



# Sur le carreau

Une étude sur la précarité sociale  
dans trois villes du Mozambique



## L'auteur

Carlos Serra est né au Mozambique en 1947. Il est chercheur au Centre d'Études Africaines de l' Université Eduardo Mondlane à Maputo et professeur de méthodologie de la recherche à la Faculté des Lettres de la même université. Docteur en Sociologie de l' École des hautes études en sciences sociales à Paris, Carlos Serra est auteur de nombreux livres édités en langue portugaise sur l' histoire et la sociologie du pays.



# Sur le carreau

Une étude sur la précarité sociale  
dans trois villes du Mozambique

Carlos Serra

## Série des monographies

La publication de la **Série de monographies du CODESRIA** a pour objet de stimuler la réflexion, les observations et encourager une étude plus approfondie des thèmes couverts. Paraîtront dans cette série, les travaux s'appuyant sur les revues universitaires mais trop peu volumineux pour paraître sous forme de livres. Par ailleurs, ce seront des travaux méritant d'être mis à la disposition de la communauté de recherche africaine ou d'ailleurs. Les études de cas et/ou les réflexions théoriques peuvent entrer dans cette catégorie. Cependant, elles doivent contenir des résultats et des analyses importants ainsi que des évaluations critiques des écrits actuels sur les sujets en question.



© Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique, 2005  
Avenue Cheikh Anta Diop Angle Canal IV, BP 3304, Dakar, 18524 Sénégal  
www.codesria.org

Image de la couverture: Ibrahima Fofana

Composition: Daouda Thiam

Impression: Imprimerie Saint-Paul, Dakar, Sénégal

Série des monographies

ISBN: 2-86978-167-9

Le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA) est une organisation indépendante dont le principal objectif est de faciliter la recherche, de promouvoir une forme de publication basée sur la recherche, et de créer des forums permettant aux chercheurs africains d'échanger des opinions et des informations. Le Conseil cherche à lutter contre la fragmentation de la recherche à travers la mise en place de réseaux de recherche thématiques qui transcendent les barrières linguistiques et régionales.

CODESRIA exprime sa gratitude à l'Agence suédoise pour la coopération en matière de recherche avec les pays en voie de développement (SIDA/SAREC), au centre de recherches pour le développement international (CRDI), à la Fondation Ford, à la Fondation Mac Arthur, Carnegie Corporation, au ministère des Affaires étrangères de Norvège, à l'Agence danoise pour le développement international (DANIDA), au ministère français de la Coopération, au Programme des Nations unies pour le développement (PNUD), au ministère néerlandais des Affaires étrangères, FINIDA, NORAD, CIDA, IIEP/ADEA, OECD, IFS, Oxfam America, UNESCO, UN/UNICEF et au gouvernement du Sénégal pour leur soutien généreux à ses programmes de recherche, de formation et de publication.

## Table des matières

Remerciements .....	6
<b>Introduction</b> .....	7
Méthodologie .....	9
Techniques .....	11
<b>Tout ce qui était solide s'estompe</b> .....	12
<b>Instances, acteurs et processus</b> .....	24
Dumba nengues .....	26
Chapas .....	36
Les récupérateurs d'ordures .....	38
La mendicité .....	43
Les hôpitaux à 1000 Mts .....	47
Les hôpitaux psychiatriques .....	50
Les tribunaux communautaires .....	55
Églises pentecôtistes .....	58
Les chansons .....	62
<b>Conclusion</b> .....	66
<b>Notes</b> .....	69

## Remerciements

Les 22 chercheurs ayant réalisé ce travail en 2001 / 2002, répartis entre Nampula, Beira et Maputo méritent notre plus profond respect, pour leur dévouement et leur compétence.

Notre reconnaissance va également au professeur tanzanien Shubi Ishemo, qui nous a accompagné jusqu'au bout de cette expérience.

Enfin, nous remercions le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA), basé à Dakar, Sénégal, pour avoir accepté de financer cette recherche, à la suite d'une offre internationale lancée en 2000, avec la participation de 773 chercheurs regroupés en 94 équipes, neuf équipes furent choisies et parmi elles, la nôtre.

Les idées exprimées ici sont, cependant, de l'entière responsabilité de l'auteur.

Le titre du travail est tiré d'une chanson connue de Jeremias Ngwenha. La strophe d'où a été tiré le titre est la suivante : « que des désaccords/ils luttent pour le pouvoir/ Alors que nous sommes poussés sur le carreau ». La chanson s'intitule *Kasi Kamaputsu Kute ta ?* (Finalement, Maputo est comme ça ?).

Carlos Serra  
Maputo, Mozambique

# Introduction

---

**Thème :** « Il faut comprendre la pauvreté comme un problème qui dépasse la question des besoins fondamentaux : c'est l'exposition au risque d'exclusion qui peut surgir à tout moment, à partir de n'importe quel événement, dans un milieu non protégé et non contrôlé.... » (Jackson 2001:44).

La société civile précarisée au Mozambique, expression controversée, est le thème du présent travail. Elle sera prise ici comme synonyme de pauvreté et d'exclusion sociale. La société civile est, en vérité, un instrument tout-terrain. Finalement, tout et rien peuvent s'y trouver. Elle revêt un sens normatif profond, car elle se construit au plan éthique par opposition à l'« État-Ogre ». Elle a le sens courant d'un ensemble d'acteurs et d'institutions vivant en marge d'un État<sup>2</sup> défini comme privatif par les uns (secteurs néo-libéraux) et peu redistributeur par les autres (secteurs populaires). C'est une notion « anti » par excellence, qui traduit une réaction (Chabal et Daloz 1999:30).

Au Mozambique, l'expression s'est surtout développée dans les années 90. Elle a d'abord eu le sens de quelque chose opposée aux acteurs de la guerre après les accords de Rome de 1992 (voir le chapitre 1) et revêt aujourd'hui la dimension courante de quelque chose hors de l'État ou opposée à l'État.

Nous nous sommes proposé d'analyser la société civile comme un « lieu » de luttes sociales, où se conjuguent l'inclusion et l'exclusion<sup>6</sup> sociales, la lutte pour l'hégémonie politique et la résistance, la confrontation de formes d'étiquetages et de représentations sociales, le local et le global, le passé et l'avenir, la misère et l'opulence.

À côté de la vision d'une société civile « privée » en confrontation avec l'État, il y a aujourd'hui, de plus en plus, une réévaluation et, d'une certaine manière, une réappropriation populaires du concept, par tous ceux qui se sentent exclus des bénéfices de ladite mondialisation et qui luttent pour et contre cela. C'est à partir de là que certains les incluent dans la « société civile populaire ». <sup>7</sup>Nous proposons quatre niveaux d'analyse de ce concept, à savoir : interaction, association, relation avec l'État et avec le marché et *métissage* culturel. <sup>8</sup>Tout d'abord,

la société civile implique une chose évidente : l'interaction sociale. Interaction sociale signifie en même temps solidarité et lutte<sup>9</sup>.

La société civile implique, ensuite, l'existence d'acteurs qui s'associent pour défendre leurs intérêts, intérêts qui se croisent, qui sont souvent antagoniques et dont la nature ne doit pas, forcément, être institutionnelle<sup>10</sup>.

En troisième lieu, la société civile implique soit une relative autonomie par rapport à l'État et au marché<sup>11</sup>, soit une relation dialectique et souvent conflictuelle avec ces instances-là<sup>12</sup>.

En quatrième lieu, la société civile implique l'existence d'acteurs en situation, en procès intense et contradictoire, de *métissage* culturel, regroupant des styles de vie, des temporalités, des représentations sociales et des espaces appartenant à la fois au passé et au futur, au local et au global, à la campagne et à la ville, aux mondes colonial, révolutionnaire et néolibéral de l'histoire de notre pays.

Mais il est important de déterminer le thème : nous n'étudions pas la société civile en général (est-il possible de le faire ?), plutôt la société civile précarisée.

Par société civile précarisée, nous entendons l'ensemble des acteurs exclus des bénéfiques des rapports sociaux en vigueur au Mozambique, rapports qui, par des processus d'interaction et de conflit social (y compris ceux qui se tissent avec l'État), produisent des formes alternatives et métissées de vie et de représentations sociales.

Notre étude a visé cinq objectifs :

1. Produire une réflexion en profondeur sur les défis de la construction de la démocratie et de la justice sociale dans un pays hétérogène, héritier de plusieurs guerres et miné par des problèmes croissants d'exclusion sociale.
2. Identifier et analyser l'exclusion sociale en cours dans les villes, ainsi que quelques-uns de ses acteurs fondamentaux, de telle sorte qu'elle ne soit pas considérée comme naturelle.
3. Participer au développement de stratégies de promotion de la justice sociale.
4. Préparer des chercheurs d'un type nouveau, qui fassent des *objets* sociaux les *sujets* réels du processus de recherche et de dialogue ;
5. Réhabiliter le dialogue entre les sciences sociales et le « sens commun » des cultures populaires, permettant ainsi que les acteurs qui vivent une forme d'exclusion sociale fassent connaître leurs réseaux de signification et leurs valences cognitives et normatives.



La question initiale de la recherche a été celle-ci : quelles sont les réalités que les acteurs non privilégiés vivent au jour le jour lorsqu'ils sont confrontés aux acteurs privilégiés ?

Nous avons travaillé avec l'hypothèse suivante : par différents processus pluriels de *métissage* culturel, de nouveaux types d'acteurs, de nouveaux types de rapports et de nouvelles représentations sociales sont en cours dans les villes du Mozambique, donnant naissance à une contre-société qui fait face aux efforts combinés et rétroactifs de la guerre civile, d'une longue tradition d'État autoritaire, d'absence de redistribution de la richesse sociale et d'un marché de plus en plus sélectif.

### Méthodologie

Une manière de faire de l'herméneutique sociale en acte consiste à prendre les acteurs comme de simples exécutants des pesanteurs et des déterminismes sociaux. Ici, les acteurs n'agissent pas : telles des disquettes formatées, ils sont aveuglément téléguidés par le Léviathan qui est la société. Cette conception a un poids énorme en Afrique : selon de nombreuses thèses, les Africains ne sont rien d'autre que des exercices homéostatiques de formations implacables, presque génétiques, fabriquées par les traditions, les esprits, les ethnies et les familles.<sup>13</sup>

Une deuxième modalité herméneutique consiste, au contraire, à voir le social comme une somme de jeux entre acteurs libres. Ici, ces derniers agissent en faisant marcher la société selon la logique, les volontés et les rêves de leur ego. Dans un cas, on est pensé, on est corps ; dans l'autre, on pense, on est sujet.

Ces deux théories du social-rouleau compresseur et du moi cartésien<sup>14</sup> divisent, encore de nos jours, les chercheurs en sciences sociales, comme si la société pouvait être une chose et, l'individu, une autre, comme si là il y avait servitude et ici liberté, mais plus encore : au niveau des techniques, il existe un même type de conflit, avec deux théories en présence, qui sont, finalement, des produits résultant des deux herméneutiques présentées.

Ainsi il y a ceux qui transforment le questionnaire en clef du comportement humain : des variables, un échantillon, des chiffres et l'analyse factorielle sont les batteries par lesquelles l'on pense que les moyennes et les écarts expliquent tout. C'est là une technique typique du social-rouleau compresseur et de la recherche de ce qui est *objectif*. Au Mozambique, elle est de plus en plus abondante, surtout quand il s'agit de traduire la pauvreté, coupée des rapports sociaux concrets, en chiffres.

Nous avons, d'autre part, les défenseurs de ce qui est *subjectif*, pour qui certaines techniques sont destinées à montrer l'« irréductibilité » du comportement humain. C'est la technique spécifique au moi cartésien.

En ce qui nous concerne, nous avons expérimenté une herméneutique qui prend à la fois en compte les pesanteurs sociales et la marge de manœuvre des acteurs sociaux, par trois processus : (1) l'identification de certaines instances dans lesquelles il est possible d'étudier, de manière liée, les multiples actes anonymes de la vie en société et, en particulier, les types de vie d'acteurs dans un processus d'exclusion sociale. Nous avons désigné par configuration<sup>15</sup> l'ensemble de ces instances ; (2) l'observation et l'écoute de ce que les acteurs font et disent ; (3) enfin, l'analyse comparative des résultats obtenus.

Cette triple herméneutique a les trois avantages suivants : (1) elle ne volatilise pas la base sociale de la conscience des acteurs ; (2) elle ne les évacue pas de l'initiative ; (3) elle est attentive à ce que font les gens et aux formes d'interprétation et d'adaptation qu'ils ont de ce qu'ils font ou sont obligés de faire.

Un moment capital a été justement la prise en compte de la vie quotidienne des acteurs de la société civile précarisée. De fait, beaucoup parmi nous perdent tout intérêt « pour les choses les plus banales que les gens font ».<sup>16</sup>

En faisant cela, nous étions finalement en train d'essayer d'opérer une révolution copernicienne. Au lieu de faire exister ces acteurs du point de vue de la société du bien-être, nous nous sommes efforcés de nous situer dans leur *situation à être*.<sup>17</sup>

Avec l'espoir de pénétrer le plus profondément possible dans la réalité de la société civile précarisée, nous avons considéré quatre postulats anti-sociologiques :

- L'individualité de l'acteur (l'on a cherché à capter ici la singularité irréductible des acteurs avec l'hypothèse selon laquelle leur rationalité, leurs options et leur stratégie peuvent contourner, bien que de manière limitée, le déterminisme social) ;
- La socialisation de l'acteur (l'objectif est de tenir compte du poids des instances sociales de conformisme avec l'hypothèse selon laquelle les acteurs sont socialement déterminés<sup>18</sup> et peuvent donc exprimer des « pensées moyennes ») ;
- Le conflit social (dans ce cas-ci, nous soutenons que toute interaction sociale est porteuse de conflit) ;<sup>19</sup>
- Le conflit herméneutique (l'option a été que la cognition et la vérité sont en construction permanente et constamment remises en question).

## Techniques

Quatre techniques ont été utilisées :

1. Observation directe et participative, avec des notes consignées dans un « journal de campagne ». Cette observation, basée sur des *textes guides* discutés des heures durant et qui s'est soldée par 27 journaux, s'est déroulée dans neuf lieux différents :<sup>20</sup> *dumba nengues*,<sup>21</sup> *chapas*,<sup>22</sup> hôpitaux aux consultations les moins chères<sup>23</sup>, décharges publiques, plaintes de mendiants<sup>24</sup>, églises pentecôtistes (Zione et Église universelle du royaume de Dieu),<sup>25</sup> hôpitaux psychiatriques, tribunaux communautaires<sup>26</sup> et recueil de chansons.
2. Interviews semi-structurées sur des histoires de vie (en particulier de petits vendeurs), de pasteurs des Églises Zion, de ceux qui fréquentent les décharges et de malades mentaux) ;
3. Questionnaires avec échantillon non-probabiliste soumis à de petits vendeurs dans les *dumba nengues* ;
4. Recherche documentaire.

Ce travail,<sup>27</sup> réalisé par 22 chercheurs, la plupart sans formation universitaire,<sup>28</sup> dans les villes de Nampula, Beira et Maputo,<sup>29</sup> est divisé en deux chapitres : le premier commence par faire un résumé sur les phénomènes qui sont à l'origine de la société civile précarisée et rend compte de la structure plurielle et contradictoire de cette société ; le second chapitre présente et analyse les résultats de la recherche.

