du Mozambique colonial. Ayant peu à peu gravi les échelons, Rita-Ferreira fut inspecteur de l'émigration à Ressano Garcia, au poste frontalier entre le Mozambique et l'Union d'Afrique du Sud. Il fut ensuite inspecteur dans le Transvaal occidental du contrôle des migrants « *indígenas portugueses* » en Afrique du Sud. En d'autres termes, du fait des fonctions administratives qu'il exerça, il obtint une connaissance précieuse approfondie du travail migrant des indígenas du

[267] MACAGNO Lorenzo, « The birth of cultural materialism? A debate between Marvin Harris and António Rita-Ferreira », *Vibrant*, Virtual Braz. Anthr. vol.13 no.1 Brasília, Janvier-Juin 2016. Il a notamment pu s'entretenir avec Antonio Rita-Ferreira en mars 2012, dans sa maison à Bicesse (Portugal).

[268] En particulier les thèses néo-évolutionnistes et darwinistes alors très populaires.

Mozambique dans les mines sud-africaines. A partir de cette expérience il publie notamment *Agrupamento e Caracterização Étnica dos Indígenas de Moçambique*[269].

D'autre part, le parcours professionnel de Marvin Harris est tout à fait différent. Né à Brooklyn, il commence ses études d'anthropologie à l'Erasmus High School avant d'aller à l'Université de Columbia, où il suit les cours de Charles Wagley, qui sera pour lui comme un mentor. Il fait son doctorat dans cette même université, puis fait l'expérience du terrain à Bahia, au Brésil, sous la direction de Thales de Anísio Teixeira, qui a aussi une influence notable sur lui. En arrivant au Mozambique en 1956, notamment grâce à une bourse de la Fondation Ford, Marvin Harries est alors un anthropologue expérimenté : enseignant l'anthropologie à l'Université de Columbia, il adhère aux thèses anticoloniales et à un *american relativism*[270] qui est aux sources de son concept de *cultural materialism.*

Leur correspondance débute en octobre 1955, alors qu'Harries est toujours à New York et que Rita-Ferreira occupe un poste de secrétaire de l'administration de la province d'Homoíne dans la province d'Inhambane. Les échanges sont cordiaux et s'ancrent dans un cadre « officiel ». Les échanges se poursuivent ; Rita-Ferreira se présente comme un spécialiste des questions ethnologiques au Mozambique, tandis que Harris se présente comme un anthropologue intéressé par les *unaccultured peoples*. En janvier 1956, Rita-Ferreira écrit une longue lettre à Harris, présentant les possibilités de travaux ethnographiques au Mozambique, notamment sur les Vandau, au centre du pays[271]. Il mentionne aussi les Macondes, les Makhuwas et les Chona,

[269] RITA-FERREIRA Antonio, *Agrupamento e Caracterização Étnica dos Indígenas de Moçambique*[269], Junta de Investigações do Ultramar, Lisbonne, 1958 ou encore *Esboço sociológico do grupo de povoações Meu (Homoíne, Moçambique)*,(Bol. Soc. Estud. Moçamb. (L. M.) 26 (106) 1957.

[270] Cette théorie se construit, dans les années 1950, à partir de plusieurs auteurs. Nous pouvons en citer quelques-uns : Kabengele Munanga, George Murdock ou encore, au fondement de cette théorie, Bronisław Malinowski et le britannique Alfred Radcliffe-Brown. Nous pouvons définir cette théorie comme ceci : Les "cultures" et leurs (les ethnies étudiées) institutions sont désormais interprétées en fonction de leurs propres valeurs - résultant de "choix", de valeurs -, et non plus comme des réponses à des besoins (Malinowski), ou encore comme une manifestation des structures universelles de la vie sociale (Radcliffe-Brown). A partir de ces théories, l'American Anthropological Association propose ainsi une réécriture générale et anti-générale de la *Déclaration des droits de l'Homme.* Aux Etats-Unis, les régimes coloniaux suscitent alors de plus en plus d'indignation. En outre, il faut aussi noter que le travail de Junod sur les Bantous fut grandement apprécié dans la communauté scientifique, notamment par Malinowski, fondateur de l'Anthropologie Sociale britannique.
Sur ce sujet en général, voir notamment PEREIRA, Rui Mateus dir. Augusto Guilherme Mesquitela Lima), *Conhocer para dominar o desenvolvimento do conheciemento antropológico na política colonial portuguesa em Moçambique, 1926-1959*, Département d'Anthropologie Sociale et Culturelle, Faculdade de ciencîas sociais e humanas, Lisbonne, soutenue en 2005.

[271] Alors que ceux-là ont été largement étudiés par Junod (fils), Boas, Dora Earthy, Herskovits, Schebesta ou Panus.

et affirme que le sud du pays est moins intéressant à étudier. Les groupes Thonga[272], notamment, voient selon Rita-Ferreira leur culture se « désintégrer » à cause de l'émigration ouvrière importante vers les mines d'Afrique du Sud. Durant ces échanges cordiaux, un écart entre les deux intellectuels s'esquisse : la volonté de Harris d'étudier des populations méconnues ou peu étudiées est déjà présente.

Harris arrive avec sa famille au Mozambique, à Lourenço Marques, en juin 1956. Il est alors inquiet sur sa position vis-à-vis du régime, se demandant s'il va être autorisé à effectuer son travail de terrain[273]. Selon Macagno, la poursuite de leurs échanges épistolaires est alors faite sous la surveillance du régime. Ils discutent désormais de choses plus ou moins banales, même si Harris fait mention d'un travail de terrain de 10 à 11 mois parmi dans un village Ronga, pour étudier la question de la parenté[274].

Peu à peu, Harris s'intéresse toujours plus aux questions ethnographiques du sud du pays, voulant approfondir le propos de Junod. Il porte en effet un regard critique sur celui-ci, notamment sur ses méthodes « idéalistes » et épistémiques, tout en reconnaissant le caractère novateur à son époque) de son travail. En cela, Macagno voit notamment les premières indications des inquiétudes matérialistes de Harris, puisque la primauté des infrastructures et de l'économie deviendra, l'un des dispositifs explicatifs fondamentaux de son *cultural materialism*. Son étude de terrain au Mozambique est ainsi aux prémices de son futur système d'analyse ethnologique. Cependant, en s'enfonçant dans cette recherche, sa relation avec Rita-Ferreira se dégrade.

En premier lieu, les critique d'Harris sur les méthodes (sur le plan épistémologique, confondant ou globalisant les populations du Sud) de Junod sont mal reçues par Rita-Ferreira. Celui-ci, étant un « *self-made scholar* », a notamment pris pour modèle ces méthodes. Toutefois, les raisons de la discorde sont surtout politiques et scientifiques. Rita-Ferreira ne comprend également pas pourquoi Harris est aussi inquiété par les autorités. En réalité, l'anthropologue américain est surtout exaspéré par l'exhortation de Rita-Ferreira à ne pas parler de la condition

[272] La question du totémisme chez les Thonga a été étudiée par Henri-Alexandre Junod. Voir JUNOD Henri-A. « Le totémisme chez les Thongas, les Pédis et les Yendas » dans *Le Globe. Revue genevoise de géographie*, tome 63, 1924.

[273] « (…) "I am very anxious that the government authorities understand the nature of my work and approve of it so that other ethnologists from the States will be welcome here after I leave. » (…) Marvin Harris à António Rita-Ferreira, lettre du 24 Juin Lourenço Marques June 24, 1956 PARF.

[274] Chez les Ronga, le rôle de l'oncle maternel officie à la place du père. Voir notamment HARRIS Marvin, *The Rise of Anthropological Theory : A History of Theories of* Culture, Crowell, New York, 1968.

de vie des *Indígenas*, comme il le fait remarquer dans une lettre écrite en août 1956[275]. A plusieurs reprises, dans ses lettres, Rita-Ferreira recommande fortement à Harris d'éviter tout contact avec les administrateurs et aussi, explicitement, de ne pas se poser de questions sur la manière dont les « Indigènes» sont traités au Mozambique[276]. Cela témoigne du fait que l'anthropologue portugais est loin d'être dupe et a parfaitement conscience de ce qu'il peut se passer dans les colonies portugaises.

L'intérêt d'Harris dans ces questions ne s'arrête ainsi pas à la réticence et la méfiance de Rita-Ferreira qui, connaissant le Mozambique comme personne, connaît les risques et les problèmes potentiels que peut causer une étude critique de la condition de vie des *africanos.* Cet intérêt coïncide ainsi avec la rencontre faite par Harris de l'anthropologue António de Figueireido, qui lui est censuré et critique de l'Indigénat. Cette rencontre représente pour lui un moyen unique de faire entendre les voix « cachées » des critiques du régime. Par la suite, de Figueireido devient le représentant local, au Mozambique, de la mouvance politique menée par Humberto Delgado en métropole. Cet échange encouragea Harries à poursuivre ses recherches sur le monde ouvrier mozambicain[277] du Sud, tout particulièrement sur les conditions d'exploitation des Africains régis par *l'Estatuto dos Indígenas*. Pendant son séjour au Mozambique, l'anthropologue américain s'installa ainsi dans les locaux d'une société sucrière de la vallée du Limpopo, afin de concrétiser son intérêt sur le monde ouvrier mozambicain.

Harris se rapprocha au même moment d'Antonio De Figueireido (1929–2006)[278], journaliste puis anthropologue portugais distant des thèses du régime qui fut, comme Rita-Ferreira, un *self-made scholar*, en commençant à échanger par lettre et en le rencontrant en personne durant le mois d'août 1956. Du fait de ses activités anti-salazaristes et de leurs différents scientifiques, cela fut ressenti comme une trahison par Rita-Ferreira. La relation de l'anthropologue américain avec les autorités devint toujours plus compliquée, à tel point qu'il reçut un avertissement directement du directeur de la province. Sa présence était suspicieuse, symbolique d'une méfiance américaine vis-à-vis du régime salazariste et ses méthodes. En ces termes, Marvin

[275] Lettre d'António Rita-Ferreira à Marvin Harris, Sabie (Est du Transvaal), Août 1956 (Fonds personnel d' António Rita-Ferreira, exploité par Lorenzo Macagno).

[276] António Rita-Ferreira à Marvin Harrris, 13 Juillet, 1956, PARF (ou : d'après Macagno).

[277] Il ne faut pas oublier qu'à ce moment-là, dans l'ensemble de l'empire portugais, le propos ethnique demeure secondaire et les *Indígenas* sont surtout perçus comme une basse catégorie sociale homogénéisante. La vraie professionnalisation anthropologique vient tardivement, avec Jorge Dias, puis Rita-Ferreira.

[278] Pour avoir un bref aperçu de sa vie, voire STEELE Jonathan,« Antonio de Figueiredo », *The Guardian*, Londres, 12 décembre 2006 (lien :https://www.theguardian.com/media/2006/dec/12/obituaries.guardianobituaries) ,consulté le 24 mars 2021.

Harris fut ainsi déclaré *persona non grata* pour sa critique du régime portugais, et fut expulsé, avec sa famille, en mars 1957. Cela leva des suspicions, un manque de confiance du régime américain - alors bientôt présidé par J.F Kennedy - et surtout un énorme discrédit scientifique.

Après être revenu aux États-Unis, un an après son départ « encouragé » du Mozambique, Harris publia en 1958 un essai extrêmement virulent contre le régime colonial portugais : *Portugal's African 'Wards, A First-Hand Report on Labor and Education in Mozambique* [279]. La première version de cette critique fut lisible dans la revue *Africa Today*, publiée par l'American *Committee on Africa*. En 1960, l'*Africa Today* republia l'essai. Néanmoins, fort de son expérience du terrain mozambicain, les critiques de Harris ne se limitent pas à cet ouvrage. Au début de l'année 1959, il publie dans *Africa, Journal of the International African Institute* une analyse critique de la migration des travailleurs mozambicains vers l'Afrique du Sud, intitulée : « Labor Emigration Among the Mozambique Thonga : Cultural and Political Factors »[280]. Ce travail résulte de toutes les réflexions et analyses faites par Harries lors de ses séjours à Lourenço Marques et dans la vallée du Limpopo. Au même moment, Rita-Ferreira est à Lisbonne. Il est alors responsable de l'administration du district de Beira, dans le centre du Mozambique. Il prend connaissance de l'article qui le rend furieux. Il est outragé par son contenu. En tant qu'anthropologue portugais, il prend ce papier pour une injure personnelle, et renforce son sentiment d'être trahi par Harris. La veille de son retour de Lisbonne au Mozambique, il envoie une lettre à l'un de ses supérieurs, lui demandant la permission de rester un mois à Lourenço Marques, car cela lui donnerait la tranquillité nécessaire pour écrire une réponse critique à l'essai de Marvin Harris. Pour Rita-Ferreira, c'est le prestige et l'honneur du Portugal qui est en jeu.

Néanmoins, la réponse de Rita-Ferreira est surtout scientifique, portant surtout sur le thème de la question des migrations et du *lobolo*. Dans son article polémique, Harris soutenait qu'en raison des impositions de la politique coloniale (des contraintes, obligations et devoirs du code de l'Indigénat), les Thonga du sud du Mozambique n'avaient pas le choix : soit ils étaient obligés de vendre leur labeur, en devenant des travailleurs salariés dans les mines sud-africaines, soit d'aller travailler dans des conditions très précaires, en tant que travailleurs domestiques salariés au Mozambique. En raison de l'oppression causée par cette « double

[279] A noter que ce travail, dans son contenu (sur la question du *chibalo*), est notamment à la source du travail effectué une vingtaine d'années plus tard par Jeanne-Marie Penvenne, compatriote d'Harris.

[280] Voir la référence exacte : HARRIES Marvin, « Labour emigration among the Moçambique Thonga: cultural and political factors ». *Africa. Journal of the International African Institute*, XXIX(1), 1959.

contrainte », le développement de l'agriculture de subsistance était simplement impossible. Dans sa réponse, Rita-Ferreira reproche également à Harris un « manque de sensibilité ethnographique », pour avoir placé les Thonga et les Chopes sous une même catégorie culturelle[281]. Il s'interroge également sur les raisons qui ont poussé Harris à ne pas prendre en compte les contributions fondamentales d'Henri-Alexandre Junod, notamment en ce qui concerne l'importance des obligations de parenté chez les Bantous (ce que Macagno appelle la «réciprocité[282] »). Parmi ces obligations, l'institution la plus importante est le *lobolo*. Rappelons que le *lobolo*[283] est une forme de dote du marié, très répandu en Afrique australe (dans l'actuel Zimbabwe, en Afrique du Sud et au Mozambique). Parfois appelé, à tort selon Macagno, « prix de la mariée », il désigne un bien en espèces ou en nature qu'un futur mari ou un chef de famille s'engage à donner au chef de famille de sa future épouse à l'occasion de son mariage. Historiquement, ce bien se présentait sous la forme de bétail, mais au fil du temps, comme l'affirme Rita-Ferreira, ce devint de l'argent. Marvin Harris fournit alors une réponse[284] aux commentaires de Rita-Ferreira. Toujours dans un débat scientifique, il commente une contradiction dans le travail de l'anthropologue autodidacte. Dans ce nouvel article, il pose simplement cette question : Pourquoi le code du travail de 1899 devait-il légiférer sur le « travail forcé » ou le « travail obligatoire ». Selon Harris, l'offre de travail volontaire au Mozambique a fini par être détournée vers les mines sud-africaines, comme avait pu le présupposer le statut l'instauration de Lourenço Marques comme capitale, à 225 kilomètres de l'Afrique du Sud. Paradoxalement, face à cette pénurie de main-d'œuvre interne, l'administration portugaise dut recourir au « travail forcé » (aussi connu sous le nom de *xibalo* ou *chibalo*). À nouveau, dans cet article, Harris critique le travail d'Henri-Alexandre Junod, alléguant que Junod s'est fait des illusions en attribuant la prééminence du travail agricole aux femmes Thonga. Harris soutient à l'inverse de Junod, que l'option prise par ces femmes pour le travail agricole était principalement due à l'absence de main-d'œuvre masculine, qui était systématiquement drainée vers les mines du Transvaal.

[281] Sur les Chope, voire notamment WEBSTER David, *A Sociedade Chope, Indivíduo e aliança no Sul de Moçambique, 1969-1976*, Imprensa de Ciências Sociais, Lisbonne, édition de 2009. Nous reviendrons ultérieurement sur cet ouvrage.

[282] Pour une définition exacte du terme, voire CHABAL Mireille. « Réciprocité anthropologique et réciprocité formelle », *Revue du MAUSS*, vol. 47, no. 1, 2016.

[283] Tout comme la circoncision.

[284] Voir HARRIES Marvin, « Labour emigration among the Moçambique Thonga: a reply to Sr. Rita-Ferreira ». *Africa, Journal of the International African Institute*, XXX(3), 1960.

Scientifiquement parlant, la polémique va encore plus loin. Un véritable débat se construit autour de ce travail forcé et de sa législation (ou non-législation). Là encore, un point de vue officiel portugais (mais parfois nuancé) est confronté à une vision externe. La question du code du travail de 1899, qui « prolétarise » les *indígenas* et définit le statut des Africains comme travailleurs. Pour Harris, le code du travail de 1899 était «disciplinaire», tandis que pour Rita-Ferreira, il était «civilisateur ». Cependant, dans son ouvrage ultérieur sur cette question, *O movimento migratório de trabalhadores entre Moçambique e a África do Sul* (1963), António Rita-Ferreira reconnaît finalement, selon Macagno, que le code du travail de 1899 a conduit à certains abus. Le *xibalo* réglementé par cette loi, selon laquelle un colon ayant besoin de travailleurs africains pouvait les obtenir des autorités pour une période de six mois, suscita une résistance véhémente de la part des *indígenas*, qui préférèrent quitter le Mozambique pour se lancer dans le travail migratoire dans les mines sud-africaines et de Rhodésie. C'est le 7 décembre 1906, par le décret 917 que le *xibalo* sera plus tard interdit. Toutefois, il continuera d'exister, de manière plus ou moins discrète, comme l'indique Rita-Ferreira.Par la suite, dans la lignée de Harris, Perry Anderson et Jeanne-Marie Penvenne vont étudier cette question et voir en quoi cela correspond à un « ultracolonialisme ».

D) FIN DE LA POLEMIQUE ET NAISSANCE D'UN CONCEPT

Par la suite, dans un contexte mondial de décolonisation et de lutte pour les droits civiques aux Etats-Unis, Marvin Harris demeure extrêmement critique du régime colonial portugais. Il se montre très vite solidaire avec la cause du FRELIMO, et porte en très grande estime Eduardo Mondlane. Il est aussi demeuré en contact avec de Figueirerdo, alors exilé au Royaume-Uni, occupant alors un poste au Centre d'Etudes Luso-Brésiliennes[285] à Londres. En novembre 1965, Harris lui envoie une lettre lui conseillant une plus grande proximité et solidarité avec la cause du FRELIMO (Front de libération du Mozambique) et avec son président, Eduardo Mondlane [286] , qui doit alors se rendre à Londres pour obtenir un soutien à la cause indépendantiste[287]. António de Figueiredo, tout comme Rita-Ferreira avant lui, n'avait reçu aucune formation universitaire en sciences sociales. Cependant, ses activités occasionnelles en tant que journaliste et ses écrits sur la situation des colonies portugaises ont attiré l'attention

[285] Centre for Luso-Brasilian Studies.

[286] Rappelons ici qu'Eduardo Mondlane a une formation universitaire aux Etats-Unis, ce qui n'est pas anodin dans la sympathie qu'éprouve Harris pour lui.

[287] En sachant qu'il (Mondlane) est grandement aidé par la Tanzanie de Julius Nyerere, ex-colonie anglaise depuis 1961, puis 1964 avec le rattachement de Zanzibar.

d'importants historiens et analystes politiques de la situation africaine comme James Duffy et Basil Davidson, faisant de lui l'anthropologue portugais anticolonial par excellence. Le propos de l'historien brésilien ayant fait l'analyse de cette polémique s'arrête sur cette question : le *cultural materialism* est-il né au Mozambique ? S'est-il construit en opposition avec les thèses salazaristes ? Ses prémices semblent l'être. Par la suite, en théorisant toujours davantage son concept de *cultural materialism*, Harries entra davantage en contact avec David Webster, l'historien Edward Alpers et Henri-Philippe Junod, fils de l'ethnographe et missionnaire suisse Henri-Alexandre Junod. En 1968, son ouvrage *The Rise of Anthropological Theory* marque les esprits et révolutionne la discipline anthropologique.

António Rita-Ferreira[288] poursuit quant à lui ses travaux anthropologiques[289] tout en occupant des postes officiels. Il accepte en 1971 le poste de chef de service au Centre d'information et de tourisme (*Centro de Informação e Turismo*), où il deviendra directeur technique. Puis, après l'indépendance, il en devient le directeur, tout en conservant sa nationalité portugaise. Simultanément, à la demande du recteur lui-même, il enseigne à l'Université Mondlane, la discipline de l'histoire précoloniale (1975-1977), avant de rentrer au Portugal en 1977 à la suite de l'éclatement de la Guerre civile. Ancrer le propos de Rita-Ferreira dans un courant de pensée colonialiste et lusotropicaliste est caricatural. Son ouvrage *Jorge Dias e a conjuntura sociológica moçambicana* (1958) est notamment censuré car il prend trop de libertés vis-à-vis du régime salazariste. En dépit des différentes critiques faites sur son œuvre, son misérabilisme ou encore son aspect trop « lisse », il demeure reconnu comme le grand connaisseur du Mozambique durant l'ère coloniale.

E)La venue de Charles Wagley, tentative d'une reconciliation

Sur ce sujet, le spécialiste de la question, l'historien et anthropologue Lorenzo Macagno a approfondi l'étude des relations entre les sciences sociales portugaises et les Etats-Unis, avec la visite de Charles Wagley, dont la portée est là encore politique. Sur le plan des identités, il

[288] Voire aussi le site sur lequel tous ses papiers sont numérisés : http://casacomum.org/cc/arquivos?set=e_9571
[289] Il publie quasiment tous les ans, sur des sujets très variés. Nous pouvons citer quelques-uns de ses ouvrages : *Estudos sobre a evolução, em Moçambique, da mão-de-obra e das remunerações, no sector privado, de 1950 a 1970*. "Indust. Moçamb." (L. Marques), 5 et 6, Mai-Juin 1973 ; *Etno-História e Cultura Tradicional do Grupo Angune (Nguni),* Mem. Inst. Invest. cient. Moçamb, Lourenço Marques, Série C (Ciências Humanas),11, 1974 ; *Presença Luso-Asiática e Mutações Culturais no Sul de Moçambique (até c. 1900),* Instituto de Investigação Cientifica Tropical (Estudos, Ensaios e Documentos), 139, Lisbonne 1982.

s'agit de voir comment une idéologie se défend face à des critiques externes : cela peut passer par une forme de « diplomatie scientifique »[290].

Cependant, parmi les chercheurs portugais et les milieux politiques, qui cherchent à renvoyer une meilleure image à l'heure où le pays cherche à bien se faire voir à l'échelle internationale[291], l'échec de la venue de Harris est mal vécu. Cet échec décrédibilise l'empire, qui est alors à un tournant politique majeur avec la montée en puissance du « General sem medo », Humberto Delgado. Pour tenter de redonner une bonne image du régime et de ses chercheurs, l'anthropologue Jorge Dias convie Charles Wagley en 1960 à venir au Mozambique, avec en aval le soutien et les encouragements du futur ministre de l'Outre-mer (*Ultramar*) Adriano Moreira, qui est alors directeur du *Centro de Estudos Políticos e Sociais*[292].Le but de ce voyage est intéressé. Il s'agit de se défaire d'une mauvaise réputation et de prôner les valeurs lusotropicalistes. D'autre part, il s'agit aussi de tenter un échange interculturel entre l'Université de Columbia et *l'Instituto Superior de Estudos Ultramarinos* [293] (ISEUP). Cet échange universitaire est pour le futur ministre un moyen de développer les sciences sociales portugaises, notamment en anthropologie. Toutefois, la portée de cette visite est aussi surtout politique. Pour Adriano Moreira, au moment où le régime salazariste s'apprête à « s'ouvrir » au multiculturalisme et à abolir l'Indigénat[294], la venue de Wagley au Mozambique, mais aussi dans les autres provinces africaines de l'*Ultramar* est un moyen de crédibiliser l'empire colonial, de manière générale. Au même moment, l'ONU est très critique de l'*Indigenato*. Faire venir Wagley est l'occasion de mieux se faire voir et de faire accepter l'idéologie lusotropicaliste ; de montrer concrètement ce qu'est l'identité portugaise ultramarine, soit une identité métissée, cosmopolite.

En outre, chercheur émérite à l'Université de Columbia, Charles Wagley (1913–1991) est un anthropologue américain notamment formé par Franz Boas, Ruth Benedict et Ralph Linton. Dans les années 1940, il part sur le terrain au Brésil, notamment en étudiant de près les Tirapiré. Du fait de son travail, il reçoit la prestigieuse *Cruzeiro do Sul*, pour son effort fourni envers la

[290] MACAGNO Lorenzo, «A Brazilianist in Portuguese Africa : Charles Wagley's Trip from Mozambique to Guinea Bissau» , *Portuguese Studies Review*, 26 (1), 2018, pp.221-246

[291] Par les Etats-Unis notamment, au moment où les décolonisations sont en cours partout en Afrique.

[292] Centre d'études Politiques et Sociales, associé au Instituto Superior de Estudos Ultramarinos.

[293] Institut Supérieur d'Etudes d'outre-mer.

[294] À noter que l'épisode politique des élections, avec la popularité d'Humberto Delgado, changea les plans du régime.

nation brésilienne dans son travail sur la Santé publique. Son expérience brésilienne fonde un partenariat entre le Brésil et l'université de Columbia dont Marvin Harris tira partie. Il fut, d'une certaine manière, le mentor d'Harris ainsi qu'un conseiller durant toute sa carrière.

Ainsi, Charles Wagley effectue une visite des différentes provinces de l'empire portugais en 1960, au Mozambique, en Angola et en Guinée-Bissau. L'acceptation de l'invitation de Wagley est reçue comme un acte politique d'envergure. Jorge Dias, qui fait alors figure d'autorité dans les sciences sociales portugaises, est conscient de la difficulté de sa mission et du nouveau tollé qu'un échec provoquerait. Le « spectre » d'Harris reste toujours à l'esprit de Dias, surtout lorsque Wagley rencontre Gabriel Teixeira, Gouverneur Général du Mozambique et acteur majeur de l'expulsion d'Harris. Pour leur faire bonne impression, Jorge Dias loge le couple Wagley à l'hôtel Cardoso et non pas à l'hôtel Polana, fréquenté par les Sud-Africains et qui renverrait une image trop « snob », dont Dias cherche totalement à se défaire. Celui-ci n'hésite pas à lui faire part de sa désapprobation du travail d'Harris sur le régime portugais. Lors de l'entrevue, Jorge Dias critique également son travail, mais Wagley adopte une attitude neutre et diplomate. Très vite, la visite rend Wagley sceptique. À Lourenço Marques, il visite le marché de Xipamamine, puis, avec sa femme, Cecilia, ils voyagent davantage à l'intérieur du pays dans une Land Rover, du fait du mauvais état des routes. Ils se rendent à João Belo (devenu Xai-Xai) et Zavala, pour assister aux performances musicales des danseurs et joueurs de xylophone Chope. Ils continuent ensuite la route vers Inhambane, voyant aussi des sites de recrutement de mineurs mozambicains vers l'Afrique du Sud. À Inhambane, ils rendent visite au missionnaire Greenberg, présent sur place depuis plus de 30 ans. Celui-ci fait également part au couple américain de son mécontentement quant au travail d'Harris. Ils retournent ensuite à João Belo, puis vont visiter Inhamiça, les coopératives agricoles de Zavala et de Chibuto, à Caniçado, puis finalement dans un endroit méconnu, Vila Alferes Chamusca dans la province de Gaza. Ensuite, ils quittent le Mozambique via le poste frontalier de Ressano Garcia, et font route via l'Afrique du Sud et la Namibie vers l'Angola, en poursuivant la visite de site ruraux. Selon Macagno, qui s'est intéressé de très près aux visites des anthropologues américains dans l'Afrique portugaise, Wagley alla aussi en Guinée-Bissau. Mais sur le sujet, les informations manquent.

Ce qui est ici intéressant est le contexte dans lequel s'insère cette visite. Le Portugal, en 1959, s'insère petit à petit dans l'échiquier politique international et s'apprête à mener une politique de réformes dans son empire à l'heure où les autres empires coloniaux se dissolvent. A l'échelle internationale, cette visite cherche à montrer à l'ONU, où Mondlane travaille, que l'empire portugais lusotropocaliste est l'empire de tous, et non pas seulement des métropolitains blancs.

En dépit des efforts diplomatiques des deux parties, le voyage fut un échec tant sur le plan politique que sur le plan académique. Wagley n'a pas été trompé par son hôte, Jorge Dias, et encore moins par le véritable initiateur du voyage, Adriano Moreira. Dans son œuvre, cette expérience africaine ne laissa pas une grande empreinte. Dans les faits, au commencement des années 1960, comme peut le dire Benedict Anderson, « l'empire portugais était déjà un vestige ». En 1961, la visite d'Eduardo Mondlane du Mozambique laissa une empreinte beaucoup plus grande, essaimant encore plus les graines de la révolution, après le massacre de Mueda. Au travers de la polémique et de la visite ratée, nous pouvons voir, en histoire des sciences, l'échec international des sciences sociales portugaises et de l'idéologie lusotropicaliste, alors promise à l'isolement. En dépit de la fin de l'*Indigenato* et de l'ouverture au multiculturalisme sous l'égide d'Adriano Moreira, la lecture et compréhension des identités mozambicaines à l'époque colonial n'était plus qu'une conception unique et déjà limitée. Il faut alors attendre l'indépendance et la mise en place du CEA par Aquino de Bragança et Ruth First pour un renouvellement scientifique et une nouvelle compréhension du Mozambique et des Mozambicains.

Ce débat en sciences sociales reflète bien la manière dont le Portugal a pu délaisser l'ethnologie ou l'anthropologie durant de nombreuses années[295]. L'intérêt de chercheurs étrangers fut flatteur, mais aussi un inévitable choc. Les thèses progressistes, anti-racistes, anticoloniales de Wagley et Harris ne pouvaient pas être en accord avec l'idéologie salazariste, représentée avec méfiance et nuances par Rita-Ferreira et Jorge Dias – bien que ceux-là n'étaient pas dupes de la situation. Il ne faut également pas oublier, au même moment, la tension politique palpable avec les élections de 1958, la montée d'Humberto Delgado, le « General sem medo », (Général sans Peur) qui fragilise la position salazariste à l'internationale. Au même moment, le régime s'isole toujours plus, que ce soit vis-à-vis du Vatican[296] que de ses alliés internationaux (Etats-Unis, Royaume-Uni en particulier).

En outre, en dehors de ce débat, les populations, regroupées autour du statut (quasi-prolétaire dans certains cas, avec le *chibalo* notamment) de l'*Indigenato* jusqu'en 1961, sont mises sous silence. Toutefois, elles *existent*, au sein d'un monde colonial qui a bouleversé leur perception,

[295] A ce sujet, pour l'ensemble de l'empire portugais, voire LOWNDES VICENTE Filipa,*O império da visão: a fotografia no contexto colonial português (1860–1960),* Lisbonne, Edições 70, 2014. À travers la photographie, ce livre met bien en exergue l'ancrage profond des idéologies portugaises dans une ignorance profonde des populations. En un sens, Rita-Ferreira et le couple Dias furent de véritables explorateurs.

[296] CAHEN Michel, « L'État Nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974 », *Cahiers d'études africaines*, n°159, 2000.

leur manière d'appréhender et d'être dans le monde. Certains auteurs (là encore souvent des étrangers) se sont intéressés à ces populations, presque vues comme des *outros* au sein de leur propre région[297]. Dans cette mesure, dans le moment colonial, nous allons nous attarder sur diverses singularités[298] mozambicaines ; sur la particularité des populations, de leur histoire, de leur mémoire et de leur culture.

2)La singularité chope : la culture au cœur des entreprises coloniale et postcoloniale

Comme nous l'avons rappelé à maintes reprises, le Mozambique est un pays de « minorités linguistiques », constitué d'un ensemble de populations très différentes des unes des autres. Toutefois, il faut préciser que toutes ces populations n'ont pas été étudiées avec la même attention. S'il y a beaucoup d'écrits sur les populations du sud du Mozambique, il y en a très peu sur les Yao ou les Sena, au centre du pays. Dans notre perspective qui tient à souligner la singularité des populations, nous nous concentrons ici sur les Chope. Les Chopes sont un peuple du sud du Mozambique, principalement des districts de Zavala, Chibuto, Muchopes ou encore Inharrime, dans la province d'Inhambane. Les différents auteurs (Hugh Tracey, David Webster ou encore Malyn Newitt) s'accordent, de manière générale, pour dire que les groupes appelés chope, au tournant du 16è*eme siècle, résultent du contact avec d'autres peuplesqui ont migré de diverses régions, par exemple, les Karangas du Zimbabwe, les Tsongas, les Ndaus, les Angones et même les Shanganes. Dans le texte au titre évocateur : *A Arte maravilhosa do povo Chope*, l'historien et anthropologue portugais Ilidio Rocha parle des Chope en des termes élogieux :

« C'est un peuple laborieux et pacifique, intelligent et doué d'une sensibilité si peu commune que déjà au XVIe siècle, le père André Fernandes, premier missionnaire catholique à pénétrer dans leurs établissements - le 3 avril 1560 (*) - l'avait noté, les décrivant dans ses lettres comme des "gens chanceux" pour leur sensibilité et leur propension à la musique, au chant et à la danse, ayant même noté l'une des chansons qu'il qualifiait de «de louanges de critique». [299]»

[297] C'est là toute la thématique de SOUSA Sandra I., *Ficções do Outro. Império, raça e subjectividade no Moçambique colonial* Esfera do Caos, Lisbonne, 2015.

[298] Le terme d'identité est, somme toute, général et piégeur. Après avoir discuté avec de nombreux mozambicains, parler de singularités peut mieux convenir pour parler des Mozambicains durant l'époque coloniale – et de manière générale.

[299] «Trata-se de gente trabalhadora e pacífica, inteligente e dotada de um a sensibilidade tão fora do comum , que já no século XVI o P.e André Fernandes, o primeiro missionário católico que penetrou nos seus règulado s — 3 de Abril de 1560 (*) — , o notara , descrevendo-o nas suas cartas com o «gente afortunada » pela sua sensibilidade

Il faut resituer la citation dans le contexte régional : le sud du Mozambique est alors réputé pour être peuplés par des peuples fiers et belliqueux, à savoir les Ronga et les Shanganes. Dans la région, ils font alors exception, surtout en sachant qu'ils constituent un des groupes ethniques les plus petits du Mozambique.

Sur le plan anthropo-ethnographique, leur étude pose un problème tant les ressources écrites manquent. Dans son *Vie d'une tribu sud-africaine* (1934), lorsqu'il aborde les cultures chope, Junod s'appuie sur des ressources orales et par là sur peu de sources écrites. Par la suite, pour Webster, la plupart des auteurs qui ont écrit sur les Chope ont repris – à tort – les écrits de Junod. Cela mena à une conception /trompeuse de la dimension et de l'extension du territoire chope. L'erreur principale de Junod porte sur la localisation géographique des Chope, en affirmant que la limite nord du territoire chope est le fleuve Inharrime. Par la suite, l'ethnomusicologue britannique Tracey[300], a publié une carte du territoire des Chope limité à une aire triangulaire du territoire au sud ce même fleuve Inharrime. Lorsqu'il réédite son ouvrage *Chopi Musicians Their Music, Poetry and Instruments*[301], publié en 1948, en 1970, Tracey ignore dans son approche musicale les apports des populations du nord.

Ils vivent sur un terrain plat, avec peu de relief, tant la région est dominée par le bassin hydrographique du fleuve Inharrime, un fleuve large et légèrement salé. L'altitude du territoire dépasse rarement les 200 mètres. Ils vivent traditionnellement d'une agriculture de subsistance, mais beaucoup abandonnèrent, leurs terres natales pour s'installer dans les villes, dès lors que s'acheva la conquête coloniale dans le sud du Mozambique. Parmi les peuples voisins, on trouve les Shangane, à l'ouest, qui vivent au sud-ouest, dans la province de Gaza, et qui ont envahi le territoire Chope au XIXe siècle, lors des invasions ngunis. Au nord de la région chope, se trouvent les populations Mabingwelas, et au nord-est les Tongas d'Inhambane. Historiquement, certains Chope ont été réduits en esclavage, notamment sous le joug de l'empire de Gaza, et

---

e a sua propensão para a música, o canto e a dança, tendo-lhe mesmo anotado um a das canções a que ele se referia com o «de louvorou de crítica».» dans ROCHA Ílidio, *A Arte maravilhosa do povo Chope*, Lourenço Marques, 1962.

[300] Hugh Tracey est un ethnomusicologue spécialiste des musiques d'Afrique australe. Des années 1920 à 1950, Tracey a réalisé plus de 35 000 enregistrements de musique folklorique africaine. Il a popularisé la *mbira* (un lamellophone, à l'instar du xylophone, composé d'un support en bois sur lequel sont fixées des lamelles métalliques de formes et tailles variées), typique des Shona, au niveau international sous le nom de *kalimba*. La *kalimba* est très similaire à la *mbira nyunga nyunga*, mais diffère considérablement de la *mbira dzazadzimu*, plus populaire, qui est un instrument fondamentalement différent.

[301] TRACEY Hugh, *Chopi Musicians, Their Music, Poetry and Instruments*, *African Affairs*, Volume 48, Issue 192, 1948.

d'autres sont devenus des travailleurs migrants en Afrique du Sud. Les Chopes ont leur propre langue (communément appelée le *chiChope*), une langue tonale appartenant à la famille des langues bantoues. Beaucoup parlent également la guitonga ou le portugais comme langue secondaire. A l'inverse de la Zambézie ou du sud du Mozambique, peu de choses ont été écrites sur le changement sociétal qu'a provoqué le contact des Chope avec les Portugais. Dans son ouvrage *A Sociedade Chope*, l'anthropologue sud-africain David Webster (1945–1989) juge que l'impact fut « sans doute, traumatique »[302]. La société chope se singularise sur le plan micropolitique (à l'échelle d'un village) de la *vicinalidade*.

La *vicinalidade*, aussi connue sous le nom de *chitiyana*, est essentiellement un groupe de voisinage et d'hospitalité. Les membres d'une *vicinalidade* tendent à se regrouper autour d'un même lieu (la distance entre eux est plus ou moins grande), bien que la proximité ne soit pas la condition première de cette adhésion communautaire. Pour Webster, dans certains cas, les membres d'un *vicinalidade* peuvent vivre dans l'espace d'une autre *vicinalidade*. Les *vicinalidades*, avec peu d'exceptions, sont formés autour d'un centre de parents agnatiques[303], auquel s'ajoutent d'autres individus issus de la filiation maternelle. Ceux-là sont alors des quasi-parents, tout comme les *xàras* (qu'on peut traduire par meilleurs amis, ou amis très proches)[304]. Au sein de la vicinilidade, comme pour les autres populations shona du nord-est du Transvaal, il faut noter l'importance sociale attribué à la sœur du père. Cette femme, figure proéminente, détient une autorité très importante en comparaison au statut féminin que l'on retrouve chez d'autres populations du Mozambique ou d'Afrique du Sud (Rongas notamment). Pour quelque peu se défaire d'une « singularité chope » trop souvent mise en exergue dans les sciences sociales, Webster insiste sur le fait que les Chope – comme souvent au Mozambique[305] - ont connu des migrations et des métissages, notamment avec le groupe karanga, originaire du Zimbabwe. L'empire de Gaza et ses conquêtes par Sochangane ont également été très influentes, notamment avec l'établissement de ses sujets sur le territoire chope conquis. Selon

[302] WEBSTER David, *A Sociedade Chope. Individuo e aliança no Sul de Moçambique, 1969 - 1976* , Imprensa de Ciências Sociais, Lisbonne, 2009 (édition originale de 1979), p.54.

[303] C'est-à-dire d'une parenté par le mal. Selon le *Larousse* 2014, un agnat (du latin *agnatus*, de *agnasci*, « naître à côté de ») désigne dans le droit romain un membre d'une famille ayant le titre de *descendant* par les mâles d'un même *pater familias* ou étant un enfant adopté par celui-ci. La parenté chope est l'inverse de la parenté makhuwa, par exemple.

[304] WEBSTER, p.109-110, 2009.

[305] Cette précision sur les métissages et les singularités mozambicaines a été faite à l'auteur par Antonio Manuel Manso, professeur d'Histoire de l'art et d'histoire européenne à l'Université Eduardo Mondlane, lors d'un entretien daté du 5 avril.

Eric Morier-Genoud**306**, la période de l'empire du Gaza fut vécue avec une extrême violence par les Chope : ils furent réduits en esclaves, pillés de leurs biens. Ngungunyane fut un « un massacreur de Chope ». Dans les romans *Areias do Imperador* et *Gungunhana: Ualalapi e As mulheres do Imperador*, la violence et la cruauté des autorités de Gaza envers les familles chope y est toute particulièrement bien décrite. L'empire de Gaza laissa un souvenir amer ; la panthéonisation de Ngungunyane fut très mal reçue.

Comme la plupart des populations de la région, énormément de Chope furent englobés dans l'entreprise minière du Rand et, d'autre part, du Natal, notamment dans les mines d'or. Beaucoup d'entre eux émigrèrent aussi vers les différentes villes émergentes du pays. Cette émigration eut lieu avec l'accord entre la Chambre des Mines du Transvaal (Câmara de Minas do Transval) et les autorités portugaises, selon lequel les autorités portugaises fournissaient la masse de travail nécessaire pour les mines en échange de bénéfices économiques venant de l'importation de biens et de produits transitant par Lourenço Marques et en partance vers l'Afrique du Sud. Afin de garantir que cette émigration soit effective, une législation se mit en place au Mozambique qui ne permettait pas que plus de 7% des activités masculines soient réalisés là où ils résidaient – ce qui est en fait l'empêchement de toute activité agricole. Il y a aussi un accord sur la rétention de la moitié de la rémunération du travailleur migrant, qu'il ne reçoit qu'en revenant au Mozambique, où les autorités perçoivent les taxes dues. Harris, dont nous avons parlé précédemment, précise bien que ces accords se font nécessairement en préjudice du développement de l'emploi agricole local[307]. La migration minière était une priorité absolue pour les acteurs coloniaux régionaux. Conséquemment, comme les Shangane ou les Rongas, les Chope furent, eux aussi, englobés dans une entreprise économique qui provoque des changements sociaux importants, y compris quant à leur identité. Leur manière d'appréhender le monde, de se situer dans l'espace devenu colonial est grandement modifiée. Sur ce sujet, Rita-Ferreira argumente que la *pax lusitana* imposée par la conquête coloniale fit cesser les différentes guerres «tribales» entre les Chopes et les voisins Shanganes, nées avec les conquêtes ngunis et l'empire de Gaza. L'arrivée d'une autorité portugaise supérieure aurait alors totalement « maté » les élans guerriers régionaux.

[306] Entretien avec Eric Morier-Genoud, le 3 juin 2021.

[307] HARRIS Marvin, « Labour Emigration among the Mozambique Thonga : cultural and political factors », *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol.29, n°1, Cambridge University Press, 1959.

En effet, les Chopes sont une minorité dans une région où les populations s'identifient en grande majorité en tant que Shanganes ou en tant que Ronga. Bien qu'ils aient une origine commune, leurs relations sont réputées comme mauvaises. En termes de caractéristiques culturelles sociales et culturelles générales, les Chope ont de nombreux points communs avec les Tsongas, même s'ils ont des aspects très différents. Par rapport à leur voisin, Webster estime que les premiers auteurs qui ont travaillé sur les Chope, comme Junod ou Tracey, ont survalorisé la « singularité »[308] chope. Junod, dans son *La vie d'une tribu sud-africaine* (1927), donne un panoramique général de la société tsonga jusqu'au XXe siècle. En de multiples aspects, Webster ne considère pas qu'ils aient fondamentalement changé. Comme les Chope, les Tsongas ont pratiqué une agriculture de subsistance sur un même terrain durant 5 ans, avant d'aller trouver un autre champ. Comme l'aire chope, l'aire culturelle tsonga se caractérise aussi par des systèmes politiques dirigés par des *régulos* autonomes. Chacun d'entre eux est souverain en son propre terrain (*régulado*) divisé en plusieurs groupes de villages. Les Tsonga n'ont pas non plus, selon Webster, une charge de pouvoir centralisée, comme ce peut être le cas avec les Angones[309]. Cependant, il existe bien des différences marquées entre les Tsongas et les Chope, ne serait-ce que dans la langue parlée des Chope (*chiChopi*) qui est très différent des dialectes tsongas et shanganes parlés par les différents voisins. Pour Webster, les Tsonga sont également plus « occidentalisés » que les Chope, notamment du fait de leur regroupement passé autour du port d'Inhambane, en maintenant de nombreux contact avec les marchands arabes, swahilis puis, durant plusieurs siècles, avec les Portugais (à partir de 1498). La population chope a une composition hétéroclite. Pour Webster, bien que la parenté agnatique joue un rôle important dans l'organisation sociale, elle est moins proéminente que chez d'autres peuples d'Afrique australe ; nous constatons également que, associé à cela, les loyautés entre personnes très diverses, y compris une grande proportion de parents agnatiques, est essentielle. Sur ce point, leur structure familiale se différencie nettement de celles de leurs voisins.

A) LA PRATIQUE MUSICALE COMME SINGULARITE

[308] WEBSTER, 1979, p.34.

[309] MEDEIROS Eduardo, « Dos territórios linhageiros aos regulados coloniais no vale do Lúrio e na circunscrição de Montepuez durante e após a Companhia do Niassa », *AFRICANA STUDIA*, Nº 9, Edição do Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto (CEAUP), 2006.

En outre, ce qui distingue les Chope de leurs voisins réside essentiellement dans leur « culture matérielle ». L'exemple le plus célèbre est celui des joueurs de xylophones (appelés *timbila*), construits à partir d'un bois dur. Sur ce sujet, l'anthropologue britannique Hugh Tracey caractérise la singularité chope dans sa musicalité, dans la mesure où leur musique est bien plus «complexe » que celle de leurs voisins shanganes, par exemple. Elle s'organise en orchestres, plus ou moins grands. Ils peuvent être composés de cinq *timbila* comme ils peuvent être composés de plus de cinquante instruments. Il y a également des danses, des chants qui sont élaborés et mêlés à cette musique. Leur travail sur du textile à base de fibres végétales démarque également les Chope de leurs voisins rongas et shanganes qui, avant l'arrivée des Européens, utilisaient surtout des vêtements en peaux d'animaux [310]. Toutefois, selon Rocha, cette distinction singulière prend ses sources dans une vieille origine commune :

« A tradição musical deste povo vem do seu antigo reino perdido e é comum à de todos os povos do sul da África, nomeadamente à dos carangas da Massapa, povo que vive em território do an tigo reino do Monomotapa , na parte integrada na Rodésia do Sul.[311] »

En quelque sorte, la singularité musicale chope provient d'un héritage commun d'un lointain passé, et cette musicalité est retrouvable beaucoup plus au nord, dans la province de Tete, chez les Carangas de Massapa. Cette comparaison, surprenante, peut sembler inexacte ou trop généralisante. Dans son introduction, David Webster fait toutefois mention d'une singularité chope, exprimée dans un sentiment identitaire – l'expression d'une fierté d'être chope, une *chopidade* comme identité collective propre à la population. Dans le cadre de notre étude, il s'agit de voir comment cette *chopidade* peut s'exprimer.

L'étude de Webster ne s'attarde pas tant sur la musicalité chope en son *contenu* que son inscription et son rôle au sein de la communauté. L'étude d'Ilido Rocha, bien que moins complète, s'attarde davantage sur la dimension poétique de cette musique. Hugh Tracey, là encore, a très bien cerné cet enjeu communautaire dans « Música, Poesia e Bailados Chopes »[312]. Cette musique, reprise et audibles dans les périphéries de Lourenço Marques, les *townships* sudafricains et instrumentalisés par la propagande coloniale, n'a pas tant été étudiée pour sa

[310] WEBSTER, 1979, p.39.

[311] « La tradition musicale de ce peuple provient de son ancien royaume perdu et est commune à celle de tous les peuples d'Afrique australe, à savoir les Carangas de Massapa, peuple qui vit sur le territoire de l'ancien royaume de Monomotapa, dans la partie intégrée à la Rhodésie du Sud. » Dans ROCHA, 1962, p.4.

[312] Voici la référence exacte : TRACEY Hugh, «Três dias com os Bà-Chope : Música, Poesia e Bailados Chopes », *Documentário Trimestral*, n. 24 , Mozambique, 1940, p.35

structure versifiée. En effet, la poésie chope s'illustre aussi dans un style particulier, proche de la ballade. Toutefois, le poème n'est pas seulement déclamé, il est surtout chanté et orchestré, parfois à partir de poèmes mémorisés ou bien à partir d'improvisations. Pour renforcer la musicalité du poème, il y a énormément d'anaphores. Celles-ci servent aussi à rappeler, dans certains cas, la moralité du poème en question. Parfois, du fait de l'influence sud-africaine retrouvable chez les Chope ayant travaillé dans le Rand ou dans le Transvaal, quelques phrases anglaises sont trouvables dans les poèmes. Certains de ces poèmes orchestrés ont été enregistrés par l'ethnomusicologue anglais Hugh Tracey, qui est quasiment le seul à avoir fourni une étude poético-musicale complète des Chopes. Dans cette mesure, pour illustrer la « singularité anthropique » chope, nous reprenons ici le travail d'Ílido Rocha et de Tracey sur la poésie chope. Les poèmes que nous présentons ici est écrit par un dénommé Catini, poète renommé en tant que compositeur de *timbila*.[313] Nous n'avons pas de biographie précise. Par les lectures de Rocha et de Tracey, nous savons toutefois que ce Catini a vécu durant la première moitié du XXe siècle. Dans son ouvrage, Ílido Rocha[314] recueille quelques-uns des poèmes chope, dont le « Poema de um Chitoto Chiriri ou Njiri »[315] :

Regulado : Zavala

Hacu uona aue, hacu uona aue,

Muanana ua ucoma!

Utxarihile, canique Catini

Uacu uona atxi langa:

Catini, mussiqui ua hombe ua timbila,

Ana cuem ba dhim uane dhitsicu!

Anico hau uona utxari uaco.

Voici la traduction en portugais faite par Rocha:

[313] En quelque sorte, la tradition orphique, pour reprendre un terme de Jean-Michel Maulpoix, est respectée : le poète est aussi musicien, chantant le poème à sa communauté.
[314] Journaliste et poète portugais progressiste proche des intellectuels de LM dans les années 1960. Il était par exemple à *Tribuna*.
[315] ROCHA, 1962, p.39

Notamos-te, notamos-te,

Oh filho de Régulo!

És manhoso, mas Catini

Observa e fin ge que não vê a tua manha.

Assim, Catini, o grande compositor de timbilas,

Cantar-te-á um dia!

Entretanto observamos a tua manha.

Dans ce poème, Catini attire l'attention d'un villageois sur le fait de séduire une fille trop jeune, et le prévient qu'il le mettra un jour à nu devant toute la communauté. Dans la première version de ce poème, Rocha précise qu'il ne dit pas de qui il s'agissait, ce qui est encore plus évident dans la deuxième version. Il semble donc que la loi ait eu besoin d'insister pour que l'amoureux se corrige. Catini en profite pour se qualifier de « compositeur de timbilas », ce qui est une manière de s'attribuer un titre honorifique. Dans ce poème, le rapport à la mémoire est également distendu : le poème, qui s'achève avec une forme de morale, dresse le poète ici protagoniste de son œuvre) comme figure poétique future que l'on chantera *um dia*. Dans d'autres poèmes relevés par Tracey, nous trouvons en outre le témoignage de la colonisation, et l'obéissance systématique aux ordres des Portugais. Dans le poème qui suit, « Sexto movimento de um msaho de Catini »[316], le poète entend la parole des Portugais et est enfermé dans sa condition de *nativo*. Il est obligé de fermer son livre, de ne rien savoir : tout ce qu'il doit faire, c'est écouter les ordres des Portugais :

Oh... oh, ouvi as ordens,

Ouvi as ordens dos Portugueses.

Oh... oh, ouvi as ordens

ouvi as ordens dos Portugueses.

[316] Tiré de *Gentes Afortunadas,* Tracey, 1949, et trouvable dans *Antologia de Poesia da casa dos Estudantes do Império (1951 – 1963) Vol. II,* Editions Acei, Mozambique, 1997, dans la rubrique « poemas nativas ». Tracey, ethnomusicologue établi en Afrique du Sud est récupéré par le pouvoir (à l'époque de Teixeira) mais aussi par les jeunes nationalistes en quête de leur identité – dans un mouvement proche de la Négritude. Son œuvre est alors discutée, interprétée très différemment par les colonisateurs et les futurs révolutionnaires.

Homens! Os Portugueses dizem: paga a tua libra.

Homens! Os Portugueses dizem: paga a tua libra.
Mas que maravilha, pai!
Onde hei-de ir descobrir a libra?

Mas que maravilha, pai!
Onde hei-de ir descobrir a libra?

Oh... oh, ouvi as ordens,
Ouvi as ordens dos Portugueses.

La présence des Portugais laisse donc une trace importante dans la mémoire et la parole des *Chope.* Le livre, motif de savoir et de potentielle émancipation du joug colonial, est interdit. Il ne reste qu'à entendre les ordres des Portugais. Toutefois, dans « Oitavo movimento de outro msaho de Catini », le poète parle en d'autres termes :

Vâni Zavala!
Calai-vos gentes de Zavala,
Parai com as conversas
No kraal dos régulos!

A música da timbila é tão expressiva que até faz chorar,
Esta música da timbila de Catini
Cantando e dançando.

Vâni Zavala!
Calai-vos gentes de Zavala
Parai com as conversas

No kraal dos régulos!

Cette fois, le poème exprime davantage une révolte vis-à-vis des *régulos* comme figure afro-portugaise tyrannique. En premier lieu, le poète déclame, demande urgemment le silence des gens de Zavala, l'anaphore de la première strophe. Sur le plan culturel, l'Afrique du sud est aussi présente dans le poème, comme un motif restrictif autour du terme de « kraal ». Le terme « kraal » est mot afrikaans (existant aussi en néerlandais, comme *kraul*) qui désigne un enclos pour le bétail ou d'autres animaux, situé à l'intérieur d'une colonie ou d'un village en Afrique australe et entouré d'une clôture de branches d'épineux, d'une palissade, d'un mur de terre ou d'une autre clôture, de forme à peu près circulaire. Il est similaire à un *boma* en Afrique orientale ou centrale[317].L'association du « kraal » avec les *régulos* est celle des différentes autorités répressives des Chope. Le poème s'insurge ici contre cet enfermement. En réponse à celui-ci, à ce silence imposé, la réponse appropriée est la *timbila* qui, en réponse à l'enfermement physique et mental au sein du « kraal » par les *régulos*, fait chanter, danser ; s'exprimer les populations réduites sous silence. Dans cette expression poétique, que nous appelons aussi « poème orchestré », nous pouvons voir que le colonisateur est aussi entré dans la culture chope, sans pour autant l'avoir envahi. En ce sens, nous ne pouvons parler d'acculturation. Toutefois, la colonisation portugaise a eu un impact culturel et économique très important, confirmés par Webster et Tracey. Outre l'exploitation capitalistique, cet impact s'examine également sur le plan culturel et l'utilisation des *timbilas* par les organismes coloniaux.

B) LES CHOPE AU CŒUR DE L'ENTREPRISE CAPITALISTIQUE

Le travail migratoire et les effets des structures économiques et administratives ont eu un impact extrêmement fort sur les communautés chopes, déstructurées et privés de beaucoup de travailleurs. Avec les différents codes de travail, tout particulièrement celui de 1899, les Chopes s'intégrèrent dans l'entreprise capitalistique porto-sud-africaine, à tel point que quiconque qui fut dans les mines n'était plus considéré comme un homme. L'émigration forcée, sur la question des structures économiques et administratives au sein des communautés, cela

[317] Définition trouvée dans POTGIETER, D. J. (ed.), *Standard Encyclopedia of Southern Africa*, Nasionale Opvoedkundige Uitgewery, Le Cap, 1972.

provoqua également des bouleversements[318]. Elle fut propice au développement de nouveaux domaines, à former des *« homens novos* », soit des entrepreneurs, des petits patrons, des courtiers, modifiant alors les structures politiques communautaires[319]. Les charges politiques, comme celles de *régulo*, propriétaire de terrain ou chef de village ne disparurent pas, mais, du fait des nombreux départs, elles furent modifiées. Dans le cas chope, cela se remarque surtout sur le plan de la *vicinalidade*. Outre les plans économiques et politiques, le bouleversement qu'a provoqué l'immigration vers l'Afrique du sud eut aussi des « conséquences culturels ». Les allers et retours des Chope influencèrent grandement leur style musical[320]. La découverte de l'Afrique du Sud, ainsi que la vie commune au sein des *compounds* et des *townships* avec d'autres populations modifia les traditions et les savoirs-faires musicaux chope. En premier lieu, ils interprétaient, sur les *compounds*, des musiques et des danses de leurs régions d'origine. En fait, les migrants découvraient le riche monde culturel qui environnait les espaces miniers, tout en l'alimentant de leur propre savoir-faire. Dès la fin du XIX^{e} siècle, les (mu)Chopes se regroupaient ainsi autour de nombreuses formations de *timbila*, en tant que musiciens, danseurs ou public[321], entretenant leur culture musicale. En Afrique du Sud, la WNELA (Witwatersrand Native Labour Association), qui était chargé de leur recrutement dans la région d'Inhambane, les encourageait dans cette démarche, organisant même des concours. Dans l'entre-deux-guerres, ils ont été les témoins de l'éclosion de *townships* comme la mythique *Sophiatown*. Des musiciens s'y produisaient aussi bien dans la rue que sur des scènes de théâtre. Au tout début des années 1940, leur musique commence à être réputée internationalement, ce qui attise l'intérêt de l'ethnomusicologue anglais Hugh Tracey[322]. Durant toute la décennie, il produit de nombreuses études sur les Chope qui popularisent davantage les *timbilas*, dépassant le cadre « folklorique » colonial. Les différents trajets, entre Inhambane, Lourenço Marques et le Rand aboutit également à l'installation de Chope dans les *caniços* de la capitale. Comme la plupart des autres populations du Mozambique, les Chope sont présents à Mafalala. Par exemple, le

[318] Voir, à l'échelle de tout le sud du pays, HARRIES Patrick. *Work, Culture, and Identity: Migrant Laborers in Mozambique and South Africa, c. 1860-1910*. Social History of Africa. Portsmouth, NH: Heinemann, 1994.

[319] WEBSTER, 2009, p.56. Pour ce qui est de l'aire géographique chope, il y a un débordement du côté du centre du pays.

[320] Voir notamment NATIVEL Didier. « Les musiciens, médiateurs d'échanges culturels entre Mozambique et Afrique du Sud. Sur quelques effets culturels de migrations anciennes », *Afrique contemporaine*, vol. 254, no. 2, 2015.

[321] HARRIES, 1994, p. 75.

[322] TRACEY, Hugh. 1940. «Três dias com os Bà-Chope ». *Documentário Trimestral*, 24, Mozambique, 1940 ; « Música, Poesia e Bailados Chopes ». *Documentário Trimestral*, Mozambique, 1942, ; *A Música Chope. Gentes Afortunadas*, Imprensa Nacional de Moçambique. Lourenço Marques, 1949.

joueur de football portugais Hilário Rosário da Conceição est né à Mafalala d'un père portugais et d'une mère chope, avec des tatouages typiques sur le visage et sur le ventre [323]. Historiquement, du fait des différentes invasions du XIXe siècle, ils n'entretiennent pas de bonnes relations avec les Shanganes et les Rongas[324]. Ils s'y font pourtant reconnaître, tant par les autres populations avec lesquelles ils vivent et partagent les marges de la ville de ciment, que par les chercheurs de talents de la *cidade de cemento*. A Lourenço Marques, avec la Rádio Clube de Moçambique, qui commence à émettre à 1932, durant l'*hora nativa* – qui correspond à l'heure de diffusion de musiques indigènes – la musique chope est très appréciée. Les joueurs chopes de *timbila* (xylophones) étaient fréquemment employés par les autorités lors de la venue de chefs d'État, de ministres des colonies, ou de personnalités étrangères. Cette musique « locale », ou encore « musique folklorique »[325] était considérée comme emblématique de la colonie mozambicaine, comme un symbole culturel fort ; des musiciens *timbileiros* furent également présents à Porto lors de la première exposition coloniale portugaise de 1934. Durant une certaine période de l'administration coloniale (1950-1975), les *timbilas* étaient très souvent présentes lors des cérémonies officielles au sein de l'administration du district de Zavala, afin de « plaire » et de renvoyer une bonne image aux administrateurs coloniaux et étrangers. En quelque sorte, l'expérience du groupe éprouvée musicalement n'était, officiellement, qu'un folklore touristique.

C) LA MUSIQUE CHOPE, INSTRUMENT NATIONAL ?

Dans les premières années après l'indépendance, les pratiques culturelles traditionnelles ont été considérées comme du « tribalisme ». Toutefois, rien n'indique que les *timbilas* étaient interdites[326]. Les valeurs nouvelles et la volonté farouche du jeune parti-Etat de créer un *Homem Novo* affranchi de toute tribalité n'étaient pas compatibles avec la mise en valeur de cette musique « folklore ». En effet, la construction nationale suppose les retrouvailles et la mise en valeur de racines, mais tout motif jugé « tribal » ne pouvait être à l'image de la nation.Comme

[323] DOMINGOS Nuno, «"Dos Subúrbios da Lourenço Marques Colonial aos Campos de Futebol da Metrópole", uma Entrevista com Hilário Rosário da Conceição», *Cadernos de Estudos Africanos*, 26, 2013, 225-245.

[324] L'auteur précise içi qu'il est courant de nos jours, à Maputo, d'entendre dire que « *Shanganas e Rongas são mesma coisa* » (Les Shanganes et les Rongas, c'est la même chose), du fait de la très grande proximité culturelle et linguistique entre les deux groupes.

[325] NATIVEL, 2015, p.440.

[326] Voir notamment WANE Marílio. *A Timbila chopi: construção de identidade étnica e política da diversidade cultural em Moçambique (1934-2005*). Dissertação de Mestrado, Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos/UFBA, Salvador. 2010.

nous avons pu le voir auparavant, la fondation de la nation mozambicaine passait alors nécessairement par une rupture nécessaire avec le passé. Rappelons que le but initial du parti était d'unir tous les Mozambicains, au-delà des diverses traditions et langues, comme un moyen d'en finir consciemment avec la tribu[327]. Alors seulement la nation mozambicaine pouvait naître. Une musique associée à un type de population était à un certain égard rétrograde. Toutefois, en parallèle, le FRELIMO chercha à fonder sa mozambicanité à partir d'éléments culturels éparses, reprenant comme témoignage d'une culture nationale les masques macondes, vendus d'occasions à la FEIMA (Feira de Artesanato, Flores e Gastronomia de Maputo) à Maputo, ou encore lors de festivals organisés. Plus que l'expression du sentiment du groupe, d'une vie communautaire teintée de métissages et de va et vient entre l'Afrique du Sud et le Mozambique, les *timbilas*, la poésie orchestrée chope furent englobés dans la musique comme « instrument de lutte nationale et internationale ». Plutôt qu'être déniée, elle est nationalisée.La musique chope est ainsi historicisée dans l'imaginaire du FRELIMO : on parle alors désormais de « musique populaire mozambicaine ». Petit à petit, au vu de la notoriété de la musique chope, le FRELIMO l'utilise de plus en plus de diverses manières dans le processus de construction de la nation : l'instrument est sur l'affiche de du premier festival de musique traditionnelle mozambicaine (*1° Festival nacional da canção e música tradicional*, du 27 décembre 1980 au 3 janvier 1981[328]).



(Auteur inconnu. Affiche tirée du journal *Notícias*, Maputo, 14 décembre 1980)

[327]DE MENEZES PAREDES Marçal, « A construção da identidade nacional moçambicana no pósindependência: sua complexidade e alguns problemas de pesquisa », Anos 90, v. 21, n. 40, Porto Alegre, décembre 2014.

[328] Source : Affiche tirée de *Notícias*, 14 décembre 1980.

Comme le montre l'affiche du premier festival, les *timbilas* sont clairement exposées comme instrument traditionnel, typiquement mozambicain – et par conséquent comme des instruments nationaux. C'est là une manière allégorique d'inclure les *Chope* comme membres de la communauté nationale mozambicaine. A partir de ce festival, les groupes de *timbilas* sont fréquemment « invitées » à se produire lors des visites de personnalités politiques[329]. A l'échelle locale, le *timbala* a même été frappé à l'effigie d'une des pièces locales. Toutefois, bien avant ce paradoxe entre culture locale et culture nationale, la musique *chope*, notamment du fait des travaux d'Hugh Tracey, avait d'ores et déjà un écho international.

[329] MORAIS Sarah S. , *Timbilas como prática social e como patrimônio da humanidade: narrativas em torno de um "bem cultural" chope* Travail de recherche en anthropologique présentée à la 31ème Réunion Brésilienne d'Anthropologie, Brasilia, réalisée entre le 9 et le 12 Décembre 2018.

3) Les singularités swahilies au Mozambique

La question swahilie au Mozambique est intéressante parce qu'elle met à mal le terme d'ethnie dans le cadre mozambicain. En effet, nous pouvons davantage parler de « singularités swahilies » que d'ethnie, dans la mesure où la présence des Swahilis dans la région nord-mozambicaine s'est faite de manière archipélagique dans un temps long, avec des contacts spécifiques à chaque espace urbain. Dans toutes les configurations, ces présences de communautés swahilies sur la côte s'inscrivent dans un temps long, avec des changements de regards, de relations entretenues avec elles[330].

De facto, cela se présente assez simplement : le nord du Mozambique s'inscrit dans le *continuum* culturel swahili. Ainsi, au Moyen-Âge, en dépit de sa position périphérique, la côte nord-mozambicaine s'intègre au réseau des cité-États swahilies via des d'échanges croissants, commerciaux, essentiellement, mais aussi politiques et culturels. Cette présence est essentiellement côtière, et s'ancre peu à l'intérieur des terres, peuplées par les autres populations bantoues (Makhuwas, Mwanis et Macondes en particulier dans le cas swahili). Cette présence côtière, urbaine et portuaire, est très vite attestée, comme en atteste la carte de la deuxième-sous partie.

Un exemple évocateur de l'attestation de cette présence côtière est le traité de navigation du pilote yéménite Ahmad ibn Majid. Ce traité, qui parle d'As Sufaliyya (« le chemin de Sofala »), indique vers 1475 une série de ports et d'établissements situés entre le Cap Guardafui et l'archipel des Bazaruto au sud de Sofala, apportant alors un témoignage important sur cette présence swahilie côtière qui s'étire le long du littoral mozambicain et du Zambèze, en direction de Sena (au sud de l'actuel Malawi).[331] Cependant, la présence arabe dans la région est, selon les différentes sources, plus ancienne, datant *grosso modo* du Xe siècle. Au moment de « l'âge d'or de l'aire culturelle swahilie », la région du nord du Mozambique est marquée certes par la présence arabe ancienne, mais aussi et surtout par les sultanats métissés qui en ont découlé. Ainsi, pour l'anthropologue Séverine Cachat, selon les sources, ce sont les comptoirs commerciaux de marchands venus de tout l'océan Indien sur l'île de Moçambique, à Quelimane

[330] Regard des populations macondes, makhuwas, des Portugais et à partir de 1975 du parti-État du FRELIMO.
[331] Exemple tiré de CACHAT, Séverine *Un héritage ambigu : l'île de Mozambique, la construction du patrimoine et ses enjeux.* Anthropologie sociale et ethnologie. Université de la Réunion, 2009, p. 15-20.

et à Angoche qui auraient été renforcés par des réfugiés de Kilwa, qui ont fondé les sultanats de Mozambique et d'Angoche peu avant l'arrivée des Portugais. Dans cette optique, il convient de noter que les traditions orales qui expliquent l'origine des sultanats d'Angoche, Sancul, Sangage et Quitangonha dans le nord du Mozambique fondent les identités de ces groupes sur l'existence de relations entre les immigrants swahilis de la côte, d'origine persane, et les Makhuwas de l'intérieur.

Comme la cité de Kilwa, ces sultanats fonctionnaient sur un système de cité-Etat, avec une économie reposant sur le commerce caravanier et maritime avec la péninsule Arabique, la Perse, les Comores, l'Inde ou encore la côte est de Madagascar. Lors de l'arrivée et de l'installation des Portugais au XVIème siècle, les échanges régionaux deviennent plus complexes entre cités et renforcent une rivalité toujours plus forte. La région mozambicaine se militarise après 1509, lorsque les Portugais placent les villes de Mafia, Zanzibar et Pemba sous leur protection navale. Pourtant, jusqu'en 1530, la plupart des cités, comme Zanzibar ou Kilwa entrent en guerre avec les Portugais qui tentent de s'établir dans la région[332]. Cette année-là, un *regimento* (ordre royal imposant une présence militaire) est mis en place par les Portugais, rendant permanente la présence militaire portugaises dans des *fortalezas* construites à proximité des cités swahilis. A partir de là, les cités swahilis au Mozambique île de Moçambique, Pemba, île d'Ibo) entrent dans le giron commercial portugais, autour du commerce d'ivoire et d'esclaves[333]. Jusqu'au XIXème siècle, les cités sont de plus en plus en contact avec le Gujarat et les comptoirs de Goa, Damau, Diu, où les Portugais sont très présents, et ce au détriment des sultanats nordiques. Cependant, leur inscription dans une aire swahiliphone côtière demeure indéniable, même si les différentes circulations donnent lieu à de vraies « singularités » swahilies sur la côte nord. L'inscription du nord du Mozambique dans l'aire swahiliphone et dans l'espace colonial portugais marque, sur le plan culturel, une véritable polysémie swahilie donne presque naissance à « des » cultures swahilies dans l'espace mozambicain.

A) LA POLYSEMIE SWAHILIE

En ce sens, l'appellation swahilie est en elle-même est relative : chaque aire urbaine est spécifique. Nous l'utilisons ici dans un sens générique, culturellement large. Il est opportun de dire que d'autres termes ont également été utilisés pour désigner ce qu'on appelle le swahili dans

[332] Voir NEWITT, Malyn, *History of Mozambique*, 1995, p.16-32.
[333] NEWITT, 1995, p.17-40.

le nord du Mozambique. Selon les bibliographies anglaise, portugaise ou encore française, les chefs (aussi appelés sultans ou cheikhs) des établissements islamiques de la côte étaient appelés *monhés* (du mot swahili mwinyi, qui peut signifier personne importante ou propriétaire, seigneur de la terre, celui qui est arrivé le premier sur le territoire). D'autre part, la population en général était appelée « mauresque », puisque musulmane. Il faut rappeler que le souvenir de la Reconquista est alors vif chez les explorateurs portugais. Ce terme était en effet utilisé, pour désigner les musulmans encore présents dans la péninsule ibérique, qu'ils soient arabes, persans, nord-africains, et peut alors même désigner les Somalis. La distinction n'était pas faite[334]. Ainsi, dès les premiers contacts avec les populations d'Afrique de l'Est au XVe siècle, le mot fut utilisé pour classer les Swahili par opposition aux Africains non islamisés, appelés génériquement café, terme dérivé de l'arabe *kafi- r,* dont le sens est non-croyant (voire mécréant) c'est-à-dire non musulman. D'autre part, les groupes situés à l'intérieur du pays, comme les Makhuwas et plus tard les Macondes appelaient ceux qui vivaient sur la côte les *maca*. En fait, ce même terme de *maca* serait une extension du mot *maka* qui signifie sel, et qui serait une déformation du mot Mecca (soit la Mecque, ville sacrée de l'Islam). Ainsi, pour les Makhuwas, l'identité swahilie est culturellement très liée à une identité musulmane. Le terme *maca* signifie ainsi de facto le peuple de *Naharra,* c'est-à-dire de la bande côtière, ou le peuple d'Allah (aussi orthographié *Nahala*) ou les gens de la Mecque vivant sur la côte africaine.

Cependant, la polysémie issue de la présence swahilie ne s'arrête pas là. Elle s'ancre localement. Pour l'historienne et anthropologue brésilienne Regiane Augusto de Mattos, l'expression *nahara* est également utilisée pour désigner plus spécifiquement la population née sur l'île de Moçambique (qui est une cité-Etat swahilie au même titre de Kilwa ou Zanzibar), et *e-nahara* est la langue parlée par ces personnes, avec beaucoup d'influence, en particulier les vocabulaires, d'autres langues comme le kiswahili, l'*e-makua,* et aussi le portugais, alors que cette identité *nahara* est une identité swahilie ancrée à l'échelle de l'île de Moçambique. Nous pouvons également citer les ethnonymes *mujojo, abar- cando,* qui désigne non seulement les populations côtières de l'actuelle province de Nampula, mais aussi celles situées plus au nord sur la côte de Cabo Delgado, mais qui désigne aussi les immigrants et les commerçants des îles de Zanzibar, de Madagascar et des Comores et qui fréquentaient les ports du nord du

[334] Dans l'Europe médiévale et même durant la Renaissance, le terme de « maure » (*morro*) pouvait désigner différents types de personnes : les Berbères, les Arabes de la péninsule arabique, les habitants du sud de la Péninsule Ibérique… Le terme est très vague.

Mozambique, comme Pemba[335]. Parler de swahili au Mozambique, en ce sens, n'est pas évident. Nous pouvons alors parler de présences swahilies dans leur pluralité dans la région nord. De ce fait, en dépit de différence subtiles, le monde swahili du nord du Mozambique, qui est dans le prolongement des sociétés côtières plus au nord, se définit autour d'aspects culturels communs, tels que la langue (le kiswahili, et ses langues dérivées), l'utilisation d'éléments vestimentaires et de motifs architecturaux (que les Portugais jugent d'inspiration mauresque, leur rappelant l'architecture d'Algarve) et plus essentiellement l'Islam qui a été amené par les marchands arabo-persans, puis swahilis. C'est essentiellement le rôle de ces intermédiaires dans le commerce à longue distance qui a permis la formation d'une culture swahilie locale. La présence portugaise, en ce sens, renforça et modifia des processus anciens déjà en cours, que nous évoquerons dans la prochaine sous-partie avec l'exemple de Sofala

[335] Pour toute cette argumentions, nous prévenons le lecteur que nous nous sommes très largement inspirés du propos de AUGUSTO DE MATOS, Regiane, « Entre suaílis e macuas, mujojos e muzungos: o norte de Moçambique como complexo de interconexões », *Estudos Ibero-Americanos* 44(3) : 457, Décembre 2018.



(VERNET Thomas, « L'Est Africain, Carrefour commercial », carte issue de l'*Atlas des Afriques*, août 2016)

Cette carte permet tout à fait de montrer à quel point l'influence swahilie est forte via les commerces de l'océan Indien, et aussi à quel point la côte nordique et même centrale du Mozambique a été marquée par cette présence swahilie. Cependant, cette carte manque peut-être de souligner à quel point le swahili est, au Mozambique en particulier, davantage une culture métissée qu'une culture homogène. De ce fait, il convient de voir plus localement ce qu'est la culture swahilie mozambicaine. Il est tout aussi important de considérer les liens présentés par ces sociétés à travers leurs traditions orales, et leurs liens avec les autres

communautés. L'influence indo-portugaise changea les sociétés à l'échelle locale, notamment à Sofala, qui devient l'exemple typique du *prazo*[336] portugais.

Ainsi, les autres populations du nord du Mozambique ont-elles aussi été présentes au sein de cette aire culturelle swahilie qui a influé jusqu'à la fin du XIXème siècle, sans être pour autant catégorisés comme *suaili*. Nous parlons ici notamment des Macondes, qui vivent sur les hauts-plateaux et les Makhuwas (aussi appelés Makhuwas-Lomwé), qui forment un grand ensemble de groupes culturellement et linguistiquement proche, vivant près des côtes. Les Swahilis, en faisant avec eux le commerce d'ivoire, d'or, de coutures mais aussi surtout d'esclaves, ont été jusqu'à donner leur langue comme langue véhiculaire au sein de ces deux groupes. Il faut noter aussi que dans la riche province de Manica et Sofala, notamment dans la cité de Sofala la culture swahilie s'est complètement mêlée aux autres cultures issues du commerce maritime de l'océan Indien et à la culture des colonisateurs portugais, créant des modèles sociaux uniques : les *prazos*, soit des seigneuries, ou aussi des « chefferies » dépendant de l'autorité royale portugaise.

B) LES ANCRAGES A SOFALA ET SUR L'ILE DE MOÇAMBIQUE

Nous allons prendre deux exemples évocateurs de la présence swahilie dans le nord du Mozambique, qui sont les anciennes cités de Sofala et de l'île de Moçambique, dont nous avons déjà parlé auparavant sans être précis.

Sofala, déjà lors de l'âge d'or du commerce swahili, était un point de confluence majeure entre le Grand Zimbabwe et les autres cités plus au nord. La cité jouissait d'une excellente réputation, à tel point qu'au XXème siècle, les Portugais parlaient encore de « l'or de Sofala » comme d'un ancien eldorado. Située entre le Zambèze et le Limpopo, par lesquels s'effectuaient les raids sur les populations Sena et le commerce avec le royaume du Zimbabwe et les Yao, sa position géographique avantageuse permettait aussi à navigateurs arabo-persans de s'approvisionner avant d'aller au Comores ou sur la côte nord-est de Madagascar. Cependant, sa réputation ne se construisit qu'avec l'arrivée des Portugais. Auparavant, Sofala n'était qu'un port swahili de passage, et les *shayks* présents y avaient une influence limitée. Plus au nord, dans les actuels provinces de Nampula et du Cabo Delgado, les cités d'Angoche, de Quelimane et l'île de Moçambique étaient beaucoup plus puissantes. Avec l'arrivée et l'installation des Portugais au

[336] C'est un exemple que nous développerons plus en détail par la suite, notamment en évoquant Sofala.

XVIème siècle, elle devint l'exemple typique du *prazo*[337]. Ainsi, l'ancienne cité swahilie devint une chefferie « afro-portugaise » au début du XVIIème siècle, dans lequel le chef, de descendance portugaise, swahilie, mais parfois aussi goanaise ou *oriunda* (autochtone) régnait comme un petit roi, avec sa propre armée et ses propres terres agricoles exploitées au nom de la couronne portugaise. La Couronne attendait du système du *prazo* qu'il garantisse le contrôle des terres, qu'il stimule la production agricole, qu'il facilite l'implantation de colons et qu'il soit une source de revenu pour le gouvernement. Ainsi, la culture swahilie locale changea et reçut des influences goanaises, portugaises et Sena. Le *shayk* ne fut plus reconnu, aux yeux de la loi portugaise, que comme un *régulo* (un chef, qui pouvait aussi prétendre au titre de roi sur son territoire). C'est ainsi que le statut de Sofala changea, et donna naissance à une véritable élite « créole » métissée, de descendance swahilie, bien qu'avec le temps la revendication de ce lignage fut moindre, et quasiment-nulle à partir de 1898. A partir de cette date, les systèmes swahilis et ceux des *prazos* tombèrent complètement en désuétude[338].

Ensuite, l'*Ilha de Moçambique*, « l'île de Mussa'n Biki (ou Mussa al Bique) » du nom de ce commerçant arabe – voire simple pêcheur selon une autre - version locale - auprès duquel il se serait enquis de l'identité des lieux et qui allait plus tard donner son nom au pays tout entier. Sur place, la même légende a fait de ce Mussa'n Biki le cheikh des lieux , mais les chroniques portugaises nomment Zacoeja (Cacoeja) le dépendant de Kilwa au pouvoir à l'arrivée de Gama - tandis que l'île de Mozambique apparaît déjà sous la forme Musanbigi (ou Muçanbidji)[339] dans le récit du navigateur arabe Ahmad ibn Majid vers 1475.L'île de Mozambique est un petit établissement afro-musulman dépendant du sultanat de Kilwa, avec lequel il entretient d'étroites relations politiques et commerciales. L'île possède un port naturel qui permet d'attendre la mousson favorable pour remonter l'océan Indien[340]. Les commerçants arabo-swahili en ont fait probablement dès le XIIIe siècle, selon l'anthropologue Séverine Cachat un entrepôt pour les marchandises en provenance de l'intérieur : or du royaume du Monomotapa, ivoire du Malawi… Pourtant, l'île n'apparaît pas dans les sources arabes antérieures au XVe siècle. Très vite, avec les venues de Vasco de Gama et Bartolomeu Dias (en 1498 et 1502-1505), un intérêt croissant des Portugais pour la région se manifeste, renforcé par les clauses

[337] NEWITT, 1995, p. 92-126.

[338]CAHEN, Michel, « Mozambique : histoire géopolitique d'un pays sans nation » dans *Lusotopie*, n°1, 1994. Géopolitiques des mondes lusophones, p. 214-220.

[339] L'interrogation autour du nom « Mozambique » est ancienne et fortement sujet à débats. Ce qui est certain, c'est qu'il s'agit d'un nom d'origine arabe.

[340] CACHAT, 2009, p. 30-45.

du Traité de Tordesillas. Pour les Portugais, les ports du Mozambique, comme ceux d'Afrique orientale d'une manière générale, ne représentaient à l'origine qu'une étape sur la route des Indes. Mais ils s'aperçoivent rapidement du potentiel de la région, en particulier dans le commerce de l'or qui est aux mains des commerçants arabo-swahilis. Ils construisent ainsi le fort de São Sebastão, et s'installent sur l'île au début du XVIe siècle, se mêlant aux populations locales après quelques conflits avec les clans swahilis, au sein du *melting-pot* qu'est alors l'île. Ce phénomène de *melting-pot* se perpétue ensuite, créant des élites uniques, issues de métissages entre Swahilis, populations locales (makhuwas pour la plupart), Portugais, Arabes, Perses ou encore Indiens, souvent originaires du Gujarat. Au fil des explorations et des conflits avec les populations côtières au cours des XVIIème et XVIIIème siècles, ils finissent par faire en 1752 l'île de Moçambique la capitale de la province de Mozambique, rattaché à Goa[341]. Néanmoins, c'est là le commencement du déclin. Au XIXe siècle, avec le déclin des cités swahilis dû à la réduction de la traite et à l'arrivée progressive des Européens, les Portugais s'intéressent de plus en plus à la partie du sud de la province du Mozambique. Ainsi, au moment où les Portugais partent à la conquête du sud, l'île de Moçambique, n'est plus désignée comme capitale à partir de 1898. Les élites créoles swahilies subissent très vite les effets de ce déclin économicopolitique. C'est désormais l'ancien fortin Lourenço Marques, du nom de l'explorateur portugais qui a découvert la baie de Maputo dans les années qui est la capitale officielle de la province du Mozambique, du fait de sa proximité avec les mines du Natal, son emplacement littoral ainsi que les projets de chemin de fer avec la Rhodésie et le Natal. Inexorablement, cela entraîne le déclin et la décadence de ces anciennes élites, qui ne s'adaptent pas à la mise en place d'une nouvelle économie et d'un nouveau système colonial centralisateur et oppressif. Lisbonne décide de connecter/lier directement le Mozambique sur l'Afrique du Sud, et d'en faire une colonie de services pour l'hinterland britannique. À partir de là, la culture swahilie au Mozambique est toujours plus marginalisée et peu étudiée par les Portugais. L'indépendance, en 1975, ne sera pas non plus l'opportunité d'une plus grande reconnaissance à l'échelle régionale.

C) LE DECLIN ET LA MARGINALISATION PROGRESSIVE

Après une longue présence historique, qui se manifeste avec une place importante dans le commerce d'ivoire et d'esclaves entre le XVIIIème et la fin du XIXème siècle, un

[341] NEWITT, 1995, p.127-173.

bouleversement total s'amorce avec les débuts de la conquête coloniale, encouragés par la Conférence de Berlin et la rivalité avec les Britanniques présents dans le Nyassaland et en Afrique du Sud. De ce fait, les Swahilis du Mozambique, implantés donc dans la partie nord et avec pour capitale l'île de Moçambique perdent énormément d'influence, pareillement aux Swahilis du Tanganyika sous autorité allemande. Pour l'historien spécialiste des pays de l'ex-empire colonial portugais Michel Cahen, du fait des métissages anciens entre les différentes populations, venues de la péninsule arabique, d'Inde ou bien de la côte même, à Pemba ou à Moçambique, la culture swahilie s'apparente à une culture créole qui a repris des éléments culturels et linguistiques locaux, créant alors des sociétés côtières singulières, comme dans la presqu'île de Mossuril. De ce fait, avec les succès militaires portugais au sud du pays et l'intérêt métropolitain croissant pour la conquête du Mozambique, l'administration coloniale portugaise se met en place au sud du pays, qui est la première région « pacifiée ». Ce n'est qu'après la Première Guerre Mondiale, durant laquelle les populations du nord du pays n'ont pas soutenu les Portugais, que le nord et les populations swahilies n'ont été « complétement pacifiées »[342]. Comme nous l'avons vu précédemment, le déclin s'est manifesté avec le changement de capitale et de centre économiques majeur, ainsi qu'avec la marginalisation progressive du swahili et de son influence culturelle. En ces termes, Michel Cahen parle ainsi d'un transfert de la « créolité » mozambicaine, au sens élitaire. Les nouvelles élites ne sont plus swahilies, mais basées dans les centres urbains plus au sud, à Beira et surtout à Lourenço Marques, et elles sont là aussi métissées, mais d'origines différentes : ronga, shona, goanaise et souvent portugaise. Par la suite, les relations établies par le passé entre les élites swahilies et les Portugais, notamment dans le cadre du commerce esclavagiste, ont exacerbé la rancœur, voire la haine envers ceux-là, tout au long de la période de la traite et même durant la période coloniale contemporaine. Nous pouvons tout particulièrement remarquer cela chez les Macondes et les Makhuwas. Pour les Makhuwas, cela se remarque notamment par le fait que certains groupes ont été réduits en esclavage par ces élites, alors qu'en parallèle certaines chefferies makhuwas étaient métissées, et considérés comme de vraies sociétés swahilies à Moçambique ou par les Arabes. Dans les années 1880-1910, beaucoup de Makhuwas devinrent ainsi des *sipaios* (des

[342] Voir PELISSIER René, *Naissance du Mozambique*, 1984, p.230-255.

auxiliaires militaires coloniaux) pour mater les révoltes côtières organisées par les élites côtières en 1911-1913 notamment[343], refusant leur inexorable déclin.

A partir de là, durant la période coloniale contemporaine (fin XIXe -1975) le *suaili* est surtout compris comme une ethnie, une catégorie coloniale que comme une réalité culturelle. Par *suaili,* il faut en fait comprendre soit des populations descendantes des anciens Swahilis présents sur la côte qui ne s'apparentent ni aux Yao, ni au Macondes et ni aux Makhuwas, qui correspondent à la frange de population majoritaire dans la région, soit 60 % des habitants, soit une réalité culturelle vague, non-définie et mentionnée de manière éparse dans les classements ethniques comme le *Código etnológico da população negra de Moçambique* de 1940. Tout au plus, tout ce qui s'identifie de près ou de loin à la culture, à une aire swahiliphone s'apparente à une aire culturelle musulmane, que le gouvernement colonial exècre[344], car contraire à la « portugalité » que l'*Estado Novo* souhaite imposer à *toutes* les populations, swahilies ou non.

D) LE SWAHILI AU MOZAMBIQUE : UNE CULTURE PARMI D'AUTRES

En ce sens, nous pouvons davantage parler d'une « culture swahilie mozambicaine » que d'un ancrage ethnique restrictif. Toutefois, cette culture qui reste cependant ignorée est rattachée avant tout à l'Islam. Pour le pouvoir colonial, qui est davantage intéressé par les possibilités de capitalisation et de revenus que peut fournir le Mozambique, le swahili est une culture, jugée plus ou moins tribale, parmi d'autres. Le terme de Swahili, dans l'imaginaire colonial et plus tard postcolonial, renvoie à une culture musulmane lointaine[345]. C'est en partie pour cela que de nombreux amalgames sont effectués. En fait, le swahili n'est considéré que comme une catégorie ethnique coloniale[346]. Selon les données de la classification ethnique des Services d'informations militaires portugais, l'administration coloniale portugaise parle d'un grand groupe *Suaili*, comme il y a des groupes Zoulous, Shangane, les Shonga. Au plus, certains descendants des vieilles élites côtières ou membres actifs des confréries soufies locales sont

[343] CAHEN Michel, « le paradigme de Mossuril » dans *Ethnicité politique, Pour une lecture réaliste de l'identité*, L'Harmattan, 1994, p.92-95.

[344] A ce sujet, voir MACAGNO Lorenzo, « Islã e politica na Africa Oriental: o caso de Moçambique », VI *Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

[345] A ceci près que des immigrants comoriens et makhuwas sont très présents dans les *suburbios* (banlieue) et les *caniços* (équivalent de bidonville) d'Alto Mae et de Mafalala à Lourenço Marques, et que donc, spatialement, l'Islam n'est pas si « lointain » à l'échelle de la capitale.

[346] Voir en particulier CAHEN Michel, 1994 , p. 226-234.

considérés comme des métisses ou des *Assimilados*[347]. Les « branchements », pour reprendre l'expression de Jean-Loup Amselle [348], de la culture swahilie sont à peine envisagés. Conséquemment, le swahili comme tel est surtout un vu comme un moyen de faciliter la catégorisation linguistique et ethnique des populations. Catégorisés comme appartenant au groupe swahili, les calculs sont plus faciles pour l'Administration portugaise qui ne tient pas à connaître le degré d'ethnicité des différentes populations swahilies en particulier. La véritable question est de savoir qui est impliqué dans les activités coloniales. Nous pouvons parler de catégorie « ethnique » swahilie, mais pas de catégorie sociale à proprement parler. Les chiffres de Cahen peuvent être indicatifs :

		Pourcentages	
Groupes, S/groupes	**Nombres**	**(1)**	**(2)**
Suaílis	2 000	0,64	47,61
Macondes :	178 000	57,84	94,68
-Mavia	*153 000*	*49,72*	*100,00*
-Andondes	*5 000*	*1,62*	*93,89*
-Matambués	*20 000*	*6,49*	*63,23*
Ajauas	77 000	25,02	60,62
Macuas-Lómuès :	8 000	2,59	0,25
-Macuas	*4 000*	*1,29*	*0,52*
-Macua-Metos	*4 000*	*1,29*	*1,24*
Angunes :	5 700	1,85	3,48
-Angónis	*5 000*	*1,62*	*7,15*
-Matengo	*700*	*0,22*	*100,00*
Sengas	12 000	3,89	45,97
Cheuas	5 000	1,62	12,75
Nianjas-Niassas	20 000	6,49	60,06
Total	**307 700**	**100,00**	-

(CAHEN Michel, « Composition ethnique des zones libérées par la lutte armée anticoloniale », tableau n°4 extrait d« Mozambique, histoire géopolitique d'un pays sans nation », 1994).

En ce sens, dans le Nyassa et le Cabo Delgado, les administrations coloniales parlent du *suaili*[349] sans grand intérêt. Pour elles, il s'agit surtout de savoir si ces populations sont « subversives », et quelle attitude elles adoptent vis-à-vis du régime colonial et du FRELIMO. A l'époque coloniale, les populations du nord du Mozambique les plus connues étudiées et connues sont

[347] Des Assimilés, soit des quasi-citoyens portugais en termes de droits. Néanmoins, dans les faits, c'est loin d'être le cas.

[348] L'anthropologie des branchements est au cœur des travaux de Jean-Loup Amselle. Nous pouvons définir cela comme des « lignages métisses », jamais cristallisées à part par le colonisateur. Voire notamment : *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs,* Payot, coll. « Bibliothèque scientifique Payot »,Paris, *1990*

[349] Le terme en lui-même n'exprime pas grand-chose pour les Portugais. C'est seulement un « objet » de catégorisation ethnique.

paradoxalement non pas celles qui furent les acteurs majeurs de l'économie régionale dans les siècles passées, mais les *autres* : les Macondes et les Makhuwas, notamment par l'anthropologie coloniale portugaise, autour de Jorge Dias et António Rita-Ferreira, et qui sont alors les populations le plus jugées « subversives » par le pouvoir colonial.