# 1

---

## Tout ce qui était solide s'estompe

### **Wodia pawa ra nwana**

(Ils mangent le pain de l'enfant)

- Paroles d'une chanson de Jeremias Ngwenha<sup>30</sup>

#### **I**

La queue avance ? Elle n'avance pas

Elle avance là-bas, devant, là où ils se trouvent

Amenez ceux de derrière aussi s'il vous plaît

Ils nous mettent à boire de l'eau dans un récipient malpropre

Ils nous mettent à coiffer la tortue géante

Ils nous mettent à coiffer un chauve

#### **II**

Nous ne disons pas que la vie est dure

Elle n'est pas dure avec le salaire en poche

Parce qu'elle me ronge, elle m'achève, elle me mord

#### **III**

Je travaille pour prendre le chapa<sup>(a)</sup>

Alors que le salaire ne suffit pas

#### **IV**

La vie me massacre, elle me massacre

---

Note : (a) N.d.T : Chapa : plaque métallique. C'est le mot par lequel les Mozambicains désignent les transports en commun, (*enregistrement, 20/09/2000 - traduit du Changana par Suzana Afonso*)

« (...) si ce qui est ne se transformait pas, comment pourrait-on savoir qu'il est ? - Gaston Bachelard (1991:109).<sup>31</sup>

Ils ne sont pas peu nombreux ceux qui aujourd'hui, au Mozambique, se plaignent – parce qu'ils sont inquiets parce qu'ils se sentent normalement agressés – de ce présent en un tournant tumultueux ; creusent avec désespoir le passé (lequel ne fut certainement pas très édifiant dans ses différentes phases) à la recherche d'un lénitif, d'un bouclier protecteur contre les turbulences actuelles<sup>32</sup>. Walter Benjamin dirait que dans les moments de danger ou d'anomie, les gens cherchent dans le passé le souvenir adéquat qui les recompose et leur rend l'auto-estime.<sup>33</sup>

Car, en vérité, de plus en plus, tout *ce qui était solide s'estompe*, comme l'avaient écrit Marx et Engels, il y a 150 ans, à propos de la modernité capitaliste qui « virusidait » rapidement tout ce qui était tradition, croyance et sacré, donnant ainsi origine à « l'insécurité et au mouvement éternels ».<sup>34</sup>

Aujourd'hui, nous vivons un peu la vie comme dans l'*Angelus Novus*, le tableau de Klee : pour suivre une fois encore Walter Benjamin, l'ange de l'histoire y a les yeux écarquillés fixés sur le passé, alors qu'une tempête venue du paradis le traîne inexorablement vers le futur, qui est le progrès, mais où il ne perçoit qu'un amas de ruines.<sup>35</sup>

Dans le solide qui s'estompe, résident également les composantes de l'épistémologie aristotelo-cartésienne, de la lecture du social par la binarité meublée avec la solidité de la disjonction le vieil *ou, ou* celui *ou* cela (le vieil *est, ceci est*). De fait, l'épistémologie de la complexité (par exemple, la chaleur envisagée comme une proposition de chocs, comme un coefficient de possibilités de chocs),<sup>36</sup> de l'aléatoire, de la copulative, des bifurcations, du métissage contradictoire est, de nos jours, la colonne vertébrale de la compréhension de cette vie de progrès.

Mais le progrès (ou le *développement*, comme on le dit plus couramment au Mozambique) est, finalement, pervers, oligarchique, parce qu'il inclut les uns et exclut d'autres, l'écrasante majorité.

Des milliers d'hommes et de femmes ont lutté dans les années 60 pour que l'avenir de ce pays fût digne, libéré d'une colonisation qui s'était faite tradition et d'une tradition qui s'était faite colonisation, et ouvert au partage du bien-être.

Aujourd'hui, et malgré le triomphalisme bruyant que les Princes exhibent dans les chancelleries internationales, le pays est un des plus pauvres du monde.

Il y a plusieurs causes à cette pauvreté.<sup>37</sup> Nous en soulignons trois : la guerre civile, les calamités naturelles et le néolibéralisme.

La guerre civile (1976-1992)<sup>38</sup> a eu de nombreuses conséquences dont les suivantes : un million de morts ; 454 000 enfants de moins de 15 ans tués entre 1981 et 1988 (45 % des victimes) ; 23 % d'enfants parmi les blessés répertoriés

dans les services de santé ; 8,1% et 16,7 % des habitants victimes des mines (1995) ; 7 000 enfants handicapés à cause des mines entre 1980 et 1993 ; 50 000 personnes amputées dont 7 000 enfants et femmes ; parmi les 92 881 soldats et guérilleros démobilisés (76,3% de l'armée gouvernementale et 23,7% de la Renamo) après l'Accord de Paix de 1992, près de 28% avaient moins de 18 ans, 4 678 moins de 13 ans, 6 828 entre 14 et 15 ans et 13 982 entre 16 et 17 ans, soit un total de 25 498 ; plus de 250 000 orphelins et enfants non accompagnés. Les enfants ont été soumis à plusieurs expériences traumatisantes : menaces de mort, terreur, agressions, actes de déshumanisation systématique, faim, soif, malnutrition, exploitation par le travail, abus sexuels, implication dans des actions militaires. Pour ce qui est de leur personnalité, les perturbations suivantes ont été notées : manque de confiance en eux-mêmes et envers les adultes, absence de perspective d'avenir et/ou perspective pessimiste, isolement, dépressions, résignation, indices élevés d'agressivité, perte de sensibilité, régression, introversion, diverses phobies, absence de mécanismes adéquats de résolution des conflits, capacité très limitée à accepter des frustrations, divers symptômes névrotiques ; près du 1/3 des enfants meurent avant l'âge de 5 ans ; un taux de mortalité maternelle de 1000 pour 10 000 ; plus de 150 villages et localités détruits ; près de 4,5 millions de déplacés vers l'intérieur ; près de 1,5 millions de réfugiés ; plus de 7 milliards \$US de préjudice porté à l'économie nationale ; plus de la moitié du réseau routier détruit ou rendu impraticable ; plus de 50% des structures sanitaires détruites ; plus de 1800 écoles détruites ; 1/3 de la population souffre de malnutrition ; 2/3 de la population vivent dans la pauvreté absolue ; 1500 magasins ruraux détruits ; et 60% de la population vivent en-dessous du seuil de pauvreté (1995).<sup>39</sup>

Les calamités naturelles (inondations, cyclones, sécheresses) ont durement frappé notre pays, comme ce fut le cas en 2000. Il serait toutefois nécessaire de savoir jusqu'à quel point ces calamités sont seulement naturelles. En vérité, la dévastation de la nature au Mozambique a déjà une histoire et cette détérioration s'aggrave jour après jour, à cause par exemple de la coupe impitoyable des forêts.

Le néolibéralisme, caractérisé par quatre phénomènes interconnectés, s'est greffé aux conséquences de la guerre civile et des calamités naturelles : effondrement de l'État-Providence (apologie effrénée des vertus du marché assaisonnée avec une composante de « réduction de la pauvreté »), privatisations massives, licenciement de travailleurs et corruption généralisée.

Voici, par exemple, ce que nous a dit le Secrétaire général du Syndicat national des travailleurs du bâtiment, bois et mines du Mozambique, Jeremias Timane à propos les trois derniers phénomènes :

Causes des licenciements : absence de capacité de gestion des nouveaux propriétaires des entreprises privatisées. Donc, il n'y a pas de cahier de charges sérieux, absence de *savoir-faire*, bas niveau de connaissance technique (...); absence d'une politique consistante pour s'assurer que l'entreprise fonctionne correctement (...). [L'appel d'offres se gagne] par la corruption, l'intéressé corrompt les gens de la commission d'appel d'offres (...), il veut avoir des gains immédiats (...). En achetant les entreprises, les entrepreneurs trouvent celles-ci dans un état de fonctionnement, disons, minimal, [celles-ci] ont un approvisionnement en matières premières et aussitôt [les entrepreneurs] volent les fonds [existants]. (...) le premier souci, c'est voler les fonds, acheter des Mercedes-Benz, acheter des maisons pour la famille et après le détournement [demander] un crédit à la Banque, crédit qui sera converti en dette cumulée. Il épuisera les matières premières, aura des factures d'eau et d'électricité impayées, situation qui mènera à la fermeture ou à la location de l'entreprise qui se met à produire ce à quoi elle n'était pas destinée.

Depuis le début du processus « d'ajustement structurel » en 1987, 1471 entreprises (dont le 1/3 est aujourd'hui fermé et les travailleurs au chômage et / ou les contrats gelés) ont été privatisées. Plus de 75 entreprises sont en crise, risquent de fermer, et doivent aux travailleurs 6 à 24 mois de salaire.

C'est le secteur de l'anacardier qui a subi le plus de préjudice, après les pressions de la Banque mondiale et du Fonds monétaire international pour libéraliser l'exportation de la noix de cajou brute. Comme conséquences, les usines sont restées sans matières premières, 15 ont fermé leurs portes et près de 10.000 travailleurs ont perdu leur emploi. Au total, on estime que plus de 116 000 travailleurs ont perdu leurs emplois depuis 1987.<sup>41</sup> Entre 1993 et 1998, on a enregistré 76 grèves au Mozambique, impliquant 7 020 travailleurs.<sup>42</sup>

Une enquête réalisée entre le 7 mars et le 30 juillet 2001 dans les provinces de Nampula, Sofala et Maputo et commandée par *Etica Moçambique*, une organisation non-gouvernementale récemment créée, montre, sur un échantillon de 1500 personnes interrogées, que les Mozambicains croient de moins en moins à la compétence de l'appareil d'État.

Le niveau de corruption (22,6%) est parmi les plus élevés au monde (derrière la Bolivie avec 26% et devant le Paraguay 19%); une personne sur 2 affirme avoir été victime de cambriolage dans les 12 mois qui ont précédé l'enquête et victime de corruption dans les six mois<sup>43</sup> qui ont précédé l'enquête; 70% croient que « beaucoup », voire la « majorité » des agents de la police sont impliqués dans la corruption; pour le gouvernement et les tribunaux, les pourcentages sont de 59% et 58%; une personne sur 2 propose des solutions violentes

pour punir les corrompus (peine de mort, immolation par le feu et confiscation des biens).<sup>44</sup>

En parfaite harmonie avec la situation qui prévaut, les syndicats du crime sont actifs. Ainsi, parmi plusieurs cas qui se sont succédé avec une rapidité et une impunité inquiétante, un éminent journaliste qui enquêtait sur la corruption au niveau des banques (400 millions de dollars ont disparu du système bancaire mozambicain au cours de la décennie 90),<sup>45</sup> Carlos Cardoso, éditeur du journal-fax *metical*, fut assassiné le 1<sup>er</sup> décembre 2000. Le président du Conseil d'Administration d'une banque commerciale mozambicaine, la Banco Austral, criblée de créances douteuses par suite de prêts concédés à des personnalités de la vie politique et entrepreneuriale du pays, António Siba Siba Macuácuá, fut la deuxième victime, le 11 août 2001, alors qu'il tentait d'assainir les finances de la banque, faisant tout pour que les débiteurs soldent leurs dettes.

Pendant ce temps, 70% des Mozambicains, en proie à la malaria et aux diarrhées, vivent avec des revenus mensuels de près de 20 \$US. Voici quelques autres indicateurs : 38% des foyers (chaque foyer a en moyenne 4,4 membres, atteignant 5,2 dans les villes) se sont plaints cette année que la situation économique a empiré par rapport à 2000 ; le taux d'analphabétisme dépasse les 50% et touche, en particulier, les femmes (71,2%) et les pauvres (88,2%) ; 43,8% des enfants de moins de 5 ans se trouvent dans un état de sous-alimentation chronique, 5,5% dans un état de sous-alimentation aiguë, et 26% ont un poids inférieur à celui conforme à leur âge ; seuls 49,5% des foyers possèdent une radio, 4,5% un fer à repasser, 4,7% une machine à coudre, 4% un congélateur, 5,1% un téléviseur et 5,8% utilisent l'électricité ; 76% ont des maisons en chaume, 41% disposent d'un puits non protégé comme source d'eau et seuls 23,8% ont accès à l'eau courante ; 57,5% recourent à la broussaille pour leurs besoins physiologiques ; 56,7% des Mozambicains ont affirmé faire une heure ou plus pour arriver à la structure sanitaire la plus proche.<sup>46</sup>

Nous avons voulu sortir de la pauvreté et de l'exploitation. Nous y sommes retournés.

Marx a écrit que Hegel a observé un jour que « tous les grands événements et personnages historiques se répètent, pour ainsi dire, deux fois : la première comme tragédie, la seconde comme farce ».<sup>47</sup>

Pour ce qui est de l'exclusion sociale, les villes constituent un exemple ; elles connaissent une croissance rapide depuis 1975 à cause de six phénomènes : l'Indépendance nationale conjuguée avec la nationalisation des immeubles de rente en 1976 et les Mozambicains qui vivaient autrefois dans les faubourgs y ont eu accès ; la guerre civile ; la dégradation subséquente des



conditions de vie à la campagne ; le retour de réfugiés après l'accord de paix de Rome en 1992,<sup>48</sup> l'afflux de citoyens des pays affectés par la guerre (Rwanda, Burundi, Congo, etc.) ; le rapatriement de travailleurs mozambicains d'Afrique du Sud, du Zimbabwe, du Malawi et de l'ex-République démocratique d'Allemagne.

Ainsi, Maputo, par exemple, qui en 1975 comptait près de 200 mille habitants, en compte aujourd'hui près d'un million et demi.

La pauvreté urbaine en Afrique subsaharienne constitue de nos jours un énorme défi. Dans un rapport daté de 1991, la Banque mondiale a affirmé que bien que la pauvreté soit principalement un phénomène rural dans beaucoup de régions, la pauvreté urbaine deviendra, en Afrique, le problème majeur sur le plan politique.<sup>49</sup>

L'Afrique subsaharienne connaît l'un des taux d'urbanisation les plus élevés au monde, et sera au cours des 30 prochaines années, plus urbaine que rurale.<sup>50</sup> Même si près de deux tiers de la population mozambicaine en situation de pauvreté absolue vit à la campagne (le centre du pays étant la zone de concentration du plus grand nombre de pauvres),<sup>51</sup> l'insécurité alimentaire est, cependant, un phénomène plus urbain que rural.<sup>52</sup>

Il y a une opinion répandue au Mozambique, dont n'échappent pas certains cercles académiques, qui considère la pauvreté soit comme une donnée naturelle (presque *africaine*)<sup>53</sup> indépendante des rapports sociaux et qu'il faut simplement atténuer (avec le recours à des expressions du genre « allègement de la pauvreté », expressions courantes dans les journaux, à la radio et à la télévision), soit comme une masse amorphe, statique, d'acteurs insignifiants au plan social, qui n'ont aucune individualité (« pauvres », « couches vulnérables », etc.). Mais la pauvreté peut et doit être analysée comme un produit historique de rapports sociaux dont la logique inexorable consiste, dans le cas du Mozambique et de beaucoup d'autres pays, à exclure.

En réalité, les villes du pays sont en train de se consolider, de manière rapide, avec deux pôles asymétriques : de petits centres de bien-être et de luxe protégés par des grilles, des systèmes électroniques de sécurité et des gardiens privés, entourés d'hôtels, de bureaux de change, de restaurants, de cafés, de pâtisseries, de supermarchés, de casinos et de stations-services ; et de grandes périphéries constituées de villes en roseau (monde de « mathapuitha athú »,<sup>54</sup> comme on dit en langue emakhwa) avec leurs *dumba nengues*, leurs *baraques*,<sup>55</sup> décharges publiques et leurs *chapas*, à la fois monde d'exclusion sociale et de complexité culturelle, de mouvement et de mélange, un monde en métissage,<sup>56</sup> en créolisation<sup>57</sup> permanente.

D'autre part, les villes accueillent de plus en plus de gens venus de la campagne et, d'une certaine manière, prennent un *aspect rural* (tout comme la campagne, finalement, *s'urbanise*).<sup>58</sup>

C'est pour cela que l'on doit éviter le risque de voir l'Afrique sous le prisme d'une ruralité<sup>59</sup> primordiale et immuable. Aujourd'hui, l'Afrique est moins une « campagne » et une « ville » qu'un monde *métis* entre les deux, avec les deux, de plus en plus périurbanisé et urbanisé, formant une immense réalité sociale hétérogène où, comme l'a écrit Achille Mbembe, « tout devient souterrain ».<sup>60</sup>

La ville sera l'habitat de l'Afrique de demain.<sup>61</sup>

C'est dans les villes, comme celles du Mozambique, que se constituent des milliers de *configurations* illustrées par les habitations en roseau, en plaque de zinc et carton, par les *dumba nengues*, par les *baraques*, par les *chapas*, etc., qui sont comme les *biotopes sociaux* des exclus.

C'est dans les décharges des villes, comme celle du quartier de Hulene à Maputo, que tout un processus complexe de lutte pour la vie s'organise autour d'un monde hétéroclite par ses règles, sa hiérarchie et la gestion d'objets divers jetés par les catégories sociales aisées, avec des chômeurs (parmi lesquels les démobilisés de guerre) essayant de survivre, des employés essayant d'améliorer leurs conditions de vie et des enfants réinventant le loisir et le jeu. Par exemple, dans la ville de Pemba, ces enfants transforment des préservatifs « Jeito » en ballons pour leur jeu;<sup>62</sup> dans la ville de Nampula, ils cherchent à imiter les karatékas des films chinois pendant qu'ils fouillent les ordures avec des bâtons, à la recherche de quoi vendre pour vivre.<sup>63</sup>

C'est dans les villes que de plus en plus surgissent et se consolident, dans toutes les régions interstitielles, des figures et des associations sans normes d'exclus de la *société civile du bien-être*, tels les mendiants, les voyageurs des *chapas*, les enfants de la rue,<sup>64</sup> les récupérateurs des poubelles et des décharges publiques, les vendeurs ambulants, les démobilisés, les handicapés physiques, les malades mentaux,<sup>65</sup> les prostituées, les vendeurs de drogue, les trafiquants de devises, divers types de *gangs*, etc., tous constituant à la fois un univers diversifié de « déviants »,<sup>66</sup> un plurimodèle *normalisé* de contre-société et un centre kaléidoscopique de métissage culturel avec leurs formes composites de langage et de représentation sociale.

Tous se trouvent, comme dans un tourbillon, entre un cadre social en décomposition rapide (avec leurs visages colonial, révolutionnaire, rural et traditionnel) et un cadre qui se construit (le néolibéral). Ils sont, à ce propos, dans une profonde anomie, dans un milieu d'exclusion.

Avec cela, la criminalité s'étend, dans un pays où près des deux tiers de la population carcérale ont moins de 26 ans. Une grande partie des jeunes détenus est auteur de petits délits et a un faible niveau d'instruction. La moitié des prisonniers était au chômage à la date de détention.<sup>67</sup> Des données officielles révèlent que de 1996 à 2000, plus de 193 000 crimes et délits ont été recensés, avec une majorité de cambriolages et de vols. La police avance que cela est dû à plusieurs facteurs dont les plus importants sont le chômage, le coût élevé de la vie et un exode rural continu.<sup>68</sup>

Les villes bouillonnent en des rythmes historiques, profondément allotropiques, dans un inceste permanent entre l'ancien et le moderne, dans un état d'*akrasia*<sup>69</sup> turbulent et polyphagique, comme dirait Aristote, dans l'ambiguïté constante et rebelle à notre logique identitaire et binaire.

C'est en elles que les acteurs de l'altérité ont un pied chez les guérisseurs et l'autre dans les consultations à 1000,00 Mts des hôpitaux et centres de santé, que l'on boit de la bière en cannette, mais également *otheka*,<sup>70</sup> *sura*<sup>71</sup> ou du vin de cajou, que l'on fréquente les instances alternatives de justice mais également la police, que l'on va de plus en plus aux nombreuses églises qui pullulent dans le pays, que l'on pratique le *xitique*,<sup>72</sup> que l'on danse le *xigubo*,<sup>73</sup> la *passada*, la *soul music*, le *rap* et l'*afro-beat*, que l'on consomme des drogues, que l'on assume, enfin, de multiples identités, plusieurs *entre-deux*, d'innombrables « je » mis au pluriel.

C'est dans les villes que les acteurs sont dans un va-et-vient incessant et contradictoire entre le monde du dehors et le monde du dedans : les moyens de communication et le cosmopolitisme urbain font d'eux les citoyens de la planète et de leurs héros, mais la recherche de points de référence et les difficultés de survie sociale les amènent à recycler et à réinterpréter leur région d'origine, à recréer la solidarité ethnique (le « nous sommes tous cousins » des *dumba nengues*, par exemple), les amènent à donner une nouvelle couleur aux héros éponymes. Ils se retrouvent de plus en plus dans l'économie-monde sans qu'ils puissent abandonner l'économie locale et vice-versa : c'est cela leur *double contrainte*. Plus il y a de difficultés sociales dans le monde du dehors, plus sont étroits les liens et les frontières du dedans. Si d'une part, il n'y a vraiment plus ni tradition ni modernité, d'autre part, l'on va vers celle-là pour moderniser celle-ci et vers celle-ci pour la rendre traditionnelle selon les moments, les processus et les points culminants des tensions sociales. Le présent est envisagé avec les yeux du passé. On oscille, telle une pendule, à la recherche du vertige du futur, en même temps que l'on fait marche-arrière à la recherche des ancres de tous les jours, on subvertit des habitudes, on adapte des subversions. C'est finalement un monde mixte, polysémique, de l'entre-deux,

transfrontalier, labile, où à la place d'états, il y a des transitions, où l'on *n'est* jamais, où l'on est constamment *en train d'être*, c'est finalement, un monde amphibologique.<sup>74</sup>

Dans ce monde en bifurcation permanente, les langues elles-mêmes, créolisées, sont pleines de duplicité, d'oxymorons, d'antonymes, de chiasmes, elles sont une subversion continue du monde identitaire des verbes, des prédicats, des substantifs et des adverbes. Les verbes sont constamment en train de détruire le *devenir*, bloquant l'*être* des substantifs. L'oxymoron et l'inversion d'argumentation sont fréquents. « Ça ne va pas mais ça va », « c'est vrai mais ce n'est pas vrai », etc.<sup>75</sup>

Tout est en procès, en permanente construction et reconstruction dans la mobilité urbaine, dans toutes ses ramifications capillaires et androgynes. On n'est plus dans la tradition, mais on n'est pas encore arrivé à la modernité. *L'en train d'être*, *l'entre-deux* constituent la règle. On construit en déconstruisant, on invente, on recule parce qu'on avance. Tout est cannibalisé dans un mouvement brownien, contradictoire.

C'est dans les villes que le monde complexe de l'informel a cours (qui est, finalement, notre vrai monde formel), monde *nocturne* pour certains, monde du diurne réel pour la majorité, monde du *métissage*, hétérogène panoplie d'acteurs, de pratiques et de processus, tous fédérés dans la marginalité par rapport à l'officiel et à la loi, mais sans briser les liens avec les deux, où tout se vend (y compris les épreuves d'examen, les drogues, les armes et les médicaments) dans une négociation sans reçu, où les prix sont fixés et refixés à tout instant au gré du pouvoir structurant de l'aléatoire, où l'inattendu et l'ambivalence constituent la règle, où la rationalité économique et la lutte impitoyable pour la survie payent le tribut à l'*affection*, au don et aux réseaux de solidarité,<sup>76</sup> aux esprits et aux contre-sorcelleries,<sup>77</sup> monde où les langues originales sont, finalement, des langues créoles, monde où les processus d'exclusion sociale sont traversés par l'inclusion des représentations sociales et de la culture des centres hégémoniques de bien-être, monde du bruit, des chaînes stéréo avec le volume au maximum, des disputes, des négociations, de la vie en permanence à découvert, face à face, au vu de tous.

C'est le monde entropique de la rue : de lieu de rencontres fugaces, la rue est réorientée et convertie à la civilisation du contact vivace, des sociabilités intenses, d'une géométrie fractale qui subvertit les logiques de l'espace symétrique hérité de la ville coloniale. Même les voies ferrées ne sont pas épargnées par cette invasion des logiques populaires.

Mais la fugacité qui découle de l'agitation du monde fébrile des chapas, des dumbas, des baraques, etc., est constamment violée et compensée par la

production du temps anthropologique. En réalité, des milliers de personnes investissent quotidiennement dans le dialogue, dans les heures qui ont perdu tout périmètre, dans le temps qui brise les montres, dans les espaces affectifs et belliqueux, rudes et doux, confiants et tragiques. Des cérémonies funèbres, des festins, des rumeurs du coin, l'entraide de quartier, des solidarités religieuses, des fêtes populaires : tout cela passe et s'arrête, avance et recule, abrège et allonge, s'écoule et se maintient. Au temps qui comprime se greffe le temps « gros » du cosmos. À la montre de la physique classique succède le nuage poppérien, complexe, aléatoire, toujours changeant;<sup>78</sup> la porte de la vie cède la place au pont simmélien : celle-là peut se refermer, celui-ci offre toujours un passage.<sup>79</sup>

C'est dans les villes et dans ce nouveau monde de la rue réinventée et refaite qu'a cours un exercice permanent de violence cathartique, que des générations de modestes *big men* font quotidiennement le rituel de l'épreuve de force et de la bataille corsaire, que la virulence des protestations sociales et de la critique politique est à la fois aiguë dans les mots, les gestes, la danse, le chant, les proverbes urbains et les plaisanteries et amortie par l'univers de l'« informalité » (laquelle, finalement, est exemplairement formelle) et des réseaux de solidarité. C'est dans les villes que de jeunes adolescents transforment leurs corps en micro-entreprise de location du sexe, mettant en cause l'empire des hommes attachés à la tradition et à la « masculinocratie » de décision,<sup>80</sup> que des acteurs des périphéries rencontrent des acteurs du centre dans les barques et les *dumba nengues*, les uns tentant de survivre, les autres accumulant.

C'est dans les villes que les exclus accourent, en masse, chez les guérisseurs et dans les églises.<sup>81</sup>

Comme l'a écrit Karl Marx, « l'angoisse religieuse est, d'une part, l'expression de l'angoisse réelle et, d'autre part, la protestation contre l'angoisse (...). Exiger que [le peuple] renonce aux illusions, c'est exiger qu'il renonce à une situation qui a besoin d'illusions ».<sup>82</sup>

C'est dans les villes que les problèmes mentaux, neurologiques et psychosociaux des exclus finissent généralement dans les hôpitaux et que la drogue et le crime pluriel deviennent, souvent, les issues logiques du monde problématique. Ensuite, dans les prisons et les hospices, ceux qui détiennent le monopole de la création des normes sociales et de la définition des critères de transgression s'efforcent à *normaliser* ceux qui, finalement, ont été objectivement écartés par un système exclusif cruel.<sup>83</sup> En amont et en aval du processus, les familles des malades mentaux finissent, elles aussi, par sanctionner le diagnostic psychiatrique et par refuser à leurs parents le statut de la normalité.

C'est dans les villes que beaucoup de vieillards et de handicapés se voient en proie à la fragilisation des réseaux traditionnels de protection. Les « défilés » des mendiants le vendredi dans les villes mozambicaines sont éloquentes, à ce propos.

C'est dans les villes que les femmes assument de nouveaux rôles et, dans beaucoup de cas, deviennent les soutiens financiers des foyers, organisant un processus complexe d'achat, de vente et de revente.

C'est dans les villes que circule la *rumeur*, véritable *poor-man's bomb* pour reprendre Mbembe,<sup>84</sup> véritable *radio de rue* qui est à la fois forme de production de sens et mécanisme de critique sociale.

Nous sommes véritablement en présence d'un monde urbain et périurbain, précaire, contradictoire et *métis*, entre le chômage et le sous-emploi débrouillard, considéré par beaucoup comme anémique et chaotique,<sup>85</sup> monde surgi de l'interaction et du conflit avec d'autres mondes et avec d'autres groupes sociaux et de l'asymétrie de ressources de pouvoir.<sup>86</sup>

Exclus des bénéficiaires du bien-être dans l'ordre social en vigueur au Mozambique, les acteurs de ce monde périphérique et métis créent une contre-société composite, avec de nouvelles règles, de nouvelles valeurs, de nouvelles identités et de nouvelles formes de représentation sociale. Ce sont les acteurs du *monde problématique*.

En fait, nous pouvons diviser les êtres humains en deux catégories extrêmes, sûrement de manière manichéenne : celle du monde non problématique et celle du monde problématique (nous excluons les catégories intermédiaires).<sup>87</sup>

Les habitants du premier monde ont des possibilités permanentes de transformer le monde problématique en un monde non problématique grâce à leur capital de ressources vitales assurées (logement, alimentation, emploi, accès à des services de santé et d'enseignement dignes, sociabilité plurielle, etc.). Ils vivent une citoyenneté.

Mais il n'en est pas de même dans l'autre monde : dans celui-ci, il faut lutter âprement pour assurer les bases reproductives de la vie, chaque jour est un combat dur dans le monde problématique, dans la recherche sans relâche de ressources vitales. Pour cela, ses habitants ne vivent pas, mais ils survivent, prisonniers de leur infracitoyenneté.<sup>88</sup> On pense, par exemple, aux enfants de la rue ou aux mendiants du vendredi, qui sont toujours « sur le carreau », comme dirait le chanteur mozambicain Jeremias Ngwenha.

Dans le premier monde, nous avons des stratégies de vie : porteurs d'un « lieu » et d'une « possession », ses acteurs travaillent pour créer, protéger et reproduire les règles du bien-être.

Dans le second monde, nous avons des tactiques de survie : sans lieu définitionnel, ses acteurs luttent sur le terrain des autres, définis par eux. Sans une « possession », ils ne peuvent que jouer à travers les mailles et les interstices des règles des acteurs de l'autre monde. Leur horizon c'est au jour le jour, leur territoire est celui de l'astuce, de l'*entre-deux* des survivants, des coups rapides, du vertige des moments, des calculs de circonstance, des pickpockets, des petits boulots, du petit commerce, de la prostitution, de la drogue, des règles, enfin, d'une authentique « contre-société ». Comme dirait Michel de Certeau, ce qui s'y gagne ne se garde pas.<sup>89</sup>

C'est, finalement, le monde multidimensionnel de la *marronisation* :<sup>90</sup> ses acteurs ne sont pas des esclaves<sup>91</sup> qui échappent, comme autrefois aux Amériques, aux maîtres et aux agresseurs, les semant par des chemins détournés et des abris cachés, mais des acteurs d'un processus qui les exclut, qui les mutilé et qui, pour cela, heurte l'affirmation d'une culture rhizomateuse, profond oxymoron, où l'altérité se joue par le contre spacial, identitaire, le contre d'occupation, le contre bricolé, symbolique.



## 2

---

### Instances, acteurs et processus

Nous pouvons considérer trois phases dans la généalogie des villes mozambicaines.

La première est la coloniale (1890/1974).<sup>92</sup> La ville coloniale est nettement divisée en un *centre* et une *périphérie* : le centre en ciment est habité par les colons (avec quelques assimilés<sup>93</sup> qui vivent dans les quartiers de Portugais *pauvres*) et la périphérie de constructions précaires est habitée par les *natifs*.<sup>94</sup> La police, celle de sécurité publique ou celle municipale, se charge d'assurer que les colonisés ne restent dans le centre que pour travailler ou pour circuler jusqu'à la tombée de la nuit, après quoi ils doivent retourner à leurs maisons généralement construites avec des roseaux et du torchis.<sup>95</sup> Le colonisé non *assimilé* n'a qu'une fonction : celle de mettre son corps, comme travailleur, au service des colons.<sup>96</sup> L'espace urbain colonial est géométrique, tout est organisé et quadrillé, chaque ville est une espèce de *panopticon* benthamien par lequel il est toujours possible de garder intacte la structure habitationnelle *blanche* et de surveiller minutieusement le mouvement des colonisés. Des travailleurs assurent le ramassage quotidien des ordures, aucun colonisé n'est autorisé à monter une baraque ou à vendre des babioles sur la voie publique. La mendicité est pratiquement inexistante, sauf de rares aveugles et lépreux.