Après l'indépendance, la langue kiswahilie fut beaucoup employé au sein de la RENAMO (Résistance Nationale Mozambicaine), qui fut un parti conservateur ultralibéral opposé au parti-État du FRELIMO, menant une politique d'homogénéisation culturelle à l'échelle nationale. Comme les langues makhuwa et yao, le swahili représentait des singularités culturelles que le FRELIMO dévaluait au profit de la construction d'une identité culturelle unique, qui est celle de l'*Homem Novo*[350]. Aujourd'hui encore, notamment sur les réseaux sociaux ou divers blogs, le kiswahili est utilisé par des internautes mozambicains comme une langue de contestation du pouvoir central, comme nous pouvons le voir sur le site *Macua Blog*, existant depuis 2004, et dans lequel de nombreux cadres de la RENAMO écrivent leurs articles en kiswahili plutôt qu'en portugais. Cependant, sur le plan linguistique comme identitaire, cela n'altère pas une autre réalité paradoxale, qui est, à la fin des années 1960 ; une prise de conscience des autorités du swahili comme un héritage historique, comme un patrimoine mozambicain[351].

E) L'HERITAGE SWAHILI DURANT L'ERE POSTCOLONIALE

Celle-ci commence en effet à la fin des années 1960 et au début des années 1970, lorsque le gouvernement salazariste mène une politique de « multiculturalisme », où l'Islam devient une religion sœur du Catholicisme, partageant certaines idoles et étant toutes deux monothéistes. Chemin faisant, l'île de Moçambique, devient le lieu « patrimonial » de la culture et de l'histoire swahilie au Mozambique, du fait de son passé, et de la lecture de ce passé faite à l'indépendance. Comme ancien lieu transitoire de l'esclavage, mais aussi comme lieu où, somme toute, « l'histoire du Mozambique comme tel a commencé », l'île était un vrai « lieu de mémoire » mozambicain. Dans cette optique, l'auteur Luís Bernardo Honwana, écrivain mozambicain engagé aux côtés du FRELIMO durant la guerre d'indépendance qui fut le premier secrétaire d'État à la Culture du Mozambique considérait, à l'instar du président Samora Machel, la sauvegarde de l'île comme un devoir pour le nouveau gouvernement, et s'engagea avec des coopérations étrangères (portugaises, danoises, françaises notamment) dans un effort commun

[350] CAHEN, 1994, p. 250-266.
[351] Sur cette question, qui s'inscrit dans la problématique de l'Islam au Mozambique, voir Macagno, 2004, p.5-8.

pour contrer un processus de dégradation déjà bien entamé, à resituer dans la recherche de racines historiques différentes, émancipés du passé colonial. L'idéologie de la table rase révolutionnaire avait ses limites en termes de construction nationale. Néanmoins, il y avait quelques réticences à sanctuariser un tel lieu : l'île était le point d'ancrage d'un passé esclavagiste et colonial, et aussi le lieu majeur des « 500 ans de colonisation portugaise » revendiqués par le Portugal salazariste[352]. Dans les faits, lorsque les Portugais rendaient hommage à la découverte de l'île de Moçambique est en fait un hommage à peine caché à Vasco de Gama, un figure nationale portugaise[353]. De ce fait, prudent et soucieux de l'avis de ses compatriotes sur un sujet aussi sensible, Honwana organisa préalablement une consultation auprès de la population de l'île et en particulier de ses vieux cheikhs, jouissant d'une mauvaise réputation puisqu'impliqués dans la collaboration avec les Portugais et aussi vus comme étant « subversifs »[354]. Ainsi, en dépit de la guerre civile, et avec le soutien des coopérations étrangères (comme la Fondation Calbuste- Galbenkian), des travaux de rénovation de bâtiments dégradés, ainsi que de « remise en valeur » des plages de l'île, le statut de l'île devint double, à la fois lieu patrimonial et lieu touristique, basé sur le modèle zanzibarien. Ainsi, d'anciens bâtiments datant de l'âge d'or swahili, tels que les deux mosquées de l'île (Mesquita Central et Mesquita Bilal) et les anciennes maisons accueillants les différents cheikhs afro-arabes ou afro-indiens ont été rénovées, voire complétement reconstruites. Comme héritage swahili et point de départ de l'histoire du Mozambique comme territoire désigné, l'Ilha de Moçambique devient, dans les années 1990 un lieu touristique majeur mis en valeur par les acteurs locaux et gouvernementaux afin de changer l'image du pays, au sortir de la guerre civile (1977-1992). Selon la légende, lorsque Vasco De Gama arriva sur l'île de Moçambique, il fut tout particulièrement enthousiasmé par l'attitude bienveillante des habitants à leur égard, et désigna immédiatement les lieux « terra de boa gente » (« la terre des gens aimables »). Ce cliché, qui a perduré depuis, est aujourd'hui un slogan publicitaire dont les dépliants touristiques font aujourd'hui un abondant usage pour vanter les qualités d'accueil « innées » des Mozambicains. Malgré tout, l'Ilha de Moçambique est interprétée comme un symbole voire le lieu utopique de la moçambicanidade (« mozambicanité »), en dépit des clichés véhiculés sur cette culture méconnue au sein d'un territoire encore fragmenté par les conflits passés. Toutefois, après 1992

[352] CACHAT, 2009, p.35-60.
[353] ALPERS, 2009, p.325-330.
[354] A ce propos, voir MACAGNO, 2004, p. 4-10.

et la fin de la guerre civile, la patrimonialisation et la reconnaissance du swahili, comme identité culturelle et linguistique.

4) Les Sena : en marge des sciences sociales coloniales et postcoloniales

En comparaison avec d'autres populations du Mozambique, comme les Macondes ou encore les Rongas et les Shangane, les Sena, par leur situation géographique ou l'absence de proximités culturelles avec les autres populations du nord et du sud, représentent une population peu étudiée. Dans les sciences sociales francophone, ou encore lusophone, leur étude demeure marginale, même si quelques travaux ont été effectués[355]. L'étude que nous proposons n'est en rien exhaustive, mais elle s'inscrit dans notre démarche qui traite des identités mozambicaines dans leur pluralité, du Rovuma à Lourenço Marques, et d'enquêter sur les recherches menées sur ces peuples multiples. De ce fait, les Sena sont aux *marges* du Mozambique colonial portugais. Elle s'appuie en grande partie sur des documents coloniaux disponible au fonds national d'archives de l'Université Eduardo Mondlane (Arquivo Histórico de Moçambique). De fait, nous parlerons des Sena comme des populations regroupées autour d'une région et d'une langue comme (le chishena), ainsi que d'une *histoire commune*, qui, outre celle de la colonisation, fut aussi celle de l'esclavage et des *prazos* durant plusieurs siècles. Du fait de notre manque de sources, nous étudierons essentiellement les Sena durant la période coloniale contemporaine (XXe siècle).

Les Sena sont décrits comme ayant beaucoup fui les combats et les oppressions en tout genre. En tant que population Sena prise comme un grand groupe (comme le grand groupe makhuwa-lomwé, plus ou moins uni par une langue commune), constitue une mosaïque difficile à classifier selon Sebastião António R. Santos Azevedo. Historiquement, les Sena habitent dans les provinces de Manica et Sofala, au plein centre du Mozambique. Cette région est un point de confluence important dans la connexion entre le Sud, le Nord et l'Ouest, notamment au travers du corridor de Beira, qui une route importante et très ancienne, donnant accès à la Zambézie ou encore à la Rhodésie ou la province reculée de Tete. Ils ont été très vite, dès le Xème siècle, en contact avec des marchands swahilis et arabo-persans, qui les ont parfois traqués et réduits en esclavage. Ils pouvaient être envoyés vers les cités côtières swahilies, ou bien suivre les différents caravansérails yao vers le nord. Par ce passé, certains ont été convertis à l'islam (en

[355] Actuellement, comme travail de référence, nous pouvons citer : DOMINGOS Luís Tomas (dir. Pierre-Philippe Rey), *La question de l'identité ethnique et la formation de l'Etat-Nation au Mozambique : le cas des Sena de la vallée du Zambèze*, thèse de sociologie, Université Paris 8, soutenue en 2002.

langue chisena, le terme d'Islam se dit *makka*, en référence directe à la Mecque). Ils furent très liés avec les explorateurs portugais. Les Sena furent une des populations les plus marquées par les *prazos*, mis en place par la couronne portugaise pour mieux contrôler et exploiter le territoire mozambicain depuis Goa, puis l'Ilha de Moçambique[356]. Parmi ces sociétés « afro-portugaises », beaucoup de *régulos* étaient issus de grandes familles Sena mariés avec des *bandeirantes* portugais ou des marchands goanais, voir arabo-persans. Antonio Rita-Ferreira dénote, en 1802, un dépeuplement généralisé des plaines les plus proches de l'aire de peuplement Sena, avec la dispersion des populations à Chupanga, Gorongosa et Cheringoma avec, respectivement, mille villages dans le premier et deux mille chacun dans le dernier[357]. Les Senas ont également subi les violences, persécutions et déportations susmentionnées dont ont été victimes les Tongas et les colons libres des Prazos lorsque, de 1806 à 1820, la traite des esclaves s'est fortement intensifiée[358].Lors de la conquête coloniale qui eut lieu lors de la fin du XIXe siècle, la pacification des provinces de Manica et de Sofala furent difficiles.

À partir de 1844, les incursions des guerriers de l'Empire de Gaza contribuèrent à la chute de nombreux *prazos* et de leurs délégués et au renforcement de l'autorité des chefs traditionnels. Une fois la saison des pluies terminée, les régiments de Gaza se concentrèrent à Gorongosa et se divisèrent en compagnies qui sont allées collecter les impôts à Sena, Chupanga, Cheringoma, Malyn Newitt[359] considère ces combats comme un exemple typique de l'impuissance de la Couronne portugaise à limiter le pouvoir des seigneurs locaux qui ont tenté - et réussi - à dominer le plus grand nombre possible de *prazos*, avec l'appui des chefs Sena.

Ensuite, le territoire fut une partie intégrante des concessions de la Companha de Moçambique. En effet, avec l'avènement de la conférence de Berlin (1884/1885), le Portugal est contraint de procéder à l'occupation effective du territoire mozambicain. Compte tenu de l'incapacité militaire et financière du Portugal, l'alternative trouvée fut de louer la souveraineté et les pouvoirs de plusieurs extensions territoriales à des sociétés majestueuses et locataires, en plus des *prazos* déjà présents depuis plusieurs siècles. Dans la région, l'Eglise catholique eut aussi une emprise très importante (par la présence de missions dominicaines et jésuites) jusqu'en

[356] NEWITT Malyn, TORNIMBENI Corrado, « Transnational Networks and Internal Divisions in Central Mozambique. An Historical Perspective from the Colonial Period », *Cahiers d'études africaines*, 2008/4 (n° 192).
[357] RITA-FERREIRA Antonio, *Fixação portuguesa e História pré-colonial de Moçambique*, Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisbonne, 1982.
[358] RITA-FERREIRA, 1982, p.254.
[359] NEWITT, 1995, p.436.

1759.Toutefois, le commerce esclavagiste en amont, marqué par de nombreux trafics clandestins, touche directement les populations Sena en marge des *prazos*[360]. Nonobstant, au XIXe siècle le système des compagnies majestiques marqua, sur le long terme, la fin du fonctionnement des *prazos* au profit du modèle économique colonial capitalistique. Dans la région, il y eut la Sena Sugar Company, jusque dans les années 1940. Outre la culture sucrière très importante, la région de peuplement des Sena est également très riche en ivoire et en or. Pereira Brites décrit également les Sena comme de mauvais travailleurs, qui ont principalement émigré dans les différents centres urbains. Ils y travaillent comme domestiques, les chantiers ou encore comme main d'œuvre agricole. Pour ce qui est de leur caractère « somatique », ils sont décrits comme petits, et Pereira Brites va jusqu'à les qualifier de « menteurs »[361]. Dans l'imaginaire colonial portugais, puis plus tard l'imaginaire national mozambicain, les Sena sont quasi-absents[362], dans la mesure où ils sont, géographiquement et culturellement, en marge de toutes les autres populations. Durant la période de la lutte pour l'indépendance, les Sena furent utilisés par les Portugais pour contrer l'implantation de la lutte à Manica et Sofala. Sur ce sujet, peu d'informations existent véritablement, à part dans les différents *relatorios* des services de renseignements portugais aux archives de la Torre do Tombo. A titre exemplaire, nous pouvons citer *O Grupo Sena*, 1971, de Romeu Ivens Ferras de Freita.

Néanmoins, sur le plan linguistique, nous nous référons à l'ouvragede Pascal Kishindo et Allan Lipenga, *Parlons cisena : langue et culture du Mozambique*[363]. Dans notre travail, faute de pouvoir nous appuyer sur des travaux anthropologiques, historiques et littéraires récents, nous nous appuyons sur une littérature scientifique coloniale très certainement dépassée, analysable pour son contenu et ce qu'il révèle. Le travail d'études sur les Sena demeure un champ ouvert à tout type de recherches. Nous nous appuyons essentiellement sur trois ouvrages ethnologiques coloniaux, trouvables à l'AHM : *Usos e costumes dos Senas,* de João Asterio Ferreira (1948) ; *Monografia Etnográfica sobre a sub-raça " Senas ",* d'Armando Vaz Pereira Brites, administrateur de circonscription de 3eme classe (1960) ; *Os Senas de Chinde (monografia etnogràfica)* de Sebastião António R. Santos Azevedo (18 mai 1960). Ces travaux s'inscrivent

[360] Entretien avec Éric Morier-Genoud, 3 juin 2021, et NEWITT, 1995, p.292-293.
[361] VAZ PEREIRA BRITES, Armando, *Monografia Etnográfica sobre a sub-raça " Senas ",* Elaboré par le secrétaire de circonscription, Beira, 1960, p.69.
[362] Cette situation est brièvement évoquée dans cet article : PEREIRA Rui M., «Raça, Sangue e Robustez. Os paradigmas da Antropologia Física colonial portuguesa», *Cadernos de Estudos Africanos*, 7/8, 2005, p. 209-241.
[363] Voici la référence exacte : KISHINDO Pascal, LIPENGA Allan, *Parlons cisena : langue et culture du Mozambique*, L'Harmattan, Paris, Budapest, 2007.

dans la perspective salazariste de connaître les espaces « en marge » au Mozambique, et aussi d'assurer un meilleur contrôle des populations par la connaissance de leurs us et coutumes.

De manière générale, dans tous les documents que nous avons pu consulter, sur le plan historique, les sources s'accordent sur les origines des Sena. L'origine de l'appellation Sena serait d'origine arabe et donnée par les marchands arabes des côtes de Sofala, de Zambézie et de Nampula. Le terme Sena viendrait de l'arabe « Syouna »[364]. En sachant qu'ils sont les héritiers directs des migrants bantus, leurs origines demeurent « confuses », et « les tentatives de connaissances (sur ces populations) n'ont rien donné ». Le premier écrit statuant véritablement un statut des Senas comme population vivant sur un territoire délimité date de 1878[365]. Il s'agit d'un écrit juridique sur les us et les coutumes des Senas dans les provinces de Manica et de Sofala. Toutefois, Pereira Brites précise que déjà, à son époque, il ne reste aucune trace de ce rapport. Nous ignorons comment il a pu prendre connaissance d'un tel document qu'il ne peut pas référencer exactement.

Ayant écrit sur quasiment tout le Mozambique et ses populations, António Rita-Ferreira a aussi travaillé sur les Sena[366]. Pour lui, Les Senas et les minorités périphériques apparentées ont une organisation politique similaire à celle des Tongas du Bas-Zambèze. La principale différence est l'absence d'un clan royal dominant. Cette anomalie suggère un amalgame de peuples initialement sans lien entre eux plutôt qu'une unité réalisée par une élite conquérante ou un groupe ethnique homogène. H-P. Junod va jusqu'à douter qu'ils constituent une entité ethnologique distincte. En ce sens, les Sena seraient une pure « invention », une cristallisation née du commerce esclavagiste et des *prazos.* Rita-Ferreira parle donc d'une culture, d'une langue résultant de la symbiose d'éléments « détribalisés » d'origines diverses, avec une prédominance linguistique et culturelle marave Chona-Caranga, étroitement associée à la présence des autorités portugaises et des *prazos*. La prédominance des éléments septentrionaux est confirmée par deux classifications linguistiques : l'un des groupes de la zone N de Malcolm

[364] AHM : VAZ PEREIRA BRITES Armando, 1960, p.57.
[365] AHM : VAZ PEREIRA BRITES Armando, 1960, p.14.
[366] Notamment à son retour du Mozambique, donc au Portugal.

Guthrie, et le groupe occidental de la zone centre-est de Clément Doke[367], groupe qui comprend les langues parlées au nord du Zambèze[368].

Il est important de noter que les Sena ont plusieurs institutions et rites respectés strictement, assurant une forte cohésion sociale au sein des différents clans[369]. Dans sa monographie faite de la région qu'il doit administrer (en occupant le poste de secrétaire de direction), Sebastião António R. Santos Azevedo rend compte de l'organisation sociale des Sena, qui se fait horizontalement. Chez les Sena, les classes sociales se regroupent sous un statut clair[370]. En première figure d'autorité se tiennent : 1) les autorités, soit les chefs et les patriarches ; 2) les personnes fortunées (Pessoas abastados), possédant du bétail ou des biens fonciers ; 3) les éléments évolués (Elementos evoluidos), qui constituent une catégorie peu approfondie par l'auteur ; 4) le peuple, soit l'ensemble de la communauté.

Et enfin, à l'écart de tout cela, nous comptons aussi les *Velhos*, qui constituent une quasi-caste très écoutée et très respectée. Pour Santos Azevedo, la communauté Sena repose sur le principe de collectivité, et un ordre social strictement respecté. Outre la structure sociale au sein de chaque communauté, Santos Azevedo définit aussi l'ensemble des populations Sena comme un ensemble marqué par l'appartenance des différentes communautés à des clans définis.

Tout d'abord, il y a le clan Mafuca, qui est décrit comme étant le plus fort, le plus puissant de tous. Ensuite, il y a le clan Nhampa, le plus dévastateur. Il détruit tout sur son passage (les personnes, les arbres ou encore les paillots). Il y a également le clan Chele, qui possède la famille (ou le lignage) le plus grand, étendu. Le clan le plus diplomate, enclin aux négociations est le clan Mugaua. Le clan Bazo, quant à lui, est décrit comme étant « forte com um machado». Le clan Manhasse, est simplement décrit comme étant le plus éparpillé sur tout le district de Chinde. Métaphoriquement, le clan Tambo est lui décrit comme cela : « como as nuvens, que se juntem para produzirem a chuva ». Il y a en fin de compte le clan Culuze, que l'on ne peut entendre que le soir, et le clan Malunga, qui est selon l'auteur le plus uni de tous les clans.

[367] Il s'agit des deux premiers spécialistes des langues bantoues, bien qu'aujourd'hui leurs thèses soient contestées. Pour la référence exacte des zones Bantoues, correspondant aux zones de migrations, voire GUTHIRE Malcolm, *The Classification of the Bantu Languages*, London, Oxford University Press for the International African Institute, 1948.

[368] RITA-FERREIRA, 1982, p.118 .

[369] Voire en particulier FERREIRA João Astério, *Usos e costumes das Senas*. Inexactes, ce sont les seules références que nous avons de cet ouvrage à ce jour.

[370]AHM : AZEVEDO R.SANTOS Sebastião António (Sec. Dir.), *Os Senas de Chinde* (Monografia etnogràfica), Chinde, 18 mai 1960.

Toutefois, à aucun moment Santos Azevedo ne propose une analyse des différents clans, de leurs noms et de leurs caractéristiques. Il s'arrête à ces brèves considérations descriptives, simplement pour donner « un point de vue d'ensemble ».

Le rite *Ula ua Namuai* rassemble pour l'essentiel des femmes. C'est un rite secret, caché aux hommes, tout particulièrement les jeunes. De la farine est placée sur les mains des adolescentes, au bord d'une rivière. A partir de cela, les futures femmes doivent respecter toute une série d'interdictions jusqu'avant le mariage. Pour les hommes, le passage à l'âge adulte est beaucoup simple. Il se fait avec une réunion connue sous le nom de « Luga ». Les *Velhos*, dont l'importance sociale est à souligner, rappellent les obligations à respecter aux futurs hommes. Dans le système patrilinéaire sena, l'ordre de succession n'est fait qu'entre hommes[371] :



(NOUAILLE Rémi, « Ordre de succession des Sena », Juin 2021)

Il faut noter que tout cela s'inscrit dans le cadre de la collectivité. Sur l'ensemble de la communauté, la famille est une institution soumise aux règles du grand groupe – du clan, si l'on suit les considérations de Santos Azevedo. Dans tous les cas, dans ce système patrilinéaire, c'est le père qui est le chef de famille. Par ailleurs, en tant que figure d'autorité respectée au sein du clan et de sa propre famille, le père[372] est celui qui implore Dieu en cas de problèmes au sein de la communauté, au travers de la cérémonie du *Sembé*. Il s'agit d'un repas partagé comme un hommage rendu au dieu par l'ensemble de la famille. Sur le plan de la religion, la présence de

[371] AZEVEDO R. SANTOS Sebastião Antonio, 1960, p.22.
[372] AZEVEDO R. SANTOS Sebastião Antonio, 1960, p.67.

Dieu (*Muiungo*) est double : il peut vivre sur terre sous forme humaine, ou bien il peut demeurer « au-dessus des nuages ».

Il est aussi intéressant de voir que le *lobolo*[373], que l'on retrouve plutôt essentiellement dans le sud du Mozambique, existe également chez les Sena sous le nom de *chuma* ou de *peti*. Si le phénomène du lobolo a beaucoup été étudié par les anthropologues et les historiens durant les périodes coloniales et postcoloniales, son statut parmi les Sena demeure peu étudié à ce jour. En termes de contemporanéité, l'historicité du peuple Sena sans entrer dans des considérations culturelles et sociales approfondies) est particulièrement évoquée par Malyn Newitt dans ses différents travaux – puisqu'il a en effet fait sa thèse sur les *prazos* en Zambézie. Toutefois, en période contemporaine, il y a peu de travaux qui portent spécifiquement sur les Sena. Ainsi, cette population montre bien quelles sont les marges, les limites de l'empire portugais. Toutefois, celui-ci avait bien, à l'échelle provinciale, un projet d'adhésion des populations à la cause nationale.

[373] Pour l'administration coloniale, le *chibalo* et le *lobolo* représentent des enjeux importants, puisqu'ils sont des facteurs d'immigration vers le Rand, et peuvent entraîner un déficit de main d'œuvre dans les régions d'émigration.

1. Le tournant des années 1960 : Moçambique é Portugal

Le projet colonial portugais, s'il mit en marge les différentes populations locales comme citoyens ou ayant-droits[374], dut néanmoins se réformer au tournant des années 1960, au moment où les autres empires coloniaux s'effondraient, ou s'enfonçaient dans de longues guerres d'usure. Dans l'esprit de Salazar, le Portugal de l'Estado Novo s'inscrivait dans la « chaîne des temps » : le Portugal est, depuis la fin du XVe siècle, une nation qui s'est affirmée de par les mers, et à aucun moment cela n'allait cesser. *Moçambique só é Moçambique porque é Portugal*. A ce propos, durant les premières années du salazarisme (en 1930), les objectifs et visées du projet colonial sont bien définis dans l'*Acto Colonial* :

« Il est de l'essence organique de la nation portugaise de remplir la fonction historique de posséder et de coloniser les régions d'outre-mer et de civiliser les populations qui s'y trouvent, tout en exerçant l'influence morale que lui confère le patronage de l'Orient. (Acto Colonial, Artigo 2, 1930)[375]. »

La politique de décentralisation de l'administration des colonies, mise en œuvre par le Portugal au cours de la première décennie du XXe siècle, reposait sur une large autonomie des différents administrations coloniales et avait démontré son échec avec l'importante dette contractée par les colonies, l'inflation, la dévaluation de la monnaie locale et l'impossibilité de transférer des fonds vers la métropole. La Première Guerre Mondiale montra aussi les limites du contrôle portugais du Mozambique. Les territoires étaient mal connus, et les grandes compagnies étrangères faisaient souvent office (en Zambézie, à Sofala) d'autorité au détriment de l'administration coloniale. Dans le cas du Mozambique, la colonie représentait pour la métropole tout ce que le régime républicain[376] avait pu faire de mal - : chaos administratif, absence de politiques financières et économiques cohérentes, forte inflation et monnaie dévaluée, excès de devises étrangères et une monnaie dévaluée, une participation étrangère excessive et un discrédit interne. En comparaison des autre empires coloniaux, l'empire portugais paraissait déjà désuet[377].

[374] Voir notamment MENESES, 2019, p.13-16.
[375] « É da essência orgânica da Nação Portuguesa desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar as populações que neles se compreendam, exercendo também a influência moral que lhe é adstrita pelo Padroado do Oriente (Acto Colonial, Artigo 2, 1930) »
[376] Il ne faut pas oublier que la conquête du Mozambique a débuté au moment où le Portugal demeurait encore une monarchie.
[377] Dans une perspective comparative, voir notamment SINGARAVELOU Pierre (dir.)$, *Les Empires coloniaux, XIX-XXe siècle*, Point, collection « Points » Histoire, n°468, août 2013.

C'est après la promulgation de l'*Acto Colonial* en 1930, qu'une nouvelle phase de l'administration coloniale et du projet politique de Salazar est inaugurée. Il s'agit du décret n° 18.570, du 8 juillet, rédigé par l'avocat Quirino de Jesus et Armindo Monteiro, qui ont pris en charge, de 1931 à 1935, le ministère des Colonies. L'Acte colonial a remplacé le titre V de la Constitution de 1916 et a ensuite été intégré dans le texte de la Constitution de 1933. Avant l'établissement de l'*Acto Colonial*, d'autres documents avaient déjà été publiés dans l'intention de renforcer une structure juridique capable de rationaliser et aussi de légitimer l'action portugaise dans les colonies. S'imposer véritablement dans les colonies, que ce soit idéologiquement, économiquement ou même socialement fut une des priorités des gouvernements salazaristes. Nous allons notamment voir cela au travers du projet d'adhésion des populations colonisées du Mozambique, résumé en un ouvrage-clé : *Conquista da adesão dos populações.*

Nous connaissons déjà l'auteur du document[378] que nous allons commenter et qui définit parfaitement bien les optiques du colonialisme portugais. Comme nous avons pu auparavant le voir, sur la question de la religion et de l'éducation. Son auteur est le gouverneur général de la province. Afonso Henrique Ivens Ferraz de Freitas[379], administrateur du conseil de Lourenço Marques, officieusement en 1952, puis officiellement en 1954. Par la suite, il est nommé à la tête du Serviços de Coordenação e Centralização de Informações, né entre 1958-1959. Ce service correspond à un petit groupe directement lié au Gouverneur Général, le « «Central de Informação», qui se différence donc de la PIDE puisqu'il ne s'agit pas d'une police politique, mais d'un service de renseignements dépendant du gouverneur général. Cet ouvrage ancre idéologiquement le Mozambique entre salazarisme et lusotropicalisme, cherchant à l'affirmer et toujours plus le légitimer face à la subversion anticoloniale du FRELIMO dans le nord du pays. Il s'agit bien, en fait, d'un travail destiné au Gouverneur Général sur les efforts à fournir pour l'obtenir l'adhésion des populations du Mozambique au projet national portugais.

Le langage employé dans l'ouvrage est représentatif des thèses de l'État salazariste. Les idées d'unité, d'intégration et d'un équilibre (statut quo) social au sein de l'empire. Il est également

[378] Voici la référence bibliographique exacte : IVENS FERRAZ DE FREITAS Romeu, *Conquista da adesão dos populações*, « Serviços de Coordenação e Centralização de Informações », Província de Moçambique, Portugal, 1965.Citons également ces sources : IVENS FERRAZ DE FREITAS Romeu, *Estudo da situação decorrente no distrito de Gaza*, multigr. (très secret), Lourenço Marques, Serviços de centralização e coordenação de informações, Arquivos nacionais, Torre de Tombo, caixa 54, 1963 ; IVENS FERRAZ DE FREITAS, A H., *Seitas gentílicas da Província de Moçambique*, 3 vols, Lisboa, Centro de estudos políticos e sociais, Junta de investigação do Ultramar, multigr. (confidentiel), 1957.

[379] Ce nom est très important : on le retrouve en effet au cœur de la question de l'adhésion à la nation portugaises des populations du Mozambique.

intéressant de dénoter l'analogie marquant entre la nation et l'empire. Toutefois, dès l'introduction, Romeu Ivens Ferraz de Freitas reconnaît une certaine forme de conflit, de rupture proche dans la société portugaise, élargie à l'*Ultramar* dans son entièreté :

« Toutefois, étant donné qu'une société en intégration est une société en conflit, le maintien du processus dans la direction souhaitée n'implique-t-il pas, en premier lieu, le maintien de l'équilibre des forces agissant au sein de cette société ? La rupture de ces forces est susceptible de favoriser l'interruption du processus ou son développement dans une direction différente de celle souhaitée. [380] »

Dans cette mesure, l'intégration des populations de la province du Mozambique, qui est à part entière inscrite au sein de la nation portugaise, implique le traitement simultané de deux actions : l'une visant à maintenir l'équilibre des forces qui agissent en leur sein et l'autre visant à réaliser leur adhésion à cette nation. Dans le contexte historique de la fin des années 1950, le projet assimilationniste portugais se distingue de tous les autres projets coloniaux qui sont, en vérité, déjà moribonds. Même si, selon Benedict Anderson, « l'empire portugais est déjà un vestige », il essaie tout de même de bâtir un nouveau projet impérial – ce qui va se faire notamment par un nouveau contrat social (l'abolition de l'Indigenato) .

Une distinction sémantique est à faire : la conscience, ici auto-identification de soi comme portugais, précède nécessairement l'adhésion. Le projet d'adhésion, en cela, est plus profond qu'il peut paraître. Ontologiquement, il s'agit de mener les populations mozambicaines vers une nouvelle existence en tant que citoyen portugais. Cela suppose une rupture avec le passé, la tradition, la « tribalité »… c'est quasiment le même processus que celui de l'*Homem Novo*, que nous avons analysé en détail dans notre seconde partie. Cela passe nécessairement par la surveillance, le contrôle et la connaissance des autorités :

« (...) Ainsi, comme première mesure, il est nécessaire de respecter et de faire respecter les us et coutumes qui permettent le contrôle des individus, en les renforçant ou en les ajustant chaque fois qu'ils risquent de se désagréger. (...) [381] »

Dans l'esprit de l'auteur, la désintégration et les conflits au sein de l'Empire colonial sont synonyme de mort de la nation portugaise. Il faut de ce fait tenter de reconnaître, au sein de

[380] « Dado, porém, que uma sociedade em integraçao a uma sociedade em conflito, a velouçao do processo no sentido desejado impoe, como primeira medida, a manuntençao do equlibrio das forças que actuam no seio dessa sociedade? A sua rutura é passivel de promover a interrupçao do processo ou o seu desenvolvimento num sentido diferente do desejado. »

[381](...) Assim e como primeira medida hà que respeitar e fazer respeitar os usos e costumes passiveis de permitir o controlo dos individuos, foralecendo-os ou ajustando-os sempre e onde se encontrem em perigo de desintegraçao (...), op. cit. IVENS FERRAZ DE FREITAS, 1960, p.7.

l'empire, des cultures différentes. Au travers du rapport, une situation générale du Mozambique se dessine. La situation des différentes provinces du Mozambique est, en quelque sorte, comme l'état de nature hobbesien. Dans cette mesure, la fonction de l'État (ou, pour parler dans les termes de Cahen[382], de l'administration). L'équilibre, c'est l'État ; ou plutôt la réaffirmation de l'Etat portugais :

«Dans une société en conflit, en danger, comme l'est la société autochtone de la province, le commandement appartiendra à celui qui joue le rôle de force d'équilibre, à celui qui favorise le maintien de relations appropriées entre ses membres. Et cette fonction est plus facilement remplie par une troisième force que par n'importe laquelle des forces en présence.[383]. »

Le constat de conflits existants aux sein des sociétés indigènes est fait, tout comme le besoin de maintenir un équilibre : seul l'Etat portugais peut répondre à cela. En ce sens, l'auteur[384] fait un constat qui fut déjà celui des « conquérants[385] » du Mozambique une cinquantaine d'années auparavant : contrôler les chefs, c'est assurer la pérennité de l'Etat colonial. Toutefois, pour cela, il faut battre les chefs *par leurs armes.* Dans cette optique, faire preuve d'autorité, c'est avant tout réussir quelque part à vaincre le tribalisme le *sobrenatural* (le surnaturel) et les *feiticeiros* (sorciers, jeteurs de sorts). C'est combattre la superstition. Il n'est toutefois pas fait mention, dans ce passage, du rôle de l'évangélisation, de l'éducation ou de l'Eglise dans ce combat contre le « tribalisme » :

« (...) Dans la société indigène primitive, les premiers se trouvent parmi les guérisseurs et les sorciers et ceux qui réussissent dans les activités matérielles comme l'agriculture, l'artisanat, l'industrie, le commerce et autres. Il convient de noter que, dans ces sociétés, le succès est associé par les autres membres du groupe au surnaturel. (...) [386] »

Il faut lire ici un certain constat d'échec : la devise *Moçambique só é Moçambique porque é Portugal* est loin d'être une réalité. Les sociétés bantoues sont tant affirmées, tant présentes et

[382] A de multiples reprises dans ses (nombreux) articles sur le Mozambique, Michel Cahen se refuse à véritablement parler « d'Etat colonial portugais ». Il considère en effet que l'Etat était peu présent, et que ce sont davantage les administrations provinciales qui font figure d'autorité dans le modèle colonial centralisateur portugais.

[383] « Numa sociedade em conflito, em risco, como é a sociedade nativa da Provincia, o comandamento pertencerà a quem desempenhar a funãao de força de equilibrio, a quem promover a manutençao de relaçoes adequadas entre os seus membros. E esta função é mais facilmente desempenhada por uma terceira força que por qualquer das forças em jogo » op. Cit. IVENS FERRAZ DE FREITAS, 1960, p. 10-11.

[384] IVENS FERRAZ DE FREITAS, 1960, p.20-21.

[385] En particulier le général Mouzinho de Albuquerque envers Ngungunyane.

[386]«(...) Na sociedade nativa primitiva, os primeiros encontram-se entre os curandeiros e feiticeiros e os que adquirem sucesso ema actividades materiais como a agricultura, artesenato, indùstria, comércio e outras. E de notar que o sucesso é, nestas sociedades, associado pelos restantes membros do grupo, ao sobrenatural » dans IVENS FERRAZ DE FREITAS, 1960, p.22.

prégnantes en province que la présence portugaise peut surtout sembler spectrale[387]. Romeu Ivens Ferraz de Freitas estime que les sociétés *nativas* sont des sociétés contraires au fonctionnement de l'État. L'identité ethnique, en ce sens, est quelque part complétement opposée à toute tentative de construction nationale. L'ethnicité, le sentiment d'appartenir à une ethnie est vu comme une opposition profonde à l'Etat portugais. Nous pouvons alors dénoter que l'auteur prend exemple sur les Macondes pour fonder son argumentation. L'équilibre familial est un risque pour le maintien d'un équilibre sociale à l'échelle de l'Empire :

«(...) Chez les Macondes, par exemple, l'unité politique traditionnelle est uniquement la famille. Les regedorias sont une création récente de l'administration. (...)Alias et bien qu'ils constituent parfois de grandes unités linguistiques et ethnographiques, comme les Macondes, les Lomues, les Macuas et les Tongas, les peuples de la Province n'ont jamais constitué, par eux-mêmes, des unités politiques ; ils constituent, surtout les premiers, de véritables sociétés anarchiques dans lesquelles il existe un pouvoir religieux et un vague pouvoir politique exercé par un lignage déterminé, mais devant lequel il n'y a pas d'obéissance effective[388] »

La famille chez les Macondes est perçue comme la seule « unité politique traditionnelle » prévalant chez les Macondes. L'auteur indique que la notion de pouvoir, même de simple organisation structurelle fut longtemps absente et que la famille faisait office Il y a ici une critique claire énoncée sur l'importance de la « famille » chez les populations macondes, makhuwas, et Tongas, qui sont toutes des ethnies du Cabo Delgado - sauf les Tonga. Empiriquement, Ivens Ferraz de Freitas considère que la famille empiète sur la structure politique, qu'elle ne rend pas possible quelconque construction nationale. Comme structure politique, la famille a un pouvoir d'influence énorme parmi les différentes populations. Pour faire adhérer les populations du Mozambique à la nation portugaise. La famille a un pouvoir d'influence énorme chez les différentes populations. Ivens Ferraz de Freitas suggère alors de de se « défaire » de la famille comme objet de subversion .L'abord de toutes les ethnies du Mozambique n'est pas faite dans le but de produire une connaissance essentiellement anthropologique, mais bien dans une perspective nationale. Comment convertir les identités indigènes en identité nationale portugaise ? L'auteur s'interroge assez longuement sur cette question :

« (...) Tant que l'intégration des populations autochtones à la NATION PORTUGAISE n'est pas accomplie, la cohésion entre les différents groupes, jusqu'à présent différenciés, peut entraver l'évolution du processus

[387] CAHEN, 2010, « La colonialité du monde », p.139.

[388]«(…) Entre os Macondes, por exemplo, a unidade politica tradicional é apenas a familia. As regedorias sao criaçao recente da Administraçao. (...)Alias e muito embroa constituam por vezes grandes unidades linguisticas e etnograficas, tal como os Macondes, Lomuès, Macuas e Tongas, os povos da Provincia nunca constituiram, por si, unidades politicas ; constituem, particularmente os primeiros, verdadeiras sociedades anarquicas em que existe um poder religioso e um vago poder politico exercido por determinada linhagem, mas perante a qual nao hà obediência efectiva », op cit. IVENS FERRAZ DE FREITAS, 1960, p.31.

d'intégration dans le sens souhaité par l'Administration et dans la mesure où elle augmente la force de réaction naturelle au processus.(...))Particulièrement dans la conjoncture actuelle, les antagonismes qui peuvent opposer certains groupes à d'autres peuvent faciliter le maintien de la direction de l'Administration, tout comme, à l'inverse, sa cohésion peut l'entraver, comme le comprend bien la subversion, qui s'efforce de la promouvoir, étant donné que le tribalisme est l'un des plus grands obstacles qu'elle a rencontrés. (...) Il est donc intéressant d'étudier les groupes afin de savoir quels antagonismes se soutiennent mutuellement et lesquels sont susceptibles d'être ravivés, ravivés ou fomentés, ainsi que d'évaluer dans quelle mesure ils peuvent permettre à l'Administration d'y recourir afin de favoriser l'accommodation de groupes qui peuvent se trouver dans une situation de subversivité potentielle ou déclarée[389]. »

Cette conversion est confrontée à la tradition. L'identité de groupe est considérée comme une menace à l'identité nationale, en création. La subversion est encouragée par ces circulations qui contrecarrent le projet national en entretenant supposément les traditions. De ce fait, l'auteur encourage les études et les rapports sur le sujet pour savoir exactement « qui » est subversif parmi les populations concernées par ces circulations. Toutefois, Romeu Ivens Ferraz de Freitas ne cite aucune population en particulier. Quelque part, ce rapport propose l'ébauche de rapports futurs qui seront faits quelques années plus tard, pendant la guerre d'indépendance.

Il est également opportun de constater que l'auteur s'appuie, à la p.69, sur le groupe Shangane comme modèle d'adaptation et d'assimilation au sein du Mozambique portugais. L'auteur critique en ce sens l'ethnie comme instrument de lutte utilisé par les différents groupes. Il y a une certaine logique : la non-adhésion des nativos au modèle national a des conséquences sur les activités laborieuses des populations. L'auteur en outre le manque d'efficacité de la main d'œuvre des populations, et confesse par alors la non-nécessité de recourir au travail salarié. Il avoue également que réprimer n'est pas non plus, à long terme, une solution viable[390].

Romeu Ivens Ferraz de Freitas s'attaque aussi au problème du droit coutumier et des circulations transfrontalières des populations. C'est un problème qui se pose notamment au nord du pays. Ceci est, pour lui, très grave, et peut avoir des implications dangereuses pour les projets futurs : comment envisager un nouveau Brésil dans une province qui ne serait qu'à peine lusophone ? Il y a beaucoup d'enjeux :

[389] «(...) Enquanto se nao consumar a integraçao das populaçoes nativas na NACÃO PORTUGESA, a coesao entre os diferentes grupos, até aqui difenciados, pode dificultar a evoluçao do processo de integraçao no sentido desejado pela Administraçao e na medida em que aumentar a força de natural reacçao ao processo.(...)Nomeadamente na conjuntura actual os antagonismos, que porventura oponham uns grupos aos outros, sao passiveis de facilitar a manutençao de liderença da Administração assim como, inversamente, a sua coesao pode dificultà-la, como alias bem o compreende a subversao que se esforça por promovê-la, dado o tribalismo ser um dos maiores obstaculos com que tem deparado.(...)Interessa, assim, o estudo dos grupos com vista a conhecer os antagonismos que os apoem uns aos outros e os que sao passiveis de serem avivados, revividos ou fomentados, bem como avaliar em que medida podem permitir à Administraçao a eles recorrer, para promover a acomodaçao de grupos porventura em situaçao de subversividade, potentical ou declarada »op. cit. IVENS FERRAZ DE FREITAS, 1960, p36.
[390] IVENS FERRAZ DE FREITAS, 1960, p.125

« Il est fréquent que des individus originaires de territoires étrangers voisins et leurs ressortissants, sans aucun contact avec la nationalité portugaise, viennent occuper, dans la province, des postes d'autorités traditionnelles parce qu'ils en sont responsables en vertu du droit coutumier, tout en restant subordonnés, aux termes de ce même droit, à des éléments de ces territoires et, par conséquent, par eux. Les graves implications qui peuvent découler de ces situations, semblent conseiller un effort pour éliminer le leadership étranger et la subordination des autorités traditionnelles de la province à des entités étrangères et à des entités nationales situées à l'étranger. [391]. »

En quelque sorte, la nation portugaise est confrontée à d'autres entités nationales ailleurs, à l'étranger, qui viennent menacer le projet national. Du fait du droit coutumier, des chefferies ont l'autorité sur certaines parties du territoire, notamment dans le Niassa, et ont une influence beaucoup plus forte que les Portugais sur leurs territoires. Toutefois, il ne s'agit pas d'un problème récent : déjà à la fin de la conquête coloniale, René Pélissier remarque dans son ouvrage *Naissance du Mozambique.Résistances et révoltes anticoloniales (1854-1918)* que certaines parties du Mozambique, près du Nyassaland britannique ou encore aux confins de la province de Tete, n'ont jamais ou presque pas vu de Portugais. Outre le problème des chefferies et de l'influence des entités venus de l'étranger, le problème réside dans le fait que l'empire colonial a ses « marges », des endroits qu'il a mal peuplé et que ces lieux, en toute logique, sont les lieux d'où peut partir une potentielle insurrection. Dans cet ouvrage, qui est un *relatório* sur les différentes ethnies et leur adhérence à la nation mozambicaine, la vision du *nativo* est très claire ; il ne s'agit non plus de parler du nativo comme prolétaire, ou travailleur seulement, mais comme un travailleur qui appartient supposément à une ethnie. La visée de cet ouvrage est, en ce sens, de se défaire de l'ethnie et de la vision simpliste (alors moribonde) de l'Indigenato. C'est alors qu'intervient le concept de nation portugaise. La véritable finalité du livre est de confirmer l'hypothèse que le Mozambique, c'est le Portugal[392]. Mais pourquoi réaffirmer cela ?

L'*Império* est à un tournant de son histoire. A ce moment-là, dans l'esprit de Salazar ou encore d'Adriano Moreira, l'unité portugaise est en train d'être effective, et les investissements dans les différentes colonies, en particulier le Mozambique et l'Angola, sont de plus en plus nombreux. Sur le long terme, le projet colonial et « postcolonial »[393]. L'avenir du Mozambique, c'est d'être un nouveau Brésil. Toutefois, avant cela, le Mozambique se doit d'avoir une patrie

[391]op. cit IVENS FERRAZ DE FREITAS, 1960, p.45. Voici la traduction : « E frequente individuos dos territorios estrangeiros vizinhos e deles nacionais e sem qualquer contacto com a nacionalidade portuguesa, virem ocupar, na Provincia, cargos de autoridades tradicionais por a eles lhes competir pelo direito consuetudinario, mantendo-se subordinadas, nos termos do mesmo direito, a elementos daqueles territorios e, portanto, por eles acionados. (...)As graves implicaçoes que podem decorrer destas situaçoes, parece aconselharem um esforço no sentido de eliminar a liderança estrangeira e a subordinaçao das autoridades tradicionais da Provincia a entidades estrangeiras e a entidades nacionais radicadas no estrangeiro. »

[392] CAHEN, 1994, p.219

[393] Non pas dans le sens d'une décolonisation, mais d'une continuité logique, d'une passation historique.

portugaise, comme le Brésil fut « accouché » du Portugal en 1822[394]. Un tel projet est un aboutissement : durant longtemps, l'administration portugaise au Mozambique fut quelque peu incohérente et eut énormément de problèmes à correctement se mettre en place. Par exemple, comme nous l'avons vu auparavant, la tâche de l'éducation des populations était confiée à l'Eglise catholique, notamment avec le concordat de 1940[395]. A part dans les centres urbains, le portugais était très peu employé. Comme le précise Cahen, le principal vecteur de diffusion de la langue portugaise était l'essor de l'économie moderne, soit le rapport de travail entre les indigènes et les colons. Or, la question du travail est également problématique. Cela se perçoit également au travers des sciences sociales : ce n'est qu'avec Antonio Rita-Ferreira et Jorge Dias qu'il y a des anthropologues portugais considérés comme de vrais « fins » connaisseurs du Mozambique qui réfléchissent sur les questions migratoires et le phénomène d'exode rural[396]. Il est également intéressant de voir que dans ce rapport, Romeu Ivens Ferraz Freiras ne fait à aucun moment mention dau *chibalo* et au *lobolo*.

Chemin faisant, Ce *relatório* s'inscrit de cette volonté de réaffirmer la nation portugaise. Il ne faut pas oublier qu'à ce moment-ci, les décolonisations ont commencé en Afrique ; la guerre d'Algérie fait rage, et au sein du Commonwealth, les différents pays négocient leur indépendance. Il tente en quelque sorte d'éviter un *casus belli* au sein de ces colonies, et en particulier au Mozambique. Cet ouvrage est toutefois également publié l'année où se tient le massacre de Mueda (16 juin 1960), qui annonce la guerre d'indépendance à venir au Mozambique. Il est intéressant de voir que le cœur de l'ouvrage n'est peut-être pas tant les populations du Mozambique, mais la conception alors contemporaine de la nation portugaise, qui est à consolider, en mêlant salazarisme et lusotropicalisme. L'abolition de l'Indigenato en 1961 va dans cette direction. Elargir le don de la citoyenneté portugaise à l'ensemble des Mozambicains, et non plus aux *Goeses*, aux *Assimilados* ou encore aux élites créoles ancrées dans les centre urbains, est un geste fort qui va dans ce sens : le peuplement des colonies est encore à faire.

[394] LEONARD Yves « Salazarisme et lusotropicalisme, histoire d'une appropriation » dans *Lusotopie, Lusotropicalisme : Idéologie coloniales et identités nationale dans les mondes lusophones*, n°4, 1997
[395] Il ne faut pas oublier l'importance des églises protestantes, notamment des églises romandes.
[396] À ce sujet, voir notamment notre propos et celui de Lorenzo Macagno sur la polémique entre Harris et Rita-Ferreira sur la question migratoire et le *chibalo*. En outre, nous pouvons également citer : RITA-FERREIRA António, *Factores da cultura thonga e trabalho migratório***,** Mem. Inst. Invest. cient. Moçamb, (L. Marques) 5, série C (Ciências Humanas), 1963 ; ou encore RITA-FERREIRA António, « O Fundo de Acção Social no « Trabalho e a promoção das populações rurais » dans *XXV Assembleia Técnica da Associação dos Produtores de Sisal do Estado de Moçambique* (Discursos, Comunicações, Discussões)", L. Marques, 17 décembre 1973.

Ce qui demeure le cœur, la donnée principale de cet ouvrage est la volonté étatique d'affirmer la nation en combattant les croyances, les modèles sociaux « bantoues » présents dans les différentes provinces du Mozambique. Il s'agit de passer de l'ethnie à la nation. L'objectif de Lisbonne est désormais l'inclusion, l'adhésion des *nativos* à la nation portugaise. En outre, dans cet ouvrage, le terme d'*outros* n'est dit à aucun moment, mais il demeure sous-jacent. Les *nativos* ne sont pas envisagés comme des Portugais. Ils sont toujours mis à distance par l'auteur. Par ailleurs, parler d'adhésion des populations trahit déjà l'idée d'une différenciation claire entre le Portugal, les Portugais et les autres populations des colonies.

Ce rapport n'en demeure pas moins introspectif. L'auteur reconnaît les erreurs passées du modèle colonial portugais, notamment sur les questions laborieuses, comme le fait que l'imposition des travaux forcés, par la force brute notamment, ne peut mener qu'à une réaction contraire. Cela ne renforce en rien l'adhésion des populations à l'idéal colonial[397]. La question agricole est centrale l'adhésion des masses travailleuses rurales au projet national (comme peut l'être le « prolétariat noir ») est une des clés de la réussite de la nation portugaise au Mozambique. En sa qualité d'administrateur, il reconnaît un problème de gestion de la masse, notamment dû à l'exode rural. Dans un autre rapport que nous avons consulté à l'AHM, nous avons vu qu'il s'agit, au Mozambique d'un problème persistant, mêlant discipline et méthodes de travail inadaptés, notamment dans la province d'Inhambane[398].

«(...) A influencia crescente de indigenas aos centros urbanos, em busca de trabalho cripu um problema de disciplina social cuja resoluçao importa uma fiscalizaçao rigorosa sobre a actividade das populaçoes indigenas, nesses centros, não so para obstar, tanto quanto possível, à vadiagem e criminalidade com esta relacionada, como para corrigir a mà conduta dos serviçais domesticos e de outros trabalhadores, no proprio exercicio de trabalho.[399] »

L'exode rural vers la ville cause problème, puisqu'il désordonne complètement l'ordre établi. Il est en quelque sorte à la source d'un désordre social et politique, et encourage également la criminalité. Le manque d'emploi entraîne une certaine criminalité et impacte également le comportement des autres travailleurs. Au tout début de son rapport, Romeu Ivens Ferraz de Freitas juge que tout cela s'apparente presque d'un « problème civilisationnel », dû à la transition compliqué de l'ancien système des *prazos*, puis des compagnies majestiques vers le

[397] IVENS FERRAZ DE FREITAS, 1960, p.126.
[398] Source : AHM, CARVALHO PEREIRA DE Alexandre Eduardo, *Monografia Etnografica sobre uma população Indigena*, 2 mai 1956, Inhambane.
[399] IVENS FERRAZ DE FREITAS, 1960, p.7. Voici également la traduction de la citation : « (...) L'influence croissante des indigènes dans les centres urbains à la recherche d'un travail a créé un problème de discipline sociale dont la solution passe par un contrôle strict de l'activité de la population indigène dans ces centres, non seulement pour prévenir, dans la mesure du possible, le vagabondage et la criminalité qui y est liée, mais aussi pour corriger les fautes des domestiques et autres travailleurs dans l'exercice de leur travail. »

nouveau modèle économique instauré dans les années 1940[400].Il reconnaît en outre que les *nativas* peuvent avoir des droits, mais que cela implique de leur part une discipline de fer, ainsi que, potentiellement, une intervention de l'autorité toujours nécessaire et requise[401]. Ce constat n'est pas anodin, et se trouve également dans d'autres rapports de la même époque[402]. L'auteur, dans une optique plus ou moins réformatrice, remet en question la propagande , voire le modèle colonial[403] :

« L'action de clarification et de propagande à mener doit tenir compte de la femme autochtone. Toutes les actions tendant à associer les hommes à l'agriculture, ce qui se produit généralement lorsqu'ils sont associés au bétail ou lorsqu'on introduit des techniques et des équipements compatibles avec leur statut traditionnel, ainsi que tous les appuis qui valorisent et facilitent le travail agricole, sont susceptibles de favoriser l'adhésion des femmes autochtones à la NATION PORTUGAISE [404] ».

Le fait de mentionner le statut de la femme, de manière générale, montre une volonté de changement. Le changement du statut traditionnel passe par des changements « techniques », notamment dans le travail agricole. Là encore, cette considération est à inscrire dans le contexte socio-éco-politique portugais. Le pays cherche à réformer et surtout à moderniser son empire. Le changement du statut de la femme est en ce sens nécessaire, surtout aux yeux des différents observateurs internationaux. Le contexte décolonisateur efforce aussi le Portugal à revoir son plan de colonisation, même si Salazar n'est pas craintif quant à l'isolement diplomatique de son pays. L'ouvrage, dans une perspective de connaissance et de surveillance, l'auteur s'attarde longuement sur les différents groupes ethniques du Mozambique – qu'il nomme comme tel, ce qui est assez unique. Il en fait ainsi un long descriptif, des Macondes au Swazi de la frontière à l'extrême-sud[405].Toutefois, ce propos « ethnique » s'ancre surtout ruralement. Dès que Romeu Ivens Ferraz de Freitas traite des populations en contexte urbain, c'est totalement différent. Il est intéressant de voir qu'en termes de sciences sociales, cet ouvrage fait la distinction entre ethnies et catégories sociales – en quelque sorte, il reconnaît ce qu'on peut appeler des « groupes sociaux ». Lorsque l'auteur mentionne le travail dans les champs dans le Niassa et à Nampula, il désigne la masse travailleuse agricole sous le nom de « Massa ». Macondes, Makhuwas, Yao,

[400] IVENS FERRAZ DE FREITAS, 1960, p.7.
[401] IVENS FERRAZ DE FREITAS, 1960, p.13.
[402] AHM : DE FREITAS Afonso, administrateur de 2nde classe (Agente do Curador), « Processo de inquérito à mão de obra indigena da Circunscrição de Manhiça », Informação n°8 da Repartição Central dos Négócios Indígenas, Governo Geral de Moçambique, Gabinete do Secretario Geral. 4 Février 1960.
[403] IVENS FERRAZ DE FEITAS, 1960, p.131.
[404] «A acção de esclarecimento e de Propaganda a levar a eifeito, deve ter em atenção a mulher nativa. E toda acção tendente a associar o homem à agricultura, o que normalmente se verifica quand a ela é associado o gado ou quando introduzidas técnicas e equipamento comprativeis com o seu estatuto tradicional, bem como todo o apoio que valorize e facilite a labuta agricola, é passivel de promover a adesao da mulher nativa à NACÃO PORTUGESA».
[405] IVENS FERRAZ DE FREITAS, 1960, p.68–104.

ou encore Nyanjas sont confondus dans une même masse, qui retient tout particulièrement l'attention de l'ancien administrateur de Lourenço Marques, durant plus de 80 pages[406]. La masse travailleuse agricole est désignée, notamment dans le Niassa et à Nampula, sous le nom général de « Massa »[407].

Aux sources de la « massa », le territoire du Niassa, aux frontières avec le Malawi, représente pour Ivens Ferraz de Freitas représente pour lui le territoire le plus problématique, car « peu colonisé ». C'est un territoire fermé, aux marges de l'empire colonial portugais. En comparaison avec le sud ou les côtes, c'est un territoire peu rentable économiquement, peu peuplé où l'agriculture représente très largement le premier secteur d'activités[408]. Ceci est à moitié vrai, dans la mesure où beaucoup de travailleurs agricoles, dans tout le pays, sont originaires du Niassa[409]. L'auteur y avoue tout de même que la situation ethnique est tendue (entre les *régulos* lomués) et l'ingérence d'ethnies qui viennent d'en dehors du territoire formellement portugais – soit le Nyassaland britannique. Une vingtaine d'années avant les travaux de Christian Geffray, ce rapport reconnaît aussi qu'il y a un « problème » avec les Lomués (linguistiquement inscrits dans le grand groupe makhuwa-lomwé). Au sein de ce groupes, Ivens Ferraz de Freitas remarque qu'il y a beaucoup de tensions internes et un énorme manque de cohésion[410] au sein de ce groupe… et ce la même année où se passe le massacre de Mueda. Il entrevoit en quelque sorte les futurs lieux (le Nord) où peut se dérouler la guérilla du FRELIMO. Il décrit ensuite le « Grupo evoluido », qui constitue un groupe plus instruit que la *massa*. Ils représentent les travailleurs plus ou moins qualifiés dans le commerce et la petite industrie. Ils se sont habitués, ou adaptés aux Européens et leurs méthodes de travail[411]. Il ne s'attarde pas beaucoup sur ce groupe qui, en termes de subversion, l'intéresse peu.

Par la suite, il traite du « groupe intermédiaire ». Ivens Ferraz de Freitas décrit par la suite un groupe assez large, englobant les auxiliaires-infirmiers, les enseignants de l'éducation adaptée, les interprètes, les auxiliaires de secrétaires ou de bureau (garçons de bureau, coursiers). C'est le « groupe intermédiaire ».Ils ont une qualification académique modeste, qui les distingue tout

[406] Toute la partie consacrée à la Massa s'étend de la page 109 à la page 180.
[407] IVENS FERRAZ DE FREITAS, p.109 – 180.
[408] IVENS FERRAZ DE FREITAS, 1960, p.53-54.
[409] Dans cette configuration, l'auteur reconnaît (p.98) un manque d'équilibre au sein de la province, qui est soupçonnable de nombreuses « activités subversives ».
[410] A ce sujet, Christian Geffray développe un long argumentaire et fait la généalogie des conflits au sein du grand groupe (parfois appelée « nation ») makhuwa-lomué dans *La Cause des armes.*
[411] IVENS FERRAZ DE FREITAS, 1960, p.180-188.

de même nettement de la « massa ». En tant que groupe social, ils ont un statut intermédiaire entre les Européens et la *Massa*. Romeu Ivens Ferras Freitaz reconnaît toutefois qu'ils occupent une position sociale assez unique, puisqu'ils sont les rares à être en contact avec toute la population. Samora Machel, dans sa jeunesse, entre dans cette catégorie. Samora Machel, lorsqu'il était infirmier, habitait ainsi à Mafalala, dans une *casa de madeira e zinco*, loin de son lieu de travail.

Par la suite, il décrit le groupe de « l'élite »[412].Politiquement, ils sont considérés comme un groupe « modéré », assimilé, qui n'a pas tant besoin d'être subverti pour obtenir des réclamations. Toutefois, en milieu urbain notamment, c'est un groupe qui tient à maintenir ses privilèges. Nonobstant, c'est un groupe qui peut ne pas adhérer à « l'idéal de nation portugaise », et qui potentiellement souhaite bâtir sa propre nation. Nous pouvons avoir en tête, en terme sociaux, João Albasini, ou encore la famille Honwana. En termes sociaux et spatiaux, c'est le groupe social le plus proche des Européens, fréquentant les mêmes cafés, restaurants, partageant même parfois les mêmes espaces de travail.

Un des groupes qui retient le plus l'attention de Romeu Ivens Ferraz de Freitas est le groupe étudiant[413]. Cette catégorie est vue par l'auteur comme une sous-catégorie de l'élite noire (les *Assimilados*). Dans les faits, cette catégorie représente une très infirme part des populations. La plupart des étudiants, à Lourenço Marques, sont des fils d'Européens installés en ville ou bien des étudiants sud-africains. Pour Ivens Ferraz de Freitas, elle est cependant réceptive à l'enseignement national. L'école est le milieu de propagation de l'idéal portugais et du combat de la subversion. C'est un lieu qui peut « faire nation » en enseignant les valeurs nationales aux jeunes générations. Néanmoins, son accès à la culture et à la lecture peut potentiellement le rendre subversif. Comme Mondlane l'a expliqué dans son ouvrage, la lecture et l'alphabétisation donnent accès à des cultures, à un « ailleurs » ouvert aux idées subversives, surtout lorsque l'on sait que ce sont dans les colonies portugaises que l'accès à une littérature « subversive » est plus facile qu'en métropole. De facto, l'imaginaire se construit différemment, avec d'autres aspirations. Dans cette mesure, l'étudiant *nativo*[414] a accès à des connaissances, un imaginaire élargi, mais il « s'acculture » aux valeurs portugaises[415]. Dans son rapport, Romeu Ivens Ferraz de Freitas insiste sur le fait qu'il est en « conflit identitaire », entre l'écolier

[412] IVENS FERRRAZ DE FREITAS, 1960, p.188-199.
[413] IVENS FERRAZ DE FREITAS, 1960, p.203-208.
[414] DE LEMOS Virgílio, « Evolution politique de l'enseignement supérieur au Mozambique », *Présence Africaine*, édition « Présence Africaine », n°64, 1967.
[415] IVENS FERRAZ DE FREITAS, 1960, p.205.

et lui-même (ce que nous pouvons appeler, en termes lockiens, son *selfness*[416]). Ils vivent dans les suburbios, loin des universités, et n'ont pas les moyens de résoudre le problème des transports, qui ne dessert pas (ou mal) les *caniços*.

Dans un tel contexte historique, la crainte est présente. La répression, à Lourenço Marques, est forte et plus moins discrète pour les populations des *caniços*. Pourtant, l'ouvrage parle très peu de l'existence concrète des subversions, de leurs manifestations. Tout au plus, deux pages sont consacrées à la propagande subversive[417]. Qui en sont les auteurs, les acteurs ? L'auteur ne fait que des considérations générales, reconnaissant qu'il s'agit d'un fléau à combattre quoi qu'il en coûte. Dans sa qualité d'agent du renseignement (ce titre est discutable), il donne plutôt des instructions, des conseils sur l'attitude à adopter face à cette subversion plutôt que des renseignements concrets. Il donne plutôt ses recommandations pour mener à bien sa lutte. L'appréhension et la connaissance des populations est donc faite avec détail – et inquiétude. La révocation de l'Indigenato, alors pensée à ce moment, laisse entrevoir la crainte d'une portugalisation potentiellement ratée. Ce rapport synthétise la lecture, la compréhension et les inquiétudes portugaises quant au Mozambique colonial, à l'aube des années 1960. Il résume aussi, avec précision, le point de vue salazariste sur le Mozambique colonial. Ce long rapport fait l'ébauche d'un projet colonial qui n'aboutira pas.

[416] Chez le philosophe anglais John Locke, ce qui fait qu'un individu est la même personne, c'est la conscience que cet individu a de lui-même comme étant le même. Dans le cadre colonial, l'étudiant mozambicain a une conscience de lui comme mozambicain du *caniço*, mais aussi comme quelqu'un qui apprend, qui a une éducation qui le distingue de ses pairs, mais lui « ouvre les yeux » sur la situation coloniale. Le *selfness* lockien est l'expression d'une conscience singulière.

[417] IVENS FERRAZ DE FREITAS, 1960 p.209-211

III) Un empire métisse, un Etat blanc

Idéologiquement, dans les années 1950, Salazar refuse de faire des concessions au libéralisme et choisit de maintenir l'isolement du pays, tout en s'ouvrant timidement à quelques réformes. Dans son esprit, il s'agit de capitaliser les espaces colonisés. À partir des années 1940, comme le montre Malyn Newitt, l'Afrique portugaise commence à être bénéfique, en termes énergétique et financier. Comme l'indique Yves Léonard, « l'idée d'une singularité d'une colonisation portugaise caractérisée par une propension au métissage, au mélange des cultures (…) va rencontrer une audience croissante joint des autorités portugaises, au point de les servir d'idéologie officielle, de « prêt-à-penser» colonial »[418]. Au Mozambique, oú il y a eu pour ainsi dire plusieurs créolités depuis l'arrivée de Vasco de Gama, il s'agit en quelque sorte d'une redéfinition de l'empire et de ses sujets.

A la vieille présence swahilie, des Indiens (*Asiaticos* et *monhes*), des populations noires s'ajoutent, au tournant de la Seconde Guerre mondiale, une émigration blanche portugaise – qui émigre dans toutes les colonies portugaises, notamment en Angola et au Mozambique. Cette émigration est encouragée par des raisons idéologiques[419] mais aussi économiques : le Portugal, économiquement très proche du Royaume-Uni, est grandement affecté par la dévastation de l'empire britannique. Dans cette mesure, les investissements portugais dans les mines de charbon, de diamants, de fer en Angola et au Mozambique se multiplient. En ce sens, une nouvelle émigration portugaise, originaire des régions les plus pauvres du pays se met en place et arrive pour renforcer la présence humaine portugaise dans les colonies. Dans l'esprit de Salazar, il s'agit de mettre en place un « nouveau Brésil ». En sciences sociales, cette idéologie est appuyée par les travaux du couple Dias, António-Rita Ferreira ou encore le professeur puis ministre Adriano Moreira. Cette population émigrante, non éduquée, est plus ou moins sensible aux idéaux politiques du pouvoir.

Ainsi, selon Norrie Macqueen[420], « entre 1955 et 1968, la population blanche d'Angola tripla de 100 000 à 300 000 hommes, et dans la même période, de 1950 à 1968, celle du Mozambique

[418] LEONARD Yves, *Salazarisme et Fascisme*, Chandeigne, Paris, 2020.
[419] Voir notre première partie.
[420] MACQUEEN, Norrie, *The Decolonization of Portuguese Africa*, London and New York : Longman, 1997.

quadrupla, passant de 50 000 à 200 000, sur la population totale de l'empire qui est, respectivement, d'à peu près 52 800 000 millions d'habitants[421].

Toutefois, comme le rappellent bien Cahen ou Maria Paula de Menseses, il s'agit bien de peupler, ou même de blanchir l'empire (pour reprendre l'expression de Gobineau sur le Brésil), et de refonder l'identité ultramarine. La donnée créole est singulière, et ne peut être déclinée de manière généralisante. Au sein de l'empire portugais, les créolités sont nombreuses et complexes entre le Cabo Verde, l'Angola ou le Mozambique. Dans le cas mozambicain, définir le fait créole est complexe Dans le même temps, le nombre d'*Assimilados* reste quasi-nul et limité aux espaces urbains. Au Mozambique, comme nous avons pu le voir auparavant, les questions créoles s'inscrivent dans un contexte urbain, et plus anciennement dans celui des *prazos*. Cependant, dans les faits, les créolités résultaient des métissages culturels, des échanges entre populations que l'on retrouvait beaucoup en ville. Cette question, dans notre travail, est intimement liée à celle du fait urbain, que nous aborderons dans notre quatrième et dernière partie. Dans cette configuration, dans l'empire colonial portugais supposément métis, il s'agit de voir en quoi, finalement, les populations pouvaient être des *outros*… alors même que la nation portugaise cherchait à s'affirmer en terre mozambicaine.

5) Os outros : les autres

A) PORTUGALISER ET EDUQUER

Nécessairement, portugaliser les populations passait par la religion – outre la conquête et la maîtrise contestable de l'entièreté du pays. Cela n'empêcha pas une forme d'aliénation, avec des Africains plus éduqués dans certaines régions qu'ailleurs. Au sein même des différentes populations du Mozambique pouvait s'esquisser des *outros*, des gens différents de la norme coloniale imposée, encore plus invisibilisés que les populations noires de manière générale[422].

Le rôle des missionnaires catholiques au Mozambique n'est pas exactement le même que dans les autres colonies. Les missionnaires catholiques au Mozambique étaient totalement domestiquées, soit contrôlées par l'Etat colonial. Certains rares missionnaires catholiques ont toutefois rejeté ce modèle. Ce contrôle de l'Eglise par l'Etat est le fait s'une alliance entre le Portugal et le Vatican le 7 mai 1940, avec l'Acordo Missionário de 1940 e o Estatuto

[421] MACQUEEN, 1997, p.10.
[422] La question islamique, tout à fait différente, n'entre pas dans ces considérations.

Missionário de 1941. En ce sens, l'État colonial assuma la responsabilité éducative des Européens, des *Asiaticos* et autres groupes tels que les *assimilados* ou ceux des *indigénas* était laissé aux mains des missionnaires catholiques. Véhiculant les idéaux coloniaux, ils étaient ainsi chargés d'éduquer des « irmãos mais novos ». Ce Concordat eut une conséquence de longue portée aux colonies en dehors même des questions de culte et de l'éducation : considérant équivalent le mariage canonique et le mariage civil, il provoqua une discrimination supplémentaire à l'égard des protestants[423].Toutefois, cette volonté liée du clergé et de l'Etat fut un échec. Les investissements de l'Etat dans la construction ou rénovation d'écoles, qui furent nombreux à partir des années 1930 (au moment où l'*Estado Novo* se met totalement en place) déclinèrent rapidement, au moment où le nombre d'enfants fréquentant les écoles missionnaires se multipliait considérablement[424]. Dans les faits, les missions protestantes étaient beaucoup plus influentes. Nous pouvons citer en particulier le travail des missionnaires presbytériens suisses du canton de Vaud, implanté parmi les Ronga (lesdits « Tsonga ») et les Changanes. Ainsi, Eduardo Mondlane fut éduqué au sein d'une de ces missions presbytériennes suisses proche de Manjacaze, ce qui lui permit par la suite de terminer ses études secondaires au sein de la même Eglise en Afrique du Sud.

Selon Cahen, la confession protestante relevait au Mozambique, de deux structures parallèles à côté de la Mission suisse (étrangère)[425] proprement dite : d'une part, ce que l'on appelait significativement dans le langage courant, mais jusque dans des textes écrits sinon légaux, *Igreja presbiteriana ronga-tsonga* (Église presbytérienne ronga-tsonga), qui organisait les adeptes indigènes de cet ensemble ethnique, et d'autre part l'*Igreja evangélica portuguesa de Lourenço Marques* (Église évangélique portugaise de Lourenço Marques, IEPLM) qui regroupait les quelques adeptes en population portugaise « civilisée »[426]. Cette dernière Église était dépendante de l'*Igreja evangélica presbiteriana de Portugal* (Église évangélique presbytérienne du Portugal, IEPP), puisque ses membres étaient citoyens portugais. Puis la fin de l'*Indigenato* provoqua alors une petite révolution : l'État portugais, fort de la secousse provoquée par Humberto Delgado, décida de s'ouvrir davantage aux cultures «

[423] CAHEN, 2000, p. 315.
[424] CROSS Michael, « The Political Economy of Colonial Education : Mozambique, 1930 – 1975 », *Comparative Education Review*, Vol 31, 4, Novembre 1987.
[425] Celle de Junod en particulier. A ce sujet, voire notamment MORIER-GENOUD Eric, « "Reverse Mission": A critical approach for a problematic subject », *Bringing the Social Back into the Sociology of* . Altglas, V. & Wood, M. (eds.). Leiden/Boston/Tokyo, 26 Juillet 2018.
[426] CAHEN, 2000, p.330.

natives » et à affirmer pleinement une portugalité ultramarine, sous l'égide d'Adriano Moreira. Suite à la suppression de l'indigénat, l'*Igreja presbiteriana ronga-tsonga* insista, en février 1962, sur une nouvelle désignation : *Igreja presbiteriana de Moçambique* (Église presbytérienne du Mozambique, IPM). Sa congénère du Portugal conseilla alors vivement l'intégration de l'IEPLM à l'IPM, ce qui se produisit. Dans les faits, la portugalisation (donc conversion au catholicisme) fut donc partielle. L'idée d'une *irmandade* trouvée au sein d'une foi partagée fut aussi étonnamment tardive, avec la fin de l'indigénat[427].

Alors que l'Estado Novo prônait un modèle national *unique*, absolument catholique, il y avait au Mozambique, un multiculturalisme prégnant[428]. Dans cette perspective, au début des années cinquante, l'administration se rendit compte qu'elle ignorait tous des Églises africaines dissidentes, qualifiées par elle les *seitas gentílicas* (« sectes païennes »). Cela n'est pas surprenant, lorsque l'on sait que les premiers vrais anthropologues (António Rita-Ferreira, Jorge Dias) spécialistes du Mozambique ne sont connus et réputés qu'à partir des années 1940. C'est le reflet d'une méconnaissance portugaise, à l'échelle administrative, du Mozambique colonial. Face à cela, sous les ordres discrets du gouverneur général de la province, ce fut alors Afonso Henrique Ivens Ferraz de Freitas[429], administrateur du conseil de Lourenço Marques, officieusement en 1952, puis officiellement en 1954, qui effectua la première enquête approfondie sur le sujet. En effet, au début des années 1950, les émeutes et grèves se multipliaient, pour des motifs divers. Nous pouvons citer la répression des émeutes de Machanga et Mambone (1953) menées par le *Núcleo negrófilo de Manica e Sofala* – une importante organisation ndau proche du congrégationalisme américain. La donnée religieuse, comme la donnée « ethnique » n'était plus négligeable. Dans sa note du 3 mars 1954, le gouverneur général du Mozambique donne clairement ses instructions :

> « Plutôt que d'engager des procédures administratives contre des éléments isolés, il importe de recueillir le maximum d'informations pour nous fournir la connaissance la plus complète possible des agissements des différentes sectes religieuses, de leurs relations avec l'extérieur et entre elles, de manière à nous permettre une évaluation sûre de la situation. Cette activité doit être menée avec le plus grand tact pour ne jamais pouvoir être prise pour une persécution religieuse »[430].

[427] A ce sujet, notre partie II évoque ce point en détail, notamment en comparaison avec l'Islam, autre religion monothéiste très importante dans le nord du pays.

[428] Encore aujourd'hui, le multiculturalisme mozambicain est fort.

[429] Ce nom est très important : on le retrouve en effet au cœur de la question de l'adhésion à la nation portugaises des populations du Mozambique.

[430] CAHEN, 2000, p. 319.

Ce travail sera notamment fait quelques années plus tard, à l'aube des années 1960. À l'échelle des administrateurs, une crainte commence à s'installer sur de futurs soulèvements. Les sectes religieuses, « africaines » notamment, peuvent être une source de déstabilisation. Toutefois, dans cette perspective, l'éducation, marginale, demeure corrélée au travail missionnaire. L'exemple de Mondlane est un cas exceptionnel. Parler (ou maîtriser, connaître) le portugais signifiait que l'on avait reçu une formation ou une brève éducation religieuse, très souvent. En outre, l'immense majorité des populations n'était pas alphabétisée et ne parlait pas portugais. La donnée linguistique fut abordée auparavant, mais, en corrélation avec le fait le religieux, un rappel peut sembler nécessaire. Cahen, dans son article-phare « L'État Nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974 », fait un constat lourd de sens : « 450 ans de colonisation », seuls les Chopes et Rongas[431] dépassaient les 3 % d'alphabétisation. En outre, il n'y avait chez les Macondes et les Yaos (Ajauas) « virtuellement » aucun alphabétisé, avec des valeurs encore infimes pour le grand ensemble Macuas-Lómuès-Borores. Une simple connaissance du parler portugais était certes un peu plus forte, mais le fort décalage entre le pourcentage des Chonas alphabétisés (0,75 %) et des Chonas « lusophones » (4,87 %) montre que ce n'était pas l'école, mais les relations de travail, notamment dans les champs, dans les régions les mieux mises en valeur – ici le Manica e Sofala – qui étaient le vecteur de la langue portugaise. Politiquement, cela veut dire que la « portugalisation » de certaines populations n'était qu'une chimère.

En outre dans le même moment, les Églises africaines dissidentes « explosaient », puisqu'après 1961, leurs cultes ne pouvaient plus être qualifiés d'indigènes et que maintenant seules des raisons d'ordre public pouvaient motiver un refus administratif de l'autorisation de réunions. La fin de l'indigénat ne pouvait que profiter aux Églises indépendantes ainsi qu'aux protestantismes reconnus dans la mesure où elle allait accroître leur liberté. Une nouvelle expression religieuse se démocratisait au grand désarroi de l'Etat colonial, qui n'était dans les faits que confronté à son propre échec. En termes de blanchiement, les différents régimes portugais ont échoué à peupler le Mozambique de populations métropolitaines (ou venues de Madère, des Açores ou du Cap-Vert), l'implantation de communautés indiennes créolisées a été une réussite. Géographiquement, ces communautés sont issues de l'Inde portugaise, de Goa, de Damau et Diu, et pour leur grande majorité originaire de l'Etat de Gujarat. Cependant, il ne faut pas essentialiser cette présence indienne sur le long terme.

[431] Qui sont, en plus des populations du sud (élargi) du pays.

B) LE CAS MONHE

Beaucoup de métissages, d'échanges et de circulations culturelles et commerciales ont eu lieu, notamment dans en Zambézie et dans la province de Nampula, là où les *prazos* étaient répandus. Au sein de ces systèmes féodaux, les *Asiaticos*, qui le plus souvent étaient des Afro-Indiens ou des Luso-Indiens, pouvaient être des figures d'autorité respectés et reconnues par la couronne portugaise. En comparaison avec les tentatives de venues d'immigrants de métropole, l'immigration d'Inde vers le Mozambique fut un grand et long succès. C'est notamment dû au fait que la province du Mozambique fut liée durant très longtemps à Goa, qui était sa capitale. Le Mozambique avait plus de liens avec les dépendances portugaises d'Inde que le Portugal lui-même. Toutefois, le statut du monhé est difficile à définir : il est à la fois colonisé, comme auxiliaire colonial… et à la fois considéré comme colonisateur (origine swahilie du mot : propriétaire terrien). Par rapport à toutes les autres populations colonisées, le *monhé* a également une situation foncière et financière confortable, pouvant même employer des *nativos* au sein de ses boutiques ou plantations. Ils bénéficient d'un autre statut au sein de la société coloniale. Ils peuvent par exemple être propriétaires de leurs boutiques. Cependant, le statut de l'Indien n'est pas normé à cette seule fonction. Dans les villes, à Beira ou à Lourenço Marques, ils subissent tout de même un certain racisme. C'est un point que nous évoquerons dans notre dernière partie. Sa situation, en contexte coloniale, est difficile à définir[432]. Des distinctions sont faites : les Indiens de Goa sont désignés comme des *goeses*, et ont généralement des situations proches des Européens. Toutefois, les émigrants indiens du Gujarat vivent, quant à eux, dans une grande pauvreté, dans les *caniços* avec les *nativos*. Il y eut, en contexte urbain, beaucoup de métissages entre Indiens et Africains, dont les enfants qui en sont issus sont appelés *canacas*. Le poète et la poétesse João Dias et Noémia de Sousa en sont notamment les exemples. Nous avons notamment eu l'occasion de nous entretenir avec Yussuf Adam, sociologue mozambicain d'ascendance *monhé*. Nous avons pu évoquer avec lui le statut de cette population à part, et pourtant fondamentalement mozambicaine.

Ami et disciple d'Aquino de Bragança, assistant d'Allen Isaacman et de Gerhard Liesegang au CEA durant ses premières années, Yussuf Adam est une figure importante des sciences sociales mozambicaines. Il a notamment été à la tête du Département d'Histoire de

[432] La question est complexe. Voire notamment ZAMPARONI Valdemir, « Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940 » dans *Lusotopie, Lusophonies asiatiques, Asiatiques en lusophonies*, n°7, 2000.

l'UEM (Université Eduardo Mondlane) et a énormément publié d'articles de sociologie et d'histoire contemporaine « actuels », sur le Mozambique, son histoire, ses populations. Nous pouvons notamment citer, comme ouvrage phare : *Escapar aos Dentes do Crocodilo e Cair na Boca do Leopardo*, sur le Mozambique post-indépendance. Toutefois, nous allons ici davantage nous concentrer sur son parcours de jeunesse dans le Mozambique colonial : né en 1954, il a passé sa jeunesse sous le régime salazariste. A ses 20 ans, le Mozambique accéda à l'indépendance. Nous l'avons rencontré dans son bureau le 29 mars 2021 à Maputo.

En tant que *monhé*, il se considère absolument mozambicain, à même titre qu'un citoyen de Beira ou de Tete. Toute sa famille est mozambicaine. La plupart des membres de sa famille demeurent au Mozambique, même si quelques-uns sont retournés en Inde, et d'autres partis en Afrique du Sud. De son propre aveu, il est issu d'une famille « plurielle ». Originaire de Borada, son grand-père, fils de paysans a immigré clandestinement depuis le Gujarat jusqu'au Mozambique autour de 1915-1916. Il fut capturé sur un bateau clandestin (*ship-shanker*) et dut payer « le ticket » pour arriver à destination, à Inhambane. Petit à petit, son grand-père fit des affaires et monta son entreprise avec sa grand-mère, qui était déjà à Inhambane. Celle-ci a des origines arabes, probablement d'Oman, et était considérée comme une *indígena*. Le père de Yussuf Adam, comme beaucoup de *monhés* en dehors des centres urbains, travaille dans l'agriculture, où il est, à son échelle, propriétaire terrain.

Son père fut ainsi agriculteur dans la province d'Inhambane et fit « de bonnes affaires » durant la guerre (Seconde Guerre Mondiale). Il était cultivateur de patates et exportait ses patates en Afrique du Sud. Toutefois, en 1960, le prix de la patate enfle et il est obligé d'abandonner son commerce. Son père vend alors sa production près du rio Save, tout au nord de la province d'Inhambane. Dans ce plein contexte de crise économico-politique, son père essaie de le placer à l'école, mais il ne peut pas car Yussuf Adam est né en avril 1954 (il n'a alors pas encore 7 ans). Au même moment, la situation à Goa est instable, et les Portugais, au sein de l'empire, redoublent de vigilance vis-à-vis des Indiens de l'empire. Pour toute la communauté *monhé* du Mozambique, la question du sang est posée alors que le Portugal cherche à affirmer son projet national partout dans son empire. Dans ce contexte difficile, Son père vend alors sa production près du rio Save, tout au nord de la province d'Inhambane. L'école coranique qu'Adam fréquente, Bahat Samaj, est fermée et nationalisée, et les lieux de culte hindous sont également fermés dans tout le pays. Au même moment, les *British Indians* sont également placés sous surveillance, étant de potentiels dissidents.

Par la suite, à l'adolescence, il étudie à Lourenço Marques, passant notamment par le Liceu Salazar. Durant 4 ans, il fréquente également les bancs de l'Escolha da Bandeira. Il nous a notamment confié que ce fut très difficile, tant il fut différencié des autres élèves en tant que *monhé*. Nonobstant, c'est dans le cadre scolaire qu'il se cultive et acquiert ses convictions indépendantistes. Il prend ainsi part à l'*Associação académica*, qui est un lieu de lutte anticoloniale avec ses camarades à la toute fin des années 1960. Il s'agit d'un journal nationaliste, avec tout un dossier consacré à la jeunesse. Il est, à son échelle, un des acteurs de la lutte anticoloniale. Pourtant, pour ce qui est de l'expérience de l'indépendance, en tant que mozambicain, Yusuf Adam nous a confié que « *ce fut violent, difficile. Très difficile* », avec un sentiment « *de devoir tout le temps se justifier* ».

Cet exemple montre, à l'échelle individuelle, ce qui signifie être un « outro » dans l'empire colonial, soit quelqu'un qui existe officiellement dans les nébuleuses de la juridiction coloniale. Une autre manière de parler des *outros,* de ceux qui échappent aux définitions juridiques portugaises, se retrouve dans la littérature coloniale. Elle illustre bien la mentalité portugaise.

C) OS OUTROS DANS LA LITTERATURE COLONIALE PORTUGAISE

En 1926, à un moment où le Mozambique commence à vraiment être connu et exploité par les Portugais s'organise le premier concours de littérature coloniale, au mois d'août dans le *Boletim*. Il s'agit de créer et intensifier une vaste littérature coloniale où, décrivant les richesses de nos colonies et les charmes de notre vie qui peuvent y être pratiqués, on éveille dans la jeunesse le désir et l'envie de connaître et de travailler pour ces énormes extensions du pays qui se trouvent au-delà de l'Atlantique. Il s'agit de renouveler et alimenter l'imaginaire national portugaise au travers d'une littérature de voyages, d'explorations, rappelant aux Portugais les origines maritimes de leur nation. Dans le *Boletim,* la finalité de ce concours est clairement décrite :

«La bibliothèque de la littérature coloniale portugaise devrait s'enrichir d'ouvrages de quelques-uns de nos hommes de lettres qui ont intimement ressenti la vie et les charmes que nous offrent si généreusement nos colonies et les charmes de notre vie que l'on peut y trouver, afin d'éveiller dans la jeunesse le désir et l'envie de connaître et de travailler pour ces immenses extensions du pays qui se trouvent au-delà de l'Atlantique... [433]»

[433] « A biblioteca da literatura colonial portuguesa enriqueça com obras de alguns dos nossos homens de letras que intimamente têm sentido a vida e os encantos que tão pródigamente nos dão as nossas colónias e os encantos da nossa vida que là se pode ter, se desperte na mocidade o gôsto e o desejo de conhecer e trabalhar por estes enormes prolongamentos da Pàtria que ficam além Atlântico ...» dans *Boletim,* Lisbonne, 152, 1926.

Dans le livre *Pretos e Brancos* (1926) de Manuel de Brito Camacho (1862 – 1934), il y a très clairement les Blancs civilisés, et les *Pretos* qui sont entre l'homme et la bête. Ce livre est structuré à la manière d'un carnet de voyage. Ce voyage est une reconnaissance du territoire faite par l'auteur du nord du Mozambique jusqu'au sud, de Tete aux terres de Gaza, en passant par la Zambézie et le Niassa. Manuel de Brito Camacho fut médecin militaire, écrivain, journaliste et homme politique résolument républicain, bien avant 1910[434]. Il fut notamment, au Portugal, le fondateur du parti Unioniste (*Partido Unionista*). Après avoir exercé diverses responsabilités politique, comme dirigeant de son parti ou député, il est envoyé au Mozambique entre mars 1921 et septembre 1923, en tant qu'haut-commissaire de la République au Mozambique, même s'il ne reste à Lourenço Marques que jusqu'en 1922. Son *Pretos e Brancos* y montre notamment la forte influence économique de l'Union sud-Africaine sur la colonie, notamment dans sa partie méridionale, à Lourenço Marques[435]. Sa tentative d'implantation d'une nouvelle politique administrative en s'inspirant du « Hornung contract ». Il s'agit alors, par exemple, de punir les propriétaires terriens traitant mal leurs hommes, d'une colonisation « douce ». Cela contribua grandement à sa démission. Plus tard, en contradiction avec les autorités, il arrêtera également toute activité politique après le coup d'État du 28 mai 1926. Dans son *Pretos e Brancos,* Camacho considère les *Pretos* (les *indígenas*) comme de grands enfants, inscrivant sa pensée dans un courant positiviste. A d'autres moments, dans son ouvrage, il défend les indigènes, déclarant qu'au Portugal, « les chasses aux les sorcières et les sorciers ne sont pas non plus finis ». Il note également que les indigènes sont dotés d'une affection naturelle, mais qu'ils n'en demeurent pas moins des sauvages. En termes de sensibilité, la femme noire est également jugée plus sensible que la femme blanche, notamment dans rapport aux enfants. Il est aussi intéressant de noter que dans cet ouvrage, Camacho ne parle pas en termes ethniques. Le terme d'*indígena*, si ce n'est pas celui de *preto,* est employé génériquement et systématiquement pour désigner les populations locales. Ce récit gagne le *Concurso de Literatura Colonial* et acte, dans les mentalités, une idée simple des identités mozambicaines, englobées sous la même caractéristique d'être *preto,* sinon *indígena.*

[434] La mise en place de la Ière République du Portugal et la fin de la monarchie.

[435] Cela n'est pas anodin : à la Conférence de Versailles de 1919, l'Union sud-Africaine exprima expressément son envie d'annexer le sud du Mozambique, ou sinon de contrôler le port et les voies ferrées de Lourenço Marques.

Toutefois, du côté des Portugais, de métropole d'Angola ou du Mozambique, il n'y a pas forcément un seul point de vue officiel qui s'impose, même si la censure laisse aucun espace à la critique. Toutefois, quelques rares auteurs arrivent à émettre des critiques sur le régime. Nous pouvons notamment citer Orlando Mendes. Fils de colons portugais, est né sur l'île de Moçambique en 1916. Il part enfant à Lourenço Marques où il y vit une majeure partie de sa vie. À ses 22 ans, il est employé au sein des *Serviços de Fazenda* puis, en 1939, il part à Beira où il obtient un poste au sein de la *Companhia de Moçambique*. Il obtient par la suite une licence au Portugal à la Faculté de Sciences de l'université de Coimbra, pour étudier les sciences biologiques[436]. En parallèle, il se découvre des talents de prosateur et de poète. En 1951, il revient au Mozambique et y devient professeur de phytopathologie. Plus tard, à l'indépendance, il reste dans son pays natal, où il est le Président du Conseil Fiscal de l'AEMO (Assiociação dos Escritores Moçambicanos) de 1982 à 1987. Il meurt à Maputo le 13 janvier 1990, laissant derrière lui une vaste œuvre poétique, comprenant aussi un essai, un roman, des contes ou encore du théâtre[437]. Il reçut de nombreux prix prestigieux : le prémio Fialho de Almeida, dos Jogos Florais da Universidade de Coimbra 1946) ou encore le premier prix de Poésie du concours littéraire de la Câmara Municipal Mairie) de Lourenço Marques (1953). Son œuvre, résolument opposée au salazarisme, peut être comparé à celle de Miguel Torga dans leur même solidarité avec les peuples colonisés de l'empire colonial portugais. Les deux auteurs furent tous deux proches de José Craveirinha. Très jeune, Mendes s'aperçoit des injustices et de la violence arbitraire subites par les Noirs et les métisses, ce qui se perçoit tout au long de son œuvre. Ses lectures d'œuvres néo-réalistes lors de son séjour Portugal l'amenèrent à prendre conscience d'une nécessité de changement. Sandra I. Sousa remarque notamment cela dans son roman *Portagem*[438].Comme dans l'œuvre poétique de Craveirinha, nous retrouvons dans cette œuvre le parcours *singulier* d'affirmation d'une mozambicanité du protagoniste, un *mulato* du nom de Joõo Xilim. Ce n'est donc non pas le héros qui *est* mozambicain, mais l'ensemble du peuple qui se retrouve en *une* même identité, notamment du fait du racisme et de la violence subis par le personnage principal, et aussi vécus par d'autres Mozambicains. D'emblée, le roman présente le Mozambique comme un territoire « dévasté » par la présence portugaise. Sans métaphores, Mendes présente le système de l'Indigenato à l'œuvre. Dans ce cadre-ci, selon le critique littéraire Petar Dimitrov Petrov, le texte présente le drame d'un *mulato* heurté à une

[436] SOUSA, 2015, p.179.

[437] Son œuvre littéraire fut très largement influencée par le néo-réalisme portugais. Nous pouvons citer quelques ouvrages : *Trajectoria* (1940), *A Fome das Larvas* (1975), Sobre *Literatura Moçambicana* (1982).

[438] MENDES Orlando, *Portagem*, Notícias de Beira, Beira, 1966.

société de Blancs et de Noirs minée par la présence de l'Européen. La citation majeure et célèbre de l'unique roman d'Orlando Mendes présente explicitement cela : *Mulato é filho de um crime*. Une autre citation du livre, venant d'un prisonnier camarade de Xilim (qui se retrouve à un moment donné en prison) explique autrement bien cela : « (...) Vocês não acredita nele. Mulato não é gente de confiança. Tem sangue de branco. Não quer saber da sorte de preto para nada! Jà ensinaram a ele maneira de tramar gente . »

Le personnage principal vogue entre les mondes blanc et noir, comme Craveirinha entre le *caniço* et la *cidade de cemento*. Il est un bâtard, dont le père est en fait son *patrão*. Le roman, fonctionne ainsi en quelque sorte comme un *bildungsroman*[439], Dans ses différents voyages, le héros prend conscience des injustices coloniales, et devient acteur de son propre destin, comprenant le *zeitgeist*[440] colonial. Très clairement, dans cette œuvre, l'*indigena*, ou *preto* (pour reprendre les termes de Brito Camacho) est lui aussi ségrégé. Dans cette œuvre, Mendes parle davantage des *caniços* que de la ville de ciment. Aussi, la seule possibilité que Xilim a d'échapper à sa condition de *mulato* est soit de partir ou alors aller travailler dans les mines du « Kaniamato ». Néanmoins, au fil du roman, João Xilim accepte sa condition métisse, mozambicaine, sortant de sa marginalisation et en s'opposant à la ségrégation raciale et sociale. Ce constat ne se fait pas non pas sans péripéties, entre désir de vengeance contre une société figée ou la volonté, finalement victorieuse, de fraterniser avec tous les ségrégés, tels qu'ils soient[441].Le cri et la « complainte » de Joao Xilim sont ceux de la révolte et de contestation contre la manière dont les *mulatos* sont traités. C'est aussi quelque part l'esquisse d'un Mozambique sans *outros* qui se dessine.