Arrive la période révolutionnaire de 1975 (date de l'indépendance nationale) à 1986. Beaucoup d'habitants des périphéries affluent vers les centres urbains et occupent les maisons nationalisées des anciens colons, maisons maintenant gérées avec de petits budgets par l'État. Dans cette phase, la question *maîtresse* pour les militants du Frelimo n'est pas de gérer des corps, mais des mentalités révolutionnaires, des mentalités qui acceptent que la vie peut être très différente et égalitaire. Dans une pénurie de biens de première nécessité (partout se multiplient les queues), une intense activité de propagande politi-



que et une discipline quasi spartiate cherchent à éviter la prolifération du marché noir et de la contrebande.<sup>98</sup> En 1981, le système du rationnement fut établi. Même s'il ne fonctionnait pas correctement, il offrait cependant une certaine sécurité aux groupes sociaux les plus vulnérables. Le marché noir n'existe pas, il se développe peu à peu, mais il est fugitif, furtif, il opère la nuit. Il n'y a, toutefois, nulle part des baraques, des *dumbas nengues* ou des chapas. On rencontre rarement un mendiant. La « vigilance révolutionnaire » empêche cela. La « mentalité-petite-bourgeoise » est durement critiquée et réprimée. On fait l'apologie de l'entraide et de la solidarité, on critique, directement ou indirectement, le commerce privé et l'argent. L'État fait un peu de tout, y compris la gestion commerciale. Mais la guerre civile sévit presque partout (la partie rurale du pays est virtuellement détruite) et des milliers de Mozambicains cherchent refuge dans les villes, surtout dans les années 80. L'économie est en banqueroute. Des mesures sont prises en septembre 1984 : le pays s'associe au Fonds monétaire international et à la Banque mondiale, le Programme de redressement économique venant plus tard. Dans le budget de 1985, les dépenses de santé et d'éducation ont été réduites de 15%. Ce sont les premiers indicateurs d'une nouvelle ère, celle du néolibéralisme. La révolution échoue.

De 1987 à nos jours, c'est le néo-libéralisme, nous sommes dans la troisième phase. Cette année-là, le Programme de redressement structurel fut adopté et on procéda à deux dévaluations de la monnaie nationale qui provoquèrent des augmentations importantes de prix : avec la première, les prix ont augmenté de 200% et les salaires de seulement 50% ; avec la seconde, les prix ont subi une hausse de 100% et les salaires 50%. À l'hôpital central de Maputo, les malades souffrent de malnutrition. Si en 1980 15% de la population mozambicaine vivait dans la pauvreté absolue, en 1989 le chiffre atteint 50%. Les villes sont remplies de réfugiés de guerre. Les privatisations se succèdent, les licenciements prennent une allure vertigineuse, l'État perd de plus en plus sa fonction de patron et de régulateur social. Les grèves se multiplient, les familles urbaines, avec 4-5 personnes, vivent des difficultés sociales croissantes.<sup>99</sup> Partout, le commerce informel gagne rapidement du terrain. Les interstices de la ville en dur et de la géométrie coloniale, sont occupés par les chapas, les *tchovas*,<sup>100</sup> les tentes, les *dumba nengues*, les vendeurs de rue et de coin sont de plus en plus nombreux, en particulier à partir de la fin de la guerre civile en 1992. Les trottoirs, et même les rues, sont envahis par les mendiants, par les enfants qui ont abandonné leurs domiciles ou qui les ont perdus à cause de la guerre, par les prostituées, par les proxénètes, par les pickpockets, par les petits métiers de tous genres, par les trafiquants de drogue, de devises et d'armes. La criminalité est galopante, l'industrie de la sécurité privée devient rentable, les ordures

s'installent. Le *centre*, de plus en plus luxueux, se protège avec des gardiens privés et des systèmes électroniques de sécurité. Les *périphéries*, elles, sont laissées à leur sort. Maintenant, c'est le sauve-qui-peut, la corruption s'étale.<sup>101</sup>

### Dumba nengues

Les *dumba nengues* de Belenenses-Naloco (Nampula), Goto (Beira) et Xiquelene (Maputo) constituent trois gigantesques *supermarchés informels*, desservis par des lignes de chapas, avec un mouvement intense de gens jusqu'à la tombée de la nuit à Belenenses-Nacolo (par manque d'électricité) et jusqu'à minuit pour les deux autres. Le premier et le dernier occupent littéralement des rues, le deuxième s'étend le long d'une rue (ce n'est que formellement qu'il ne l'occupe pas).

Le bruit assourdissant des chapas, des collecteurs et de rameuteurs, les vendeurs, enfin des gens de tous les âges convergent vers le Xiquelene (...). Et la question reste en suspens : qui ai-je rencontré et avec qui ai-je dialogué ?<sup>102</sup>

Des marchés *informels* : telle est la désignation courante employée dans la littérature scientifique, et par les acteurs étatiques.

Terme créé à partir du registre du *centre*, de ses codes, de ses exigences hégémoniques et fiscales, de son modèle d'ordre architectonique, il est immédiatement disqualifiant.

En réalité, les *dumbas* sont absolument formels selon l'angle de vision de ses acteurs. Véritables *arches de Noé*,<sup>103</sup> tout ou presque tout peut y être vendu ou acheté. On y trouve des produits d'origines diverses : ceux des marchands indiens, ceux des pays voisins introduits généralement par contrebande et enfin ceux de la production artisanale/ domestique locale.

Les marchés naissent comme les sentiers : à l'initiative d'une personne qui sera suivie par d'autres. Après, personne ne sait qui a commencé et quand : elle a commencé, c'est tout. Un jour quelqu'un a commencé à vendre quelque chose sur le lieu, des jours après ce sont plusieurs vendeurs, ensuite surgissent une, deux tentes, deux, trois tables, quelque temps après nous avons un marché, une ville perverse, le *dumba nengue*. Mais si pour le sentier il s'agit de frayer un passage, pour le *dumba* il s'agit normalement de le couper. En réalité, la voie est occupée, entièrement prise, colonisée.

Quand on entre dans un *dumba*, quatre phénomènes attirent immédiatement l'attention : le bruit pluriel, le mouvement inhabituel, le cri des vendeurs « patron, achetez ici, on fait *bassela* !<sup>104</sup> » ou « achetez, patron, bon prix ! » ou « achète, mon frère,<sup>105</sup> prix de promotion ! » et la subversion complète des habitudes que nous avons de la gestion spatiale :

Un cycliste vient du côté des Sapeurs, il ne sait même pas qu'il est dans un marché, il vient à toute vitesse, une dame portant un panier de laitue et un bébé marche sans se rendre compte qu'un cycliste arrive à toute vitesse, elle crie « Achetez de la salaaaade !!!!! » », le cycliste arrive et ramasse presque le pied de la dame, le panier est tombé et la dame a tenu son bébé et le cycliste est tombé et il s'est vite relevé, a pris la bicyclette et voulait fuir, même pas des excuses à la dame, rien, mais devant il y avait un policier qui a pris la bicyclette et a assené des coups au visage du cycliste et tout le marché a crié « Hé ! Hé ! Hé !, Vas-y, encore ! », le cycliste a reçu encore trois coups et a été amené au poste de police.<sup>106</sup>

En découvrant les dédales des dumbas, nous allons peu à peu distinguer beaucoup d'autres phénomènes. Ainsi, nous avons les mondes masculin et féminin.

Appartiennent au monde masculin, les vendeurs de noix de coco, de babioles, de vêtements,<sup>107</sup> de boîtes de conserves, de sorbets, de poisson frais<sup>108</sup> et séché, de pièces de voitures (très souvent volées), de divers mobiliers, de matériel de construction, de bouteilles, de boîtes de rafraîchissants et d'autres produits, de cartons et de plastiques ramassés dans les décharges, de papier des archives publiques, de l'aluminium, de drogue, de médicaments et de « remèdes » traditionnels, de devises, les gestionnaires des baraques de passe (à Beira, au *tchnunga moyo* de Goto, on désigne par « opération trente » l'acte d'amour acheté qui dure justement 30 minutes et coûte 50 000 Mts,<sup>109</sup> les manipulateurs des chaînes qui jouent la musique capverdienne, zimbabwéenne, sud-africaine, le *rap* américain, les *racoleurs* de clients, les pickpockets dont la fonction, selon une collègue, « consiste à résider dans la poche des autres »,<sup>110</sup> etc.

Appartiennent essentiellement au monde féminin les vendeuses de céréales, de légumes et de tubercules, de viande, de poissons et coquillages, d'aliments divers, de thé, de charbon, de sable « grillé »,<sup>111</sup> d'eau glacée dans de simples récipients probablement récupérés dans les décharges et, ici et là, des vêtements usés.

Il y a trois types de vendeurs, avec des emplacements distincts et facilement identifiables : les *senta abaixo*<sup>112</sup> (littéralement assis par terre; des femmes en général), ceux qui disposent de tables et de tente et les vendeurs ambulants. Tous payent des taxes journalières au Conseil municipal et, phénomène à l'origine de beaucoup de plaintes, à un corps local de protection ou à un groupe de nettoyeurs. Le tout fait 3000 Mts par jour.<sup>113</sup> Tous les jours, sans exception, les contrôleurs passent pour recouvrer la taxe : à Nampula on les appelle requins.<sup>114</sup> Chaque journée de travail est une lutte permanente entre contrôleurs et vendeurs ou entre vendeurs et policiers, c'est un combat tactique avec des avancées et des reculs, avec des menaces et des fuites. Celui qui ne paie pas court le

risque de perdre tout ou partie de ses produits. Les *dumbas* ont occupé un emplacement qui appartient au *centre* : celui-ci récupère un tribut, cherche à les domestiquer avec des contrôleurs et des agents de police, à en tirer parti. Quand il faut corrompre, on corrompt. « L'unique forme de protection contre la police, c'est d'avoir quelque argent en poche, comme l'affirme une dame, vendeuse d'aliments confectionnés, la police mozambicaine n'arrête pas quelqu'un qui a de l'argent en poche ».<sup>115</sup>

Le combat quotidien entre vendeurs et agents de police implique des tactiques quasi militaires de la part des plus faibles. À Beira, par exemple, les vendeuses « illégales » ont leurs enfants éparpillés à des points stratégiques et quand apparaît une voiture des policiers municipaux (connus sous le nom de *alumwa*, qui signifie en *shisena* « mordeurs » ou « arracheurs », les enfants donnent l'alarme en tapant sur des boîtes métalliques ou en faisant éclater des ballons faits avec des préservatifs « Jeito ».<sup>116</sup>

Le combat pour le contrôle de l'espace est permanent entre vendeurs et agents de police, comme à Xiquelene, près d'une baraque appelée « Chaleur africaine » : « Avec la présence de ce groupe de policiers, tous les vendeurs se retiraient de cet espace, disparaissant entre les tables. Mais après le passage des policiers, les vendeurs revenaient aussitôt occuper l'espace ».<sup>117</sup>

Il s'agit d'une véritable confrontation entre deux logiques : la logique du centre et la logique des périphéries, les policiers municipaux servant la première : « (...) les deux agents de la police municipale se préparaient pour une autre ronde. P.F. dit, avec regrets : « allons affronter des vendeurs ! »<sup>118</sup>

Les vendeurs peuvent encore être divisés en deux grandes catégories : les stables (groupe minoritaire) et les instables. Les premiers ont, en principe, un avenir moins aléatoire, ils travaillent pour des patrons qui sont fonctionnaires de l'État ou des entrepreneurs du secteur « formel » ou, beaucoup plus rarement, ils sont leurs propres patrons ; les derniers, généralement ambulants ou *senta abaixo*, dont l'avenir est, selon l'expression d'un chercheur, « provisoire indéfini »,<sup>119</sup> savent qu'ils doivent lutter durement pour vendre à tout prix car la « faim n'a pas de vacances » et « se débrouiller » est le mot d'ordre.<sup>120</sup>

Enfin, les vendeurs peuvent encore être divisés selon leur origine, régionale ou nationale, et selon le type de produits qu'ils vendent. Dans les marchés que nous avons étudiés, il y a plusieurs vendeurs originaires du Malawi, du Zimbabwe (au marché de Goto à Beira, il y a un endroit appelé « espace Mugabe »,<sup>121</sup> président du Zimbabwe ; les Zimbabwéens se distinguent par le port de « vêtement luxueux »),<sup>122</sup> de la Zambie et du Nigeria (ceux-ci utilisent généralement des téléphones portables) ; les Nigériens sont considérés comme les rois de la vente de drogue ; à Maputo, il y a plusieurs vendeurs originaires de

Inhambane, spécialistes, par exemple, de la vente de noix de coco ; à Beira, les vendeurs originaires de la province du Zambèze vendent, entre autres, des vêtements usagés, des noix de coco et des pièces de voiture.<sup>123</sup>

Au fur et à mesure que nous avançons entre les tables, les tentes et les *senta abaixo*, nous faisons face à des nuées de mouches, surtout aux endroits où l'on vend de la viande et du poisson. À Nampula, les toiles d'araignées tombent parce qu'elles sont chargées de mouches :

(...) des mouches étaient tombées du toit [tente de vente de viande] qui ressemblaient même à une brochette de viande, tellement elles étaient nombreuses à tomber d'une toile d'araignées et le vendeur fit un geste rapide pour les enlever afin que les acheteurs ne les vissent, il les éloigna avec un bâton à cinq branches de cocotier et nettoya ensuite avec un morceau de tissu très sale.<sup>124</sup>

À Xiquelene, ville de Maputo, il y a des enfants spécialement commis pour chasser les mouches.<sup>125</sup> Mais le système est inefficace : « Le poisson est préparé près d'une décharge d'ordures et l'eau qu'ils utilisaient pour laver avait une couleur verte de la saleté des tripes du poisson. Les mouches y affluaient en nombre de plus en plus grand. »<sup>126</sup>

Par ailleurs, il est courant que les vendeurs et même les acheteurs urinent n'importe où, très souvent près des tables de poisson et de viande ou près de petites maisons de vente d'aliments. À Xiquelene et à Goto, il y a des sanitaires où on paye 2000/1000 Mts et 500/1000 Mts selon les besoins. Mais, apparemment, peu de gens les utilisent. L'odeur intense d'urine est partout.<sup>127</sup> Urine, selles à ciel ouvert, ordures, aliments vendus sans hygiène, mouches : ce tableau est commun à tous les *dumbas*.

Des enfants des deux sexes circulent dans cet espace pour vendre des saucissons frites dans des bols en plastique avec de la sauce, des morceaux de gâteaux, etc.. Dans les bols contenant les saucissons il y a une fourchette. Quand arrive un acheteur, le vendeur plonge la main dans la sauce, la même main qui récupère l'argent. Tous les produits de consommation immédiate sont vendus dans ces conditions.<sup>128</sup>

La propreté est également inexistante dans les chambres précaires des baraques où, généralement le soir, des femmes louent leurs corps à 20 000 ou 30 000 Mts pour 45 minutes : « À l'intérieur, j'ai vu deux jeunes filles préparer les repas. Dans chaque chambre, il y a un lit à deux places avec un drap de couleur verte taché et sale et une petite table à côté du lit ». <sup>129</sup>

Les simples usagers des *dumbas* n'ont pas, dans leur grande majorité, la pudeur des habitants du monde non problématique, n'ont pas une histoire, ni une tradition de logement dans des maisons convenables, avec de l'électricité,

de l'eau courante, de salles de bain avec chasse d'eau et désinfectants, ils n'ont pas un passé *courtois* de suivi constant de la distinction bourgeoise propre / sale, du temps et du bien-être nécessaires pour gérer la pudeur, la conscience du corps, le tact social, les manières ; ils ne sont pas possesseurs d'une généalogie de contention émotionnelle, de régulation, de modelage du comportement, de l'élargissement constant de ce que Elias a appelé les « frontières de la pudeur », de la privatisation, enfin, des fonctions naturelles.<sup>130</sup> La nature est leur milieu et uriner ici ou là est parfaitement naturel et normal. Cela, non pas parce qu'ils sont Africains, mais parce qu'ils appartiennent au monde problématique.

Néanmoins, vendre exige des précautions spéciales, surtout pour les petits vendeurs.