Les questions ethniques et des catégories sociales se confondent au sein de l'empire portugais. En-delà des sciences sociales, ce sont des questions essentiellement juridiques, discutées par l'Etat portugais avant tout. Les différentes populations du Mozambique, toutefois, ont toutes leur propre singularité qui les distingue des autres, sans pourtant être cristallisés par le statut ethnique. Cette donnée, pour les Portugais, est tardive, en partie pour des raisons idéologiques : le véritable objet d'intérêt de l'empire est la main d'œuvre, constituée par ces mêmes populations. Cependant, aborder cette question en contexte urbain change complètement la perception que nous pouvons avoir. En contexte urbain, les métissages culturels, le côtoiement

[439] Roman d'apprentissage.

[440] Terme philosophique et littéraire désignant l'esprit de l'époque.

[441] Un tel constat peut être comparable à celui fait par Jorge Amado dans les dernières lignes de *Capitões das Areias.* Le désir de bouleverser un ordre établi est dans les deux romans très présents.

constant de différentes cultures issues de tout le Mozambique bouleverse les conceptions, les présupposés ethniques. Dans le cadre urbain, les expressions des différentes identités sont également différentes, du fait d'une identité « créole » aux influences, aux contacts divers.

QUATRIEME PARTIE : LE FAIT URBAIN DANS LE MOZAMBIQUE COLONIAL: IDENTITES ET SINGULARITES

Au Mozambique, la distinction entre villes et zones rurales est très nette. Ce constat se fait depuis plus longtemps que la période coloniale portugaise contemporaine, qui a vu le développement des villes portuaires comme Beira, Lourenço Marques et dans une moindre mesure Pemba. Nous avons vu précédemment que, jusque dans les années 1960, l'ensemble des populations du Mozambique se jouxtait au *Estatuto do Indigenato,* soit à un statut d'indigène qui ne les définit pas en tant que tel. Ce statut prévaut surtout en termes économiques et englobe tous les enjeux, toutes les complexités de la question ethnique. De facto, l'ethnie est englobée au sein d'un statut social – une forme de catégorie sociale – qui prévaut sur tout l'ensemble de l'empire colonial. Cependant, les espaces urbains nuancent ce statut.

1)La ville coloniale au Mozambique

Nous en avons fait le constat auparavant : au Moyen-Âge et jusqu'à la deuxième partie l'espace culturel swahili se fondait sur un réseau urbain qui incluait le nord du Mozambique (Cabo Delgado) et une partie de l'actuelle province de Sofala. C'est notamment de là que vient le mythe de «l'or de Sofala ». En cela, l'île de Moçambique est un exemple tout à fait intéressant de ville «hybride », entre vestiges de l'ère swahilie et bâtiments coloniaux portugais, pour la plupart datés de l'époque des Grandes Découvertes. A ce propos, le travail anthropologique de Séverine Cachat[442] est remarquable. Le territoire mozambicain a aussi été traversé par les caravansérails (or, esclaves, ivoire), reliant notamment l'océan Indien avec le royaume du Zimbabwe. Néanmoins, avec la rupture avec les modèles passés (swahilis et *prazos*), le fait urbain devient totalement différent au Mozambique à l'aube du XX^{ème} siècle.

Le fait urbain en Afrique, durant la période contemporaine, a été remarquablement abordé par Catherine Coquery-Vidrovitch[443]. La particularité de Lourenço Marques est d'être *stricto sensu*

[442] CACHAT Séverine, *Un héritage ambigu : l'île de Mozambique, la construction du patrimoine et ses enjeux,* sous la direction de Bernard CHAMPION, soutenue en 2009 à La Réunion. Sa thèse a été publiée en 2018 par Alcance editores à Maputo (Mozambique), sous le titre d'*Ilha de Moçambique : uma herança ambígua.*

[443] COQUERY-VIDROVITCHCatherine, « De la ville en Afrique noire », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 61e année, no. 5, 2006.

une « ville coloniale contemporaine », dont l'importance et l'essor est acté par sa désignation en tant que capitale en 1898. A la fois hinterland pour les compagnies minières sud-africaines et capitale coloniale, Lourenço Marques, et plus largement le Mozambique, peuvent être désignés comme *« un modèle de « colonie d'exploitation » où, mis à part un personnel réduit d'administrateurs coloniaux, quasiment tous les Européens habitaient en ville »*. Les villes, dans la perspective portugaise de peuplement d'espaces plus ou moins « vides » à exploiter, sont *intra-muros* peuplés de Portugais. Bien que les différents régimes souhaitaient « peupler » le Mozambique, et tout particulièrement ses zones rurales dans un but d'optimisation et de capitalisation, les immigrants portugais s'installaient surtout en ville (Nampula, Beira, Lourenço Marques)[444]. Pour les différents régimes portugais qui se sont succédé de la fin du XIXème siècle à 1975, les villes, notamment Beira et Lourenço Marques, sont des lieux-clés de la dynamique capitalistique coloniale, en concurrence mais tout de même très liée avec l'Empire britannique et l'Afrique du Sud. Elles sont des lieux de transition entre les exploitations agricoles, les productions des grandes compagnies, et le travail minier au Mozambique, dans le Natal ou en Rhodésie. Elles s'insèrent dans le système d'exploitation colonial que Mondlane décrit en ces termes :

« (…) Entre les années 1890 et 1910, les principales caractéristiques du colonialisme portugais furent établies : le filet centralisé d'une administration autoritaire, l'alliance avec l'Eglise catholique, l'utilisation de compagnies, souvent étrangères, pour exploiter les ressources naturelles, le système des concessions, le travail forcé et l'exportation à grande échelle de travailleurs vers l'Afrique du Sud. Il y a eu inévitablement des changements mineurs ; mais dans son essence, le système est aujourd'hui le même »[445].

En tant que main d'œuvre indigène, les populations mozambicaines urbaines n'avaient littéralement pas « le droit à la ville »[446], même si leur présence était essentielle au fonctionnement économique. Très vite, après la fin de la conquête coloniale et l'importance nouvelle accordée à Lourenço Marques, un ordre politique fondé sur la marginalisation et l'instrumentalisation des Africains se met en place avec la mise en place *des códigos de trabalho* de 1899. Cela n'empêchait pas des échanges et l'organisation de critiques, de volonté de réformer et de lutter contre le régime. C'est dans les villes que naissent les actions ouvrières et syndicales, comme en témoigne le mouvement de grève des dockers en 1963 à Lourenço

[444] Sur ce point, le Mozambique colonial se distancie nettement de l'Angola colonial. Socialement, il y avait une plus grande et plus vieille diversité sociale de *brancos* qu'au Mozambique, où la plupart des Portugais occupaient des postes administratifs ou des emplois du secteur tertiaire.

[445] MONDLANE, 1969, p.10. La ville est au cœur de ce système général.

[446] Sur ce point, l'abolition du code de l'indigénat n'a pas modifié grand-chose. Plus que jamais, face aux dissidences, la répression était forte.

Marques, Beira ou encore Nacala, même si au sein du régime salazariste elles sont systématiquement réprimées[447].

Les villes constituent par conséquent des espaces d'échanges, de métissages, de circulations culturelles, mais aussi des lieux où les normes sociales coloniales répressives s'appliquent différemment que dans les zones rurales. Elles mettent aussi à mal la configuration ethnique, qui tend à figer ou essentialiser les populations dans une configuration socio-historique donnée. En ville, le côtoiement des différentes populations est fort. Elles s'entremêlent dans les métiers ou tâches exercés, et l'expérience partagée de l'oppression et du racisme coloniaux créent des liens de solidarité. Pour reprendre les termes de Coquery-Vidrovitch, « *(…) les villes ont toujours été un espace d'innovation, puisqu'elles font converger et se rencontrer des gens venus d'ailleurs* [448]». Sur le plan des identités, les villes sont des lieux de productions de singularités, d'identités plurielles à la croisée de différents mondes sociaux ou culturels. En ce sens, le terme de catégorie sociale (selon le lieu de résidence, le métier exercé) est plus opportun à utiliser dans un cadre urbain que celui d'ethnie. Différentes personnes issues de populations diverses exercent ainsi des travaux de domestiques, cuisiniers, lavandiers, cireurs de chaussure, etc. En ce sens, la prolétarisation est employée comme un moyen d'échapper au *chibalo* en tant qu'émigration en ville ou encore comme recherche volontaire d'un travail à temps plein, source de revenus et de stabilité[449]. Un exemple de ce fait urbain est le travail mené par Jeanne-Marie Penvenne[450], notamment dans l'industrie de la noix de cajou, où les employés étaient le plus souvent des femmes aux origines diverses, loin donc d'un schéma simple où une ethnie correspond à un type de travail en particulier.

À une quarantaine de kilomètres au nord de Lourenço Marques, l'espace d'échanges que constitue la ville mozambicaine en contexte colonial est visible avec l'exemple de Marracuene. Sur le plan commercial (marché, boutiques de vêtements, *cantinas*, tapisseries, c'est en 1943 61,7% du commerce de la ville et de sa circonscription qui est au main d'*estrangeiros*, qui ne

[447] Sur ce sujet, dans le Portugal salazariste, il y a peu de distinctions entre la métropole et la colonie, à part l'indifférence généralisée lorsque cela se déroule dans une colonie.
[448] COQUERY-VIDROVITCH, 2006.
[449] CAHEN Michel, « Notes de lecture », *Le Mouvement Social*, vol. nº 204, no. 3, 2003, pp. 149-174.
[450] PENVENNE, Jeanne-Marie, *African Workers and Colonial Racism. Mozambican Strategies and Struggles in Lourenço Marques*, 1877-1962. Portsmouth (N.H.), Heinemann, Johannesburg, Witwatersrand University Press, Oxford, James Currey, 1995, XVII-229 pages

sont ni des *nativos*, ni des colons portugais[451]. Sur les 47 établissements relevés par l'inspecteur administratif José Franco Rodrigues, il n'y a qu'un qui appartient à un *africano*[452], et 11 à des Portugais. Le reste appartient à des Indiens, des Grecs, mais surtout aux *Indianos Ingleses*[453]. Dans le Mozambique colonial, les villes sont des espaces cosmopolites où se confondent langues latines, bantoues et celles de l'océan Indien. En outre, en 1940 parmi la population « non-noire » de Marracuene, il y a 34 Indiens, 13 Macaistes, 256 « Mixtos[454] » et 281 Européens. Parmi les étrangers, on retrouve également beaucoup de personnes issus de l'Empire britannique (Maurice, Australie, Kenya, mais surtout d'Inde), mais aussi des Autrichiens, des Italiens ou des Grecs[455]. Toutefois, le *relatório* qui nous fournit toutes ces données ne dit rien sur la présence des Noirs en ville. Ils sont mis sous silence ; pourtant, ils existent et sont *actifs*.

Dans cette perspective, la capitale Lourenço Marques ne se résume pas, si l'on suit les publications officielles, à ce centre appelé ville de Ciment ou Cemento. La périphérie, appelés *caniço* ou *subúrbios* (les faubourgs), vit une explosion démographique dans les années 1940, qui accroît sa place réelle dans l'agglomération mais aussi ses difficultés démontrant potentiellement les failles du régime, qui ne peut contrôler, surveiller et punir toute la population noire. En effet, une grande partie de ses 250 000 habitants réside de l'autre côté des limites de la commune dans la zone soumise à la ségrégation, à l'*Indigenato*, qui disparaît théoriquement avec la fin du statut de l'indigénat en 1961, mais qui se maintient en réalité, tant du point de vue politique que spatial ou social, jusqu'à l'indépendance en 1975. La PIDE est terrifiante, mais durant longtemps ses moyens demeurent limités : les Portugais s'appuient énormément sur les *cipaios* pour assurer leur répression[456]. Enfin, à l'échelle individuelle, la ville coloniale est donc aussi un lieu où l'individu, le plus souvent métis, peut transgresser les lois et vivre singulièrement l'expérience urbaine[457]. C'est un lieu où *être-au-monde* est différent qu'ailleurs, tant les croisements et les différences socio-culturels sont nombreux et parfois

[451] Source (AHM): RODRIGUES José Franco, *Relatório e documentos referentes à insepcçao ordinària às circunscriçoes de Marracuene e Maputo,* Inspecçao dos Serviços Administrativos e dos Negocios Indigenas, provincia do sul do Save, Colonia de Moçambique, 1943.

[452] Il n'est par ailleurs pas précisé si celui-ci est un *assimilado* ou bien un *mulato.*

[453] Soit les Indiens d'Inde, très souvent des hindous et des musulmans venus directement d'Inde ou étant passé par l'Afrique du Sud. Ils sont souvent originaires de l'Etat du Gujarat et du Rajasthan.

[454] Catégorie qui regroupe tous les types de métisses.

[455] Source : RODRIGUES, 1943, p.35-36.

[456] Même si, il est vrai, que la répression par l'emploi des cipaios se fait surtout au centre et au nord du pays, là où les anciens systèmes des *régulos* et des *prazos* se sont maintenus durant longtemps.

[457] A ce propos, voire notamment NATIVEL Didier, « Les sens de la nuit. Enquête sur des sensorialités urbaines coloniales à Madagascar et au Mozambique ». *Sociétés Politiques Comparées - Revue européenne d'analyse des sociétés politiques, Fonds d'Analyse des Sociétés Politiques* (FASOPO), 2016.

déconcertants. Par ailleurs, c'est notamment dans le cadre urbain que s'insère la littérature pré-mozambicaine, autour de la figure laurentine métis qu'est José Craveirinha. D'une certaine manière, la ville (Lourenço Marques dans le cas de notre étude) est le lieu où les ethnies se déconstruisent au profit d'une identité davantage cosmopolite et fragmentaire.

2) Configuration spatiale de Lourenço Marques

A) LE DEVELOPPEMENT D'UNE CAPITALE

Selon l'historien mozambicain Eduardo Medeiros, la baie de Lourenço Marques a commencé à être visitée par les Portugais depuis le milieu du XVIe siècle, comme « plaque tournante » du commerce d'ivoire, des cornes de rhinocéros et des dents de cheval marin des « Terras Firmes »[458]. Cependant, durant très longtemps, Lourenço Marques fut un établissement colonial extrêmement restreint, très petit, avec selon Medeiros moins de 1000 habitants. La population européenne comptait moins de 100 personnes, tout comme le nombre d'Africains. Le développement de la « ville » (qui n'était alors qu'une bourgade ne commença qu'avec la construction d'une factorerie au milieu des années 1880. En 1874, un service régulier de bateaux à vapeur commença à fonctionner entre la baie laurentine et les autres ports d'Afrique orientale. Cela encouragea l'établissement d'un corridor commercial entre Lourenço Marques et l'hinterland du Transvaal, qui fit date. Avec la découverte d'or et de diamants en Union sud-Africaine, l'importance de Lourenço Marques comme port de transit des marchandises augmenta. À partir de ce moment, Lourenço Marques devint un véritable « port international », accueuillant de nombreuses maisons d'import-export, d'établissements commerciaux, d'entrepôts, de stocks et d'hôtels[459].

A partir de 1898, qui acte une présence portugaise toujours plus renforcée après les succès militaires du général Mouzinho de Albuquerque, Lourenço Marques est nommée capitale de la province du Mozambique. C'est un choix politique : il s'agit pour l'Etat portugais d'être connecté à l'Afrique du Sud et ses capitaux, qui sont à 225 kilomètres de la capitale. La

[458] MEDEIROS Eduardo (dir. Michel Cahen), « L'Evolution démographique de la ville de Lourenço Marques (1894–1975) (Etude bibliographique), *Bourgs et Villes en Afrique lusophone*, Laboratoire « Tiers-Monde/Afrique » Université de Paris 7), L'Harmattan, Paris, 1987.

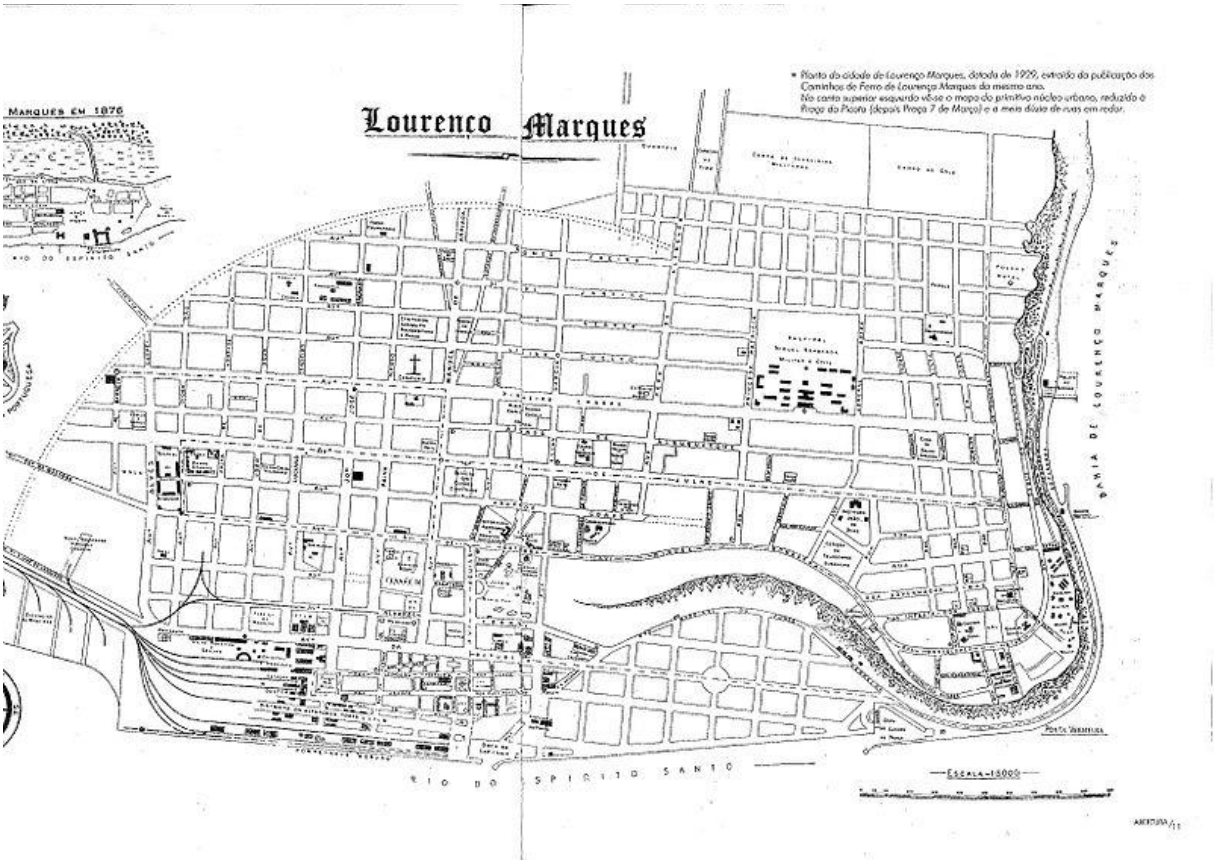
[459] MEDEIROS, 1987, p.63-65. Voire aussi la bibliographie très riche de son article.

ville connaît alors une métamorphose rapide. La ville est un *hub* de mineurs venus de toute la province du Mozambique, tout particulièrement les Shangane, Ronga, et Chope d'Inhambane[460]. Le port et son centre économique (situés dans la *Baixa*[461]) sont l'objet de transformations spectaculaires. D'importants travaux d'édilité (concernant la mairie, la cathédrale[462], la radio, des immeubles du quartier des affaires, l'aménagement de grands axes) en font une cité qui cherche à la fois à enraciner la domination portugaise et à se tourner vers l'avenir. Avec son chemin de fer, et la gare coloniale, construite entre 1913 et 1916 sur le modèle européen de la Garde du Nord, à Paris, inaugurée en 1916, les prétentions de la ville sont assumées. Construite dans une baie, Lourenço Marques a pour premier objectif d'être une ville connectée avec l'Union sud-africaine et la Rhodésie. Cela présuppose un important développement et un flux de voyageurs, de travailleurs venus de tout le Mozambique très important. Au début du XXe siècle, Lourenço Marques se métamorphose aussi du fait de l'augmentation très importante de sa population, composée de colons et de marchands étrangers, venus d'Inde notamment.

Le premier recensement de la population à Lourenço Marques eut lieu en 1894. En 1893, selon Eduardo Noronha[463], le nombre d'habitants européens et asiatiques à Lourenço Marques était de 1017, et l'ensemble du district (ou la province peut-on dire) avait une population de 200 000 personnes, dont seulement 1/5 de la population sous « domination » portugaise. Ensuite, au cours du XXe siècle, la population de Lourenço Marques augmenta exponentiellement. En 1904, elle atteint 9489 habitants. En 1912, les statistiques indiquent qu'y vivent 17 345 Africains et 8734 non-Africains. En 1930, la population africaine atteignait environ 28 566 habitants. De 1935 à 1950, ce nombre passa à 57 555 habitants. En 1970 fut réalisé le dernier recensement de la population de la période coloniale. En voici les données : 83 480 Blancs dans tout le district, et une population totale de 378 348 habitants dans tout le *conselho* de Lourenço Marques[464]. Cela n'empêcha pas une invisibilisation des populations noires. Nous pouvons comparer ces chiffres avec ceux de Salomão Vieira[465]. Entre 1904 et 1927, Lourenço Marques

[460] Une nouvelle fois, nous citons en exemple HARRIES Patrick, *Work, Culture, and Identity : Migrant Laborers in Mozambique and South Africa, C. 1860 1910*. Portsmouth, NH: Heinemann, 1994.
[461] La ville basse.
[462] C'est la construction de cette cathédrale qui fut faite dans un climat de violence extrême.
[463] NORONHA Eduardo, *Lourenço-Marques e as suas relações com a Africa do Sul*, Instituto Nacional de Estatística, Lisbonne, 1896.
[464] Source : Direcção Provincial de Estatística, *Recenseamento Geral da População em 1970*, Distrito de Lourenço Marques, Lourenço Marques, 1973.
[465] VIEIRA Salomão, *Os Eléctricos de Lourenço Marques*, Livraria Universitária, Maputo, 1997.

ne compterait alors plus que 11 085 habitants. En 1912, que 13 353 habitants ; et finalement, en 1927, il n'y aurait que 20 643 habitants. Cependant, le développement spectaculaire de la ville, qui veut s'ancrer dans la région comme un port incontournable, se fait au détriment de ceux qui la façonnent dans le silence des lois coloniales. Pour donner une idée de ce que représente la présence des *Indigénas* à Lourenço Marques, cette carte ferroviaire de 1929 est éclairante :



(« Carta geral de Lourenço Marques », Caminhos de Ferro de Lourenço Marques, 1929)

Cette carte de 1929 illustre bien l'absence des Africains dans la ville[466]. Très clairement, sur cette carte, ils sont absents, en dehors de la carte. La ville s'arrête là où commencent les *caniços*, qui sont les marges de la capitale. La ségrégation spatiale et l'absence des *Indígenas* est clairement montrée : dans les faits, ils sont privés d'électricité et ne peuvent pas prendre le tramway. Ils ne sont que de la main d'œuvre et n'ont aucun droit à la ville. Seule est montrée la structure symétrique de la ville coloniale, ses avenues. Le seul bâtiment qui mentionne peut-

[466] Voire aussi les albums en ligne de Santos Rufino, destinés aux expositions coloniales en Europe (Vincennes ou Porto en particulier) : http://memoria-africa.ua.pt/Library/AFDCM.aspx. Eric Allina a également écrit sur ces albums : «Fallacious Mirrors: Colonial Anxiety and Images of African Labor in Mozambique, ca. 1929», dans *History in Africa*, vol. 24, 1997

être présence des « *Indigenas* » est le bâtiment partagé de Veterinaria Agronomia e Negócios Indígenas, situé sur l'Avenida 5 de Outubro, qui tient lieu de bâtiment administratif où est gérée la question des populations. Très clairement, comme l'explicite cette carte, à Lourenço Marques, la population a un statut subalterne[467]. Il faut attendre une trentaine d'années pour que des considérations plus véridiques de l'espace urbain de Lourenço Marques voient le jour. Dans les années 1960, en termes démographiques et d'enquêtes scientifiques, les *Africanos* sont considérés comme une partie intégrante de la division administrative de Lourenço Marques. En termes épistémologiques, l'espace de Lourenço Marques est très agrandi : la *cidade* (à entendre comme la ville blanche) est élargie à tout le conselho. En 1968, un travail de recherche sur les Africains de Lourenço Marques mené par António Rita-Ferreira[468] est inclus dans les *Mémorias do Instituto de Investigação Cientifica de Moçambique*. Dans ce travail, toute la division administrative de Lourenço Marques est considérée, pour ne pas dire tous les *caniços* ou *suburbios*. A contrario de la plupart des travaux faits précédemment[469], des différentes cartes définissant les différentes sections administratives de la ville, nous trouvons les noms des *caniços*, des « marges » de la ville laurentine : Congolote, Javela, Zimpeto ou encore Muchapo. Les nombreuses différences juridiques et sociales entre Africains et Européens avaient, comme dans les autres différentes villes coloniales, des expressions multiples. Après 1945, les grandes avenues de la ville que l'on commençait à dire « de Ciment » (ou Cemento), ressemblaient à celles d'Europe. À l'inverse, les quartiers de la périphérie comme Mafalala, Xipamanine ou São José de Lhanguene comprenaient avant tout des habitations végétales, qui valaient à cette partie de la ville le nom de « Caniço » (ou de « jonc[470] »). Les habitants des caniços n'avaient pas le droit d'avoir des maisons de ciment, même s'ils n'en avaient surtout pas les moyens. Les propriétaires des terrains les louaient à des migrants qui gagnaient très peu d'argent.

B)SEGREGATION DES ASIATICOS ET DES MONHES

Si la ségrégation s'exprime spatialement, elle s'exprime également physiquement, par une distanciation et une mise à l'écart des *Indígenas* mais aussi des autres types de populations,

[467] Nous reviendrons sur ce point plus tard, lorsque nous évoquerons plus en détail l'imaginaire créole de la ville, justement née dans les *suburbios.*

[468] Nous faisons énormément de références à ce travail dans les pages qui suivent.

[469] Faute de pouvoir tous les référencer, nous renvoyons le lecteur vers cet ouvrage : SOPA António, ROQUE Pedro, *Obras sobre a cidade de Maputo existentes no Arquivo Histórico de Moçambique*, Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique, n°2, Octobre 1987.

[470] RITA-FERREIRA,« Os Africanos de Lourenço Marques », *Mem. Inst. Invest. cient. Moçamb*., 9, Série C (Ciências Humanas), Lourenço Marques, 1967-1968

en particulier les *monhes* et les *Asiaticos*. Les *monhes* désignent des personnes originaires du sous-continent indien établis au Mozambique depuis une longue période. Ils sont dans la plus grande majorité des cas musulmans. Les *Asiaticos* sont, quant à eux, toutes les personnes originaires du sous-continent indien et issus d'une immigration récente (durant l'époque coloniale). Dans son article « Vozes asiáticas e o racismo colonial em Moçambique[471]»**,** Valdemir Zamparoni montre qu'au début des années 1910, le commerce à Lourenço Marques était chaotique, sans heures d'ouverture ou de fermeture ; les commis travaillaient entre 14 et 16 heures par jour, avec peu de repos hebdomadaire. La législation coloniale prévalait, mais c'est tout. La ville était « jusqu'à aujourd'hui le paradis des exploiteurs d'employés »[472]. Ce sont pourtant surtout sur les *monhes*, en plus des *nativos* et *mestiços*, qui sont victimes du racisme colonial. Par exemple, le *Boletim Official* du 21 mars 1904 acte l'exclusion des *Asiaticos* et des *monhés* de tout type de transport public si ceux-là ne sont pas habillés à l'européenne. En tant qu'*homens cor de bronze*, ils sont ségrégés à cause de leurs mœurs et de leur couleur de peau – même si cela est moindre en comparaison avec les populations africaines. Deux types de plaignants s'unissent contre eux : leurs employés prétendant être soumis à des privations et à de longues heures de travail, et les marchands blancs dénonçant une concurrence déloyale. Les Européens de Lourenço Marques se plaignent également de la présence des *monhes* dans les tramways, jugeant qu'ils « n'ont pas une tenue adéquate » car non-habillés dans un style européen. Dans les faits, la juridiction préconisait que la journée de travail normale serait divisée en deux périodes : de 7 heures à midi et de 14 heures à 19 heures. Elle excluait toutefois certains types d'établissements tels que les boulangeries, les boucheries, les pharmacies, les débits de boissons - qu'ils soient destinés aux Européens ou aux autochtones -, les restaurants, les poissonneries, les fleuristes, les primeurs, les vendeurs de fruits, les hôtels, les bars, les bureaux de commerce et d'industrie, les banques, les établissements bancaires ou de change, ainsi que les barbiers, les coiffeurs, les vendeurs de journaux et les libraires installés dans les gares, de même que les salons de thé et les bureaux de tabac[473]. Tous les autres établissements devaient rester fermés les jours fériés officiels, le jour de repos hebdomadaire et, ce qui suscita une grande controverse, le mercredi, à partir de midi. La mesure toucha tout particulièrement la frange musulmane des *Asiaticos* et des *monhes*, car beaucoup d'entre eux respectaient le jour sacré des prières (vendredi) et fermaient leurs magasins au moins l'après-midi. Avec la nouvelle réglementation, ils durent rester ouverts ce jour-là et fermer un jour de

[471] ZAMPARONI Valdemir, «Vozes asiáticas e o racismo colonial em Moçambique», *Lusotopie*, XV(1),2008.
[472] Source (AHM) : *Lourenço Marques Guardian*, Lourenço Marques, numéro du 14 août 1913.
[473] ZAMPARONI, 2008, p.54.

la semaine qui n'avait rien à voir avec leur confession. Il convient de rappeler que ces dispositions s'appliquaient également aux colporteurs, dont la grande majorité étaient des femmes africaines. La durée maximale hebdomadaire de travail était fixée à 55 heures de travail, réparties en six jours et des journées de travail de six heures consécutives avec une pause repas d'au moins deux heures à midi[474].

En vérité, la présence importante de *monhes* et d'*Asiaticos* suscitait surtout une crainte économicopolitique pour les Portugais. L'administration avait peur d'une configuration sud-africaine. Nous pouvons à nouveau reprendre le propos de Zamparoni. Celui-ci reprend l'exemple de la colonie voisine du Natal : depuis environ 1870, celle-ci était habitée par des familles de Blancs, qui avaient leurs propres boutiques et leurs hectares, vivant». Toutefois, cette paix fut brisée par « l'invasion d'Abubacar et de ses nombreux frères ». Ceux-là étendent rapidement dans toute la colonie un réseau de magasins dont les propriétaires, du fait de la vie « simple », « frugale » qu'ils mènent[475]. Cela rend *de facto* la concurrence difficile à combattre et menace « le commerce des blancs » ; la trop grande présence des *Asiaticos* mènerait indubitablement l'extinction du « commerce blanc » et à la prise de contrôle du commerce par les *monhés* et *Asiaticos*. Pour les Portugais, il s'agit d'éviter la configuration britannique dans la *British East Africa* ou en Afrique du Sud. Cela apparaît comme une justification politique et économique pour réprimer les *Asiaticos* et les *monhés.* Yusuf Adam nous a confirmé l'ampleur du sentiment répressif et du racisme colonial ouvert envers ces communautés lors de notre entretien. Ils étaient vus comme des « prédateurs économiques ».

C) Les cultures de la ville

1)Ville Blanche et non-villes noires

Lourenço Marques n'en demeure pas moins une capitale, un lieu d'échanges et de croisements de regards. Tout le pays se rencontre dans la capitale littorale, ouverte sur l'océan Indien mais aussi sur l'Atlantique via les liens forts avec Durban. Toutes les migrations, notamment venues du Nord (Macondes, Makhuwas, mais l'essentiel des habitants sont ronga, shanganes et chope), et du centre (certains Yao et Sena[476]) se côtoient et habitent dans les mêmes lieux (Mafalala,

[474] Voir notamment le site recommandé par Valdemir Zamparoni pour avoir toutes le informations et références nécessaires sur la juridiction coloniale : www.sahistory.org.za/ pages/mainframe.htm.
[475]ZAMPARONI, 2008, p.65.
[476] RITA-FERREIRA,« Os Africanos de Lourenço Marques », *Mem. Inst. Invest. cient. Moçamb*., 9, Série C (Ciências Humanas), Lourenço Marques, 1967-1968

Mavalane, Bairro dos Pescadores, Mabilinga, Machava). Á côté des opportunités offertes par les migrations transfrontalières, il faut aussi tenir compte du fait qu'un grand nombre d'emplois, sinon de véritables professions, se sont développées autour de flux de personnes, de marchandises et de cultures : dockers, marins, domestiques, employés saisonniers dans les champs, employés des chemins de fer, camionneurs, radiotélégraphistes. Les dockers et les domestiques, travaillant dans la Baixa ou dans le quartier Polana Central traversent constamment, par obligation et nécessité économique, la frontière entre la ville de ciment et les *caniços*, et peuvent être conduits dans les postes de police s'ils ne respectent pas le couvre-feu mis en place à 21 heures. Ils peuvent y disparaître pendant plusieurs jours, voire quelques semaines[477]. La ville doit rester une vitrine du monde colonial. Après 1961, elle est montrée comme moins raciste avec l'abolition de l'Indigénat. Le but est de contrer, par le recours à la fiction et la construction d'un imaginaire balnéaire, les dissidences. Lourenço Marques, comme ville de ciment, est la ville blanche, où vivent les colons. Plusieurs lieux sont symboliques de cette présence humaine, mais aussi culturelle. L'idéologie portugaise de l'*Ultramar* doit en effet s'imposer dans toutes les colonies portugaises, et Lourenço Marques, comme capitale, est centrale dans ce processus socio-culturel. Avec l'arrivée de Salazar au pouvoir, les constructions de bâtiments culturels se multiplient. Il s'agit bien de renforcer l'imaginaire portugais d'outre-mer. Ainsi, la Rádio Club Moçambique, dans les années 1930, produit des émissions sur la ville coloniale et quasi-étatisé. Elle est un pilier de la ville, à côté de la cathédrale, finie en 1945, et d'une mairie monumentale, construite dans un style néocolonial et dressée face à l'océan. Ces bâtiments figent et marquent la présence salazariste dans un espace repeuplé par l'imaginaire portugais. Néanmoins, un besoin de « culture africaine » rentrant dans le cadre culturel élargi de l'*Ultramar* est ressenti par le régime. C'est une manière de se légitimer face aux populations noires. De ce fait, à la radio, des séances de musique noire (marrabenta[478] ou le jazz) sont enregistrés pour toucher le public des *caniços* et, quelque part, les amener vers l'adhésion au projet national. Dans l'imaginaire postcolonial mozambicain, l'espace urbain, symbolisé par le modèle «macrocéphalique» de Maputo, est l'espace où tout

[477] Sur la condition des travailleurs, voire PENVENNE Jeanne-Marie, (*African Workers and Colonial Racism: Mozambican Strategies for Survival in Lourenço Marques, Mozambique 1877-1962*. Portsmouth: Heinemann, 1995.

[478] Le terme de Marrabenta est d'origine ronga et portugaise, avec l'idée d'un son explosif, originaire du verbe *rebentar* en portugais qui signifie littéralement « fracasser » ou « exploser ». Elle nait dans le sud du Mozambique, notamment dans le quartier Mafalala à Lourenço Marques dans les années 1930.

est plus facile et accessible. De manière générale, la ville devient l'espace sudocentriste approprié du FRELIMO.

En outre, au début des années 1960, cette culture est mise à mal par un petit évènement. Le film *Catembe* sort en 1964, montre les aspects authentiques de la vie locale, mais il est coupé de 45 minutes par la censure. Le réalisateur, Manuel Faria de Almeida[479], laurentin de naissance et grand amateur de la *Nouvelle Vague*, souhaite montrer sa ville natale sous un autre jour. Le film semble ainsi présenter la vie locale avec candeur et naïveté. Toutefois, Faria de Almeida tient à présenter dans son film Lourenço Marques comme un point de départ pour l'union de tous les peuples du Mozambique, et n'hésite pas à montrer (dans sa version non censurée) la misère cachée des *caniços*. Par conséquent, *Catembe* est censuré car il présente une vision dérangeante de ce que le cinéma de propagande proposait en ces temps-là, comme les films d'Augusto Fraga. Dans l'une des séquences, presque totalement censurée, on y voit une femme métisse, Catembe, amoureuse d'un pauvre pêcheur. Le film montre également dans une scène également censurée la coexistence raciale dans les bars de Maputo, avec des Noirs et des Blancs qui dansent les uns avec les autres. Cette atmosphère, loin du *Fado, Futebol et Fatima*, est ni acceptable ni montrable pour le régime portugais[480].Du côté portugais, les années de l'après-guerre sont marqués par le conservatisme (voire isolationnisme de la politique culturelle portugaise481). De manière très claire, celle-ci se définit /par le triple F : *Fado, futebol et Fatima* , c'est-à-dire, la tradition (le *fado* est vieux genre musical portugais, probablement daté du Moyen-Âge), le football, comme sport national transcendant les différences sociales, et *Fatima*, symbole religieux majeur dans le Portugal catholique de Salazar.

Dans cette mesure, notamment, Eusébio représente pour le régime portugais une figure identitaire très importante. Il incarne les valeurs du lusotropicalisme, de l'empire métis qui produit des prodiges. À l'origine, celui-ci est né à Mafalala, dans une famille dont il était le

[479] Voire les travaux de la chercheuse M. Do Carmo Piçarra, « Portugal olhado pelo cinema como centro imaginário de um Império: Campo / Contracampo », Intervention au VIIIe Congrès Lusocom, Universidade Lusófona, 14-18/04/2009 ; « Catembe ou queixa da jovem alma censurada. Entrevista a Faria de Almeida » in *Revista Digital de Cinema Documentário*, n°6, 2009, (accessible en ligne : http://www.doc.ubi.pt/06/doc06.pdf

[480] A ce sujet voire notamment DO CARMO PIÇARRA Maria, *Azuis ultramarinos: propaganda colonial e censura no cinema do Estado Novo*, Almedina, Lisbonne, 2015, qui appuie notamment son propos sur l'exemple de *Catembe*.

[481] Celle-ci est à nuancer. Cet isolement correspond à un isolement « international », entrevu avec la polémique entre Marvin Harris et António Rita-Ferreira, mais, au sein de l'empire, l'ouverture aux cultures locales, notamment « créoles » commence.

quatrième enfant. Son père, Laurindo António da Silva Ferreira, un cheminot, était issu d'une famille de colons portugais établie à Malanje en Angola, tandis que sa mère, Elisa Anissabeni, était ronga. Il est élevé par sa mère, après le décès de son père des suites du tétanos, alors qu'il a huit ans. Il grandit dans la misère des *caniços,* au sein duquel il apprend à jouer au foot sur des *campos* et des ballons improvisés. Toutefois, son talent le fait vite remarquer. Il commence le football à l'âge de quinze ans dans un club de Lourenço-Marques, le SC Lourenço Marques. Très vite, il est repéré par des émissaires du club portugais de SL Benfica alors que le club d'Eusébio était parrainé par un adversaire du club portugais : le Sporting CP. A ce moment-là, la politique sportive de la Fédération Portugaise de Football commence timidement à s'ouvrir à des joueurs de couleur, sous l'impulsion d'une politique qui tend à s'ouvrir au multiculturalisme[482] . Il débarque donc au Portugal le 16 décembre 1960, à l'âge de dix-huit ans, sous surveillance rapprochée surtout en raison de la crainte des dirigeants du S.L Benfica de voir leurs adversaires du Sporting CP reprendre le joueur. Très vite le joueur explose, tant avec Benfica, avec qui il remporte la Coupe des clubs champions européens. Il se fait surnommer *O Pantera negra* (La Panthère Noire), et sa notoriété dépasse le cadre portugais. Pour le régime portugais, fragilisé par son isolationnisme et l'épisode Delgado, Eusébio représente l'excellence et l'identité métisse de l'empire portugais[483]. Dès lors, un glissement s'opère : Eusébio n'est plus l'icône de Mafalala, le *puto* (gamin) venu des bas-fonds doué d'un talent génial, mais une icône portugaise. En termes comparatifs, le Brésil a Pelé, l'enfant des *favelas* devenu icône mondiale, et le Portugal a Eusébio, l'enfant du *caniço* incarnant parfaitement les valeurs de l'empire. Tout en acceptant le professionnalisme et en condamnant son essence, le régime chercha à profiter de la popularité des jeux. En 1960, le ministre de l'éducation Pinto Leite institue la médaille du mérite sportif, une manière de nationaliser et de politiser les victoires sportives, utiles surtout lorsqu'elles projettent le nom du pays. Dans le cadre colonial, la participation de joueurs d'origine africaine dans les équipes nationales, comme ce fut le cas des Mozambicains Coluna, Vicente, Hilário et Eusébio, a servi à soutenir l'idéologie luso-tropicale, création du sociologue brésilien Gilberto Freyre qui a soutenu l'exceptionnalité du caractère méconnaissant de l'assimilationnisme portugais. Il était devenu évident que la question sportive, s'affirmant comme une dimension d'un projet éducatif contrôlé

[482] Ceci est surtout notable à partir du début des années 1960 et l'apparition dans la sphère publique de la figure d'Adriano Moreira, qui incarne le renouveau multiculturel de l'*Império.* Voir notre partie II.

[483] DOMINGOS Nuno. « Les reconfigurations de la mémoire du colonialisme portugais : récit et esthétisation de l'histoire », *Histoire@Politique*, vol. 29, no. 2, 2016.

par l'État, était impliquée de manière plus large dans les processus de gestion sociale[484]. En outre, à mesure que Lourenço Marques s'agrandit, l'idéologie lusotropicaliste est elle aussi renforcée. Dans les colonies, l'ouverture (très) timide aux cultures noires se fait en même temps que le processus de portugalisation des populations locales. Ainsi, dans le domaine musical, les deux tournées d'Amaliá Rodrigues en 1951 et 1969 sont perçues comme des moments de ferveur. La diva du fado est vue dans la presse locale comme une véritable ambassadrice de l'identité nationale. La présence du gouverneur Gabriel Teixeira lors de son premier spectacle, en mars 1951, au Polana, le principal hôtel de luxe de la capitale, renforce cette impression. Elle est alors, peut-être malgré elle, l'ambassadrice d'une idéologie portugaise qui tente de s'ancrer dans toutes ses colonies.

À Lourenço Marques, la présence des Africains et des métisses est vitale, mais silencieuse, presque secrète. Toutefois, petit à petit, les Africains commencent à apparaître de plus en plus dans la sphère publique laurentine. Ainsi, les joueurs chope de timbila (xylophones)[485] étaient fréquemment employés par les autorités lors de la venue de chefs d'État, de ministres des colonies, ou de personnalités étrangères. De manière générale, ils étaient représentatifs de la culture indigène locale. Le pouvoir présentait cette « musique folklorique » comme emblématique de la colonie à tel point que des musiciens *timbileiros* avaient été envoyés à Porto lors de la première exposition coloniale portugaise de 1934[486]. Sur la Rádio Clube de Moçambique[487], quelques heures sont accordées à la diffusion de musiques *indigènes*.

Être colonisé, vivre dans les marges

Comme l'ont bien montré Penvenne, Teodoro Cândido Vales[488] ou Nativel, en espace urbain, le colonisé, comme catégorie sociale la plus basse, est mis à l'écart de la ville et de ses

[484] DOMINGOS Nuno, « As políticas desportivas do estado colonial em Moçambique », *Lusotopie*, XVI(2), 2009, p. 83-104.

[485] Voire la partie précédente et la sous-partie consacrée aux Chope.

[486] La notoriété des timbileiros sera renforcée ensuite par les travaux d'Hugh Tracey, qui exposera au monde la culture chope. Voire TRACEY Hugh,*A Música Chope: Gentes Afortunadas, Lourenço Marques*, Imprensa Nacional, 1949

[487] E Barbosa, *A radiodifusão em Moçambique. O caso do Rádio Clube de Moçambique, 1932-1974*, Maputo, Promédia, 2000 ou encore https://arquivos.rtp.pt/conteudos/radio-clube-de-mocambique/

[488] VALES Tedoro Cândido (dir. Gilles Novarina) ,*De Lourenço Marques à Maputo : genèse et formation d'une ville*, Université de Grenoble soutenue le 17 juin 2014

privilèges. Les populations noires, soit les classes sociales les plus basses vivent dans les *subúrbios*, pour ne pas dire les *caniços*[489]. Ces «non-villes », en tant qu'espaces sous-équipés et où dont le sous-équipement est entretenu par le colonisateur, comptent notamment 200 000 habitants dans les années 1960[490]. Entre 1960 et 1970, le nombre d'habitants dans la banlieue de Lourenço Marques est passé d'environ 123 000 à 360 000[491], tout en étant un réel espace invisibilisé, officiellement mis sous silence. En ville, la violence, physique et symbolique, du régime portugais donne naissance à une réaction identitaire, soit une forme de prise de conscience d'une mozambicanité émancipée, libérée du joug colonial. Cette libération, paradoxalement, naît dans l'oppression, avec l'omniprésence de la PIDE qui emprisonne, torture n'importe quel laurentin noir qui ne respecte pas les règles discriminatrices, et parfois aussi arbitrairement, à la Vila Algarve. De ce fait, la violence urbaine, quotidienne envers les Africains à Lourenço Marques, est notamment frappante pour José Craveirinha qui, en tant que métis reconnu par son père policier portugais, bénéficie d'un statut différent[492]. Une part importante de sa poésie rend compte du statut d'indigène qui existe encore largement dans les mentalités, même si l'*Indigenato* fut aboli en 1961. Ici, elle se traduit dans le « Grito Negro », extrait de *Karingana na Karingana*, qui traite, au regard d'un *Eu* (je), de la condition du travailleur minier. Dans ce poème, le poète donne ainsi sa voix et son corps à cette condition :

Eu sou carvão!
E tu arrancas-me brutalmente do chão
e fazes-me tua mina, patrão.
Eu sou carvão!
E tu acendes-me, patrão,
para te servir :eternamente como força motriz
mas eternamente não, patrão.
Eu sou carvão
e tenho que arder sim;

[489] Que nous pouvons traduire par « bidonville ». Il s'agit d'abord d'un habitat fait à partir de matériaux végétaux. Mais y on trouve aussi des madeiras e zinco, attributs de blancs, d'Indiens et d'assimilés.
[490] Voire SOPA António (2013), *A alegria é uma coisa rara: Subsídio para a história da música popular urbana em Lourenço Marques (1920-1975).* Marimbique, Maputo, 2013.
[491] SOPA, António, *A alegria é uma coisa rara: Subsídio para a história da música popular urbana em Lourenço Marques (1920-1975).* Marimbique, Maputo, 2013.