Ils cherchent soit à attirer les clients, soit à se protéger contre le mauvais sort, le mauvais regard ou contre les voleurs. Il est rare, pour cela, de rencontrer quelqu'un qui ne soit pas protégé et *blindé* contre les mauvais esprits ou qui ne possède pas une amulette ou un *fétiche* spécial qui attirerait les clients.<sup>131</sup>

La plupart des usagers des *dumbas* est constituée de simples vendeurs (beaucoup vendent uniquement un produit, deux au maximum) pour qui l'avenir est un point d'interrogation permanent.

Beaucoup de femmes, le visage précocement vieilli, portant des enfants, sous un soleil torride, luttent pour assurer la nourriture et l'achat de cahiers scolaires pour leurs enfants plus âgés. Telle cette vendeuse de *cacana*<sup>132</sup> et de *mathapa*<sup>133</sup> à Xiquelene :

Vous me demandez si je sais quelque chose sur la pauvreté ? Vous ne voyez pas que je représente la pauvreté ? Vous pensez que si j'étais riche, je serais ici à brûler au soleil, avec ma fille qui, toute la journée, n'a mangé qu'un morceau de pain ?<sup>134</sup>

Beaucoup d'enfants et d'adolescents qui passent la journée au *dumba* étudient la nuit :

« Je ramasse des bouteilles et je les lave au terrain de Ferroviário, il y a là un étang, ou au fleuve Muhala, parce que je ne peux pas rester à ne rien faire et je veux étudier, je vais à l'école le soir et je parviens même à vendre, par jour, 30 ou 25 que je vends à 1000 Mts ou 1500 Mts ; et si c'est une bouteille de rafraîchissant ou de bière Manica, je vends à 5000 Mts chacune ». <sup>135</sup>

Les défenses des vendeurs contre la rudesse et la cruauté de la vie sont modestes : ils ont des difficultés à vendre leurs produits, comme les pauvres vendeuses de fèves ou de roseaux pour les paillotes à Belenenses/Naloco de Nampula ; ils sont en permanence à la merci des gardiens, rapaces en général, du

monde non problématique (contrôleurs, agents de la police municipale, la police de la circulation) ; ils ont peur de parler de la vie, de leur situation, ils craignent d'être emprisonnés à tout moment ; ils sont effrayés par les conséquences de la parole ; ils optent, résignés, pour la loi du silence, la politique les dégoûte, ils ne font pas confiance au gouvernement :

« (...) ce que veut le gouvernement, c'est seulement qu'il fasse jour et nuit. »<sup>136</sup>

Mais, parfois ils parlent et alors ils sont particulièrement durs :

Vous savez, vous les jeunes qui avez eu des contacts avec les députés, demandez-leur s'ils sont satisfaits du travail qu'ils font. Comme ils ne viennent pas nous voir, nous ne savons pas où les trouver pour leur parler de nos préoccupations. Ils sont dans les salles climatisées et quand ils en sortent, ils entrent dans les voitures 4x4 et comme nous allons à pied, vous voyez les difficultés.<sup>137</sup>

Privés de mécanismes concrets pour faire face aux phénomènes inquiétants de la société et de la nature, il n'est pas étonnant qu'ils aient été et qu'ils soient perturbés par une éclipse. En réalité, l'éclipse totale observée le 21 juin 2001 au Mozambique a révélé les conceptions les plus diverses sur les causes et les desseins cachés de ce phénomène. L'explication par des raisons purement mécaniques n'avait pas de sens. La question qui se posait n'était pas : « Quel est le mécanisme inhérent à ce phénomène ? », mais plutôt : « Quel être nous a envoyé ceci et pourquoi ? » Le commun des habitants des *dumbas* a considéré l'éclipse comme un châtement divin qui provoquerait la fin du monde. Les *dumbas* ont littéralement fermé ce jour-là, beaucoup de gens sont rentrés chez eux ou ont décidé de s'échapper.<sup>138</sup>

Il n'est également pas surprenant qu'ils se munissent de toutes les protections magiques à leur portée et qu'ils cherchent ainsi à attirer des clients, à éviter le mauvais regard et à soigner les diarrhées et les fièvres de leurs enfants mineurs, après avoir acheté des remèdes dans les « pharmacies traditionnelles » des *dumbas*. Ou alors, comme c'est le cas d'un modeste vendeur de poisson séché dans le *muhalele* de Belenenses / Nacolo de Nampula qui, tous les jours, doit lutter pour rafler le plus grand nombre de ballots possible à l'arrivée du camion venu du Nord de la province et qui, cinq fois par jour, fait des prières.<sup>139</sup>

Au Belenenses/Nacolo de Nampula, par exemple, la petite boutique locale de sortilèges vend des *lucamo* (de *olucama*, qui signifie, en langue emakhwua, « venez là où je suis »), un produit bué<sup>140</sup> recherché par les femmes et destiné à attirer les clients.<sup>141</sup>



On en arrive à de véritables batailles de *macas*<sup>142</sup>, de sortilèges et de suspensions, avec les vendeuses s'accusant mutuellement de vol de clientèle ou, par exemple, de faire pourrir le poisson à la vente. Chaque produit, chaque table, chaque pagne est spécialement blindé (mais le corps aussi : à Beira, on dit « fermer [magiquement] le corps » et, à Nampula, « prendre un bain ») pour conjurer les forces concurrentielles du mal.

Les vendeurs de *drogues* magiques les apportent généralement de terres très éloignées.<sup>143</sup>

Ainsi, il est compréhensible que Samora Machel, le président mozambicain décédé et Jeremias Ngwenha, chanteur populaire, apparaissent plusieurs fois comme héros de référence obligatoire, le premier parce que l'on croit qu'il aurait pu, d'une certaine manière, mettre de l'ordre dans cette vie, le second parce qu'il la chante telle qu'elle est.<sup>144</sup>

Fragilisés, les acteurs du monde problématique, de la société civile précarisée, cherchent encore à se défendre avec d'autres expédients, terrestres cette fois.

Un de ces expédients, qui n'est d'ailleurs pas spécifique au *tchungo moyo* de Goto à Beira, est le *xitique* (tontine), système rotatif d'assistance et de prévoyance sociales à la charge des femmes ; il peut se faire en argent ou en prestations de service (par exemple, vente à tour de rôle de la farine pilée, comme à Nampula).<sup>145</sup>

Un deuxième mécanisme de protection, généralisé et spécialement à la charge des hommes, consiste à nouer des relations identitaires, non seulement par affinité régionale, mais surtout suivant le type de négoce effectué. C'est le cas au *tchungo moyo* de Goto, dans la ville de Beira : « Ce qui unit les vendeurs, ce ne sont pas les tribus, mais plutôt la ressemblance de la marchandise qu'ils vendent, la conscience du lieu d'achat de la marchandise et le sérieux dans l'exercice du négoce (...) »<sup>146</sup>

Le *dumba nengue* est un monde où les plus âgés et les femmes sont quotidiennement confrontées aux jeunes, à leur irrévérence.

Les vieux, vendeurs de tabac, de tabac à priser et de divers autres produits récupérés des décharges, la plupart d'entre eux handicapés physiques, déroulent tous les jours leurs mémoires. Ils trouvent que le passé fut bien meilleur, qu'ils n'étaient pas humiliés comme ils le sont aujourd'hui, que les jeunes étaient plus respectueux, que les emplois qu'ils ont eus leur permettaient de vivre convenablement. Confrontés à un présent qui les humilie et les blesse, ils donnent au passé un aspect beaucoup plus coloré que celui qu'il a effectivement revêtu.

Les femmes, elles, se lamentent à cause du combat quotidien pour la vie, les enfants qu'il faut nourrir, les pagnes qu'elles veulent acheter et qui, maintenant, sont beaucoup plus chers, les maris qui rentrent très tard le soir, qui vont



avec d'autres femmes et prennent beaucoup de boissons alcoolisées. Sous le soleil, et quand il fait froid, mettant des fourneaux de charbon entre les jambes pour se réchauffer,<sup>147</sup> elles attendent des jours meilleurs, le regard obscurci.

C'est aux vieux et aux femmes, surtout aux femmes, que les jeunes s'attaquent. L'attaque est verbale dans la plupart des cas. Le discours des jeunes argumente rarement (ne faisant pas recours à des particules de liaison avec une valeur temporelle, des indications chronologiques rudimentaires ou des phrases de liaison du genre « alors », « et », « parce que », « étant donné que », « puisque », « n'eût été ainsi », etc.) il est surtout informatif, classificateur (d'un classificateur rude et métaphorique) et disjonctif ; c'est un discours qui ne généralise pas avec des catégories ou avec des classes abstraites d'actions (« Croix Rouge », « organisations non gouvernementales », « société », « développement », « faire du travail de campagne »), et s'il le fait, cela aboutit à des formules singulières ;<sup>148</sup> c'est un discours qui a les pieds bien plantés dans un petit monde, local, monde vécu, personnel, qui a déjà ses conclusions au départ, qui est profondément normatif, à qui les contradictions importent peu ; c'est un discours plein de piquant, d'épigrammes, de néologismes, de vocabulaire relexicalisé, mixte (mots des langues maternelles associés avec des termes portugais et anglais du genre *pá, nice, ok, yes, brother*), d'insultes permanentes liées au sexe, à la force, à ce qui est hors du commun et au ridicule,<sup>149</sup> c'est un discours généralement accompagné d'imitation de gestes, de simulacre de scènes de karaté des films étrangers (le terme *ninja* est fréquent), d'exhibition de chemisettes imprimées de photographies de chanteurs étrangers (Bob Marley, Michael Jackson, etc.) ou même de Jésus-Christ<sup>150</sup> et, de temps à autre, des bottes aux lacets défaits comme dans les vidéos américains de *rap* ; c'est enfin un discours innovateur qui se popularise rapidement : à Nampula, par exemple, des gâteaux de farine de blé sans ferment sont appelés « cinq jeunes » à cause d'un film de karaté d'origine chinoise dont les principaux acteurs étaient cinq jeunes gens ;<sup>151</sup> ou, comme à Maputo, on parle de « savates pop-corn » quand les savates, achetées dans les *dumbas*, sont de mauvaise qualité et s'usent vite.<sup>152</sup>

Il y a toujours de la tension en l'air lorsque les jeunes se regroupent ; les bagarres sont fréquentes pour de banals motifs. Un phénomène sans importance peut rapidement provoquer un moment intense de catharsis, à la recherche d'un bouc émissaire ; un vol peut, immédiatement, déclencher le vertige d'un lynchage.<sup>153</sup>

Les jeunes, ces universels *filhos de Sánchez*<sup>154</sup> [enfants de Sanchez], tombent alors dans le vertige de la foule lyncheuse, comme dans cet exemple noté à Xiquelene :

Alors une femme cria : « Au secours !... Au voleur !!!!! » Apparemment on lui a arraché quelque chose et un jeune passe en courant, tout en sueur. Finalement, selon nos informations, le jeune avait arraché un portefeuille de couleur noire, un de ces portefeuilles à la mode, dernier cri. Soudain, le lieu se remplit de gens. Quelques instants après, des agents de police apparurent et dirent qu'ils allaient amener le jeune au poste de police. La foule n'approuva pas, elle voulait se faire justice elle-même : « Laissez-nous juger ce voleur !<sup>155</sup>

L'ambivalence des acteurs peut encore être illustrée par les résultats d'une enquête réalisée avec 100 petits vendeurs des *dumbas* dans les trois villes où nous avons travaillé ;<sup>156</sup> le tableau suivant montre les réponses

Les pourcentages de désaccord total<sup>157</sup> au niveau de la première question révèlent un bon potentiel d'anticonformisme, avec Beira en tête. Cependant, ce potentiel baisse pour les deux questions suivantes.

Apparemment, les vendeurs ne sont pas individuellement confiants quant aux possibilités de changement de leurs conditions de vie, même s'ils hésitent, surtout pour la troisième question. Finalement, seul Dieu connaît le destin de leurs vies (quatrième question), ce qui est conforme à leur condition sociale précaire. Dans cette condition, ils sont assez sceptiques par rapport à la conception selon laquelle la richesse s'acquiert par le travail (cinquième question malgré les doutes à Nampula et à Maputo),<sup>158</sup> ils refusent, surtout les vendeurs de Beira, le fait que les *riches* doivent être respectés et qu'on doive leur obéir (sixième question, à l'exception des doutes à Nampula et à Maputo) et ils refusent l'asymétrie sociale dans le pays (septième question, malgré les doutes à Nampula et à Maputo et le désaccord de 50% des vendeurs de Beira). Avec des réserves sur la fin de la pauvreté et, dans le cas des vendeurs de Beira, un scepticisme évident (huitième question), ils croient cependant que le fait de s'organiser permet de mieux faire face aux difficultés (neuvième question ; ils sont peu sûrs d'eux et hésitent beaucoup à dire que les politiques se soucient d'eux (dixième question) ; en général, (excepté les vendeurs de Maputo) ils ont tendance à accepter que la nourriture se gagne par l'effort (onzième question), ce qui est notable après 16 ans de guerre civile et compte tenu de leur situation d'insécurité sociale.<sup>159</sup>

À Nampula et Maputo, plusieurs personnes interrogées ont fait des commentaires au verso des questionnaires : 8, dont 6 femmes, à Nampula et 24, dont 10 femmes, à Maputo.<sup>160</sup>

Voici quelques-uns de ces commentaires :

À Maputo

- Question 5 (Les riches sont riches parce qu'ils travaillent beaucoup)

Sur le carreau : une étude sur la précarité sociale dans trois villes

« Je travaille mais je ne suis pas riche » (sexe féminin, 23 ans, 5 ans de scolarité, revenu mensuel de 150 000 Mts).

QUESTIONS	ACCORD TOTAL			ACCORD AVEC CERTAINS ASPECTS			DOUTES			DESACCORDS AVEC CERTAINS ASPECTS			DESACCORDS TOTAL		
	Nam	Bei	Map	Nam	Bei	Map	Nam	Bei	Map	Nam	Bei	Map	Nam	Bei	Map
1. La vie est même ainsi : elle ne peut pas être changée	17	13	14	17	13	4	13	0	24	6	6	4	47	69	54
2. Quand on veut la vie peut s'améliorer	33	19	42	23	38	26	27	6	12	10	1	8	7	38	12
3. Ma vie ne va pas s'améliorer	0	31	22	17	13	4	33	5	30	13	0	8	37	31	36
4. Seul Dieu sait ce que l'on sera dans la vie	64	94	72	25	0	14	6	10	4	3	0	2	3	0	8
5. Les riches sont riches par-ce qu'ils travaillent beaucoup	7	0	6	3	0	6	27	6	14	23	6	14	40	88	60
6. Nous devons respecter les riches et leur obéir	7	13	34	20	6	8	20	0	14	23	13	8	30	69	36
7. Un pays ne peut pas avoir beaucoup de pauvres et peu de riches	50	58	58	27	0	4	13	0	12	3	0	2	7	50	24
8. Un jour la pauvreté disparaîtra du Mozambique	33	6	32	20	13	12	33	0	26	4	6	6	10	75	24
9. Quand nous sommes organisés nous vainquons mieux les difficultés	67	94	72	23	6	14	10	0	10	0	0	0	0	0	4
10. Les partis politiques se soucient de la vie des Mozambicains	17	31	20	27	6	10	23	31	24	10	19	14	23	13	38
11. Il faut apprendre à pêcher à celui qui a faim au lieu de lui donner un poisson	47	88	22	23	6	8	3	0	12	7	6	8	20	0	50
12. Quand il y a un problème il vaut mieux en parler au lieu de se battre	73	63	84	24	31	10	3	0	2	0	0	2	0	6	2

« Le ministre travaille peu, mais gagne des millions et les travailleurs gagnent quelque 600 000 Mts » (sexe masculin, 31 ans, 7 ans de scolarité, revenu mensuel de 650.000 Mts).

« Avoir beaucoup d'argent, c'est de la chance » (sexe masculin, 31 ans, 7 ans de scolarité, revenu mensuel de 75 000 Mts).