[492] Le simple fait qu'il soit lettré, par exemple, le différencie nettement de la grande majorité des autres Mozambicains.

queimar tudo com a força da minha combustão.
Eu sou carvão;
tenho que arder na exploração
arder até às cinzas da maldição
arder vivo como alcatrão, meu irmão,
até não ser mais a tua mina, patrão.
Eu sou carvão.
Tenho que arder
Queimar tudo com o fogo da minha combustão.
Sim!
Eu sou o teu carvão, patrão.

Il faut rappeler que beaucoup de familles de mineurs vivent dans les *subúrbios* (Mafalala, Chamanculo, Xipamamine, lieu du marché et du siège du Centre Associativo dos Negros da Província de Moçambique, ou encore Machava et Inhagoia, plus lointains) de Lourenço Marques. Les Portugais résidaient dans la ville de ciment, dans la ville qui, d'une certaine manière, a été bâtie pour eux. Beaucoup d'hommes, issus des populations Shangane, Chopi ou Ronga, partent travailler dans les mines du Natal, en Afrique du Sud, ou en Rhodésie. Vivant à Mafalala, Craveirinha est un observateur de ces gens avec qui il entretient, comme avec tous les Mozambicains, une relation fraternelle. Ainsi, dans ce poème, le *patrão,* dont le nom est anaphoriquement pris comme une autorité auquel le travailleur doit répondre, est opposé à la figure noire, travailleur exploité, qui crie, littéralement, sa condition sociale – et humaine. Le poète déclame par ailleurs qu'il est littéralement du charbon (*carvão),* soit une matière à combustion nécessaire à l'œuvre du patron. Dans ce poème, le mineur, qui est charbon, s'enflamme en quelque sorte : c'est là une métaphore de la prise de conscience du sujet. Désormais, il sera la combustion de son propre feu, à l'origine de sa propre révolte contre le *patrão,* qui désigne le système tout entier. Historiquement, ce poème, écrit au tout début des années 1960, traduit la colère du travailleur noir dans les années 1950-1960, qui est notable par les débuts du FRELIMO, les réunions d'étudiants anticoloniaux mozambicains ou encore les quelques grèves qui ont lieu chez les dockers de Beira ou de Lourenço Marques. Dans tous les cas, la violence des patrons blancs en ville est notable.

Autour de quelques figures intellectuelles, de quelques revues, Lourenço Marques s'affirme comme un lieu de pensées, de poésies, de savoirs aux prémices de la mozambicanité. Outre la

poésie de Craveirinha, il y a quelques cercles d'intellectuels (des *Assimilados* ou le plus souvent des *mestiços*) qui manifestent déjà un sentiment identitaire, toujours plus émancipé. Nous pouvons notamment parler de la place des *Assimilados* dans ce cadre, où ils sont des acteurs d'une lutte quasiment anticoloniale.

La parole des Assimilados à Lourenço Marques (XXe siècle)

Au sein du Mozambique colonial, Lourenço Marques est un microcosme où toutes les populations du pays se regroupent dans les périphéries. Avec la fin de la conquête coloniale (1895, avec la déportation de Ngungunyane), la reconnaissance de Lourenço Marques comme capitale du Mozambique et l'*Indigenato* de 1899, le statut indigène est clairement défini, mettant les populations du Mozambique à l'écart. Les grandes familles créoles, notamment à Sofala ou à l'Ilha de Moçambique, ont connu une grande perte d'influence, tant politique qu'économique, au profit des élites de Lourenço Marques. Ces changements ont incité les membres de ce groupe social à s'organiser pour lutter contre les privilèges qui leur étaient retirés. C'est ainsi qu'est créé en 1908 le *Grêmio Africano* de Lourenço Marques, une association qui rassemble des individus de différentes identités, races, croyances et «nationalités [493] », notamment des Asiatiques (musulmans, catholiques et hindous), des Africains (métis et noirs de différents peuples et de différentes croyances), des Portugais et des Anglais (protestants et catholiques). Cette association défendait la valeur et la dignité de l'Africain face à la nouvelle situation d'oppression coloniale que laissait largement suggérer la fin de la conquête coloniale. Les réunions, les rencontres et réceptions privées et les fêtes faisaient partie du processus d'institutionnalisation de cette association, grâce auquel des échanges culturels avaient lieu entre ses membres. On y jouait de la musique et récitait des poèmes [494] . Les personnes réunies autour de cette organisation aspiraient également à représenter les indigènes en tant que porte-parole autoproclamés, dénonçant les actes arbitraires commis par les colonisateurs contre ces indigènes. Cette action politique donna naissance à une nouvelle identité fondée sur l'idée que les Portugais coloniaux du Mozambique partageaient les cultures européenne et africaine – soit une culture « créole » mozambicaine. Cette revendication n'avait pas été formulée avant l'avènement des transformations résultant de la conquête

[493] Il faut entendre par là un type de catégorisation coloniale selon des sous-catégories bien définies.

[494] HONWANA Raul (introduction d'Allen Isaacman), *The Life History of Raul Honwana: An Inside View of Mozambique from Colonialism to Independence, 1905-1975,* Lynne Rienner Publishers Inc, 1988. Ces mémoires parlent notamment de l'ambiance de ces milieux urbains, souvent écartées des autres réalités coloniales.

coloniale. Par exemple, l'arrivée progressive des femmes portugaises a été l'un des faits qui a interrompu le processus de métissage jusqu'alors existant[495]. Dès lors, ces personnes ont commencé à revendiquer les privilèges « auxquels tous les citoyens portugais ont droit[496] ».

Toutefois, la ville de ciment, bourgeoise et balnéaire, regroupe également quelques familles de métisses et de noirs. Bien qu'ils soient une très infirme minorité, les *Assimilados* , qui sont *de droit* des citoyens portugais, font exception. Bien souvent, ils correspondent à des *mulatos* ou des *canecas*[497] reconnus par leur père, et de mère africaine. La plupart du temps, les unions métisses sont faites entre de riches femmes africaines issues d'importantes familles locales avec des aventuriers européens ou des commerçants indiens. Dans certains cas, notamment dans les provinces de Gaza ou d'Inhambane, ils pouvaient également être les enfants de pères et de mères africains éduqués dans des missions religieuses[498]. Dans tous les cas, ils correspondent à une catégorie sociale nettement différenciée de l'immense majorité des *outros*, du fait de leur alphabétisation et l'usage quotidien du portugais (souvent comme langue maternelle). Il convient également de noter que pour les Portugais, le fait d'être marié à une femme importante noire issue d'une grande famille de la région pouvait être profitable[499]. Cela pouvait être bénéfique dans l'obtention des facilités pour entreprendre les activités mercantiles qu'ils souhaitaient avec les Africains[500]. Les *mulatos* - fruit de ces unions - entretenaient des relations commerciales et culturelles avec les représentants de la métropole établis sur le territoire. Parfois, ils allaient même jusqu'à faire leurs études à Lisbonne. En raison de cette relation de longue date et de leur héritage portugais, ils sont assurés d'un statut privilégié tandis que le

[495] PENVENNE Jeanne-Marie, *Women, Migration & the Cashew Economy in Southern Mozambique: 1945-1975*, James Currey, Boydell et Brower, 2015, p.88-89.

[496] C'est un principe de base de la juridiction portugaise, qu'on retrouve dans *Estatuto Político, Social e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique* de 1926, l'Acto Colonial de 1930, la *Carta Orgânica do Império Colonial Português e Reforma Administrativa Ultramarina* de 1933 ainsi que finalement le *Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique,* décret-loi approuvé en 1954 visant l'assimilation des populations.

[497] Les *canecas* correspondent aux métis entre un parent *monhe* (une personne originaire du sous-continent indien) et un autre parent noir. Par exemple, Noémia de Sousa est une *canaea*. Les deux termes sont un peu péjoratifs. Cf. Ce qu'en dit Honwana p. 152 de l'édition portugaise de ses mémoires.

[498]ZAMPARONI, Valdemir D. « Gênero e trabalho doméstico numa sociedade colonial: Lourenço Marques, Moçambique, c. 1900- 1940 » *Afro-Ásia*, núm. 23, Universidade Federal da Bahia Bahía, Brasil, 1999, p.154 et aussi ROCHA Aurélio, *Associativismo e nativismo em Moçambique: contribuição para o estudo das origens do nacionalismo moçambicano (1900-1940)*, UEM,Maputo, 2002.

[499] GURVITCH George, *As Classes Sociais*, Iniciativas Editorais, Lisbonne, 1970.

[500]PENVENNE Jeanne-Marie, « João dos Santos Albasini (1876-1922): The contradictions of politics and identity in colonial Mozambique », *Journal of African History*, 1992.

système socio-économique de trafic et de pillage mercantile[501] prévalait jusqu'à la chute de l'empire de Gaza. Avec la fin de la conquête colonial (selon Pélissier, elle ne s'achève véritablement qu'entre 1917 et 1919[502]), la nouvelle conjoncture assigne cependant à l'Afrique un rôle complémentaire subordonné et contrôlé, qui oriente la richesse produite vers la métropole ou l'Union sud-africaine. Toutefois, tenants d'un statut social important dans le paysage laurentin, la plupart de ces *mulatos* furent reconnus comme *assimilados.* De ce fait, dans un pays pluriel où la portugalisation, comme idéologie coloniale, ne s'est jamais pleinement réalisée dans les faits[503], les *Assimilados* jouent un rôle singulier. S'ils sont reconnus comme Portugais, ils ne sont pas pour autant vus comme n'étant pas des indigènes. Ils devaient par exemple posséder des maisons de madriers aux toits de tôles (ou « madeira e zinco ») et « vivre à l'européenne » sous peine de perdre leurs rares prérogatives. En effet, leurs enfants pouvaient fréquenter les écoles officielles, eux-mêmes avaient le droit d'exercer certaines professions (petits fonctionnaires, infirmiers, etc.) et d'accéder dans la ville européenne à quelques cinémas et cafés. Comme nous l'évoquions en toute fin de la seconde partie, nous pouvons aussi nous demander si ces Assimilados ne sont pas, en un sens, les tenants d'une « créolité » laurentine. Toutefois, lorsque nous parlons de cette « créolité » à Lourenço Marques, au début du XXe siècle, nous demeurons dans un cadre bourgeois. Ainsi, l'historien Marcos Dias Coehlo parle d'une « petite bourgeoisie »[504] (à rapprocher de ce que nous pouvons qualifier de « bourgeoise provinciale ») lorsqu'il évoque ces milieux *assimilados*. Une autre désignation de cette petite bourgeoisie existe également, sous le nom de *filhos da terra*. De cette manière, il peut être établi que les *filhos da terra* étaient une petite bourgeoisie qui a émergé à une époque où la conquête coloniale mettait en œuvre de nouvelles relations politiques, économiques, culturelles et capitalistes ; soit l'année 1898. Cela fut tout un processus. En 1891, la Franc-maçonnerie locale fonda des écoles destinées à l'alphabétisation des populations, suivant le modèle des missions suisses. Ces écoles furent un modèle suivi, comme un lieu où il n'y aurait pas de discrimination raciale, où les Noirs, les *mulatos* non-reconnus et leurs enfants puissent apprendre à lire et à écrire. Ce fut la Mission suisse de Lourenço Marques, qui se consacra ainsi exclusivement à l'alphabétisation[505]. A partir de cette alphabétisation naquit

[501] Système dans lequel s'est notamment illustré l'ancêtre éponyme de Joao Albasini.
[502] PELISSIER, 1984, p.90.
[503] A l'échelle du Mozambique tout entier.

[504] DIAS COELHO Marcos, « João Albasini e o seu discurso sobre a "civilização selvagem" em Moçambique colonial », *Revista da ABPN*, volume 5, novembre–février 2013, p.131.
[505] Source (AHM) : TERRY Alexandre Augusto, *Trabalho de evangelização da Missão Romanda no Districto de Lourenço Marques*, Imprensa Nacional, Lisbonne, 1901.

l'émergence de professions libérales exercés par des *Assimilados*, de fonctionnaires métis du service public (bureaucrates) colonial lorsque prit fin la monarchie portugaise. L'expansion de l'économie de Lourenço Marques exigeait de plus en plus de main-d'œuvre, qu'il est absolument impossible de fournir par les seuls citoyens européens. Dans cette optique, ceux-là ont précisément reçu une éducation strictement encadrée par les valeurs culturelles européennes. Ce sont ces valeurs qu'ils considéraient comme les plus appropriées pour permettre le développement de la région[506] où ils vivaient. Parmi ces classes éduquées, ces *filhos da terra*, il y a un homme qui se démarque, et qui est parfois perçu comme un des plus anciens ancêtres de la nation mozambicaine : João dos Santos Albasini, dont le nom ronga est Nwandzengele. Cette figure est extrêmement importante, dans la mesure où elle est à la fois représentative du parfait *assimilado*, mais qu'il est aussi une des premières personnes à manifester sa mozambicanité ouvertement, en portugais ou en ronga. Comme son nom le laisse indiquer, il est d'ascendance italienne. Il est le descendant d'un autre João Albasini (1813 – 1888), commerçant portugais travaillant entre l'Afrique du Sud et Lourenço Marques, chasseur d'éléphants, trafiquant et marchand d'esclaves notoires. Il est réputé pour avoir « ouvert » une région « inhabitée » à la chasse. Il fut également consul portugais au Transvaal.



(Portrait de João dos Santos Albasini (1876 – 1922), auteur inconnu, fait avant 1922, Domaine public)

João Albasini fut en 1908 un des fondateurs du *Grêmio Africano*. Avec son frère José Francisco Albasini, son plus proche collaborateur, il lance d'abord *O Africano*, l'organe de presse du *Grêmio*, qu'il utilise pour combattre le racisme colonial et l'injustice sociale, notamment par la

[506] Ainsi qu'un « développement de l'esprit ».

satire. Lorsque le journal est vendu en 1918, les deux frères lancent ensemble l'hebdomadaire *O Brado Africano*, qui s'inscrit dans la même lignée que ses travaux précédents. Dans l'historiographie des *Assimilados*[507] et dans la mémoire collective maputienne[508], João Albasini une figure majeure et représentative d'une catégorie coloniale très particulière, entre revendications, quasi-lutte anticoloniale et statut colonial bourgeois.

2) Le Statut des Assimilados

A) AUX SOURCES DE LA MOZAMBICANITE

Il est intéressant de noter, dans le processus de construction identitaire, l'importance du politique chez les *Assimilados*. Comme nous avions pu l'entrevoir en fin de seconde partie, lorsque nous évoquions la « créolité » comme source de la mozambicanité[509]. S'affirmer entre portugalité et « pré-mozambicanité » n'a rien d'évident. Il y a beaucoup de manières de voir cela. Dans notre étude, nous nous appuyons non pas tant sur les éléments biographiques d'Albasini, qui ont déjà été discutés et étudiés par Jeanne-Marie Penvenne notamment. Nous nous appuierons davantage sur la ligne éditoriale du *Brado Africano* dans les années 1910-1920, qui exprime le point de vue d'Albasini et de ses comparses. La position politique du *Brado Africano,* entre les années et le début des années 1920[510], est singulière. Si le journal publie des articles critiques contre le régime, il n'en demeure pas moins représentatif d'une élite qui certes se revendique mozambicaine… mais qui est véritablement portugalisée. Dans un éditorial de 1918, intitulé *Mais um jornal !* (Plus qu'un journal !), Albasini définit très clairement la ligne éditoriale de son journal :

« (...)Nous manquerions à l'un des devoirs les plus sacrés si nous ne venions pas dire au public, en lettres rondes, ce que nous avons vu. Selon les préceptes sacrés, nous devons déclarer, en haut du papier, notre orientation, notre couleur. (...) Or ce journal ayant une orientation définie n'a pas, pour autant, un programme capable de remplir les mesures du public, car le public c'est tout le monde, et ce journal, sort justement pour mettre en lumière, pour combattre certaines et certaines entités, certains messieurs, des principes adoptés qui ne sont que des abus, des

[507] Voir en particulier ROCHA Aurélio, *Associativismo e nativismo em Moçambique : contribuição para o estudo das origens do nacionalismo moçambicano*, Promédia, Maputo, 2002.

[508] Une peinture murale lui est notamment dédiée de nos jours dans son quartier natal, Mafalala.

[509] C'est également une hypothèse défendue par Cahen, mais davantage dans un contexte post-indépendance et post-colonial. Voir en particulier CAHEN Michel, *Mozambique : histoire géopolitique d'un pays sans nation*. In: *Lusotopie*, n°1, 1994. Géopolitiques des mondes lusophones.

[510] Albasini meurt en 1922, à l'âge de 46 ans.

iniquités qui ont les titres pompeux de droit et de justice qui tous les jours sont mis en pratique comme des lois, comme des choses respectables et sacrées auxquelles on doit rendre un culte... [511]»

Comme l'illustrent ces lignes, un engagement fort est pris par le journal. Il s'agit de rendre justice et de donner parole à tous les colonisés, à tous les « sans-voix ». Dans l'esprit d'Albasini, il y a une forme de devoir de représenter les colonisés. Il y a aussi, dans le vocabulaire albasinien, la volonté de « faire lumière ». Face à la mise sous silence coloniale, *o Brado Africano* est une nouvelle voix. Au sein de l'empire colonial portugais, cette démarche n'était toutefois pas si singulière. Entre le Mozambique et les autres colonies africaines de l'Atlantique, il y avait bien des différences. Les colonies de la côte ouest ont toujours profité de la proximité du continent européen, et la présence portugaise y était plus forte, notamment en Angola. Un nombre raisonnable d'Angolais, de Santoméens et de Capverdiens se rendaient à Lisbonne pour y fréquenter des écoles et y suivre des cours. En général, il s'agissait de *mulatos* ou de noirs, enfants de *régulos* prospères et/ou de cultivateurs de café ou de cacao. En 1901, un groupe d'Angolais avait déjà publié à Lisbonne un manifeste intitulé *A Voz de Angola clamando no deserto : oferecida aos amigos da verdade pelos naturais*, en réponse au racisme d'un journal angolais portugais, *A Gazeta de Luanda*.Le conflit était similaire à celui qui existait à Lourenço Marques entre les colons et les *Assimilados*[512]. Et, également en Angola, les colons étaient préoccupés par l'exode de la main-d'œuvre, dans le cas angolais vers São Tomé. Ils demandaient aussi la décentralisation et craignaient la concurrence naissante des assimilés. L'année suivant la proclamation de la République, les *Assimilados* d'Angola ont organisé une manifestation contre le racisme dans la colonie. Le journal *A Reforma* censura la radicalité de cette manifestation et a démenti les accusations qui y sont formulées. Un journal étudiant africain, *O Negro*, parut également à Lisbonne. Son premier numéro était un véritable manifeste politique : pas d'illusions, ni le droit ni l'éducation ne suffisaient à résoudre la question coloniale africaine[513]. Le *Brado Africano* s'inscrit quelque peu dans cette lignée, avec quelques nuances.

[511] « (...)Faltaríamos a um dos mais sagrados deveres se não viéssemos a publico dizer em lettraredonda ao que vimos. Segundo os preceitos sagrados temos que declarar, no alto dopapel a nossa orientação, a nossa côr. (...) Ora este jornal tendo uma orientação definida não tem, contudo, um programma capazde encher as medidas do publico, porque o publico é toda a gente, e este jornal, sahe justamente a lume, para combater certas e determinadas entidades, certos e determina-dos cavalheiros, principios adotados que não são mais do que abuso, iniquidades queteem os titulos pomposos de direito e justiça e que todos os dias são postos em practicacomo leis, como coisas respeitaveis e sagradas a que se deve render cultos »

[512] MOREIRA, 1997, p.137-139.

[513] Voire notamment ROCHA, 2002, p.40-50.

Dans les lignes du 19ème numéro du *Brado Africano* (19 avril 1919), les échos de la révolution russe font des émules. Entre janvier et avril 1919, une polémique interne éclate dans le journal, avec (entre ?) Frango Martins et l'anarchiste Alves Cardiga, avec des articles dénonçant la discrimination, ce qui suggère que les dirigeants du prolétariat local souhaitent une approche capable d'éliminer les barrières raciales. Il s'agit là d'un premier sentiment de révolte… auquel João Albasini semble, selon les termes de l'historien mozambicain José Moreira, « indifférent »[514]. Dans un éditorial nommé « A Onda », dans le numéro d'*O Brado Africano* du 8 mai 1919, il fait preuve d'une certaine ironie vis-à-vis des tentations socialistes de certains de ses congénères. Il fait découvrir au lecteur les terreurs et les craintes « illuminant les soviets et les bolchevistes » que cette révolution semblait inspirer à ses contemporains :

« (...)Il y avait ceux qui voulaient voir dans cette histoire l'élan de la fantasmagorie clamée de l'Apocalypse du formidable évangéliste Jean. [515]. »

Avec Albasini, la volonté d'une plus grande reconnaissance des populations locales (et tout particulièrement les Ronga) et d'une autonomie plus grande se conjugue avec un respect du cadre impérial. À aucun moment, l'autonomie est envisagée comme un chemin vers l'indépendance[516]. Les assimilés ont vu l'influence de ceux, le ministère des colonies d'accepter leurs protestations. Dans la communauté assimilée de Lourenço Marques, cette mission de reconnaissance fut perçue comme un succès. Albasini bénéficiait maintenant du fait d'être connu en métropole, et non plus localement. L'argumentation de João Albasini réussit à convaincre les gouvernants portugais, loin de la réalité coloniale. Ceux-là pensaient justement que l'outre-mer était en danger si l'on accordait trop d'autonomie aux colonies, en raison de l'activité « pernicieuse, incompétente et antipatriotique des colons »[517].Le principal leitmotiv du *Brado Africano* – et d'Albasini – était la question d'une plus grande autonomie. Durant la révolte monarchiste à Porto, au début de l'année 1919, les colons républicains ont organisé un rassemblement à Lourenço Marques, menaçant de déclarer l'indépendance du Mozambique si

[514] Source (AHM) : MOREIRA José, *Os Assimilados e as Eleiçoes, 1900 – 1922*, Arquivo Historico de Moçambique, Estudos 11, Maputo, 1997, p.125.
[515] « Houve quem quizesse ver neste elan da historia a clamorosa fantasmagoria do Apocalipse do formidavel evangelista João ».
[516] Cela n'a pas empêché, un demi-siècle plus tard, certains cadres du FRELIMO de reconnaître Albasini comme un des plus anciens instigateurs d'une indépendance du Mozambique.
[517] MOREIRA, 1997, p. 135.

la monarchie était restaurée. João Albasini, moqueur, écrit ainsi cela : « Voulez-vous l'indépendance du Mozambique ? Caramba, on va vers un délire total !(...)[518] ».

La position assumée par Albasini est intéressante. Il se situe entre le désir d'une autonomie plus grande, mais qui demeure dans un cadre portugais. L'idée d'une indépendance du Mozambique demeure, en 1919, inenvisageable, ou sinon, pour Albasini, totalement « délirante ». Selon Moreira, les Assimilados avaient raison, mais ce n'était probablement pas suffisant pour les rassurer : le désir d'une plus grande autonomie était très présent dans la communauté assimilée. Le thème revient sans cesse et les colons ne cessent de faire pression pour une décentralisation administrative, de la métropole vers la colonie. Au mois de mai toujours dans le *Brado*, João Albasini met en garde les autorités contre les graves conséquences d'une telle orientation de la politique coloniale portugaise. Dans le discours colonial, le travail est apparu comme le seul instrument capable de civiliser les sauvages africains. En ce sens, l'*Indigenato* était l'instrument du progrès, soit l'essence du projet colonial[519] portugais. Albasini lui-même, étant un lettré, croyait que « le travail est le moyen de régénérer une race de nature indolente ; lui seul a l'honneur de mettre fin aux superstitions et de la faire entrer dans la juste convivialité de la civilisation ». Cependant, même s'il est d'accord avec ces principes, le journaliste souligne que les colonisateurs ne fournissent pas les moyens de travail capables de faire évoluer le «nègre». Bien au contraire, les colonisateurs traitaient le colonisé « comme un tailleur de pierre essayant de le tenter au vice ; comme des fonctionnaires lui exprimant la faculté de taxer sans crainte qu'il ne se révolte»[520].

B) LA QUESTION BOLCHEVIQUE : LE CONSERVATISME D'ALBASINI ?

Pour Albasini, l'idéologie socialiste (ou bolchévique, l'amalgame était très courant à l'époque) est incompatible avec son combat pour la reconnaissance des *nativos* et des Mozambicains de manière générale. D'une certaine manière, comme *filho da terra*, Albasini est représentative d'une petite bourgeoisie laurentine qui cherche à avoir plus de droits tout en jouissant d'un « traitement de faveur » de la part des autorités portugaises. En cela, comme le montre Moreira,

[518] «Querem a independência de Moçambique ? Caramba, vamos ao delírio maximo !(...)[518] », source : *O Brado Africano,* 1 de Fevereiro de 1919.

[519] Ou, pour reprendre l'expression de Perry Anderson, « ultracolonial ».
[520] MOREIRA, 1997, p.117

Albasini est très loin des positions qui seront celles du FRELIMO ; il peut donc être difficile de dire qu'Albasini est « aux sources » du FRELIMO. De plus, en termes sociologiques, les membres fondateurs du FRELIMO (Machel, Mondlane, Dos Santos) ne sont pas similaires à Albasini qui descend d'une puissante famille ronga et d'une famille portugaise implantée dans le sud du Mozambique depuis le début du XIXème siècle. En ce sens, l'intellectuel « petit-bourgeois », dans sa situation parfois dichotomique d'*assimilado* et de colonisé, fait une approche confuse des idées socialistes et de la révolution[521]. Il fait un amalgame qui est à l'époque coutumier : au même moment, en Europe et aux Etats-Unis, socialisme et bolchevisme sont considérés comme une même chose[522]. Selon Moreira, Albasini, en tant qu'intellectuel et journaliste, cherche dans les mots l'exaltation révolutionnaire pouvant mener à des changements concrets… sans aller jusqu'à l'indépendance, qui à aucun moment n'est envisageable. C'est dans les mots, dans le travail d'imprimerie et de publication[523] que la lutte est pensée. C'est dans les mots qu'il essayait de concentrer ses désirs, anticipant idéologiquement l'action correspondante, seulement possible dans des circonstances beaucoup plus avancées[524]. Dans le numéro du *Brado Africano* du 21 Juin 1919, Albasini parle en des termes très durs de la révolution bolchevique :

« Nous hurlons contre le bolchevisme... Mais comment naissent les insurrections ? Les soulèvements sont filles de l'injustice et donc de tous ceux qui, ayant l'autorité, l'imposent et entendent implanter l'Empire de l'ordre en annihilant tous les facteurs ou instigateurs de cette injustice (...)»[525].

Derrière cette opinion tranchée s'esquisse un point de vue affirmé. Albasini n'est pas *stricto sensu* révolutionnaire, et s'aligne sur la position portugaise de l'époque. Son point de vue peut sembler quelque peu conservateur, mais il est en fait simplement opposé au désordre social et à « l'injustice » que peut susciter une révolution. Plutôt qu'un révolutionnaire, Albasini est plutôt un réformateur. Les différents chercheurs ayant travaillé sur cette figure se mettent d'accord sur ce point. Nous nous alignons sur la position de Moreira : pour Albasini, la révolution est nécessaire dans l'imaginaire et *par* les mots. Dans les faits, Albasini ne dit jamais

[521] Pour beaucoup à l'époque, Lénine menait une révolution anarchiste.
[522] De manière générale, on désigne même tout cela sous le nom de « judéo-bolchevisme », du fait du nombre importants de révolutionnaires russes d'origine juive.
[523] Dans la construction des imaginaires, des mythes et des récits nationaux, Benedict Anderson rappelle bien à quel point l'imprimerie est importante.
[524] MOREIRA, 1997, p.128.
[525] « Bramamos contra o Bolchevismo... (Mas) as insurreições do que nascem ? As revoltas são filhas da injustiça e portanto bem haja todo aquel que tendo a autoridade a impõe e pretende implantar o Império da ordem aniquilando todos os factores ou instigadores dessa injustiça (...) ».

explicitement qu'il souhaite l'indépendance du Mozambique. Il ne l'envisage même pas. Ses écrits, son point de vue sont intimement liés au cadre laurentin. Son point de vue est mozambicain et surtout fondamentalement *républicain.* Dans son travail, abondamment influencé par celui que Jeanne-Marie Penvenne a fait avant lui, José Moreira dénote que l'installation de la République en 1910 eut une influence considérable sur les *Assimilados*. Pour les colons, la première phase de la République est celle d'une véritable lutte d'influence pour obtenir des bons postes. Pour ce qui est des *Assimilados*, il est difficile de dire qu'ils ont ignoré cette lutte, ou qu'ils s'en sont tenus à l'écart : au contraire. Leur lutte était plus compliquée, car contradictoire. Tous leurs efforts visaient alors l'intégration. Toutefois, l'hypothèse d'un rejet du nouveau modèle politique (et donc éventuellement colonial) pouvait les menacer d'un isolement allant croissant. En d'autres termes, le projet d'assimilation monarchique, qui était un projet uniformisateur, était devenu, avec la République, un projet simplement tendanciel, réduisant, ou plutôt retardant, leurs possibilités de croissance[526] rapide et reconnue. Tout en continuant à se revendiquer comme des citoyens portugais (ce qui est un droit pour eux), ils prennent néanmoins conscience de ne leur condition de Noirs (à l'époque, le terme employé est celui d'*Africano*) colonisés et exploités.

En ce sens, *grosso modo*, nous pouvons dire que les *Assimilados* voulaient être égaux aux Blancs, mais pour se faire, ils devaient se légitimer politiquement en tant que représentants des *nativas dos caniços*. Le racisme quotidien les touchait largement, néanmoins, et il était quasiment impossible pour eux de connaître une promotion, comme le montre bien Raúl Honwana dans ses mémoires.A la base de cette contradiction se trouvait l'interpénétration permanente des éléments de classe et de race, c'est-à-dire que par leur position professionnelle et leurs qualifications littéraires, les assimilés appartenaient au monde des Blancs, urbains et « civilisés », par la race, à celui des Noirs[527]. Ils avaient accès à une littérature, un imaginaire totalement inaccessible aux autres *Indigènes*. Rappelons toutefois que le nombre d'*Assimilados* n'en demeure pas moins extrêmement faible.

Sur ce point, il y a une question historiographique controversée sur la question de la « prolétarisation » des *Africanos*, visible dans les travaux de Moreira, de Rocha [528] et de

[526] A entendre comme croissance éco-politique, notamment « au détriment » des *monhes*.
[527] MOREIRA, 1997, p.79.
[528] ROCHA, 2002, p.84.

Penvenne[529]. Pour Aurélio Rocha, il est incontestable que la période après 1910 est caractérisée par une croissance notable de la « prolétarisation » de la population noire de Lourenço Marques. Moreira, toutefois adhère davantage de son propre aveu[530] à la thèse de Penvenne, quand elle se réfère davantage au « salariat » de cette population. Pour Moreira, la « prolétarisation implique », au sens marxien, un « processus de (prise de) conscience prolétarienne ». Toutefois, comme Penvenne peut l'illustrer, l'alternative des mines sud-africaines et ou le simple fait de rester dans la *machamba*[531] familiale ont été décisives pour les travailleurs africains, qui se caractérisaient davantage par l'accommodement que par une lutte de classe. Si des affrontements ont eu lieu, ils ont été sporadiques et uniquement dus à des dévaluations monétaires excessives à court terme[532]. Penvenne le montre bien[533] : la facilité avec laquelle les forces de police ont résolu ces problèmes (grèves, arrêts de travail et autres protestations) révèle la faiblesse et le faible degré de prolétarisation des *nativos* de Lourenço Marques.

C) LA MORT DE JOÃO ALBASINI ET SON HERITAGE

João Albasini meurt prématurément en 1922 à l'âge de 46 ans. Toutefois, son héritage est déjà immense. Nous pouvons citer quelques-uns des hommages rendus à cette figure. Par exemple, le *Grêmio Africano* donna son nom à l'école primaire au sein du journal[534]. En outre, le 3 décembre 1936, le nouveau journal *Notícias* rapporta qu'au sein de cette école, un portrait d'Albasini fut dévoilé en même temps que des objets artisanaux faits manuellement par des jeunes élèves, représentatifs d' « une culture africaine ». L'article, qui paraît dans le numéro du 3 décembre 1936, se conclut sur ces mots : « se fosse dado aos mortos ver e sentir, João Albasini sentir-se-ia satisfeito na campa em que repousa com este produto do seu esforço [535] ». Nwandzengele fut l'instigateur de choses nouvelles.

---

[529] PENVENNE Jeanne-Marie, « João dos Santos Albasini (1876-1922): The contradictions of politics and identity in colonial Mozambique » , *Journal of African History,* 1992.

[530] MOREIRA, 1997, p.80.

[531] En contexte colonial et de nos jours, le machamba se réfère à la ferme ou bien au terrain agricole partagé.

[532] Voire notamment PENVENNE Jeanne-Marie, «Lutas operárias no porto de Lourenço Marques de 1900 a 1930 », *Tempo,* 499, mai 1980.

[533] Voir la référence ci-dessus. Pour la période pré-républicaine, voir aussi HAMMOND Richard J. , « Uneconomic Imperialism : Portugal in Africa before 1910 », dans *Colonialism in Africa 1870-1960,* Cambridge University Press, Londres, 1977.

[534] HOHLFELDT Antonio, GRABAUSKA Fernanda, « Pioneiros da imprensa em Moçambique : João Albasini e seu irmão », *Brazilan Journalism Research,* Volume 6 , n°1, 2010.

[535]« Si les morts pouvaient voir et sentir, Jean Albasini se sentirait satisfait dans la tombe où il repose avec le produit de son effort ».

D) O BRADO AFRICANO : LA VOIX DU MOZAMBIQUE ?

En 1958, l'Association africaine (Associação Africana) ne contrôle déjà plus qu'indirectement son journal *O Brado africano*, désormais dirigé par un homme du parti de Salazar, l'União nacional. Ad hoc, le contenu et les revendications du journal sont dénaturés. Ce journal, tenu par des métis ou par les quelques *Assimilados* vivant à Lourenço Marques, a précédé deux associations qui ont joué un rôle majeur dans l'affirmation socioculturelle et politique des habitants des quartiers ségrégés de Lourenço Marques dans les années 1940-1960 : l'Association africaine (dominée par des métis) et le Centre associatif des Noirs de la province du Mozambique, ou CAN, contrôlé par une petite bourgeoisie africaine[536].

O Brado Africano, des années 1920 aux années 1950, est donc un journal contestataire, qui donne une voix certes à une population « élitaire », mais qui exprime un point de vue toujours plus mozambicain : si par João Albisini s'exprime une voix d'*Assimilado* « bourgeois » voulant plus de droits, c'est tout autre chose avec Rui de Noronha. Il ne faut toutefois pas exagérer l'interprétation des écrits du journal comme un journal anticolonialiste, libérateur et indépendantiste. Il s'inscrit dans un contexte, un cadre colonial bien défini par Lourenço Marques. Il n'en reste pas moins que l'importance de *O Brado Africano* est incontestable dans les balbutiements d'une mozambicanité. C'est dans ce journal que Rui de Noronha, *filho de Mafalala*, publie ses premiers poèmes. Il fait ses débuts dans le journal à l'âge de 17 ans, en 1932, avec une série de chroniques. Après la scission effective au sein du *Grêmio Africano*, qui se répercute dans la ligne éditoriale du journal, sa collaboration diminue, mais il ne s'absente pas. Une autre figure illustre, qui a lui aussi grandi à Mafalala, commence à publier ses poèmes dans ce journal dans les années 1940 : José Craveirinha. Plus tard encore, dans les années 1950, c'est Marcelino Dos Santos, alors à Lisbonne, qui écrit pour *O Brado Africano*, mettant en évidence son rôle de diffuseur de la culture mozambicaine. Il s'inscrit dans la lignée de son père, Firmino dos Santos, qui avait lui aussi écrit dans le *Brado Africano*. Lorsque Noronha meurt subitement en 1943, c'est le *Brado Africano* qui publie sa nécrologie, mettant en avant le fait que ce fut lui qui avait « avait proclamé le droit de citoyenneté pour les indigènes ». Il ne faut pas sous-estimer l'aspect novateur du journal. Nous pouvons donc finalement dire que ce fut dans ce journal principalement laurentin que se firent entendre les premières voix de la

[536] NATIVEL, Didier, « Les musiciens, médiateurs d'échanges culturels entre Mozambique et Afrique du Sud: Sur quelques effets culturels de migrations anciennes », *Afrique contemporaine*, 2015. Vol. 254, n° 2, 2015.

mozambicanité dans la première moitié du XXe siècle. Toutefois, lors de sa « refondation » en 1958, la lignée du journal n'est plus la même[537]. Le journal devient un instrument du pouvoir colonial, qui cherche petit à petit à reconquérir l'opinion publique et à faire adhérer ses populations au projet national portugais. A la fin des années 1960, le journal est complétement soumis à la surveillance et au contrôle de la censure et de la police politique. La lutte anticoloniale s'organise ailleurs.

4) Créolité et caniços : l'exemple de Mafalala

La ségrégation socio-spatiale n'a en rien empêché l'émergence de nouvelles cultures issues des métissages culturels effectués dans les marges de la ville. En ce termes, il y a en périphérie de la ville blanche de multiples circulations culturelles, la mise en place de nouveaux « mondes sonores »[538] ; une effusion culturelle au fondement d'une mozambicanité éprouvée et exprimée dans et par les arts. Ailleurs que dans la ville de ciment, dans le cadre des marges, des non-lieux du monde urbain colonial portugais, les cultures mozambicaines foisonnent. L'idée que la nation mozambicaine soit née dans les marges du territoire mozambicain est très prégnante dans les différentes provinces du Mozambique, mais aussi dans les quartiers périphériques de la ville où ces mêmes provinces se retrouvent, se côtoient, échangent. La subalternité du quartier est lisible à plusieurs échelles, et témoignage dans tous les cas de l'existence des *nativos* comme une existence dans les marges de la ville. En comparaison avec la ville de ciment, les *suburbios* sont des lieux désastreux, insalubres en termes sanitaires[539], dans lesquels les populations vivent. En sciences sociales, les études sur Mafalala portent davantage sur la question patrimoniale que sur l'histoire du quartier en lui-même. Le patrimoine historique du quartier est plutôt négligé, de l'aveu des habitants du quartier. Il n'en demeure pas moins que Mafalala, dans l'imaginaire mozambicain et sa littérature, est un lieu épicentral de la mozambicanité. Dans les approches générales de la ville de Maputo, Mafalala est toutefois évoqué à la fois comme un *ghetto*, mais aussi un lieu qui s'ancre dans le phénomène de la

[537] PATRAQUIM Luís Carlos, LACHARTRE Brigitte, « Labyrinthes », dans *Lusotopie*, n°11, 2004. « Médias pouvoir et identités ».

[538] NATIVEL Didier. « Mondes sonores et musiciens des quartiers périphériques de Lourenço Marques (1940-1975) », Faranirina V. Rajaonah éd., *Cultures citadines dans l'océan Indien occidental (XVIIIe- XXIe siècles). Pluralisme, échanges, inventivité*. Karthala, 2011.

[539] Source (AHM) : DE ALMEIDA Mendes, « Saneamento urbano», publié dans le *Boletim Municipal*, n°3, 1968.

mondialisation[540].Une nouvelle fois, cette étude sera alimentée par l'expression d'une pluri-identité laurentine (en réalité déjà mozambicaine) dans l'œuvre de José Craveirinha, l'enfant métis de Mafalala. Mais ils sont aussi amenés à construire un espace social spécifique qui se nourrit indéniablement de productions culturelles dynamiques, dans un contexte d'ouverture de nouveaux horizons.

A) ENTRE LES VILLES

D'une part, il y a la *cidade de pedra* (ou aussi *de cemento*, qui est le terme le plus courant) et d'autre part il y a ce que nous appelons des non-villes, c'est-à-dire des lieux réservés à ceux qui n'ont pas droit à la ville. Mafalala[541] est l'exemple le plus concret du *caniço*, c'est-à-dire le lieu de vie des ceux qui subissent les lois coloniales. Les autorités coloniales interdisaient aux *indigenas* d'avoir des maisons en pierre. Cela signifiait quelque part qu'ils étaient propriétaires, ce qui est interdit par le code de l'Indigénat. De ce fait, Mafalala fut surnommé la *cidade de madeira e zinco* du fait des matériaux utilisés pour construire les habitations. Quelque part, comme l'illustre la carte ferroviaire de 1929, Mafalala n'existait pas officiellement. Dans la perspective créolisante d'Edouard Glissant, que nous reprenons ici dans notre travail sur les identités mozambicaines, nous présentons Mafalala comme, au sein même de Lourenço Marques, un lieu de créolité. Cela s'exprime matériellement. Le quartier de Mafalala en est le témoignage et le patrimoine historique. De nos jours, il est même parfois qualifié de « bairro nacional » par les Mozambicains, comme le lieu de naissance de la mozambicanité[542]. Ce fait n'est pas anodin. Sur le plan identitaire, Mafalala est cependant remarquable dans la mesure où il constitua, tout au long du XXème siècle, un *nucleo* de futures personnalités mozambicaines remarquables, à savoir João Albasini, Noémia de Sousa, José Craveirinha, ou encore trois présidents mozambicains tel que Samora Machel, Joaquin Chissano ou encore Armando Guebuza. Toutes ces personnalités sont des figures fondatrices (voire des héros) de la nation mozambicaine. Mafalala s'établit comme un lieu concret de pluralité, de circulations culturelles et de vies intercommunautaires, abolissant dans les limites du quartier les lois restrictives et limitatives. Les identités des différentes provinces du Mozambique s'y retrouvent, dans le

[540] FOURNET-GUERIN, Catherine. « Être étranger dans les quartiers populaires de Maputo (Mozambique) : un cosmopolitisme de voisinage aux périphéries de la mondialisation », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. vol. 35, no. 3-4, 2019 et VIVET Jeanne, *Déplacés de guerre dans la ville, La citadinisation des* deslocados *à Maputo (Mozambique)*, Editions Karthala – IFAS, Paris, 2011

[541] Le terme de Mafalala,sans doute d'origine makhuwa, se disant à l'origine *m'falala.*

[542] Ceci est anecdotique. C'est une remarque que l'auteur s'est faite en parlant avec différents mozambicains, notamment habitants de Mafalala.

silence institué par les autorités par des mesures répressives, comme la mise-en-place d'un couvre-feu à 21 heures. Quelconque *indígena* n'ayant pas d'autorisation de travail peut être mis aux arrêts, battu par les autorités, voire même, lorsque le FRELIMO commence à se battre au nord du pays, porté disparu. Comme le démontre Nativel, les périphéries, et le quartier de cœur de José Craveirinha sont des lieux qui résistent à cette répression. Ces lieux demeurent surtout des lieux de vie, actifs[543] et créatifs.

À Mafalala, outre le shangane et le ronga, largement majoritaire du fait de la présence historique de ces populations, du groupe linguistique tsonga, d'autres langues y étaient parlées : le xichope (la langue des Chope, émigrés en ville et travaillant notamment dans les abattoirs), le xitswa, peut-être le xindau du Nord mais aussi le comorien, le swahili mêlé à l'arabe) et surtout l'emakhuwa qui a donné son nom au quartier de Mafalala suite à une mauvaise prononciation du mot M'falala. Le portugais était employé dans les cantinas, les épiceries souvent tenues par des Portugais, et dans la ville de ciment, dans les cafés ou autres boutiques fréquentés par les touristes, les Portugais et dans lesquelles travaillaient les Africains. Il en allait de même dans les xitolos (de l'anglais « store ») de Xipamanine à proximité du principal marché fréquenté par les Africains de la ville. Ce paysage sonore était probablement aussi marqué par la pratique d'un « entrelacs des codes » : une phrase commencée dans une langue était poursuivie dans une autre. Il faut cependant noter que les hommes, qui travaillaient dans la ville de Ciment, maîtrisaient plus fréquemment des rudiments de portugais alors que les femmes ne le parlaient guère, car elles restaient le plus souvent dans leur quartier.

Outre les langues parlées, il y a d'autres exemples de cette pluri-identité, que l'on retrouve précisément dans des lieux. Ainsi, la mosquée « Baraza » fut construite au tout début du XXème siècle, et fut la première à être construite par les Comoriens[544] à Mafalala. Le terme « Baraza », en swahili, signifie "un lieu de socialisation, de rencontre ou de rassemblement". Elle est située au centre du quartier et ses matériaux de construction sont typiques du quartier et des *caniços* autour de Lourenço Marques. Au sein de Mafalala, et même à Lourenço Marques, ville blanche située dans la zone géographique de peuplement des Rongas et des Shanganes, cette mosquée est un lieu d'échanges, de discussion et de rassemblement entre les différentes communautés venues du centre, du nord et d'en dehors des colonies portugaises.

[543] Au sens spinoziste : une puissance d'agir, de créer, d'interagir avec les autres.
[544] Nous revenons plus bas sur cette présence.