« Tout dépend de la chance de chacun » (sexe féminin, 28 ans, 5 ans de scolarité, revenu mensuel de 100 000 Mts).

#### Remarque générale

« J'aimerais que vous trouviez des manières d'améliorer la vie, c'est-à-dire, de nous aider à résoudre les problèmes que nous rencontrons au lieu de toujours nous interviewer, je ne vois rien qui satisfasse notre volonté » (sexe masculin, 28 ans, 7 ans de scolarité, revenu mensuel de 600 000 Mts).

À Maputo

- Question 5

« Les riches ne travaillent pas beaucoup, mais les riches ont leurs magies telles que les drogues et ils vendent des choses protégées et ils sont amis de grands chefs à Maputo. Je travaille beaucoup, je suis ici sous le soleil, tous les jours, à vendre mon riz mais je ne suis pas riche » (sexe féminin, 36 ans, 4 ans de scolarité, ne connaît pas son revenu mensuel).

- Question 1 (La vie est ainsi faite : elle ne peut pas être changée)

« Ma vie dépend de Dieu et du Gouvernement » (sexe féminin, 38 ans, analphabète, ignore son revenu mensuel).

#### Chapas

« (...) Nous montons dans le *chapa*, vers 8 heures. Le *chapa* de marque Tata, avec une capacité de plus de 25 passagers, est surchargé, mais le receveur n'arrête pas de crier « Xipamanine viiiide ! Viiiide »<sup>161</sup>

Ce souci de remplir les *chapas* le plus possible, transformant les passagers en troupeau humain, illustré ici sur la ligne T3 / Xipamanine à Maputo, est également courant dans les villes de Nampula et Beira.

En fait, les propriétaires<sup>162</sup> et les employés des voitures semblent avoir un seul objectif : charger le plus de passagers possible sur un parcours, avec la plus grande vitesse possible, pour revenir au point de départ et recommencer rapidement le circuit. La loi semble être simple : le gain à toute vitesse, avec la plus grande rapidité.

Nous avons écrit que l'objectif était de revenir au point de départ. Mais la recherche du gain rapide, sans considération des moyens, peut rapidement inverser la situation, si, entre temps, il y a possibilité de gagner plus d'argent.

C'est par exemple, le cas du chauffeur d'un *chapa* à la caisse découverte qui, sur la ligne susmentionnée, a fait un détour par une route différente de la ligne pour répondre au besoin insolite d'un passager : transporter une baignoire pour 60 000 Mts, en dépit des protestations des autres passagers.<sup>163</sup>

Et c'est ce même besoin de gain rapide qui pousse beaucoup de *chapeiros* à exiger aux passagers obèses le paiement d'un double billet.<sup>164</sup>

Partout, les passagers protestent contre la vitesse et contre le manque de précaution dans la conduite sur des parcours accidentés : « Monsieur, nous ne sommes pas des moutons et vous ne pouvez pas conduire comme si vous transportiez du *makaka* [manioc] ! ». <sup>165</sup>

Comme dans les *dumbas*, dans les *chapas* aussi la vie est bruit, course, insulte, plaisanteries, arbitraire, aléatoire.

Il n'y a pas d'arrêt prédéfini, le conducteur s'arrête là où il y a un client potentiel qui lui fait signe de s'arrêter, n'importe où, à un angle, ignorant un feu tricolore et virant soudain à droite ou à gauche sans aucun signal. Au départ des terminus, les « *héleurs* », par des cris, cherchent à attirer les clients ; les pickpockets se collent à eux, désireux de profiter de l'impatience et de la distraction des clients. C'est également par des cris que les receveurs avertissent, dans les voitures, de l'arrivée aux grands arrêts.

« Héleurs » et receveurs sont les figures-clefs de tout le circuit *chapeiro*. Jeunes, peu scolarisés, ils sont en général membres d'une famille nombreuse, très souvent chefs de famille malgré leur âge. Désireux d'étudier ou de reprendre les études, ils sont devenus ce qu'ils sont — nous a-t-on dit — lorsqu'ils ont échoué dans leurs tentatives de trouver un emploi décent. Travaillant plus de 10 heures par jour, ils sont très agressifs, ils deviennent particulièrement insolents avec les dames, leur vocabulaire est violent, leur manière d'être trahit la colère et la protestation. Comme par compensation, en chacun d'eux semble résider un potentat, un cacique. Il n'est pas rare que les receveurs disent : « Ici, c'est moi qui commande ! » <sup>166</sup>

Et c'est dans des voitures techniquement défectueuses, au milieu de conduite arbitraire, de glissades, de chutes et de palpations que les passagers voyagent, entassés, souvent embarrassés, surtout aux heures de pointe, parmi des paniers et des sacs de tous genres ; des pickpockets étudient le moment propice pour charger leurs proies ; des hommes se serrent contre les femmes pour chercher un plaisir sexuel immédiat ; des protestations de tous genres fusent lorsque la vitesse est excessive. La surcharge est de règle et le trajet se fait, cahoteux, sur des routes pleines de trous. <sup>167</sup>

Qui sont ces passagers ? Ils proviennent de toutes les couches sociales. Mais les « classes moyennes » empruntent rarement les *chapas*. Des écoliers, des

ouvriers, des tenants de petits métiers, beaucoup de petits vendeurs, des fonctionnaires subalternes, des chômeurs, des pickpockets, des retraités, des femmes au foyer : ces catégories sociales nous semblent être celles qui empruntent fréquemment les *chapas*.

Il y a des jours où le silence règne sur certaines lignes, à certains moments de la journée selon les villes. Mais la protestation est la règle.

Ces protestations portent sur trois cibles : les conditions du voyage, le coût de la vie et la politique gouvernementale. Dans la ville de Beira, par exemple, un mois d'observation a permis de noter la même intensité de protestation pour les trois sujets. À Nampula, avec des usagers apparemment plus portés au mutisme, l'étude a montré que les conditions de voyage et le coût de la vie constituaient la tendance générale des protestations. Dans la ville de Maputo, le désordre est plus grand, la critique plus diversifiée. Voici l'observation faite par un collègue lorsqu'il étudiait la vie dans les *chapas* de la ville de Beira : « À tout moment, les passagers ne font que critiquer le Gouvernement. Il semble même qu'ils sont plus dégoûtés par le Gouvernement ». <sup>168</sup>

Mais la protestation coexiste avec le conformisme :

(...) la passivité criarde des passagers (...), ils ne veulent pas savoir où et dans quelles conditions ils voyagent. Ce qui les intéresse, c'est d'arriver à destination ; et les conducteurs et receveurs profitent de cette situation pour les maltraiter. <sup>169</sup>

Cette situation, cette *mentalité chapa 100* est officialisée par une *entente* entre conducteurs et agent de la circulation. *Parlant comme un homme* ou donnant un *coca-cola*, <sup>170</sup> les chauffeurs continuent de circuler à l'aise, avec des voitures surchargées et en mauvais état technique, violant constamment le code de la route. <sup>171</sup>

Et si beaucoup de propriétaires et de conducteurs cherchent à reproduire la réussite de leurs affaires, y compris par l'usage de talismans et d'amulettes protecteurs, plusieurs passagers se retournent vers le passé pour y exhumer des héros rédempteurs et vengeurs qui, pensent-ils, pourraient redresser la situation : Samora Machel semble être le préféré. <sup>172</sup>

### Les récupérateurs d'ordures

La recherche a été menée dans plusieurs petites décharges de Nampula, à la décharge de Munhava Matope de Beira et, enfin, à la grande décharge municipale de Hulene à Maputo.

Rejetés du monde non problématique, interdits d'accès à tout ce qui y est considéré comme *normal* (un emploi stable, une maison, un moyen personnel de transport, une assistance médicale et pharmaceutique digne, un espace sûr de loisirs, des réseaux de sociabilité sans risque), les habitants du monde

problématique se cantonnent dans les espaces de la contre-société : *dumba nengues, chapas, hôpitaux à mille méticais*, etc.

Quand ils souffrent trop, quand l'urgence de la vie les assaille, ils peuvent essayer de commettre des crimes, demander l'aumône, se réfugier dans les églises, finir forcément dans les hôpitaux psychiatriques ou, alors, vivre des ordures jetées par le monde non problématique : il y a, ici, une logique radicale.

Faire de la récupération d'ordures une activité permanente de vie n'est pas une tradition au Mozambique.<sup>173</sup>

Exclus de l'ordre social en vigueur au Mozambique, les *récupérateurs* d'ordures sont, avant tout, un point historique, situable en termes d'époque.

L'exclusion sociale renvoie aux acteurs et aux groupes sociaux privés des avantages matériels et psychologiques du *centre* de bien-être.

Ce centre est également porteur du droit institutionnel de fixer les représentations sociales convenables et les modèles de « normalité ».

Les acteurs sociaux exclus des bénéfices d'un ordre social donné sont renvoyés aux *périphéries* du centre de bien-être ; et ils tentent d'y survivre par un rôle ambivalent : d'une part, en critiquant les producteurs et l'ordre qui les a secrétés, d'autre part, en acceptant et en naturalisant leur statut d'exclus.

Les récupérateurs d'ordures reconvertissent leurs fonctions et leurs caractères sociaux antérieurs en créant de nouveaux types identitaires composites tout en étant exclus. Ce n'est plus en fonction de liens familiaux, ethniques ou régionaux que beaucoup s'identifient, mais en fonction de leur condition sociale de récupérateurs d'ordures.

L'exclusion sociale n'est pas une donnée naturelle : elle est à la fois une réalité tangible et un *conflit* de définitions. Ainsi, les ordures constituent un répertoire de phénomènes sociaux composites.

Dans ce travail, nous avons à faire avec une famille sous-prolétaire chargée de sens négatif (bien que ses composantes soient de diverse origine, elles sont cependant enfermées en totalité dans la vie qu'elles mènent et qui a les ordures comme épice). Il suffit de considérer la multiplicité des qualificatifs employés par les voisins de la décharge de Hulene à Maputo pour les désigner et les disqualifier : *voyous, moluenes, fous, bandits, voleurs*, etc.

En d'autres mots, ces voisins, comme beaucoup parmi nous finalement, enferment les récupérateurs d'ordures dans le champ de l'hostile, de l'anormal, de ce qui n'est pas dans les règles, de ce qui est régressif, chaotique.

Comme l'a écrit Canguilhem, le normal n'est pas un concept statique ou pacifique, mais il est dynamique et polémique.<sup>175</sup> En fait, il appartient à l'histoire, au rééquilibrage social et à l'imaginaire : à l'histoire, parce qu'il s'insère dans tous les processus de normalisation des moyens techniques d'éducation,



de santé, des transports et des marchandises consolidés au XIXe siècle, processus qui façonnent également la naissance et le profil des sciences sociales ;<sup>176</sup> au rééquilibrage social, parce que, une fois la norme et le normal assumés comme régulateurs naturels de l'histoire, les cadres classificateurs sont appelés à unifier le divers, à inhiber la différence et à réguler le différend perceptif ; à l'imaginaire, enfin, qui est l'imaginaire bourgeois, parce qu'à l'imaginaire identitaire qui définit et classe la normalité, se joint la production symbolique de tout ce qui en l'Autre est tenu pour infraction.

Du normal (de *normalis*, de *norma*, règle)<sup>176</sup> aux familles sémantiques de concepts chargés de signe négatif et de subversion (anormalité, métissage, maladie, folie, paresse, retard, africain,<sup>177</sup> etc.), la distance n'est pas grande et, historiquement, ne l'a jamais été.

Les récupérateurs d'ordures constituent ainsi une famille sociologique doublement exclue : soit des avantages de l'ordre social en vigueur au Mozambique, soit du droit à la normalité que d'autres, les « tâcherons de la morale », comme l'a écrit Becker,<sup>178</sup> ont défini à leur place.

Ils vivent avec et dans ce que d'autres abandonnent ou jettent. Presque tous les stigmatisent. Mais ils ont de l'honneur et de la morale et, surtout, ils rêvent, comme chacun de nous, à mieux vivre un jour, à s'intégrer dans l'espace de la normalité définie par nous.

Dans tous les lieux visités par notre équipe, on a noté qu'il y a deux types de récupérateurs d'ordures : ceux qui n'ont que les ordures comme source de vie et ceux qui en font une source de revenu complémentaire. Ils ne sont pas peu nombreux les voisins des décharges et même des habitants de quartiers plus distants qui y opèrent.

Des personnes de tous les âges, armés d'une espèce de fourche, avec une pointe en bois, en fer ou en plastique récupèrent des ordures.

Quand on entre dans la plus grande décharge que nous avons étudiée, celle de Hulene à Maputo, nous sommes impressionné de voir le spectacle dès l'entrée : des deux côtés d'une rue qui la coupe au milieu, il y a des tas et des tas d'ordures fumantes, avec des centaines de personnes de tous les sexes, fouillant, courbées, obscures, figures sombres vues de loin : « En observant les gens en pleine activité, nous avons l'impression d'être en pleine activité de cueillette ou de semence. »<sup>179</sup>

À l'entrée de la décharge, on trouve invariablement un groupe de jeunes, agressifs, peu portés à la parole, aux habits sales, uniforme militaire, boucles aux oreilles, tatouages sur les bras et les avant-bras ; la plupart fume des cigarettes ; ils ont généralement comme héros des musiciens sud-africains. Ils ne parlent que si nous leur donnons de l'argent. Ils sont souvent en conflit avec



eux-mêmes ou avec d'autres jeunes, la bataille fait partie de leur quotidien, leur langage est plein de phrases courtes, accusatrices, avec beaucoup d'insultes. Beaucoup parmi eux ont essayé, sans succès, de trouver un emploi en Afrique du Sud, plusieurs d'entre eux sont chefs de famille. Beaucoup n'ont pas de père ou ont des parents séparés ou, encore, ceux-ci sont au chômage ; plusieurs ont arrêté les études par manque de ressources financières. Ils sont sur la décharge parce que toutes les autres portes leur ont été fermées. Ils déclarent qu'ils ne sont pas responsables de cette situation. Existe-il une certaine solidarité, *xitique*, entre-aide entre eux ? Non, chacun pour soi. Parlant du Président de la République et de son slogan « avenir meilleur » pendant les élections présidentielles de 1998, un jeune, s'exprimant en *shichangana*,<sup>180</sup> nous a dit :

*(A hossi ya wena a y hinyiki n'tchumu ! Himuvote le para futuro melhor ! Hilei a futuro melhor ya cona ! Huma hodla kolana [Nous nous débrouillons dans la vie parce que votre président ne nous donne rien ! Cet avenir, c'est celui que nous vivons ici ! Nous mangeons ici, c'est cela la vie de l'avenir meilleur].*<sup>181</sup>

Ils ont une conscience nette qu'il y a deux sociétés au Mozambique :

Dans leur optique, nous qui ne vivons pas sur la décharge, avons tout (...) ils nous confondent avec les agents du Gouvernement, bien que nous ayons toujours expliqué que nous sommes étudiants-chercheurs. Ils sont convaincus qu'ils constituent une société et que nous en constituons une autre qui vit dans d'excellentes conditions, qui bénéficie du bien-être.<sup>182</sup>

Méfiant, dubitatif, ils opposent une barrière immédiate, hostile à tout contact. Mais s'ils trouvent que nous pouvons leur être utile de quelque manière (offre d'une cigarette, de quelques méticais, la conviction que nous pourrions améliorer leurs vies en leur trouvant un emploi), ils deviennent presque accessibles. Quand c'est le cas, ils donnent libre cours à leurs histoires de vie, ils y greffent toute une composante d'onirisme social, prenant pour réel ce qui n'est encore que rêve, remplissant le passé de faits amplifiés. Ils se forgent ainsi des identités de substitution.<sup>183</sup>

À l'intérieur de la décharge se trouvent des hommes, des femmes portant des enfants, des enfants, des adolescents, des vieux.

Il y a une porcherie appartenant à un employé de la Mairie. Les porcs sont destinés à la vente. Il y a aussi un petit marché, à la charge des femmes, où l'on vend du jus de fraise, du pain, de la *badgia*,<sup>184</sup> du *macheu*,<sup>185</sup> de la *xicaba*,<sup>186</sup> etc., le tout dans la poussière et les mouches.