Anecdotiquement, Mafalala est aussi un lieu à l'origine de la mise en valeur de la culture *indigéna* et d'une revendication identitaire forte[545].Cela se reflète au travers des poèmes écrit par le poète mort précocement Rui de Noronha (1909 – 1943). D'origine métisse *canaca* (de père indien et de mère ronga, c'est un terme péjoratif), il grandit dans le quartier de Mafalala et reçoit une instruction portugaise, qui l'amène à devenir fonctionnaire des Chemins de fer. Il est en parallèle journaliste et collabore à la très influente revue *O Brado Africano*, ainsi qu'à d'autres périodiques, tels que *O Programa dos Teatros*, *A Miragem*, *O Emancipador*, *O Notícias.*

Ceux qui expriment le mieux cette identité plurielle sont ceux qui ont vécu et grandit dans le quartier. Outre Craveirinha, nous pouvons nous appuyer sur l'exemple de Rui de Noronha. Né le 28 octobre 1909, à Lourenço Marques, et mort le 25 décembre 1943, il est l'enfant métis d'un père indien et d'une mère ronga. Dans ses écrits, il laisse transparaître un tempérament renfermé, une personnalité introvertie et amère, enclin aux doutes, au *spleen*. Encore aujourd'hui, ses poèmes sont dispersés dans la presse d'époque, oubliés ou encore inédits. Pour Noémia de Sousa et José Craveirinha, il est un modèle « mozambicain » - soit le *premier* poète mozambicain. En effet, Rui de Noronha manifeste explicitement dans son œuvre éparpillée son intention claire et sa conscience de la nécessité de *mozambicaniser* les modèles esthétiques traditionnels portugais (soit « kapulaniser » Camões). Il incorpore, dans de nombreux poèmes, des mots et des expressions propres au Mozambique. Dans nombre de ses textes, on trouve une sorte de symbiose entre l'*oratura* (forme orale de transmission du savoir) et l'écriture, dans une tentative de concilier les cultures portugaise et mozambicaine ; mais peut-être, et surtout, affirmer sa mozambicanité.

Cela se retrouve notamment dans un poème où le poète Virgilo de Lemos une analogie entre le drapeau portugais et la kapulana de sa mère, en 1961 Ce poème fait polémique parmi les lecteurs portugais, et très vite il est jugé pour avoir critiqué le régime. Toutefois, lors de son procès, il assume parfaitement le propos de son poème, mais en disant que la comparaison entre le drapeau et la capulana est normale, dans la mesure où il est né sur un sol portugais… et mozambicain. D'une certaine manière, il déclare une certaine forme d'amour (très subversif) envers sa patrie portugaise, dont l'analogie est faite avec sa mère… Il s'agit d'exprimer une manière d'être existante (la culture ronga, mais aussi toutes les autres) mais qui est cachée et

[545] Peut-être même un des lieux à l'origine de la mozambicanité…

mise en silence. Cela s'inscrit dans la première mozambicanité exprimée par de Noronha, qui est en quelque sorte le « père spirituel » de la poésie mozambicaine.Dans cette perspective, il est possible de dire que l'action de ses poèmes est toujours orientée vers une pré-mozambicanité, que l'on retrouve ensuite dans les œuvres respectives de Noémia de Sousa, puis de José Craveirinha. Sur Noronha, celui-ci déclare en 1979 :

«A sua consciência poética, embora tal como no caso de Noronha, se tenha adestrado em formas psicológicas individuais trabalha, sob o ponto de visto pessoal nas perguntas do seu tempo, perguntas de uma época concreta e de uma sociedade concreta. »[546]

Outre la littérature des *meninos do* bairro, *à* Mafalala, la pluri-identité se retrouve également dans les différentes pratiques musicales, une notable influence de l'Afrique du Sud. Depuis le milieu du XIXe siècle, beaucoup de Mozambicains (Rongas, Shanganes, Chope notamment) partent travailler dans les mines du Rand[547] et du Natal. Les Rongas et les Shangane, vivant au sud du Mozambique (province de Maputo et la province de Gaza) descendent de populations sud-africaines qui ont envahi la région, fondant alors l'empire de Gaza, qui ne chute qu'avec la victoire *in extremis* du général Mouzinho de Albuquerque. Ils sont très proches culturellement des autres populations Zoulous ou Swazis, ayant une langue très proche. Leur présence à Maputo est de fait *historique* dans la mesure où ils vivent depuis le début du XIXe siècle dans la province. Néanmoins, ces populations, outre leurs différences notables avec toutes les autres du pays, ont également énormément migré, pour des raisons économiques (afin d'échapper au *chibalo*) vers les mines du Rand. Cela ne s'est pas fait sans créer, manifester des multiples formes de circulations culturelles, notamment déjà mentionnés par Raúl Honwana dans son œuvre autobiographique. Elles manifestent déjà dans les premiers numéros de la revue d'*O Brado Africano,* au sein de laquelle il y a des articles écrits en ronga, comme nous avons pu le voir auparavant. En outre, cela s'exprime aussi matériellement par le tissu porté par les habitants du quartier. Les femmes se réunissent pour exécuter le Tufo en portant des capulanas et des chemises aux couleurs vives. Leur visage est recouvert de mussiro, un type de crème pour le visage utilisé par les femmes Macua. Elles nouent des bandeaux et utilisent des bijoux, des colliers et des bracelets pour une touche finale extravagante. Le Tufo est d'origine arabe mais s'est implanté sur la côte est du Mozambique, notamment à Nampula et dans le Cabo Delgado.

[546] Source : « Colectânea de poesia moçambicana editada na Rda », *Tempo* n°478, Maputo, 9 décembre 1975, p.62
[547] Sur ce sujet, voir HARRIES Patrick, *Work, Culture, and Identity : Migrant Laborers in Mozambique and South Africa, C. 1860 1910*. Social History of Africa. Portsmouth, 1994.

Au fil du XXe siècle, il est devenu une des pratiques les plus représentatives de Mafalala – et peut-être, par conséquent, du Mozambique.

B)LA MARRABENTA

Il est aussi intéressant de voir qu'il n'y a pas qu'une marrabenta : ce n'est pas un genre musical « unique ». Outre la marrabenta des *caniços,* il existe également, à la même époque, la marrabenta de Marracuene. C'est un exemple de musique populaire par excellence, puisque c'est une musique polyphonique, exprimée et jouée en portugais, anglais, shangane, ronga et même chope. En outre, au fil du temps, après l'indépendance notamment, apparaît notamment une *marrabenta* électronique, influencée par les musiques électronique, pop, ou encore le disco. Spatialement parlant, la *marrabenta* exprime également une créolité mozambicaine épanouie à Mafalala. Elle est intimement liée aux différentes dynamiques socioculturelles des différents quartiers, qui ont influé sur la stylisation du marrabenta, des *mbanguenes* (lieux où dans les *suburbios* se tenaient des cercles de danse au rythme de la musique et de l'ingestion de boissons traditionnelles), au Comoreano[548] (espace récréatif renommé de la mythique Mafalala), dont le nom est lié à l'association comorienne qui l'animait. Il y avait en effet une petite présence de natifs des Comores, sujets français, à Lourenço Marques et en périphérie. Il y avait également l'Associação africana et au Centro Associativo negro ou dans la Rua Araújo, photographiée par Ricardo Rangel. Un article du journal *Domingo,* daté du 26 février 1989, revient assez longuement sur ce type de musique typiquement mozambicaine. Sa popularité dépasse même les frontières, avec de :

A marrabenta entra então nos salões e, ao tornar-se " da moda " junto dos colonos, comercializa-se. Possada a ser mal dançada, em breve também a própria música é " barbarizada " e passa à fase de " música de boîte ". Os primeiros discos produzidos em Portugal surgem e é esso novo subproduto de marrabenta que avança pelos " Europeus "[549].

Malgré cela, elle demeure par excellence la musique des *caniços.* José Craveirinha, qui fut un des premiers à s'enthousiasmer autour de ce genre musical, en parle notamment dans sa poésie

[548] Voire notamment NATIVEL Didier, « Émergence de quartiers et affirmation d'une identité urbaine dans des contextes coloniaux à Lourenço Marques et Majunga (années 1930-années 1970) », in A. Forest (dir.), *Territoires en situations subalternes dans les sociétés du Sud. Représentations socio-politiques du territoire en situation de non-centralité*, Paris, Les Indes Savantes, 2020, p. 258-259

[549] « La marrabenta entre alors dans les salons et, devenu « à la mode » chez les colons, elle se commercialise. Possédant la particularité d'être mal dansée, bientôt la musique elle-même a été "barbarisée" et est passée au stade de "musique de boîte de nuit". Les premiers disques produits au Portugal apparaissent et c'est ce nouveau sous-produit du marrabenta qui progresse à travers les "Européens ».

mafalalienne. Au sein de l'Associação africana, Craveirinha organise des bals, mobilise des musiciens qu'il connaît et s'implique énormément dans la reconnaissance de cette musique *nouvelle génération*, qui succède en quelque sorte au succès des *timbilas*.

C) EXPERIENCE URBAINE, EXPERIENCE POETIQUE

La ville est un lieu de flux, de gens divers, où les imaginaires s'entrecroisent et confluent en des œuvres singulières, à la manière du *Spleen de Paris*. Pour certains artistes, la ville est plus qu'un simple cadre de vie : il s'agit de leur œuvre ; du lieu où leurs sens, leurs intuitions artistiques se construisent[550]. Il faut aussi préciser qu'un tel cadre est souvent cosmopolite, polyphonique, partagé entre différentes langues, cultures, manières de voir et d'appréhender le monde. Dans une telle configuration, c'est là que se bâtit leur « musée imaginaire », leur maison mentale. C'est essentiellement avec José Craveirinha que la mozambicanité, comme source d'identité nationale, mais aussi comme expression d'une identité refoulée par les autorités, se manifeste en premier lieu. A cet effet, nous pouvons reprendre les mots de Didier Nativel : « il cultive sa double culture eurafricaine dans une « fraternité des mots » qui ancre sa mozambicanité ». Ce fait est tout particulièrement visible dans son poème « A meu belo pai moçambicano »[551], forme d'hommage à son père qui l'a reconnu et élevé, alors qu'il était un *mulato* et qui, bien que né dans l'Algarve, est un premier exemple de mozambicanité. De facto, nous tenterons d'analyser l'expérience de vie dans ville coloniale au travers de l'œuvre de José Craveirinha[552]. Outre le recueil *Karingana ua Karingana,* José Craveirinha a bien traduit le *zeitgeist* (esprit du temps) , le vécu de l'époque par les populations colonisées en contexte urbain dans le recueil *Xigubo*. L'expérience du vécu urbain y est tout à fait exprimée par Craveirinha.

[550] Cette partie de notre travail peut s'ancrer dans une histoire coloniale sensitive, dans la même optique que Didier Nativel et Alain Corbin. Voir CORBIN Alain, *Le Miasme et la jonquille : l'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e – XIX^e siècles,* Flammarion, collection « Champs », 1982.

[551] Nous avons déjà effectué une analyse de ce poème dans la partie II. Nous référons le lecteur à cette analyse.

[552] Pour un regard plus large sur l'empire portugais, voire aussi BASTO Maria Benedita. « Cosmopolitisme et localité dans les littératures de l'Angola, du Mozambique et du Cap-Vert », *Diogène*, vol. 246-247, no. 2-3, 2014, pp. 114-129.

A l'origine, en langue ronga (bien que le terme existe également en langue shangane), le terme de xigubo désigne une danse d'exaltation du guerrier faite avant ou après la bataille. Toutefois, dans ce recueil, José Craveirinha nous introduit également dans sa maison mentale ; dans les lieux, avec les gens qui ont construit son univers et, en quelque sorte, sa poésie. Pour exemplifier la créolité « mafalalienne », nous pouvons par conséquent nous appuyer sur l'un de ses plus illustres représentants, qui est au cœur de tout notre travail. En effet, la poésie de José Craveirinha traduit le sentiment d'être mozambicain dans toutes ses subtiles variations. En contexte urbain, la poésie de Craveirinha exprime la complexité et tout simplement le déroulé de la vie pour les populations des *suburbios*, tels qu'ils soient, dans Lourenço Marques ou à Mafalala. Nous allons notamment voir cela au travers de trois poèmes : « Rumbas de violas no Comoreano », « Mulata Margarida » et « Afinal… A bala do Homem mau ».

En premier lieu, nous pouvons voir cela au travers du poème « Rumbas de Violas no Comoreano ». Il s'agit d'un poème « créole » par excellence, puisqu'il traduit parfaitement la polyphonie du quartier –typiquement mafalalienne[553]. D'une certaine manière, elle est l'exemple même d'une « créolité » mozambicaine laurentine, reflétant tout particulièrement l'ambiance multiculturelle des *caniços*. Le « Comoreano » est aussi le nom donné à l'espace récréatif de Mafalala, espace de rencontres, et également espace de jeux pour les enfants du caniço. Plus qu'une expérience de vie, ce poème retranscrit les sonorités, ou la polyphonie du lieu que représente Mafalala. Dans ce poème, il convoque les sens[554]. Plus que l'ivresse qui en émane, c'est toute l'expérience sensible de la vie qui est traduite[555]. Dans une optique philosophique, nous pouvons parler de l'expression totale d'un être-au-monde en marge du monde urbain blanc de Lourenço Marques (*cidade de cemento*). En outre, ce poème fait aussi mention de la présence comorienne à Mafalala, tout particulièrement ancrée dans ce quartier avec la mosquée Baraza.

Le poème est par ailleurs extrêmement musical, représentant avec réalisme l'ambiance sonore du quartier, avec des échos de marrabenta[556]. Les différentes musiques du quartier sont transcendées au profit d'une musique qui, au fond, est généralement « mozambicaine ». Par toutes ses anaphores, il a également une musicalité certaine, qui rappelle des airs de marrabenta, transcendant toutes les cultures du quartier. Comme anaphore, à de multiples reprises, nous

[553]LARANJEIRA Rui, *A marrabenta. Sua evolução e estilização (1950-2002)*, Maputo, Minerva Print, 2014.
[554] Voir NATIVEL Didier, « Les sens de la nuit. Enquête sur des sensorialités urbaines coloniales à Madagascar et au Mozambique », S*ociétés politiques comparées*, 38, 2016.
[555] CHAVES Rita, «José Craveirinha, da Mafalala, de Moçambique, do mundo », *Atlântica* n°3 décembre 1999.
[556] Voir NATIVEL, 2015, p. 7-10.

pouvons citer « fervem rumba », renforçant la musicalité du poème. En elle-même, la rumba est déjà une musique cubaine créole, née du métissage entre le flamenco, et des danses traditionnelles des tribus africaines amenées à Cuba par les Espagnols, plus précisément de la région de Luanda, en Angola et de Guinée. Les danses de ces régions s'inspirent des mouvements des animaux (coq), des orixás (Xangô) et des situations de la vie quotidienne.

En outre, comme une interrogation sur « qui parle véritablement[557] » au sein du poème, « Ah mulato nascer assim é bom ? /Ah é bom assim nascer negro ? », il interroge là aussi très clairement la condition d'être noir ou métis en contexte urbain et colonial. Il faut cependant y voir un peu d'ironie : ce poème défend le multiculturalisme du quartier qui est aux sources de son *identité* qui deviendra *identité nationale*. De surcroît, le poème est quasiment romanesque, en convoquant une panoplie d'anonymes, de gens communs vivant à Mafalala et exerçant tout simplement leurs activités. Nous pouvons en citer quelques-uns : Joaquim, mamana Luisa, o Chico Albasini (ce qui est un hommage à un enfant du quartier qui est devenu une figure marquante dans l'histoire du Mozambique), ou encore un prénommé Michafutene :

Fervem rumba na Mafalala (…)

Ah mulato nascer assim é bom ?
Ah é bom assim nascer negro ?

Canto
Mulato canta o quê ?

canto negro canta serviço canta samba
canta não sabe canta marrabenta canta palmatória
canta margarida canta chatiço canta calabouço
canta chibalo canta xingomana canta vinho tinto

La nature du chant (ou du poème présent) à Mafalala est à l'image de ce multiculturalisme. En fait, nous pouvons içi parler d'un chant pluriel : le poète exprime la polyphonie de son quartier de cœur. Ce n'est ni un chant « negro », ni un chant « mulato » ; ce n'est ni de la marrabenta,

[557] La question est quasiment ontologique.

ni un chant d'ivresse et de joie : c'est le chant d'un quartier tout entier, difficile à synthétiser. C'est pourtant ce que fait Craveirinha en ce poème. Par l'anaphore du verbe *cantar*, le poète laisse s'exprimer une ambiance singulière.

(...)

E na Mafalala Comoreano abriu
Joaquim campeão número um dos copos
cinco litros não é nada (...)
e viola de Daíco, Mundaphana e Chico,
disparam mais marrabentas nos zincos,
e dança tudo nos becos de caniço de Munhana,
dança tudo.

L'ambiance est propice à l'ivresse, mais aussi au festoiement musical. Les marrabentas sont présentes, et non pas comme un genre musical unifié, à l'image de la pluralité du quartier. Néanmoins, l'élément matériel constitutif de la marrabenta, le *zinco*, rappelle au lecteur le lieu du poème : Mafalala, comme *caniço,* est faite de *madeira e zinco*. En outre, l'anaphore du « dança tudo » souligne aussi l'atmosphère dansante, qui s'empare aussi des allées du *caniço* de Munhana, qui est à côté de Mafalala. Cependant, cette effusion de joie s'achèvera dans le sang. La violence coloniale est toujours là, même si on peut s'autoriser de brefs moments de joie. Mais cela ne dure guère. La fin du poème est brutale et rappelle que la répression et la violence existent dans les *caniços*. Si à quelques moments les habitants peuvent profiter de quelques moments de liberté, d'affranchissement de leur condition, ils sont très vite ramenés, brutalement, à *leur* réalité :

(…)*Pronto*
sai tudo na cantina sai tudo no comoreano
sai pulmão de Joaquim também
Zagueta olha já vem polícia
Amélia não ouve ? Tudo fora. Salta zinco,
Suca, sacana poema
Fechou.

Le dernier vers achève le poème dans un chaos général. Le poème s'achève avec l'arrivée de la police. C'est notamment compréhensible avec le vers « *sai pulmão de Joaquim também* » qui

évoque métonymiquement la mort par balles du personnage par les balles de la police. Dès lors que celle-ci intervient, tout devient silencieux ; les voix sont muselées. Les moments d'évasion, presque de liberté s'achèvent tout à coup.

L'expérience vécue de la violence coloniale dans les *caniços* se traduit autrement dans le recueil et ne s'arrête pas à ce poème. Toujours dans le même recueil *Xigubo,* les sens « mafalaliens » sont traduits dans cette même optique tragique, et sans les furtifs moments de joie qui peuvent marquer un temps mort dans la répression. C'est ici davantage la retranscription de la misère ambiante qui est lisible dans le poème « A bala do Homem mau ». Craveirinha y fait notamment mention du « menino de Chamanculo », ce qui est une quasi-auto-référence, dans la mesure où il est précisément né à Chamanculo, même s'il a grandi à Mafalala :

(…) *e a papaia estava ali no Chamanculo toca madura*
Mais madura que uma libra de oiro
No bolso do mulungo Sousa
(…)
Era noite e o menino estendeu a mão
e afinal n o era o menino que tinha fome
e afinal a bala do homem mau no Chamanculo
é que tinha mais fome do menino (...)

La faim de l'enfant est soulignée à de multiples reprises. Il faut également noter que cet enfant n'a pas de nom, mais que cela n'intervient pas comme une anonymisation : une telle situation peut correspondre à énormément d'enfants à Chimanculo. Le *menino* existe et prévaut universellement. Une nouvelle fois, le *menino*, l'opprimé, est confronté à la violence coloniale injustifiée. Très simplement, un homme mauvais arrive et tire une balle sur l'enfant dans une indifférence générale. Dans une optique chrétienne (bien que Craveirinha n'ait pas été spécialement croyant), bien qu'il ne s'agisse pas exactement de la joue, cela évoque la phrase biblique de Luc : « Si quelqu'un te frappe sur une joue, présente-lui aussi l'autre. Si quelqu'un prend ton manteau, ne l'empêche pas de prendre encore ta tunique ». Seulement, le cas présent est ici extrême : le *menino* se fait hôter la vie, anonymement, dans la pénombre de Chamanculo. Cette scène tragique, dans le contexte colonial, peut être « banale ». En ce sens, ce n'est pas l'enfant qui a faim ; c'est la balle, le désir meurtrier de l'homme qui est associé à l'idée de faim.

Pour Craveirinha, l'enfant est la victime de la violence bête coloniale, mais surtout de la bêtise et de la violence de la nature humaine.

Que ce soit dans la violence, la volupté, ou la répression, l'expérience des sens à Lourenço Marques se prolonge aussi dans *Xigubo* dans le poème « Mulata Margarida », écrit en mai 1959. Toutefois, la géographie change. Cette fois, c'est l'atmosphère des bars, de l'ivresse et « das românticas noites / de jazz » qui est évoquée. L'ambiance est quasiment baudelairienne, ouverte à la débauche nocturne[558]. Comme l'a démontré Nativel auparavant, l'expérience des sens à Lourenço Marques est souvent nocturne. Elle tient lieu dans les *subúrbios*, mais aussi dans la ville de ciment même, notamment dans la *Baixa.* De manière très crue, l'érotisme des lieux est aussi évoqué avec « enquanto a cinta elástica suspende / o ovário descaído », qui évoque très clairement l'acte sexuel :

E corpo moreno de mulata Margarida
É vestido de nailon que senhor da cantina pagou
É quinhenta de chá
Arroz e molho de amendoim
de Zeca Macubana que herdou olhos azuis
das românticas noites
de jazz
nos bares da Rua Araùjo
enquanto a cinta elástica suspende
o ovário descaído.

La mulata Margarida, qui est une prostituée, constitue un objet de désir, mais aussi, paradoxalement, une forte figure de sincérité et d'innocence. Le fait qu'elle donne «quinzo minutos de sinceridade » rappelle, non sans ironie, l'aspect saint que pouvait avoir Marie-Madeleine, qui fut elle aussi une prostituée. Cette pureté est à son acmé à la fin du poème :

E eu sei poesia

558 NATIVEL Didier, « 20. Mondes sonores et musiciens des quartiers périphériques de Lourenço Marques (1940-1975) », dans : Faranirina V. Rajaonah éd., *Cultures citadines dans l'océan Indien occidental (XVIII^e^-XXI^e^ siècles). Pluralisme, échanges, inventivité.* Paris, Karthala, « Hommes et sociétés », 2011.

Quando levo comigo a pureza
Da mulata Margarida
Na sua décima quinta blenorragia .

La pureté de la prostituée métisse est contrariée par sa condition, évoquée de façon cure, en toute fin de poème, par sa « quinta blenorragia » qui est, rappelons-le, une infection sexuellement transmissible. Pourtant, elle demeure la source du poème, du lyrisme de Craveirinha. Ce poème est un hommage à la condition de la prostituée à Lourenço Marques, et tout particulièrement celles de la Rua Araújo. La condition exacte de la Mulata Margarida est en fait difficile à décrire avec précision. Outre sa sainteté, Craveirinha décrit également la Mulata Margarida non pas seulement comme prostituée, mais également comme femme métisse – comme lui peut l'être.

Mulata Margarida
de carreira do machimbombo treze
de cabelo desfrizado com ferro e brilhantina
fio de ouro com medalha de um misericordioso

Comme prostituée et comme métisse, son africanité est masquée, ou plutôt maquillée ; elle a les cheveux lissées, brillants, mais elle est aussi vêtue « de nailon que senhor da cantina pagou » et entretenue par cet homme de la *cantina*, qui doit très certainement être un blanc. Comme la grande majorité des travailleurs africains en ville, elle traverse aussi hebdomadairement la frontière entre les *subúrbios* et la ville de ciment. Dans ce poème, c'est indiqué dans le fait qu'elle est habituée (elle fait même carrière, ironiquement, à le prendre) à prendre le machimbombo n°13 (autobus). Ces différents poèmes manifestent bien une atmosphère, un vécu « mafalalien » durant l'époque coloniale, sous le regard de la répression. Toutefois, loin de tout misérabilisme, le quartier (et les *caniços* de manière générale) a sa *propre* vie, son propre monde, avec ses langues, ses sonorités, ses métissages culturels. Plus que la matière d'une œuvre littéraire, si nous nous plaçons dans une perspective sainte-beuvienne, ces poèmes sont le miroir d'une vie passée dans les *caniços* – soit l'expression la plus complète d'une singularité dans le monde colonial mozambicain.

CONCLUSION

Nous avons commencé ce mémoire de manière dissertative, en parlant de la question nationale au Mozambique au travers d'une citation de Mia Couto. Parler de la nation mozambicaine, c'est nécessairement en faire la généalogie, et discuter malgré tout de son présent- même si notre étude s'ancre en contexte colonial et post-colonial. Il faut toujours avoir en tête le fait que le Mozambique est à ce jour une jeune nation, qui n'a pas encore cinquante ans. Lors des différents entretiens que nous avons menés, nous avons fait un constat qui peut prévaloir dans notre conclusion. Au Mozambique, dans un tel pays de minorités linguistiques, parler d'un pays uni et homogène, comme peuvent sembler l'être la France ou le Portugal, est catégoriquement impossible. Notre travail sur le Mozambique fut un travail pluridisciplinaire, ouvert à de nombreuses disciplines et discours sur une pluralité d'éléments distincts les uns des autres. Beaucoup de figures notables sont évoqués, discutées : Samora Machel, Eduardo Mondlane, José Craveirinha, Salazar, Aquino de Bragança ou encore Ngungunyane. Envisager l'histoire coloniale du Mozambique sous l'angle de la pluralité, de la diversité nous a semblé être un angle juste et nuancé, permettant d'envisager différentes thématiques selon les espaces. Travailler sur le Mozambique suppose travailler sur une pluralité de singularités. A ce propos, il est intéressant de savoir qu'en langue anglaise, le mot *mozambiques* existe au pluriel, désignant des étoffes de tissu venus d'Afrique de l'Est. Cette existence plurielle du Mozambique n'est pas anodine. Les enjeux de l'identité au nord ne sont pas les mêmes au sud et au centre, comme en témoigne la période post-indépendance. La RENAMO, que nous avons abordé sans entrer dans tous les détails, en est un témoignage.

La question des identités au Mozambique (fin XIXème – 1975), à travers les sciences sociales et en études littéraires, est en ce sens une question difficile et ouverte à de nombreux axes d'études. Dans notre cas, nous nous sommes concentrés sur ce que nous pouvons appeler les « identités sociales et culturelles », soit ce qui bâtit la singularité d'une population. Au fil de notre travail, en faisant l'histoire des « acteurs » des sciences sociales coloniales et postcoloniales, nous avons vu à quel point les identités peuvent varier, se décliner. Les discours évoluent, changent, et sont souvent influencés par un contexte politique défini. Dans le cadre de la « polémique » entre Michel Cahen et Elísio Macamo, nous avons aussi pu entrevoir à quel point la question nationale (être mozambicain ou ne pas l'être) peut être épineuse. Sur la nation, ce mémoire a tenté de comprendre quel était l'*imagined community* mozambicaine. A partir de cela, nous avons pu voir que la nation mozambicaine s'est construite avec peu de héros, mais

beaucoup d'ennemis. Précisément, ces ennemis (Xiconhoca en est la figure la plus symbolique) ne sont pas qu'inspirés et figurés par le propre imaginaire du parti-Etat, mais aussi par le passé colonial et, surtout, l'ennemi principal jusqu'en 1984 : l'Afrique du Sud. À l'indépendance, l'Afrique du Sud devient la nouvelle figure, le nouveau contre-modèle identitaire qui se substitue au Portugal de Salazar. Rappelons toutefois que pour les hautes figures du FRELIMO comme Samora Machel ou Eduardo Mondlane, « l'ennemi » n'est pas le peuple portugais, également victime du « fascisme » salazariste, mais bien Salazar. La construction de l'*Inimigo,* également très liée à la RENAMO, montre aussi les peurs et les souvenirs douloureux coloniaux dans cet imaginaire. C'est à partir de cette problématique, très actuelle, que nous avons pu construire notre propos sur les questions « ethniques » et des catégories sociales au Mozambique.

Dans cette mesure, il ne s'agit pas de discuter l'existence ou non de la nation mozambicaine[559], mais de comprendre comment une telle question se pose encore, à partir de l'histoire du Mozambique et des Mozambicains. Nous nous sommes conséquemment interrogés sur la mozambicanité, sa nature et – en contexte colonial – sur ses origines. La mozambicanité, en sciences sociales comme pour l'histoire du Mozambique, est une donnée essentielle. Celle-ci, en un sens, peut être comprise, éprouvée dans les mobilités. Cet angle d'étude n'a pas encore été bien exploré. Quelque part, des héros nationaux comme Eduardo Mondlane ou encore Samora Machel sont représentatifs de la nation mozambicaine comme construction imaginée par le FRELIMO, mais pas du Mozambique comme terre de pluralités – ou ils n'en sont que d'infirmes représentants. À ce stade, donner une définition exacte de la mozambicanité est difficile, voire impossible. Nous pouvons davantage parler de mozambicanités[560], au sens pluriel, que d'une identité nationale unique et partagée par tous. Nous pouvons cependant affirmer qu'il y a eu, à l'indépendance, une mozambicanité créée par le parti-État autour de la figure de l'*Homem Novo*, en voulant créer une rupture totale avec les modèles anciens (coloniaux et pré-coloniaux). Là encore, le sujet est complexe : nous pouvons encore légitimement nous demander si le FRELIMO n'a pas repris des instruments de lutte, de répression coloniale pour affirmer sa politique brutale. A certains égards, la nation mozambicaine s'est construite en reprenant des éléments coloniaux. Le système juridique actuel mozambicain est directement hérité du système portugais. Notre travail peut sembler

[559] CAHEN Michel, « Mozambique : histoire géopolitique d'un pays sans nation » dans *Lusotopie*, n°1, 1994. Géopolitiques des mondes lusophones.
[560] Ce constat s'est affirmé dans notre travail à la suite d'entretiens réalisés à Maputo avec plusieurs chercheurs ou non chercheurs mozambicains.

controversé sur ce point, notamment en disant que l'*Homem Novo*, dans une optique marxiste staliniste, n'est pas si loin des perspectives de l'*Estado Novo*, notamment dans le combat systématique de l'ethnie au profit de l'identité nationale. Face aux différentes polémiques et controverses d'ordre « national » sur le « sudocentrisme » mozambicain, nous avons présenté différents types de populations issus de tout le pays, afin de respecter les pluralités, les singularités mozambicaines, sans trop se concentrer sur le sud ou le nord du pays. Toutefois, lorsque l'on s'attarde sur les questions du nationalisme ou du « nationisme » du FRELIMO, le sud du Mozambique, région historique des Shanganes et des Ronga, est incontournable. Les imaginaires ronga, shangane et maconde ont influencé l'imaginaire national, comme cela est constatable avec la figure anti-héroïque de Ngungunyane, qui n'est en rien un héros pour les Chope et toutes les autres populations du centre du Mozambique. Sur le plan identitaire, cela montre l'écart entre le Mozambique, pays dirigé par le parti-Etat du FRELIMO, et les Mozambicains dans leur diversité.

Sur la mozambicanité et la lecture des différentes identités nationales, les circulations humaines et culturelles – les mobilités pourrait-on dire – sont une donnée qu'on ne peut donc négliger. La mozambicanité d'un homme tel que Mondlane s'est construite dans la mobilité, le voyage (notamment au Portugal et en Afrique du Sud) et la confrontation à d'autres cultures. Son travail de recherches aux États-Unis fut très influent dans sa manière de percevoir le Mozambique. Nous pouvons donc dire que ce travail ébauche le fait que le Mozambique est un pays de mobilités. Entre les *prazos*, l'empire de Gaza, les migrations minières ou encore les réseaux de caravansérails esclavagistes, le Mozambique fut une terre de circulations, culturelles comme sociales, qui nuance très grandement l'affirmation d'ethnies très différenciées les unes des autres. De même, la politique menée par le Portugal, teintée d'une méconnaissance locale et d'un manque d'intérêts scientifiques pour l'entièreté de la province, ne fut pas marquée par une « cristallisation » des ethnies. Tout au plus, la donnée[561] ethnique fut utilisée lors de la conquête coloniale, pour utiliser les populations opposées à l'empire de Gaza et la politique intérieure sanglante de Ngungunyane[562]. En ce sens, au Mozambique, le fait de parler de mozambicanités ne choque pas, tant les héritages et l'histoire du pays est extrêmement divers[563]. Pour quelqu'un

[561] Entretien avec Eric Morier-Genoud, via Skype, le 3 juin 2021
[562] PELISSIER René, *Naissance du Mozambique. Résistances et révoltes anticoloniales (1854-1918)*, éditions Pélissier, Montamets, Orgeval, France, 1984.
[563] Ceci est base sur notre expérience du terrain, à Maputo, à l'UEM (Université Eduardo Mondlane), ou encore en échangeant avec différents habitants. Durant nos entretiens, notamment avec Cesar Cumbe ou encore António Manso, ce furent eux qui employèrent le terme de « mozambicanités », ou « singularités ».

comme Noémia de Sousa, ou de manière moindre, le poète João Dias, les voyages (au Brésil et au Portugal) ainsi que l'accès à une littérature prohibée par le régime colonial, comme les romans du brésilien Jorge Amado, ont aidé à la création d'un imaginaire mozambicain métissé, aux influences multiples. Dans une perspective idéologique, la mozambicanité inventée par le FRELIMO se rapproche d'autres modèles nationaux de l'époque en Afrique décolonisée. Des comparaisons, nombreuses, peuvent être faites avec l'Angola, mais nous pouvons également penser à l'Algérie du FLN ou la Guinée de Sékou Touré. Notre travail s'étant essentiellement concentré sur le Mozambique, nous avons peu été comparatistes. Néanmoins, nous avons toujours eu en tête ces différents enjeux.

Ce travail a tenté de proposer un regard épistémologique sur les sciences sociales appliquée au Mozambique et conduites depuis le Mozambique. Non sans difficultés, nous avons pu voir, en contexte colonial et post-colonial, le poids des idéologies dans la réalisation des différents travaux. Comprendre les sciences sociales mozambicaines permet de mettre en perspective l'histoire de ce pays – et dans une moindre mesure celle du Portugal. Dans les années 1980, les études du CEA furent menées non sans peine, en pleine guerre civile, sous la censure du parti-Etat et les menaces du régime sud-africain (jusqu'en 1984). A l'époque coloniale, les sciences sociales se corrèlent à l'administration, aux renseignements et à la surveillance portugaise ; puis, dans les années 1950, elles s'associent à l'idéologie lustropicaliste qui rencontre un grand succès parmi le gouvernement salazariste. Dans le contexte politique de l'*Estado Novo*, les premiers anthropologues reconnus internationalement ne le sont que dans les années 1950. Cela peut être à l'image du Portugal qui, à ce moment, est jugé comme un pays « en retard » par rapport à ses voisins, notamment ceux qui ont un empire colonial. Les débats et les interrogations demeurent, en dépit de tout, nombreux et divers. Les confrontations d'idées entre Rita-Ferreira et Harris en contexte colonial, puis postcolonial entre Cahen et Macamo sont à leur manière représentatifs d'une histoire du Mozambique qui n'est pas encore, en termes de sciences sociales, aboutie. Ces sciences sociales se sont construites autour de figures nécessaires. En contexte colonial, la figure de Rita-Ferreira est très intéressante, car elle représente un paradoxe unique. Il est au carrefour des sciences sociales coloniales, ancrés dans des discours stigmatisants et darwinistes, et aussi à l'instigation des sciences sociales mozambicaines par sa connaissance parfaite du pays tout entier. Nous pouvons en outre également citer les figures d'Aquino de Bragança et de Ruth First. Pour Yusuf Adam[564], «

[564] Entretien avec Yusuf Adam, Maputo, le 29 mars 2021.

disciple » d'Aquino de Bragança, ils sont en quelques sorte les fondateurs des sciences sociales mozambicaines, avec le CEA. Outre ces deux figures, le CEA a aussi concentré durant ses premières années des chercheurs très importants : nous pouvons citer Allen Isaacman, Colin Darch ou encore le mozambicain Carlos Serra. En outre, après 1987 (date où tout l'effectif des premiers membres du CEA se dissout), il y a également la figure incontournable qu'est Michel Cahen. Par son expérience d'auto-stoppeur en Afrique, il a découvert le Mozambique, qui devint son pays de spécialité. Il est le premier chercheur, le premier historien à discuter de la question de la nation mozambicaine, au sortir de la guerre civile. L'initiative commune de *Lusotopie,* avec Christiane Messiant et Christian Geffray, constitua également une contribution très importante aux études de sciences sociales sur le Mozambique. Auparavant, il y avait les études menées au sein du CEA, qui cependant pouvaient être influencés (pour ne pas dire inquiétés) par l'autoritarisme du parti-Etat. Aujourd'hui, comme Cahen l'a suggéré dans son HDR, les études sur le Mozambique sont principalement faites dans les champs lusophones (au Brésil notamment) et anglophones. A l'échelle francophone, l'existence de l'AFRAMO-CHS (Association franco-mozambicaine de sciences sociales et humaines), depuis 2016, s'inscrit dans la lignée des travaux de Cahen et de Geffray. Il s'agit d'une association qui regroupe, renforce les réseaux de recherche franco-mozambicaines. Ils sont potentiellement des acteurs des sciences sociales mozambicaines, tout comme peuvent l'être l'IESE (Instituto de Estudos Sociais e Económicos), au sein duquel Luís de Brito, passé par le CEA et la France, a été très important, ou encore l'OMR (Observatório do Meio Rural).

Sur l'Islam, par exemple, les Portugais furent relativement répressifs, bien que laissant la religion se pratiquer[565], avant de s'ouvrir à celle-ci au début des années 1960 puisqu'il s'agissait d'une « religion sœur » puisque monothéiste. Ce constat n'est pas sans lien au fait que le Mozambique est un « pays de minorités linguistiques ». Différentes religions et différentes langues cohabitent. Que ce soit en province ou en contexte urbain, les différentes religions cohabitent et vivent ensemble. En Afrique australe, le Mozambique est l'exemple parfait d'un pays de familles plurireligieuses. Les tensions actuelles au nord peuvent toutefois nuancer ce statut, et, à terme, exacerber les tensions religieuses – et alors exacerber en un sens des tensions ethniques, entre Macondes, Makhuwas et Mwanis notamment[566]. Notre travail, peut être, esquisse l'origine et la généalogie des problèmes actuels, sans oublier l'entièreté du pays.

[565] ALPERS Edward A « Islam in the Service of Colonialism ? Portuguese Strategy during the Armed Liberation Struggle in Mozambique » dans *Lusotopie*, n°6, 1999. Dynamiques religieuses en lusophonie contemporaine.
[566] GEFFRAY Christian, *La cause des armes. Anthropologie d'une guerre civile.* Karthala, édition Les Afriques, 1990

Au cœur de notre sujet se trouve également la question de la créolité. Cette question se corrèle à celle des singularités. Si les espaces urbains, comme Mafalala, sont des exemples typiques des créolités mozambicaines, il reste à définir, à comprendre les créolités des milieux ruraux, notamment en termes d'héritages. Comme pouvait le sous-entendre notre dernière partie, les villes au Mozambique sont des lieux de mélanges de cultures, aux acteurs très différents des uns des autres. *Chaque ville a sa propre langue.* Nous avons tenté de voir, de retranscrire cette créolité autour de figures littéraires et de la poésie urbaine laurentine. Toutefois, parler des « créolités » au Mozambique peut être contestable ; nous défendons ici une thèse en suspension, à laquelle le futur ouvrage de Michel Cahen sur la question créole à l'échelle globale pourra donner suite. A la toute fin de la seconde partie, nous avons plus ou posé cette question, notamment dans le cadre des ex-*prazos*. Une telle étude pourrait être envisagée, notamment autour de la problématique des populations Sena, très liées à l'histoire créole des *prazos.* Notre travail sur les Sena peut laisser quelques questions en suspens, ouverte à des études futures.

Sur le plan identitaire, le rôle du droit n'est pas à dénigrer. Celui-ci accorde un certain statut « officiel » aux indigènes, ainsi qu'une certaine représentation dans l'imaginaire colonial. Ainsi, l'ancrage, durant une soixantaine d'années, des populations dans un statut indigène, ainsi que la méconnaissance portugaise de ces différentes populations fut un tournant dans notre travail. Comme a bien pu le préciser Cahen, la donnée ethnique n'est considérée par l'empire portugais qu'à partir du moment où les décolonisations pèsent sur le Mozambique, tout comme la menace d'insurrections aboutissant sur des révolutions. A partir de la lecture de nombreux *relatórios* à l'AHM, ou encore des différents entretiens que nous avons menés, nous avons pu faire ce constat. Toutefois, les écarts entre la juridiction et la réalité, le « ressenti » sont extrêmement nombreux. De facto, en s'affranchissant de la lecture juridique portugaise des identités mozambicaines, réduites à l'*Indigenato,* comprendre les identités, comme singularités culturelles et sociales au sein de l'espace de la province du Mozambique est complexe. Nous avons ainsi tenté de fournir une mosaïque large et ouverte sur toutes les singularités de ce pays. Certaines d'entre elles, toutefois, n'ont pas ou ont été « mal » incluses au sein de l'imaginaire national mozambicain. Dans certains cas, notamment celui des Makhwuas ou des Sena, cela remonte à la période pré-coloniale (contemporaine). En effet, l'aspect juridique n'est pas sans lien avec l'ethnie. En Afrique, le fait ethnique est contestable et pourtant, en sciences sociales, indispensable pour comprendre les enjeux historiques des différentes nations africaines. *Les ethnies ont une histoire*. Au Mozambique, ancrer le propos identitaire dans un propos ethnique

est limitatif. Un des points communs entre le FRELIMO – l'*Homem Novo*- et l'Estado Novo (à partir de la fin des années 1950) est la recherche d'un dépassement de l'ethnie au profit d'un statut portugais. Le multiculturalisme et la diversité religieuse au Mozambique sont très anciens[567]. Les tensions actuelles, due à l'insurrection djihadiste dans la Nord du pays, vont peut-être exacerber la cristallisation ethnique dans un pays qui s'est construit, à l'indépendance, dans une volonté étatique de s'émanciper de l'ethnie – *car celle-ci est tribale*. Éric Morier-Genoud nous a rmé le fait que, d'un point de vue religieux, le Mozambique est un pays multiconfessionnel, comme l'a laissé entrevoir notre travail. Malgré le racisme systémique et des points de tensions occasionnels (comme le suggère le « paradigme de Mossuril »), cela ne fut pas le plus gros sujet conflictuel au sein du Mozambique colonial.

Notre travail, notamment à partir de notre lecture de Cahen, de Romeu Ivens Ferras de Freitas ou encore d'Yves Léonard, s'est certes interrogé sur véritable statut des Mozambicains durant l'époque coloniale, mais il s'est également intéressé à la question de l'idéologie portugaise durant cette période. Si le Portugal n'est pas le Mozambique, comprendre les enjeux idéologiques de la colonisation portugaise permet d'expliquer d'une part les lacunes des sciences sociales portugaises à l'époque coloniale[568], et d'autre part l'approche portugaise des populations du Mozambique. Des comparaisons avec l'Angola sont possibles, même si ce sont deux configurations très différentes : il n'y a pas en Angola le « poids » sud-africain existant au Mozambique, par exemple. La société créole angolaise est également beaucoup plus anciennement « portugalisée » qu'au Mozambique – à l'exception du Zambèze.

Le fait urbain au Mozambique nuance cependant notre propos : il est difficile de parler d'ethnies en contexte urbain. Comme l'ont montré Catherine Coquery-Vidrovitch[569] ou Didier Nativel[570], les villes africaines sont des espaces singuliers, avec des caractéristiques propres, et donc pas seulement des *calques* de villes européennes. Comme peut le rappeler Coquery-Vidrovitch dans son article, même si les villes coloniales sont là où se regroupent tous les blancs, il ne faut pas invisibiliser, oublier les présences africaines qui font « vivre » la ville, et sont le moteur du bon

[567] Entretien avec Eric Morier-Genoud, 3 juin 2021.
[568] CAHEN Michel, « Angola, Moçambique : que futuro para os crioulos » , dans InformAFRICA Confidencial,n°63, 1994.
[569] COQUERY-VIDROVITCH Catherine. « De la ville en Afrique noire », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 61e année, no. 5, 2006.
[570] NATIVEL Didier (TISSEAU V., BOIS D., RAJAONAH F. dir.) , « Dissidences culturelles et spatiales de jeunes citadins colonisés au Mozambique (1940 – 1975) », *Jeunes et jeunesses dans l'océan Indien,* Cahiers Afrique *n°29, p. 219-246.*

fonctionnement économique de la ville. Toute notre dernière partie s'est efforcée de montrer que Lourenço Marques est un exemple de ville créole, fondée sur des métissages culturels et sociaux, où les frontières linguistiques et culturelles sont très moindres. Du point de vue laurentin, le métis José Craveirinha est l'exemple typique de cette mozambicanité qui incarne une fraternité culturelle mozambicaine, qui déjoue les pièges de l'ethnie ou encore d'un pur nationalisme mozambicain. Le contexte urbain, et en particulier celui de Lourenço Marques, permet de nuancer l'idée d'un imaginaire national uniquement constitué par les Shanganes et les Rongas. Enfin, une des données qu'il faut également considérer dans notre travail est l'oralité. Dans les années 1980, l'écriture à plusieurs mains des différents volumes d'*História de Moçambique* a tenté d'écrire, de laisser transparaître l'imaginaire national mozambicain. À ce jour encore, Cesar Cumbe m'a confié que la culture orale comme matériau historique n'était pas toujours documentée[571]. Dans notre travail, nous regrettons de ne pas avoir pris en compte cette donnée à sa juste valeur. Sans la maîtrise de langues locales, une telle démarche ne peut être envisagée correctement.

Pour conclure, nous avons donc envisagé ce travail davantage comme une introduction à la fabrique des identités dans le Mozambique colonial, tant le sujet est vaste et difficile. L'objectif d'un tel travail fut l'ouverture à l'histoire d'un jeune pays en mouvement, au sein duquel parler d'identités peut être faux et incorrect : parfois fragmenté, le Mozambique demeure surtout un pays de singularités, marqué par une histoire coloniale et postcoloniale qui a laissé des traces indélébiles, inoubliables dans son histoire. Nous nous sommes efforcés de lire et d'expliquer ces traces. Nous terminons ce travail, peut-être inachevé sur certains points tant notre problématique fut complexe, sur ces quelques mots de Walter Benjamin, qui peut-être va résumer métaphoriquement, autour de la figure de l'Ange, l'histoire de ce jeune pays encore tant méconnu : « Tel est l'aspect que doit avoir nécessairement l'ange de l'histoire. Il a le visage tourné vers le passé. Là où se présente à nous une chaîne d'événements, il ne voit, lui, qu'une seule et unique catastrophe, qui ne cesse d'amonceler ruines sur ruines et les jette à ses pieds. Il voudrait bien s'attarder, réveiller les morts et rassembler les vaincus. Mais du paradis souffle une tempête qui s'est prise dans ses ailes, si forte que l'ange ne les peut plus refermer. Cette tempête le pousse incessamment vers l'avenir auquel il tourne le dos, pendant que jusqu'au ciel devant lui s'accumulent les ruines. Cette tempête est ce que nous appelons le progrès »[572].

[571] Entretien avec César Cumbe, Maputo, le 25 mai 2021.
[572] BENJAMIN Walter, *Sur le concept d'histoire*, Petite Bibliothèque Fayot, Paris, édition de 2013

Il est encore difficile de parler de l'histoire du Mozambique au passé.

Rémi Nouaille, Maputo, Juillet 2021.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

SOURCES ISSUES DE L'AHM (ARQUIVO HISTÓRICO DE MOÇAMBIQUE)

RELATORIOS SUR LA SITUATION EN PROVINCE :

CARVALHO PEREIRA DE Alexandre Eduardo, *Monografia Etnografica sobre uma população Indigena*, 2 mai 1956, Inhambane.

RODRIGUES José Franco, *Relatório e documentos referentes à insepcçao ordinària às circunscriçoes de Marracuene e Maputo*, Inspecçao dos Serviços Administrativos e dos Negocios Indigenas, provincia do sul do Save, Colonia de Moçambique, 1943.

IVENS FERRAZ DE FREITAS, A H., *Seitas gentílicas da Província de Moçambique*, 3 vols, Lisboa, Centro de estudos políticos e sociais, Junta de investigação do Ultramar, multigr. (confidentiel), 1957.

IVENS FERRAZ DE FREITAS Romeu, *Conquista da adesão dos populaçoes*, « Serviços de Coordenação e Centralização de Informações », Provincia de Moçambique, Portugal, 1960.

Estudo da situação decorrente no distrito de Gaza, multigr. (très secret), Lourenço Marques, Serviços de centralização e coordenação de informações, Arquivos nacionais, Torre de Tombo, caixa 54, 1963.

JAYME Lino, Breces subsidios para a Historia do Zumbo et da Feira, Lourenço Marques, 1918.

MENDES GIL Abilio, Note confidentielle, *aos Excelentissimos Senhors Secratario Geral da Provincia e Governador do Distrito de Lourenço Marques*, Lourenço Marques, 25 mai 1960.

SUR LES ETHNIES :

AZEVEDO R.SANTOS Sebastiâo Antonio (Sec. Dir.), *Os Senas de Chinde* (Monografia etnogràfica), Chinde, 18 mai 1960.

DIAS Jorge et DIAS Margot, *Os Macondes*, 1970.

FERREIRA João Astério, *Usos e costumes das Senas*. Inexactes, ce sont les seules références que nous avons de cet ouvrage à ce jour.

LOBATO Antonio, *Monografia etnogràfica sobre uma população indígena*, Nampula, Janvier 1948.

VAZ PEREIRA BRITES, Armando, *Monografia Etnográfica sobre a sub-raça " Senas ",* Elaboré par le secrétaire de circonscription, Beira, 1960.

SUR LOURENÇO MARQUES :

Lourenço Marques Guardian, Lourenço Marques, numéro du 14 août 1913.
DE ALMEIDA Mendes,« Saneamento urbano», publié dans le *Boletim Municipal*, n°3, 1968.
Direcção Provincial de Estatística, *Recenseamento Geral da População em 1970*, Distrito de Lourenço Marques, Lourenço Marques, 1973.
MAGALHÃES, Cota Lucas, *Monografia*, Lourenço Marques, 17 mai 1960.
NORONHA Eduardo, *Lourenço-Marques e as suas relações com a Africa do Sul*, Instituto Nacional de Estatística, Lisbonne, 1896.
SOPA Antonio, ROQUE Pedro, *Obras sobre a cidade de Maputo existentes no Arquivo Histórico de Moçambique*, Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique, n°2, Octobre 1987.

Sources non-issues de l'AHM :

SOURCES JOURNALISTIQUES OU ISSUES DE PERIODIQUES :

CRAVEIRINHA José et MENDES Orlando, « Literatura moçambicana e implicações políticas », *Tempo*, Maputo, no.527, 16 Novembre1980 , p.49-53.
DE BRAGANCA Aquino et O'LAUGHLIN Bridget, « O trabalho de Ruth FIRST no Centro de Estudos Africanos » *Estudos Moçambicanos* , Maputo, no.14, Mars 1996, pp.113-126.
DE LEMOS Virgilio, « Evolution politique de l'enseignement supérieur au Mozambique », Présence Africaine, édition « Présence Africaine », n°64, 1967.
DUARTE Ricardo, « Escultura maconde: encontro da arte com a vida ». *Tempo* [Maputo] no.676 ,25 Septembre 1983, p.43-47.
« Escultura maconde: encontro da arte com a vida » [conclusão] dans *Tempo*, Maputo no.678, 9 Octobre 1983.
MORRISON Douglas **«** Mozambique: staff leaving university at alarming rate since coup », *Times Higher Education Supplement*, Londres, 9 Août 1974.
PENVENNE Jeanne-Marie, «Lutas operárias no porto de Lourenço Marques de 1900 a 1930 », *Tempo*, 499, mai 1980.
SA JOSE , « TBARN: mobilizar a natureza ». *Tempo*,Maputo, no.448, 13 Mai 1979
Membres du CEA, « Reunião sobre ciências sociais: África do Sul em debate ». *Notícias*, Maputo, 11 Août 1982 .
INCONNU, « Mozambique : Renamo under Pressure », *Africa Confidential*, 13 septembre 1991

Discours et ouvrages de membres-clés du FRELIMO :

CHISSANO Joaquim, « Moçambique : do passado ao presente : 2 – Unidade Nacional é a base da naçao », *Noticias*, Maputo, 1992.

MACHEL Samora, «Improviso do Presidente Samora » dans *Notícias*, Maputo , 27 Juin 1976.

« A unidade nacional é a nossa força: Samora Machel em Ancuabe » dans *Notícias*, Maputo, 7 Août 1976.

A classe trabalhadora deve conquistar e exercer o poder na frente da ciência e da cultura,Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, 1978**.**

Produzir é aprender, aprender para produzir e lutar melhor (Maputo: DTI, 1978).

A libertação da mulher é uma necessidade da revolução, garantia da sua continuidade, condição do seu triunfo (Maputo: DTI, 1979).

Estabelecer o poder popular para server as massas (Maputo: DTI, 1979).

Seremos implacáveis para com aqueles que desafiam o nosso poder: Presidente Samora Machel ao denunciar a infiltração existente na Sogere-1, dans *Notícias*, Maputo, 7 Février 1980

MONDLANE Eduardo, *De la colonisation portugaise à la lutte pour la libération nationale*, L'Harmattan, Paris, 1969.

SCIENCES SOCIALES COLONIALES ET POSTCOLONIALES :

DARCH Colin «Remembering Ruth First at the CEA», *Review of African Political Economy*, 41:139, 38-43, 2014.

DARCH Colin, *Historical dictionary of Mozambique*, Lanham, Boulder, New York, Londres, Rowan & Littlefield, 2019 .

DIAS Jorge et Margot, *Os Maconde de Moçambique*, 3 vol., Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1964.

GEFFRAY Christian, *La cause des armes au Mozambique. Anthropologie d'une guerre civile*, Paris, Karthala, 1990.

HARRIS Marvin, « Labour Emigration among the Mozambique Thonga : cultural and political factors », *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol.29, n°1, Cambridge University Press, 1959.

« Labour emigration among the Moçambique Thonga: a reply to Sr. Rita-Ferreira ». *Africa, Journal of the International African Institute*, XXX(3), 1960.

JUNOD Henri-A. « Le totémisme chez les Thongas, les Pédis et les Yendas » dans *Le Globe. Revue genevoise de géographie*, tome 63, 1924.

JUNOD Henri-Alexandre, *Vie d'une Tribu sud-africaine, tome 1*,1936.

LIESEGANG Gerhard, «The Arquivo Historico de Moçambique and Historical Research in Maputo», History in Africa, Vol. 27 (2000), Cambridge University Press, pp. 471-477.

LIESEGANG Gerhard, « Linhas Gerais da minha vida :Notas autobiográficas, caracterização da experiencia de vida, investigação e trabalhos feitos », Maputo, mis en ligne sur *Academia*, version de 2016.

LOWNDES VICENTE Filipa,*O império da visão: a fotografia no contexto colonial português (1860 – 1960)*, Lisbonne, Edições 70, 2014.

NEWITT, Malyn, *History of Mozambique*, London, Hurst, 1995.

MENDES, Pedro, *As Influências Politico-Sociais do Islamismo em Moçambique*, Lisbonne, 31 mai 1961.

PELISSIER René, *Naissance du Mozambique.Résistances et révoltes anticoloniales (1854-1918)*, éditions Pélissier, Montamets, 78630 Orgeval (France), 1984.

POTGIETER, D. J. (ed.), *Standard Encyclopedia of Southern Africa*, Nasionale Opvoedkundige Uitgewery, Le Cap, 1972.

RITA-FERREIRA António, *Esboço sociológico do grupo de povoações Meu (Homoíne, Moçambique)*,(Bol. Soc. Estud. Moçamb. 26 (106), Lourenço Marques ,1957

Agrupamento e Caracterização Étnica dos Indígenas de Moçambique. (Lisboa) Junta de Investigações do Ultramar, 1958.

Nota sobre o conceito de "tribo" em Moçambique"Bol. Soc. Estud. Moçamb." (L. M.) 27 (108) 1959.

Bibliografia Etnológica de Moçambique (das origens a 1954). Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1962.

*Factores da cultura thonga e trabalho migratório***,** Mem. Inst. Invest. cient. Moçamb, (L. Marques) 5, série C (Ciências Humanas), 1963.

Estudos sobre a evolução, em Moçambique, da mão-de-obra e das remunerações, no sector privado, de 1950 a 1970. "Indust. Moçamb." (L. Marques), 5 et 6, Mai-Juin 1973.

« O Fundo de Acção Social no Trabalho e a promoção das populações rurais » dans *XXV Assembleia Técnica da Associação dos Produtores de Sisal do Estado de Moçambique* (Discursos, Comunicações, Discussões), Lourenço Marques, 17 décembre 1973.

Etno-História e Cultura Tradicional do Grupo Angune (Nguni), Mem. Inst. Invest. cient. Moçambique, Lourenço Marques, Série C (Ciências Humanas),11, 1974.

Presença Luso-Asiática e Mutações Culturais no Sul de Moçambique (até c. 1900), Instituto de Investigação Cientifica Tropical (Estudos, Ensaios e Documentos), 139, Lisbonne, 1982.

Fixação portuguesa e História pré-colonial de Moçambique, Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisbonne, 1982.
ROCHA Ilidio, *A Arte maravilhosa do povo Chope*, Lourenço Marques, 1962.
TRACEY, Hugh. 1940. «Três dias com os Bà-Chope ». *Documentário Trimestral*, 24, Mozambique, 1940.
« Música, Poesia e Bailados Chopes ». *Documentário Trimestral*, Mozambique, 1942,
Chopi Musicians, Their Music, Poetry and Instruments, African Affairs, Volume 48, Issue 192, 1948.
A Música Chope. Gentes Afortunadas, Imprensa Nacional de Moçambique. Lourenço Marques, 1949.
SERRA Carlos (dir), *Identidade, Moçambicanidade, Moçambicanização*, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 1998.
WEBSTER David, *A Sociedade Chope. Individuo e aliança no Sul de Moçambique, 1969 - 1976* , Imprensa de Ciências Sociaîs, Lisbonne, 2009 (édition originale de 1979).

OUVRAGES LITTERAIRES ET PHILOSOPHIQUES

BENJAMIN Walter, *Expérience et Pauvreté*, Editions Payot et Rivages, Paris, 2011.
CHAR René, *La parole en archipel*, Gallimard, Paris, 1962.
CRAVEIRINHA José, *Xigubo,* Casa dos Estudantes do Império, Lisbonne, 1964.
CRAVEIRINHA José, *Karingana ua karingana*, edition Académica, 1974,151 pages;
CRAVEIRINHA José, *Obra poética*, Imprensa Universitaria UEM, Maputo, 2002.
GLISSANT Edouard, *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*, NRF Gallimard, Paris, 1997.
DE BRITO CAMACHO Manuel, *Pretos e Brancos*, Biblitrónica Portuguesa, Lisbonne, 1926.
HALBWACHS Maurice, *La Mémoire collective*, Editions Albin Michel, republié en 1997, édition originale de 1950.
HONWANA Raul (introduction d'Allen Isaacman), *The Life History of Raul Honwana: An Inside View of Mozambique from Colonialism to Independence, 1905-1975*, Lynne Rienner Publishers Inc, 1988.
JUNG Carl Gustav, *Psychologie de l'inconscient,* Georg Editeur, Paris, 1952, traduit de l'allemand par Roland Cahen.
MENDES Orlando, *Portagem*, Noticias de Beira, Beira, 1966.
RICOEUR Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli,* Editions du Seuil, Paris,2000.

TAYLOR Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne* (« Source of the Self:The Making of the Modern Identity »), Seuil / Boréal, 1998.
THIESSE Anne-Marie, *La Création des identités nationales. Europe, 18e-20e siècle*. Paris : Editions du Seuil, 1999

Bibliographie Exhaustive

AMSELLE Jean-Loup, « Ethnie et tribu », dans AMSELLE Jean-Loup, M'BOKOLO Elikia (dirs.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique,* La Découverte, Paris, Version révisée de 1999.
ANDERSON, Perry, *Portugal e o fim do ultracolonialismo*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1966.
ANDERSON Benedict, *L'imaginaire national, Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte, 1983 (édition française de 1996).
ALPERS Edward, *Ivory and Slaves: Changing Pattern of International Trade in East Central Africa to the Later Nineteenth Century*, University of California Press, 1975.
ALPERS Edward, «Representation and Historical Consciousness in the Art of Modern Mozambique », *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 22, n°1, 1988.
ALPERS Edward, « Islam in the Service of Colonialism? Portuguese Strategy during the Armed Liberation Struggle in Mozambique » dans: *Lusotopie*, « Dynamiques religieuses en lusophonie contemporaine », n°6, 1999.
AUGUSTO DE MATOS Regiane, « Entre suaílis e macuas, mujojos e muzungos: o norte de Moçambique como complexo de interconexões », *Estudos Ibero-Americanos* 44(3):457, Décembre 2018.
BADIE Bertrand, *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Fayard, Paris, 1992,
BASTO Maria Benedita, *A guerra das escritas : literatura, nação e teoria pós-colonial em Moçambique*, Lisbonne, Ed. Vendaval, 2006.
BASTO Maria Benedita. « Cosmopolitisme et localité dans les littératures de l'Angola, du Mozambique et du Cap-Vert », *Diogène*, vol. 246-247, no. 2-3, 2014.
BENOT Yves, *Idéologies des indépendances africaines*, deuxième édition augmentée et mise à jour, Paris, Maspero, 1969, (Cahiers libres 234-235).
BESSA RIBEIRO Fernando, « A INVENÇÃO DOS HERÓIS: NAÇÃO, HISTÓRIA E DISCURSOS DE IDENTIDADE EM MOÇÃMBIQUE », *Etnográfica*, 2005.

BUSIN Clara, *Vivre dans un territoire disputé : la région de Kionga entre 1886-1919*, EHESS, 2020.

BRETON Roland, *Les Ethnies*, Presses universitaires de France, collections « Que sais-je », Paris, 1981.

DE BRAGANCA Aqino, WALLERSTEIN Immanuel, *The African Liberation Reader. Vol. 3: The Strategy of Liberation*. Londres : Zed Press, 1982.

CASTIANO J-P, NGOENHA, Severino, BERTHOUD G. *Histoire de l'éducation au Mozambique de la période coloniale à nos jours*, Paris, L'Harmattan, 2009.

CHRETIEN Jean-Pierre, PRUNIER Gérard (dirs.), *Les ethnies ont une histoire* ? Paris, Editions Karthala, 2003 (« Exploitation du facteur ethnique au Mozambique pendant la conquête coloniale (XIXe-XXe siècle) », René Pélissier, pp. 247 -259)

CACHAT, Séverine *Un héritage ambigu : l'île de Mozambique, la construction du patrimoine et ses enjeux.* Anthropologie sociale et ethnologie. Université de la Réunion, 2009.

CAHEN Michel, *Mozambique, analyse politique de conjoncture 1990*, Paris, Indigo Publications, 1990.

_____,*L'Ethnicité Politique, pour une lecture réaliste de l'identité*, L'Harmattan, Paris, 1994.

_____, « Mozambique : histoire géopolitique d'un pays sans nation », dans *Lusotopie*, n°1, Géopolitiques des mondes lusophones, 1994.

_____,« '' *Dhlakama é maningue nice !* ''Une guérilla atypique dans la campagne électorale au Mozambique », *L'Année africaine 1995*, Bordeaux, CEAN/Paris, Karthala, mars 1995.

_____, « Identités populaires et nationalismes élitaires, Réponse à Elisio Macamo », *Lusotopie*, *L'oppression paternaliste au Brésil* n°3, 1996.

_____,« L'État Nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974 », *Cahier*s *d'études africaines*, 159, 2000.

_____, « Notes de lecture », *Le Mouvement Social*, vol. n^{o} 204, no. 3, 2003..

_____,*Africando*. Bilan 1988-2009 et projets 2010-2020, *Rapport pour l'habilitation à diriger des recherches*, EHESS, 2010, (accessible en ligne).

_____,«Anticolonialism & Nationalism: Deconstructing Synonymy, Investigating Historical Processes. Notes on the Heterogeneity of Former African Colonial Portuguese Areas», dans *Sure Road ? Nations and Nationalisms in Guinea, Angola and Mozambique*,Brill Academlc Publishers, Leyde (Pays-Bas), 2012.

CALANE DA SILVA R.A, *A Pedagogia do léxico : as escolhas lexicais bants, os nologismos luso-rongas e sua função estilistica e estético-nacionalista nas obras « Xigubo » e « Karingana wa karingana » de José Craveirinha*, Mémoire de maîtrise, Université de Porto, 2002.

CASTELO C., THOMAZ RIBEIRO O., NASCIMENTO S., CRUZ ET SILVA T. (coord.), *Os outros da colonização. Ensaios sobre o colonialismo em Moçambique*, Lisbonne, Ed. ICS, 2012

CHABAL Mireille. « Réciprocité anthropologique et réciprocité formelle », *Revue du MAUSS*, vol. 47, no. 1, 2016.

CHABAL P., *Vozes moçambicanas. Literatura e nacionalidade*, Lisbonne, Vega, 1994.

CHAVES Rita, «José Craveirinha, da Mafalala, de Moçambique, do mundo », *Atlântica* n°3 décembre 1999.

CHICHAVA Sérgio (sous la direction de Dominique DARBON), *Le « vieux Mozambique », Etude sur l'identité politique de la Zambézie*, thèse de Science politique soutenue en 2007, Université Montesquieu Bordeaux IV, Centre d'Etude d'Afrique Noire.

CHRISTIE Iain, *Machel of Mozambique*, Zimbabwe Publishing House, 1988.

CORBIN Alain, *Le Miasme et la jonquille : l'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e – XIX^e siècles*, Flammarion, collection « Champs », 1982.

CROSS Michael, « The Political Economy of Colonial Education : Mozambique, 1930 – 1975 », *Comparative Education Review*, Vol 31, 4, Novembre 1987.

DE MENEZES PAREDES Marçal, *A construção da identidade nacional moçambicana no pós-independência: sua complexidade e alguns problemas de pesquisa*, *Anos 90* 21(40), Août 2014

DIAS SANTOS Alexandra,« <Nação e identidade nacional em Moçambique », NASCIMENTO Augusto et ROCHA Aurélia (EDS.) *Em Torno dos Nacionalismos em África*, Maputo, Alcance Editores, 2013.

DO CARMO PIÇARRA Maria, *Azuis ultramarinos: propaganda colonial e censura no cinema do Estado Novo*, Almedina, Lisbonne, 2015.

DOMINGOS Luis Tomas (dir. Pierre-Philippe Rey), *La question de l'identité ethnique et la formation de l'Etat-Nation au Mozambique : le cas des Sena de la vallée du Zambèze*, thèse de sociologie, Université Paris 8, soutenue en 2002.

DOMINGOS Nuno, « As políticas desportivas do estado colonial em Moçambique », *Lusotopie*, XVI(2) | 2009.

DOMINGOS Nuno. « Les reconfigurations de la mémoire du colonialisme portugais : récit et esthétisation de l'histoire », *Histoire@Politique*, vol. 29, no. 2, 2016.

FANON Frantz, *Les Damnés de la terre*, Editions La Découverte, Paris, 1961.

FIRMINO Gregorio, « Nomes dos *vatonga* de Inhambane : entre a “tradição” e a “modernidade” », *Etnográfica*, vol. 12 (1) | 2008, 129-141.

FOURNET-GUERIN, Catherine. « Être étranger dans les quartiers populaires de Maputo (Mozambique) : un cosmopolitisme de voisinage aux périphéries de la mondialisation », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. vol. 35, no. 3-4, 2019.

GURVITCH George, *As Classes Sociais*, Iniciativas Editorais, Lisbonne, 1970.

GUTHIRE Malcolm, *The Classification of the Bantu Languages*, London, Oxford University Press for the International African Institute, 1948.

HOHLFELDT Antonio, GRABAUSKA Fernanda, « Pioneiros da imprensa em Moçambique : João Albasini e seu irmão », *Brazilan Journalism Research*, Volume 6 , n°1, 2010.

HARRIES Patrick, *Work, Culture, and Identity : Migrant Laborers in Mozambique and South Africa, C. 1860 1910*. Social History of Africa. Portsmouth, 1994.

ISRAEL Paolo, *Masques en transformation : les performances mapiko des Makonde (Mozambique) : historicité création, et révolution*, sous la direction de Jean-Loup Amselle, EHESS, soutenue à Paris en 2008.

ISRAEL Paolo, « The Formulaic Revolution: Song and the "Popular Memory" of the Mozambican Liberation Struggle », *Cahiers d’études africaines*, 2010.

ISRAEL Paolo, « Mueda Massacre: The Musical Archive »,*Journal of Southern African Studies*,Vol. 43, 2017.

KISHINDO Pascal, LIPENGA Allan, *Parlons cisena : langue et culture du Mozambique*,L’Harmattan , Paris, Budapest, 2007.

LARANJEIRA Rui, *A marrabenta. Sua evolução e estilização (1950-2002)*, Maputo, Minerva Print, 2014.

LAZALI Karima, *Le trauma colonial. Une enquête sur les effets psychiques et politiques contemporains de l’oppression coloniale en Algérie,* Editions La Découverte, Paris, 2018.

LE BON Aurélio, Mafalala, *Mémórias do 7 de Setembro, A Grande Operação, Mémórias do Combatente*, Maputo, 2010.

LEONARD Yves, « Salazarisme et lusotropicalisme, histoire d’une appropriation » dans *Lusotopie, Lusotropicalisme : Idéologie coloniales et identités nationale dans les mondes lusophones*, n°4, 1997.

LEONARD Yves, *Salazarisme et Fascisme*, Chandeigne, Paris, 2020.

LIESEGANG Gerard,« Sobre as Origens e História dos Maconde (Makonde) de Moçambique », *Academia*, 2016.

LINDER Adolphe, *Os Suíços em Moçambique*, Estudos 17, Arquivo Histórico de Moçambique, Janvier 2001.

LOWNDES VICENTE Filipa *O Império da Visão. A Fotografia no Contexto Colonial português (1860-1960)*, Edições 70, 2014.

« The birth of cultural materialism? A debate between Marvin Harris and António Rita-Ferreira », *Vibrant*, Virtual Braz. Anthr. vol.13 no.1 Brasília, Janvier-Juin 2016.

MACAMO Elísio Salvado, « A nação moçambicana como comunidade de destino » dans *Lusotopie*, *L'oppression paternaliste au Brésil*, n°3, 1996.

MACAMO Elísio Salvado, « Objectividade e normatividade », dans *Lusotopie, L'oppression paternaliste au Brésil*, n°3, 1996.

MACAGNO Lorenzo, *Outros muçulmanos. Islão e narrativas coloniais*, Lisbon, Imprensa de Ciências Sociais, 2006.

« Islã e politica na Africa Oriental: o caso de Moçambique » . *VI Jornadas de Sociología.* Facultad de Ciencias Sociales, Université de Buenos Aires, Buenos Aires, 2006.

« Islã, transe e liminaridade »,*Revista de Antropologia*, Sao Paulo, USP, V. 50 Nº 1,2007.

« Fragmentos de uma imaginação nacional », *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.24 no.70 São Paulo Juin 2009.

«A Brazilianist in Portuguese Africa:Charles Wagley's Trip from Mozambique to Guinea Bissau» , *Portuguese Studies Review*, 26 (1), 2018.

MACHAQUEIRO Mário Artur, « Islão transnacional e os fantasmas do colonialismo português », *Relações Internacionais*, Juin 2011.

MACHAVA Benedito, «Galo amanheceu em Lourenço Marques: O 7 de Setembro e o verso da descolonização de Moçambique», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 106, 2015.

MACQUEEN, Norrie, *The Decolonization of Portuguese Africa*, London and New York : Longman, 1997.

MEDEIROS Eduardo, « Dos territórios linhageiros aos regulados coloniais no vale do Lúrio e na circunscrição de Montepuez durante e após a Companhia do Niassa », *AFRICANA STUDIA*, Nº 9, Edição do Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto (CEAUP), 2006

Os senhores da floresta : ritos de iniciação dos rapazes macuas e lómuès, Campo das Letras, Porto, 2007.

MENESES Paula Maria « Xiconhoca, o inimigo: Narrativas de violência sobre a construção da nação em Moçambique », *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 106 | 2015.

« Silenciamentos de lutas em Moçambique: os jornais O Africano / Brado Africano como espaços de reivindicação de cidadania », *Caligrama Revista de Estudos Românicos* 24(1):11, 2019.

MENDES, Pedro. *As Influências Politico-Sociais do Islamismo em Moçambique*, Lisbonne, 31 Mai 1961.

MERCIER Paul, *Histoire de l'Anthropologie*, Presses universitaires de France, collection « Le Sociologue », édition de 1984.

MESSIANT Christiane, *L'Angola Postcolonial. 2. Sociologie d'une oléocratie.* Les Afriques, Karthala, 2009, *1961. L'Angola colonial, histoire et société. Les prémisses du mouvement nationaliste*, Basel, P. Schlettwein Publishing, 2006.

MITHA RIBEIRO Martha, « Minoria Branca, Anti-portuguesismo e herança colonial em Moçambique », *Ler História*, 67 | 2014.

MORAIS Sarah S. , *Timbilas como prática social e como patrimônio da humanidade: narrativas em torno de um "bem cultural" chope* Travail de recherche en anthropologique présentée à la 31ème Réunion Brésilienne d'Anthropologie, Brasilia, réalisée entre le 9 et le 12 Décembre 2018.

MOREIRA José, *Os Assimilados e as Eleiçoes, 1900 – 1922*, Arquivo Historico de Moçambique, Estudos 11, Maputo, 1997.

MORIER-GENOUD Éric, « L'islam au Mozambique après l'indépendance : Histoire d'une montée en puissance », dans Christian Coulon (ed.), *L'Afrique politique 2002 : Islams d'Afrique: entre le local et le global*, Paris, Karthala, 2002.

_____, « "Reverse Mission": A critical approach for a problematic subject », *Bringing the Social Back into the Sociology of* . Altglas, V. & Wood, M. (eds.). Leiden/Boston/Tokyo, 26 Juillet 2018.

NATIVEL Didier. « Mondes sonores et musiciens des quartiers périphériques de Lourenço Marques (1940-1975) », Faranirina V. Rajaonah éd., *Cultures citadines dans l'océan Indien occidental (XVIIIe- XXIe siècles). Pluralisme, échanges, inventivité*. Karthala, 2011

_____, « Les musiciens, médiateurs d'échanges culturels entre Mozambique et Afrique du Sud. Sur quelques effets culturels de migrations anciennes », *Afrique contemporaine*, vol. 254, no. 2, 2015

_____, « Les sens de la nuit. Enquête sur des sensorialités urbaines coloniales à Madagascar et au Mozambique », S*ociétés politiques comparées*, 38, 2016.

NEWITT Malyn, TORNIMBENI Corrado, « Transnational Networks and Internal Divisions in Central Mozambique. An Historical Perspective from the Colonial Period », *Cahiers d'études africaines*, 4 (n° 192), 2008.

PALMER C. Hilary, NEWITT Malyn, *Northern Mozambique in the Nineteenth Century: The Travels and Explorations of H.E. O'Neil,* BRILL Academic, 2016.

PATRAQUIM Luís Carlos, LACHARTRE Brigitte, « Labyrinthes », dans *Lusotopie*, n°11, 2004. « Médias pouvoir et identités ».

PENVENNE Jeanne-Marie, « João dos Santos Albasini (1876-1922): The contradictions of politics and identity in colonial Mozambique » , *Journal of African History*, 1992.

_____, *Women, Migration & the Cashew Economy in Southern Mozambique: 1945-1975*, James Currey, Boydell et Brower, 2015.

_____,*Trabalhadores de Lourenço Marques (1870-1974*), Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, 1993.

_____, *African Workers and Colonial Racism: Mozambican Strategies for Survival in Lourenço Marques, Mozambique 1877-1962.* Portsmouth: Heinemann, 1995.

_____, « A xikomo xa lomu, iku tira.Citadines africaines à Lourenço Marques (Mozambique), 1945-1975 », *Le Mouvement Social 2003 (no 204)*, 2003.

PEREIRA, Rui Mateus (dir. Augusto Guilherme Mesquitela Lima), *Conhocer para dominar o desenvolvimento do conheciemento antropológico na política colonial portuguesa em Moçambique, 1926-1959* , Département d'Anthropologie Sociale et Culturelle, Faculdade de ciencîas sociais e humanas, Lisbonne, soutenue en 2005.

«Raça, Sangue e Robustez. Os paradigmas da Antropologia Física colonial portuguesa», *Cadernos de Estudos Africanos*, 7/8 | 2005.

ROCHA, Aurélio, *Associativismo e Nativismo em Moçambique: contribuição para o estudo das origens do nacionalismo moçambicano (1900-1940).* Promédia, Maputo, 2002.

SANSONE Livio, « Eduardo Mondlane and the social sciences», dans : *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology, v. 10, n.* 2 Brasilia, Juillet à Décembre 2013.

SEVA PEREIRA Matheus,« Entre a "escola de vício" e o "mundo temperado de ritmo e poesia": experiências de mulheres trabalhadoras "indígenas" em Lourenço Marques (1900-1940) », *cadernos pagu* (49), 2017 .

SINGARAVELOU Pierre, *Les Empires coloniaux, XIX-XXe siècle*, Point, collection « Points » Histoire, n°468, août 2013 .

SOPA António (2013), *A alegria é uma coisa rara: Subsídio para a história da música popular urbana em Lourenço Marques (1920-1975).* Marimbique, Maputo, 2013.

SOUSA Sandra I., *Ficções do Outro. Império, raça e subjectividade no Moçambique colonial* Esfera do Caos, Lisbonne, 2015.

STEELE Jonathan,« Antonio de Figueiredo », *The Guardian*, Londres, 12 décembre 2006 (lien :https://www.theguardian.com/media/2006/dec/12/obituaries.guardianobituaries), consulté le 24 mars 2021.

STOLER Ann Laura, *Carnal Knowledge and Imperial power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley, University of California Press, 2002.

TISSEAU Violaine (sous la direction de Faranirina V. Rajaonah), *Le pain et le riz : métis et métissage, entre "Européens" et Malgaches, dans les hautes terres centrales de Madagascar, aux 19ème et 20ème siècles*, soutenue en 2011 à l'Université Paris-Diderot.

VIEIRA Salomão, *Os Eléctricos de Lourenço Marques*, Livraria Universitaria, Maputo, 1997.

VIEIRA Sergio, *Produção com que aprendo*, Maputo, 1978.

VIDROVITCH-COQUERY Catherine, « De la ville en Afrique noire », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 61e année, no. 5, 2006.

VIVET Jeanne, *Déplacés de guerre dans la ville, La citadinisation des* deslocados *à Maputo (Mozambique)*, Editions Karthala – IFAS, Paris, 2011.

WANE Marílio. *A Timbila chopi: construção de identidade étnica e política da diversidade cultural em Moçambique (1934-2005*). Dissertação de Mestrado, Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos/UFBA, Salvador. 2010.

ZAMPARONI, Valdemir D. « Gênero e trabalho doméstico numa sociedade colonial: Lourenço Marques, Moçambique, c. 1900- 1940 » *Afro-Ásia*, núm. 23, Universidade Federal da Bahia Bahía, Brasil, 1999.

ZAMPARONI Valdemir D. «Vozes asiáticas e o racismo colonial em Moçambique», *Lusotopie*, XV(1) | 2008.

ZAMPARONI Valdemir D. «Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940 », *Lusotopie* n°7, Lusophonies asiatiques, Asiatiques en lusophonies, 2000.

Literatura Moçambicana: a história e as escritas, Faculdade de Letras, Núcleo Editorial da UEM, Maputo, 1989.

Documents cinématographiques et audios :

GUERRA Ruy, *Mueda, Memoria e Massacre*, INAC, Mozambique, 1979.

« Michel Cahen, un chercheur auto-stoppeur », podcast sur *la Clé des ondes* réalisé le 27 juin 2020, 1h17min.

Webographie :

http://antoniorita-ferreira.com/
http://www.mozambiquehistory.net/
www.sahistory.org.za/ pages/mainframe.htm.

Entretiens

Entretien avec Michel Cahen, le 22 juin 2020 via Skype

Entretien avec César Cumbe, Maputo, le 25 mai 2021, Maputo

Entretien avec Éric Morier-Genoud, Jeudi 3 juin 2021 via Skype

Entretien avec Yusuf Adam, Maputo, le 23 mars, 2021, Maputo

Entretien avec António Manso , Maputo, le 5 avril 2021, Maputo

ANNEXES

-Chipeta	*2 400*	*0,03*	*2 400*	-	-
-Niassas	*33 300*	*0,50*	*13 300l*	*5 000* [k]	*15 000* [k]
-Nianja	*52 300*	*0,70*	*52 300*	-	-
-Maganja	*179 000*	*2,50*	*179 000*	-	-
-Manganja	*10 500*	*0,14*	*10 500*	-	-
-Inharingo	*23 700*	*0,32*	*23 700*	-	-
-Tacuane	*79 800*	*1,10*	*79 800*	-	-
Bas-Zambèze	762 200	10,30	762 200	-	-
-Adema	*2 400*	*0,03*	*2 400*	-	-
-Acuama	*26 100*	*0,36*	*26 100*	-	-
-Chicunda	*4 800*	*0,06*	*4 800*	-	-
-Podzo	*22 800*	*0,31*	*22 800*	-	-
-Sena	*197 700*	*2,70*	*197 700*	-	-
-Nhungué	*78 800*	*1,10*	*78 800*	-	-
-Chuabos	*313 400*	*4,20*	*313 400*	-	-
-Tauaras	*49 100*	*0,67*	*49 100*	-	-
-Atongas	*63 300*	*0,86*	*63 300*	-	-
-Atandes	*3 800*	*0,05*	*3 800*	-	-
Chonas :	616 200	8,50	616 200	-	-
-Mazazulo [5]	*7 100*	*0,10*	*7 100*	-	-
-Manica	*51 000*	*0,70*	*51 000*	-	-
-Báruè	*36 900*	*0,50*	*36 900*	-	-
-Mateve	*78 300*	*1,10*	*78 300*	-	-
-Acaia	*65 100*	*0,90*	*65 100*	-	-
-Bangué	*38 200*	*0,52*	*38 200*	-	-
-Buzi [3]	*45 800*	*0,63*	*45 800*	-	-
-Vandau [6] *:*	*293 800*	*4,00*	*293 800*	-	-
+Matombodgi	*91 500*	*1,25*	*91 500*	-	-
+Vadanda	*42 400*	*0,58*	*42 400*	-	-
+Vanhai	*121 800*	*1,67*	*121 800*	-	-
+Gova	*38 100*	*0,52*	*38 100*	-	-
Chope [7] **:**	333 000	4,60	333 000	-	-
-Chope	*239 200*	*3,28*	*239 200*	-	-
-Bitonga [7]	*76 400*	*1,05*	*76 400*	-	-
-Lengué	*17 400*	*0,24*	*17 400*	-	-
Tonga :	1 509 700	20,70	1 509 700	-	-
-Ronga	*439 700*	*6,02*	*439 700*	-	-
-Chengua [8]	*7 200*	*0,09*	*7 200*	-	-
-Lhengué	*17 800*	*0,24*	*17 800*	-	-
-Tsua	*476 000*	*6,52*	*476 000*	-	-
Changane :	569 000	7,79	569 000	-	-
-Changane	*130 500*	*1,79*	*130 500*	-	-
-Cambane	*152 100*	*2,08*	*152 100*	-	-
-Macuácua	*73 300*	*1,00*	*73 300*	-	-
-Buinhelela	*32 000*	*0,44*	*32 000*	-	-
-Buinhlela	*181 100*	*2,48*	*181 100*	-	-
TOTAL	**7 339 800**	**7 032 000**	**28 000(9)**	**280 000**	

Groupes et sous-groupes	Nombres et pourcentage		Sous contrôle des autorités	Contrôle du FRELIMO[1]	
				à l'étranger	*dans la colonie*
Suaíli	4 200	0,06	1 200	-	2 000 [a]
Maconde :	188 000	2,60	10 000	-	178 000
-Mavia	*153 400*	*2,10*	-	-	*153 000*
-Matambués	*21 300*	*0,30*	*1 300* [e]	*6 000*	*14 000*
-Andondes	*13 600*	*0,20*	*8 600* [e]	-	*5 000*
Ajauas	127 000	1,70	50 000 [b]	4 000	73 000
Macua-Lómuè	3 078 600	42,00	3 078 600	-	-
-Arrobi	*70 000*	*0,95*	*70 000*	-	-
-Achirrima	*161 900*	*2,20*	*161 000*	-	*4 000* [d]
-Macuas	*763 600*	*10,40*	*759 600*	-	-
-Maca	*552 600*	*7,60*	*552 600*	-	-
-Meto	*326 300*	*4,50*	*322 300*	*3 000* [f]	*1 000* [f]
-Mulai	*19 400*	*0,30*	*19 400*	-	-
-Imbamela	*100 400*	*1,40*	*100 400*	-	-
-Chaca	*39 200*	*0,50*	*39 200*	-	-
-Errati	*117 900*	*1,60*	*117 900*	-	-
-Marave [2]	*14 300*	*0,19*	*14 300*	-	-
-Marrevone	*14 300*	*0,19*	*14 300*	-	-
-Lómuès	*662 600*	*9,10*	*662 600*	-	-
-Malolo	*94 800*	*1,30*	*94 800*	-	-
-Cocola	*18 700*	*0,25*	*18 700*	-	-
-Macololo	*11 900*	*0,16*	*11 900*	-	-
-Maone	*25 100*	*0,34*	*25 100*	-	-
-Manhaua	*45 400*	*0,62*	*45 400*	-	-
-Marata [3]	*23 700*	*0,32*	*23 700*	-	-
-Massingire	*7 100*	*0,10*	*7 100*	-	-
-Mihavani [3]	*5 900*	*0,08*	*5 900*	-	-
-Marengue [4]	*3 500*	*0,05*	*3 500*	-	-
Angunes :	163 600	2,20	157 900	-	5 700
-Suazi	*10 600*	*0,15*	*10 600*	-	-
-Zulu	*75 400*	*1,03*	*75 400*	-	-
-Angónis	*69 900*	*0,96*	*64 900*	-	*5 000* [g]
-Ambo	*3 500*	*0,05*	*3 500*	-	-
-Matengo	*700*	*0,01*	-	-	*700* [h]
-Jena	*3 500*	*0,05*	*3 500*	-	-
Marave :	557 300	7,60	520 000	5 000	27 000
-Senga	*26 100*	*0,36*	*14 000*	*4 000* [i]	*26 000* [i]
-Serero	*2 400*	*0,03*	*2 400*	-	-
-Pimbe	*2 400*	*0,03*	*2 400*	-	-
-Agoa	*3 400*	*0,05*	*3 400*	-	-
-Cheuas	*39 200*	*0,54*	*34 000*	*1 000* [j]	*4 000*
-Azimba	*51 000*	*0,70*	*51 000*	-	-
-Macanga	*3 000*	*0,04*	*3 000*	-	-
-Atumba	*48 800*	*0,67*	*48 800*	-	-

(Géopolitique ethnique en 1967, selon les Services d'informations militaires portugais (et selon leur classification ethnique (Source : CAHEN Michel, « Mozambique : histoire géopolitique d'un pays sans nation » dans *Lusotopie*, n°1, 1994. Géopolitiques des mondes lusophones. p.65.

Groupes, S/groupes	Nombres	Pourcentages (1)	(2)
Suaílis	2 000	0,64	47,61
Macondes :	178 000	57,84	94,68
-Mavia	*153 000*	*49,72*	*100,00*
-Andondes	*5 000*	*1,62*	*93,89*
-Matambués	*20 000*	*6,49*	*63,23*
Ajauas	77 000	25,02	60,62
Macuas-Lómuès :	8 000	2,59	0,25
-Macuas	*4 000*	*1,29*	*0,52*
-Macua-Metos	*4 000*	*1,29*	*1,24*
Angunes :	5 700	1,85	3,48
-Angónis	*5 000*	*1,62*	*7,15*
-Matengo	*700*	*0,22*	*100,00*
Sengas	12 000	3,89	45,97
Cheuas	5 000	1,62	12,75
Nianjas-Niassas	20 000	6,49	60,06
Total	**307 700**	**100,00**	-

(Composition ethnique des zones libérées par la lutte armée anticoloniale en 1967. Source CAHEN Michel, « Mozambique : histoire géopolitique d'un pays sans nation » dans *Lusotopie*, n°1, 1994. Géopolitiques des mondes lusophones, p.231)



« Xiconhoca, o inimigo da cultura mocambicana ». Source : Département de propagande FRELIMO, Maputo, 1979



« Xiconhoca, o tribalista, racista e regionalista ». Source : Département de Propagande du FRELIMO, Maputo, 1979



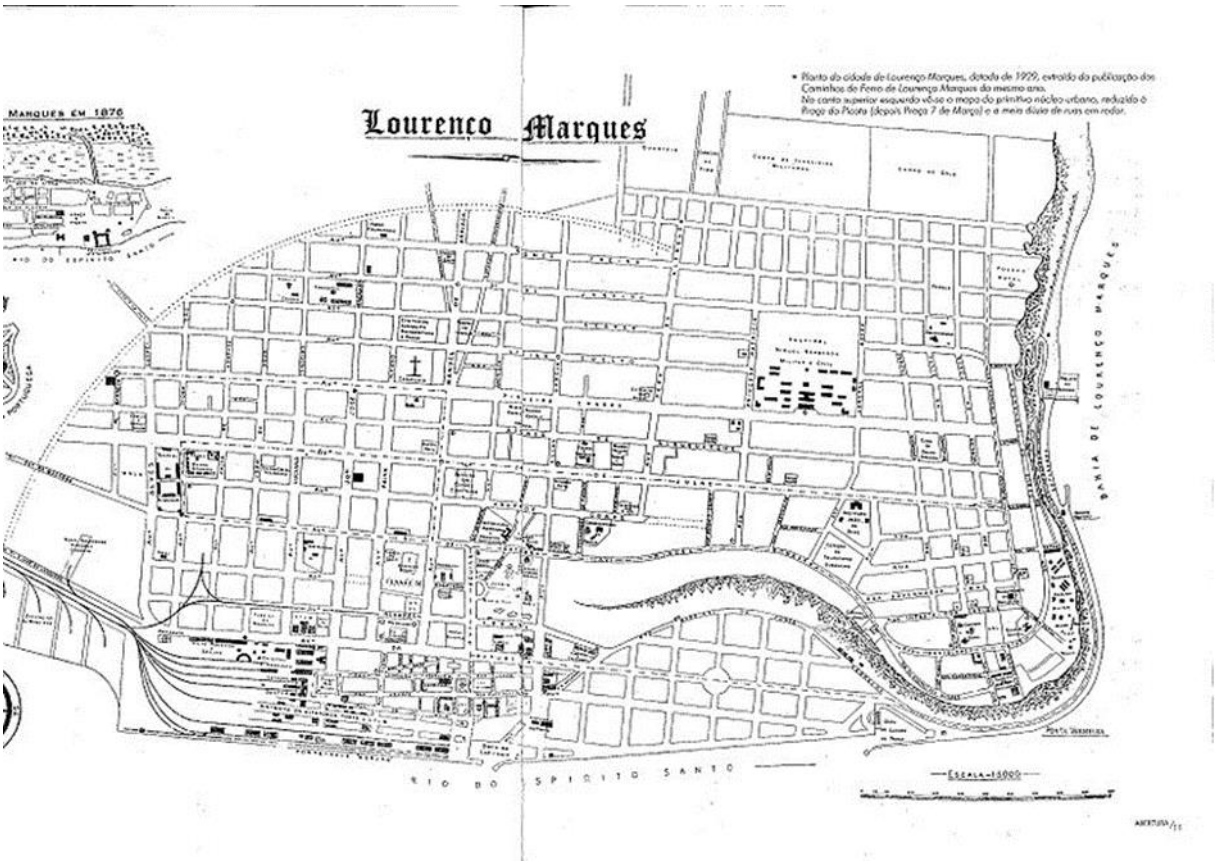
(Auteur inconnu. Affiche tirée du journal *Notícias*, Maputo, 14 décembre 1980)



(VERNET Thomas, « L'Est Africain, Carrefour commercial », carte issue de l'*Atlas des Afriques*, août 2016)



(NOUAILLE Rémi, « Ordre de succession des Sena » Juin 2021)



(« Carta geral de Lourenço Marques », Caminhos de Ferro de Lourenço Marques, 1929)



(Portrait de João dos Santos Albasini (1876 – 1922), auteur inconnu, fait avant 1922, Domaine public)