L'activité de récupération d'ordures se fait en trois étapes :

La première, du premier prélèvement, a lieu à l'arrivée des voitures à la décharge : rapides, plus forts, les jeunes, postés à l'entrée du matin au soir, sautent dans les carrosseries et commencent aussitôt à fouiller et à sélectionner les « meilleures » ordures.

La deuxième, du prélèvement en profondeur, a lieu après que les ordures ont été déversées. Il arrive même que les ordures soient déversées avec les jeunes qui s'y trouvent. Les plus âgés, les femmes et les enfants se chargent de la fouille. Les agents municipaux peuvent devancer les jeunes prélevant tout au long du trajet des voitures jusqu'à l'arrivée à Hulene ou le faisant dans la deuxième étape.<sup>187</sup>

La troisième étape consiste à préparer à la vente les produits recueillis. Cette vente revêt deux formes : ou elle se fait à des clients fixes ou occasionnels qui viennent pour acheter ce qui est disponible ou ce sont les récupérateurs d'ordures qui, eux-mêmes ou par des intermédiaires, vendent ou font vendre.<sup>188</sup> Un peu de tout est recueilli, préparé, réorienté et vendu : des restes de nourriture, des aliments en boîte périmés, des objets en fer, de l'aluminium, du laiton, de l'étain, du fil de cuivre, des bouteilles en verre et en plastique, divers flacons, du bois, du carton, du papier, des déchets hospitaliers, des pierres, des filtres de cigarettes, des meubles endommagés, des cafulos<sup>189</sup> de coco,<sup>190</sup> des éponges, du coton, du verre, du caoutchouc, etc., pour la vente dans les *dumba nengues*, en particulier à Xiquelene.<sup>191</sup> Les restes d'aliments sont préparés dans les décharges et y sont consommés.

Un jour, le 24 août 2001, à 9h 07, un camion a déchargé une grande quantité d'œuf avariés. Ce fut la course, ce fut la chasse, ce fut la lutte et, ensuite, la bombance : « (...) les jeunes allumèrent un feu et, avec des bidons, ils cuirent les œufs, sincèrement, c'est très préoccupant, c'est le comble de l'inhumanité ».<sup>192</sup>

Les maladies dont souffrent les récupérateurs sont nombreuses, dans un milieu où il n'est pas rare qu'un corps sans vie apparaisse, soit apporté par une voiture du Conseil municipal, soit jeté par quelqu'un.<sup>193</sup>

Livrés à l'incertitude, les récupérateurs d'ordures croient que Dieu et les esprits commandent la vie et le destin. Ils ont peu d'espoir que la vie puisse un jour être meilleure.<sup>194</sup> Les voisins de la décharge de Hulene les ont en très mauvaise considération : ils les appellent *moluenes*,<sup>195</sup> bandits, voleurs, porcs, etc.<sup>196</sup>

Les vendredis, une organisation religieuse américaine anime un culte au cours duquel de jeunes Américains chantent et jouent de la guitare. Cette organisation distribue des vêtements, de la nourriture, fournit une assistance médicale et offre des médicaments.<sup>197</sup>

Tout compte fait, selon Celso Nelson, 18 ans, natif de Maputo et habitant au quartier de Hulene, avec 2 ans de scolarité primaire, fréquentant sur la décharge depuis 9 ans : « Ici, il y a vie, c'est notre champ ! »<sup>198</sup>

À Nampula et à Beira, la situation n'est pas différente. La différence se situe uniquement au niveau de la dimension des décharges et des récupérateurs : le gigantisme est une spécificité de Maputo.

Là aussi, la vie de récupérateur commence tôt, comme à Nayittipela, dans la ville de Nampula :

C'est lorsque le tracteur contournait pour poursuivre sa route que trois gamins de 12 ans, avec des caractéristiques d'enfants de la rue, arrivèrent. Ils avaient du plastique sale (...). Ils passèrent près de l'anacardier, chacun prit un bâton et ils jouaient avec leurs bâtons, imitant, je crois, les combats de karaté des films chinois et ils disaient : *Masta* (Master !). Avec ces bâtons, ils se mirent à fouiller les ordures, ramassant des bouteilles d'eau minérale, des emballages de lait, de rafraîchissants, de beurre. Ils remplirent leurs sacs et s'en allèrent.<sup>199</sup>

Beaucoup de produits sont commercialisés au *Muhalele* de Belenenses-Nacolo. Deux aspects différents : d'une part, la mise à profit de divers cartons pour la fabrication de savons de ménage ; d'autre part, le fait que des malades mentaux utilisent une décharge annexe à l'hôpital central de Nampula.<sup>200</sup>

À Beira, les produits recueillis à la décharge de Munhava Matope sont commercialisés au *tchunga moyo* de Goto.<sup>201</sup>

On voit ainsi le rapport étroit entre les décharges et les *dumba nengues*.

### La mendicité

Dans le pays, la mendicité est devenue aujourd'hui un phénomène répandu.<sup>202</sup>

Il y a deux types de mendiants, qui n'en font finalement qu'un : ceux de tous les jours et ceux du vendredi. C'est sur le dernier type que nous avons concentré notre attention.

Leurs réseaux d'intégration à la vie étant cassés à un moment où l'accès aux biens essentiels devient de plus en plus problématique, les mendiants cherchent à trouver l'aumône pour leur survie sur les bords ou dans les interstices de la société du bien-être.

Quand arrive le vendredi, des centaines de personnes sortent de chez eux et se dirigent rapidement vers les établissements de commerce.

Comme l'a observé un de nos chercheurs, les mendiants « (...) connaissent le sol qu'ils foulent comme l'époux connaît minutieusement le corps de son épouse, c'est-à-dire que les mendiants savent où ils doivent demander l'aumône. »<sup>203</sup>

Il y a un lien intime entre les *romarias* (pèlerinage, défilé religieux) du vendredi et la charité musulmane de ce jour précisément. Mais il est également possible qu'il y ait un rapport avec la proximité de la fin de semaine et donc davantage de mouvement commercial ce jour-là.

Le vendredi donc, des milliers de mendiants, des vieux, des faux vieux, des handicapés physiques et des enfants sortent de chez eux et vont, avec hâte, à « l'assaut de la ville » à Nampula, Beira et Maputo ; le mouvement est presque de masse à Maputo.<sup>204</sup>

Les mendiants traversent en zigzag et au pas de course l'Avenue Eduardo Mondlane, risquant en permanence leurs vies. Les chercheurs étaient obligés de courir pour les suivre (...). Nous ressemblions aux vieux (...).<sup>205</sup>

Il y a quatre cibles : les mosquées, les établissements de commerce d'Indiens (tous deux privilégiés), les restaurants et les Européens. A Nampula et Beira, avec un grand nombre de personnes aveugles, surtout à Beira (beaucoup sont devenus aveugles après avoir contracté la rougeole) les mendiants se font accompagner d'enfants dociles, contrairement aux enfants de la rue qui sont agressifs.<sup>206</sup>

Les commerçants préparent l'aumône, souvent de l'argent en petites pièces de monnaie et des denrées alimentaires. À Nampula, une importante entreprise commerciale a même une source d'eau fraîche spécialement destinée aux mendiants. À Maputo, après avoir reçu l'aumône, les mendiants entonnent une chanson célèbre du chanteur populaire Jeremias Ngwenha, appelée *A wena oda a pawa ra wana* [Tu es entrain de manger le pain de l'enfant].

La plupart des mendiants sont constitués de vieillards qui vivent de grandes difficultés, privés qu'ils sont de soutien familial.

À l'exception de quelques femmes à Nampula, enclines à attribuer à Dieu la responsabilité de leur situation, les mendiants sont également très sévères avec l'époque actuelle et avec les gouvernants. Ils considèrent, en général, que le passé fut meilleur, qu'il permettait une vie supportable malgré l'oppression coloniale : les prix étaient accessibles, on mourait rarement de faim, les parents étaient accueillants, les jeunes respectueux, l'école accessible. Aujourd'hui tout a empiré. Dans leur vocabulaire, il n'y a pas d'expressions telles que « néolibéralisme », « institutions de Bretton Woods » ou « réajustement structurel ». La cible fondamentale est le Gouvernement. Ils ne sont pas contre l'enrichissement, mais contre le fait que quelques-uns « mangent seuls », ne veulent pas partager la nourriture et le bien-être. Le langage, bien que dur, est cependant adouci par la référence amère à une parenté primordiale : « nos frères », « nos enfants ». Caliban ne rejette pas Prosper : il veut juste une partie de la prospérité.

Aujourd'hui, avancent-ils dans leurs histoires de vie, largement recueillies par nos chercheurs, les temps sont durs, on parvient difficilement à se nourrir, à acheter quelque chose, à se procurer les cahiers pour les enfants (le souci de la scolarité des enfants est permanent dans tous les témoignages), il y a partout des voleurs. Les gouvernants ne pensent qu'à eux-mêmes, oubliant leurs « frères » de couleur. Indiens et Européens donnent l'aumône : mais les Nègres non, ils les chassent. L'indépendance fut finalement pour quelques-uns, non pour la majorité, non pour les mendiants.<sup>207</sup>

Du témoignage de la dame O. Américo, 52 ans, recueilli à la Rue da Mesquita [Mosquée] à Maputo :

De nos jours, beaucoup de choses ont changé par rapport au passé, bien que, même à l'époque coloniale, je n'aie pas bien savouré. Mais selon les commentaires de mes amies, le passé a été meilleur, même s'il y avait l'esclavage. D'après les commentaires de mes amies, cela signifie que nous ne vivrons jamais de bons moments. Les Blancs ne sont pas comme les Nègres. Nos enfants qui sont aujourd'hui au pouvoir veulent manger tout seuls. Voyez-vous, Monsieur, qui nous donne de l'aumône aujourd'hui ? Ce sont les Indiens. Si nous nous arrêtons devant une boutique d'un Mozambicain noir, il dit « Ne salissez pas ma boutique, s'il vous plaît, allez-vous-en », ou il nous insulte (...).<sup>208</sup>

Du témoignage de la dame M.I. Tembe, née en 1932, également de Maputo :

Un Noir, quand il ouvre une banque, la première chose à laquelle il pense lorsqu'il a de l'argent, ce sont les femmes, la belle vie et ensuite il s'arrête et pense que tout est fait. Le Noir ne croit pas aux affaires, c'est pour cela qu'il tombe (...). Maintenant, c'est le sauve-qui-peut et dans certains cas nous sommes même pires que les animaux, parce ces derniers continuent de s'entendre et quand ils ont un peu, ils cherchent des formes de partage. Vois-tu, nous, Mozambicains, nous pleurons et nous travaillons ensemble quand il y a des problèmes à résoudre, mais quand arrive le temps des bénéfiques, la minorité a tout et la majorité de la population mozambicaine n'a rien. Comment les guerres vont-elles cesser dans le monde ? (...). Eux [Indiens] ne trient pas les gens et encore moins ne nous insultent comme le font nos frères mozambicains noirs.<sup>209</sup>

Et, enfin, R. Macamo, né en 1932 et mendiant à Maputo :

Honnêtement, l'indépendance n'a rien apporté pour moi, je parle pour moi, parce que pour certains peut-être a-t-elle apporté des améliorations. Nos enfants-ci sont arrivés et ont tout changé. Dans le passé, un vieux de mon âge, avec des enfants, ne pouvait pas mourir de faim, mais aujourd'hui je suis obligé de me traîner dans les rues pour demander de l'aumône (...). Tu

vois, mon fils, je suis indigné parce que quelques-uns mangent tout seuls [allusion à la célèbre chanson de Jeremias Ngwenha] et d'autres ne ramassent même pas les miettes qu'ils laissent tomber et ensuite ils nous aident à pleurer pour dire que le Mozambique est un des pays les plus pauvres du monde. Si nous étions tous pauvres, nous serions dans la même situation (...). Ce sont ces vieux qui ont construit cette ville par le *xibalo* [travail forcé] et ont donné le meilleur d'eux-mêmes au Mozambique, mais aujourd'hui ils ne font même pas partie de la bibliothèque mozambicaine, ils sont dans la poubelle. Le respect dû aux vieux n'existe pas et le plus grand coupable est le gouvernement actuel.<sup>210</sup>

Ce ressentiment se retrouve également à Nampula et Beira. À Nampula, par exemple, d'après M. Aly, 52 ans : « Les Blancs donnent beaucoup, ils offrent 10 000, 30 000 Mts, les Noirs ne donnent que 1000 Mts, les Indiens donnent beaucoup d'aliments, comme le pain, le sucre, et des habits. »<sup>211</sup>

Ou M. João, 58 ans : « Les Mozambicains ne veulent même pas se montrer ». <sup>212</sup>

Si chez les récupérateurs d'ordures il n'a pas été possible de trouver une quelconque forme de solidarité, chez les mendiants la situation est quelque peu différente, quoique apparemment limitée à Nampula :

(...) j'ai vu un groupe se joindre à d'autres groupes. Ce que j'y ai vu fut extraordinaire. Il y a redistribution des produits recueillis durant la matinée. C'est-à-dire que ceux qui ont eu plus ont le devoir de partager avec ceux qui n'ont presque rien obtenu.<sup>213</sup>

La mendicité est non seulement un exercice d'infra-citoyenneté défensive, mais elle est également un manifeste offensif, une modalité de combat tactique (art du faible, comme le dit Michel de Certeau).<sup>214</sup>

En effet, la mendicité interpelle les rapports sociaux dans tous les sens du terme : par l'acte, par la main tendue, par la servilité de la demande, par le corps tant de fois ravagé, par les vêtements élimés, par la déchéance physique, enfin par le malaise et par la mauvaise conscience qu'elle cherche à installer chez celui à qui on demande l'aumône.

Plus encore : il y a, à l'évidence, de faux mendiants, des gens qui se déguisent, qui inventent tous les artifices possibles pour paraître plus vieux et déchus, qui cherchent au maximum à tirer parti de la pitié qu'ils suscitent.<sup>215</sup>

Il s'agit toutefois d'une modalité de combat qui n'attaque pas le système, qui plutôt le conforte, le maintient et l'incite à se reproduire : elle ne vise pas sa logique ni ne peut la détruire, elle cherche plutôt à l'utiliser, en percevant seulement une petite rente de pitié.<sup>216</sup>

Mais cette tactique ne peut en aucune manière camoufler une situation globale qui est cruelle. Dramatiser et faire fructifier la ruine sociale n'a rien de ludique ou d'esthétique.

### Les hôpitaux à 1000 Mts

Les consultations dans ce type de services hospitaliers appartenant à l'État sont les plus accessibles dans le pays.<sup>217</sup>

Lorsque les malades arrivent, ils sont déjà, dans leur grande majorité, passés par les guérisseurs, par la consultation patiente des forces de l'invisible. Aucune maladie n'est expliquée par des raisons purement physiques ou biologiques. Si nous avons la malaria, si nous avons la toux, la diarrhée, si un parent meurt, il faut chercher à savoir qui a provoqué le mal en agissant à distance, quelle force vitale est à l'origine du problème.

Si nous n'allons pas mieux, alors nous allons à l'hôpital. Ou, comme nous le verrons plus tard, à l'Église.

Et quand ils entrent à l'hôpital, la plupart des patients sont *blindés* ou cherchent à l'être :

La plupart des gens vont d'abord chez le guérisseur et seulement ensuite à l'hôpital, j'ai noté que beaucoup de gens portaient des amulettes [*tchitumwa*] au poignet, autour du cou ou des bandeaux rouges qui sont donnés par l'Église universelle du règne de Dieu. Les bébés également ont des amulettes autour des reins, ils disent que c'est pour les protéger contre les mauvais esprits et contre les personnes au corps chaud.<sup>218</sup>

En général, les services sont bourrés de monde. La plupart sont des femmes avec leurs enfants.

Le tableau nosologique est varié. Mais les diarrhées et la malaria semblent être les maladies les plus fréquentes. Une partie des patients est assise sur les rares bancs disponibles.

Une autre partie est couchée par terre, enveloppée dans des pagnes. Les visages sont appréhensifs, généralement tristes, les enfants pleurent, l'urine empest, le plancher est invariablement sale. Dans la salle d'accueil de l'hôpital José Macamo, à Maputo, seules 2 des 18 lampes fonctionnent.

Les garçons de salle, en blouse bleue, s'absentent fréquemment ou parfois passent, en poussant des brancards avec des sacs de charbon.

Pendant que les commentaires allaient de bouche à oreille, entrecoupés de rires, deux manœuvres passent avec un sac de charbon sur le brancard. Une voix d'homme, au coin de la porte dit : cela ne se passe qu'ici, un sac de charbon sur le brancard et laisser le malade par terre !<sup>219</sup>



Aucun malade dont l'état de santé exige un brancard n'est transporté par les garçons de salle. Ce sont les accompagnants (ou l'accompagnant) qui le font. Généralement, les employés rient, indifférents à la douleur.<sup>221</sup> L'un d'eux s'est même permis de plaisanter avec une jeune fille en état de choc, car elle avait été violée.<sup>221</sup>

Il y a une claire conscience que l'on est dans un hôpital pour pauvres, que la malaria, par exemple, est une maladie des pauvres et que l'on est précisément là pour cela :

Ce n'était pas ainsi de notre temps. Les hôpitaux n'étaient pas si pleins. Ils sont venus jeter au Mozambique cette maladie de la malaria. Vous voyez qu'il n'y a aucun Blanc ici. Si vous voulez voir un Blanc, c'est un *baniane* [terme pour désigner l'Indien] ou un mulâtre. Même s'ils sont malades, ils vont dans les cliniques spéciales et ils ne font pas la queue.<sup>222</sup>

Il y a également une conscience qu'il existe des malades spécifiques à des groupes sociaux :

Chercheur : Il y a beaucoup de malaria aujourd'hui.

Patiente : Oui, ce n'est pas leur maladie.

Chercheur : Qui eux ?

Patiente : Les riches. Eux souffrent de cancer.<sup>223</sup>

Dans les trois structures hospitalières étudiées, deux médicaments passe-partout sont invariablement prescrits, à partir d'un ou de deux symptômes : la chloroquine et le paracétamol (ou aspirine). Cela provoque des protestations des malades et de leurs « accompagnants » qui, très souvent, trouvent que le personnel hospitalier ne veut vraiment pas savoir de quoi souffrent les patients. Les gens s'indignent lorsqu'il n'y a pas une auscultation médicale approfondie et, surtout, lorsqu'on ne leur fait pas une injection.

En outre, il y a une forte conviction que l'argent résout tous les problèmes, que les garçons de salle et les infirmiers (les véritables maîtres [*axinini*] de l'hôpital, comme disent les malades à Nampula),<sup>224</sup> n'accueillent correctement, ne sont attentifs que lorsque le malade a la *mola* (argent), quand on peut les corrompre. Avec de l'argent [*donner cash*], on peut éviter les longues heures d'attente, l'indifférence, la légèreté de l'accueil et la prescription habituelle de la chloroquine et du paracétamol.<sup>225</sup>

Lorsque vous venez à l'hôpital sans argent, vous avez des problèmes, ils ne te regardent pas et s'ils te regardent, c'est toujours la même médication, chloroquine et aspirine, revenez quand vous aurez fini, même pas une injection.<sup>226</sup>

L'argent, c'est le sésame : « Maintenant, seul l'argent compte. Si vous sortez 50 000 Mts que vous donnez à une infirmière, vous êtes aussitôt reçu ».<sup>227</sup>



Le « sésame, ouvre-toi » non seulement du malade face au fonctionnaire, mais également de celui qui est mort :

« À la morgue, j'ai noté que pour faire partie des premiers à sortir pour les funérailles, on doit donner un pourboire aux travailleurs bien qu'ils aient affiché un papier qui informe que les services sont gratuits. C'en est trop ! »<sup>228</sup>

Le temps d'attente pour la consultation est illimité. Marquer sa place dans le rang constitue le premier moment d'une longue attente.

À Nampula, par exemple, les places sont signalées très tôt le matin par les malades ou par leurs enfants. Après avoir obtenu son ticket, chacun marque sa place avec les objets les plus variés : pierre, chaussure, savate, verre, tube, ombrelle, sac, morceau de bois, etc. Il n'est pas rare que les malades soient reçus ou répondent à un appel avec seulement une chaussure ou une savate au pied, pendant que la deuxième reste dans le rang par précaution :

Quelques gens sortirent en courant, boitant vers l'endroit [*une infirmière avait appelé pour une causerie sur les consultations pré-natales*], boitant parce que un pied était déchaussé et le soulier ou la savate étaient dans le rang pour l'achat du ticket.<sup>229</sup> Une fois la place marquée dans le rang, on attend, on regarde, on cause, on se promène, on critique, la vie est passée au peigne fin.

À Nampula, par exemple, une attente est un moment intense de passage en revue culturelle. Les plus traditionalistes sont très critiques vis-à-vis des nouvelles générations. Une femme enceinte, en *jeans*, provoque aussitôt la surprise et la critique. Ou un homme qui soulève un nouveau-né, alors que, selon la tradition, seules les femmes âgées peuvent le faire et après avoir *pris le bain*, c'est-à-dire, après s'être protégées contre l'action des mauvais esprits. Ou encore, les jeunes filles qui conçoivent tôt et se débarrassent des nouveaux-nés dans les poubelles.<sup>230</sup>

Ainsi vont les choses dans les hôpitaux, dans les salles sordides, mal éclairées, avec un personnel peu dévoué ou senti comme tel, en proie à un manque de tout objet vital (un tensiomètre, un téléphone,<sup>231</sup> une panne (Rayon X)<sup>232</sup> ou aux coupures d'électricité.<sup>233</sup> Des coupures d'électricité peuvent être à l'origine de situations caricaturales :

Une nuit, j'ai été consterné, dans une pharmacie. Il y eut une coupure d'électricité. Je suis resté longtemps avant d'avoir l'idée de demander si quelqu'un avait deux mille pour acheter une bougie. On cotisa et un gamin sortit pour aller acheter, il revint avec cinq bougies. Ce fut seulement ainsi que nous avons été servis.<sup>234</sup>

Parfois, l'impatience et l'angoisse sont si grandes que quelqu'un agresse un médecin.<sup>235</sup>

Pendant ce temps, les patients et leurs « accompagnants » passent en revue la situation du pays, en la scrutant minutieusement, l'État est particulièrement visé (santé, justice, police, éducation).<sup>236</sup> Ils sont impuissants face à ce qui les blesse et les humilie. Il leur reste la critique acerbe, la protestation verbale. Et ils notent tout : l'infirmière qui manipule les médicaments avec des mains non gantées, les infirmières qui causent ou qui disparaissent pour un temps indéterminé au lieu de se soucier des malades, la police qui se mêle de la pharmacie, les malades qui sont vite reçus parce qu'ils ont la *mola*, etc.

Et la sentence tombe : « La seule chose qui fonctionne bien dans ce pays, c'est le vote. Au moment de voter, ils sont bien organisés. Le peuple souffre dans ce pays ». <sup>237</sup>

Ce sont des moments de douleur. Mais la vie continue dans les hôpitaux et hors des hôpitaux : à l'entrée du Centre de santé de Nampula, il y a toujours des enfants qui vendent des gâteaux faits à la maison (les fameux *5 putos*), des jus glacés, des gâteaux d'arachide, etc., le tout au milieu de la poussière et des mouches : il n'y a pas de problèmes, « les gens achètent normalement ». <sup>238</sup> À l'hôpital José Macamo, à l'entrée même, l'après-midi du 28 avril, une employée a enlevé sa blouse pour essayer des soutiens-gorge qu'une jeune fille vendait. <sup>239</sup>

### Les hôpitaux psychiatriques

Dans le cadre de cette recherche nous nous sommes intéressés à l'Hôpital psychiatrique de Nampula, à l'Infirmierie psychiatrique de Beira et à l'Hôpital psychiatrique de Infulene à Maputo. <sup>240</sup>

L'expérience la plus réussie a été celle vécue dans la première structure, avec notre collègue qui y a quotidiennement travaillé, pendant un mois et avec un accès libre à tous les services.

Ce fut certainement le domaine le plus difficile et le plus problématique que nous avons sélectionné. Mais faisons d'abord une brève introduction au thème.

Deux moments liés à la formation de cette discipline sociale qui a connu son apogée au XIX<sup>e</sup> siècle européen peuvent être considérés : le classificateur et l'organisateur. Le classificateur, fondé sur la Raison et la logique binaire (loi/chaos, objectif/subjectif, esprit/matière, corps/âme, bien/mal, rationnel/irrationnel, sain/malade, normal/anormal, dangereux/inoffensif, intérieur/extérieur, civilisé/arriéré, histoire/a-histoire, etc.) ; l'organisateur panoptique dote les hôpitaux, les écoles, les prisons, les différents appareils d'État, en somme, de principes spatiaux d'asepsie politique : ordre, norme et surveillance permanente. Le développement rapide de la statistique et de la politique est, à ce propos, symptomatique.

Derrière les dispositifs carcéraux et préventifs, se cache, comme l'a écrit Foucault, la peur de la contagion, de la peste, des révoltes, des crimes, du vagabondage, des désertions, des gens qui apparaissent et disparaissent, vivent et meurent dans le désordre.<sup>241</sup>

Le malade mental est une figure emblématique des familles sémantiques du désordre primordial, il réabsorbe la densité aiguë de la pathologie sociale. Considéré comme un agresseur, être considéré comme quelqu'un de dangereux, le malade mental est objet d'une discipline qui a déjà été une branche de l'hygiène publique : la psychiatrie, branche du savoir qui a joué un rôle fondamental dans la formation de la discipline sociale initiée en Europe.

La pathologie médicale classificatoire trouve son plein exercice dans la localisation des hôpitaux psychiatriques, construits en des endroits distants des villes, extérieurs donc au monde des « normaux », enfermés entre quatre murs, les chambres de réclusion et enchaînés pour les plus « agités ».

Quand nous avons décidé d'étudier les hôpitaux psychiatriques du Mozambique, nous avons voulu savoir s'il y avait un rapport entre les perturbations d'ordre émotionnel, cognitif et comportemental et ce que l'Organisation mondiale de la santé appelle « l'accroissement de la pauvreté » en Afrique.<sup>242</sup>

Il n'est évidemment pas possible de donner un statut social unique comme cause de ces perturbations. Mais il est possible de montrer comment elles peuvent avoir un rapport, éventuellement croissant, avec l'exclusion sociale.

Par ailleurs, nous avons voulu savoir jusqu'à quel point nous pouvions retrouver la normalité évacuée par le diagnostic médical, à quel point la lucidité continuait chez les malades.

Les rapports avec la pauvreté et la lucidité ont pu être identifiés, mais aussi le besoin angoissé de solidarité, le stigmate social et familial, la dépendance à la drogue et la lutte entre deux conceptions de la maladie (la traditionnelle et la médicale) ont également été identifiés.

Une partie significative des malades internés dans les trois structures hospitalières ont une origine sociale modeste.<sup>243</sup> À l'Hôpital psychiatrique de Nampula, par exemple, les malades internés n'ont pas, généralement, la capacité de payer les consultations, l'hospitalisation et les médicaments. Les malades de « classe moyenne » vont à des consultations spéciales à l'Hôpital central de Nampula.<sup>244</sup>

Nous sommes allés voir les autres chambres, de grandes chambres, avec beaucoup de lits (ce jour-là je n'ai pas compté combien de lits dans chaque chambre), la plupart sans matelas et quelques-uns avec des nattes. Il y a de vieilles couvertures, déchirées (...). Lorsque je visitais les chambres dans le bloc inférieur, j'ai noté qu'il n'y avait pas de malades de la classe moyenne,

la plupart n'avaient pas de moyens, dormaient dans des lits sans matelas et parfois sans natte.<sup>245</sup>

Être malade mental, c'est accéder à un statut d'anormalité, à un stigmate qui suivra littéralement le malade toute la vie. S'il dit aller mieux, on le soupçonne ; s'il empire, il confirme son état. La plupart des familles avec des malades mentaux cherchent à s'en défaire, soit en les abandonnant dans les structures hospitalières psychiatriques, soit en multipliant les artifices pour ne pas les recevoir en traitement à domicile ou lorsqu'ils sont guéris.<sup>246</sup> Il y en a même qui changent de résidence pour éviter que les parents malades ne reviennent chez eux.<sup>247</sup> Il faut ajouter que les familles ont honte d'interner leurs parents dans un hôpital psychiatrique.

J'ai demandé (...) s'ils ne recevaient pas de malades riches, il m'a dit que c'était difficile, d'abord à cause des conditions d'hospitalisation et ensuite parce que les gens ont honte de mettre leurs parents dans un hôpital désigné par « hôpital des fous ». M.... ajouta : *Cet hôpital est stigmatisé, les gens ont honte d'être hospitalisés, ils préfèrent être à l'hôpital central où ils ont l'assistance des médecins psychiatres qui y font également des consultations.*<sup>248</sup>

Les malades pauvres n'ont pas les moyens de payer les frais de retour à leurs terres d'origine.<sup>249</sup> Ce sont eux qui sont appelés « malades chroniques » des hôpitaux (chroniques, justement parce que, rejetés par leurs familles, ils n'ont pas où aller).<sup>250</sup> Voyons le cas de M., à Nampula :

Le Directeur expliqua que M. est un jeune qui vit à l'hôpital, qui ne sait pas où se trouve sa famille, qui ne se souvient pas de qui est venu le déposer, un soir, à l'entrée de l'hôpital ; la seule chose dont il se souvient est qu'il est de Pemba.<sup>251</sup>

Le cas de G.F.S., à Beira :

« Vilanculos : Pourquoi êtes-vous ici ?

G.F.S. : Je suis ici parce que je voulais me pendre.

« Vilanculos : Pourquoi vouliez-vous vous pendre ?

G.F.S. : Trop de pensées. Ma famille, depuis deux ans, ne veut pas me rendre visite.

« Vilanculos : Que vous est-il arrivé aux pieds ?

G.F.S. : Le tracteur est passé sur une mine à Muxungue et j'ai perdu mes deux pieds. Ma famille m'a amené ici à l'hôpital, mais ne veut plus venir me voir. Mes nerfs ont craqué.

« Vilanculos : Êtes-vous bien traité ici ?

G.F.S. : Oui, je suis guéri maintenant, mais je n'ai pas où aller, donc je reste ici à l'hôpital. »<sup>252</sup>

La conscience de vivre dans une réclusion est claire :

« Helena : Où as-tu trouvé ces objets qui sont dans la sacoche ?

T. : Je suis un *ramasseur*...

« Helena : Aimes-tu être ici ?

T. : C'est une cage, ça.

« Helena : Comment une cage ?

T. : C'est un genre de cage, ma sœur !

M. : C'est une maison, ce n'est pas une cage !

T. : Si c'est un immeuble, pourquoi cela ressemble à une cage ? Pourquoi fixent-ils des heures pour rentrer. [ il posa cette question à M., qui ne répondit pas ] »<sup>253</sup>

Réclusion, mais aussi tristesse sans frontières :

T. : Je cours en kilomètres carrés [rire], quand je passe, je ressemble à un fantôme parce que je passe vite. Ma sœur, avez-vous une religion ?

« Helena : Oui, je suis catholique.

T. : Jésus est sur terre, il n'est pas au ciel, il est enterré, il est en train de penser à ce qu'il va faire dans les siècles vers lesquels nous allons.

« Helena : Vous ne pouvez pas parler comme ça de Dieu.

T. : Dieu est comme une nostalgie. »<sup>254</sup>

Les patients sont doublement stigmatisés, en amont et en aval : en amont par les familles et cercles sociaux proches et, en aval, par les hôpitaux eux-mêmes. Nous avons déjà vu la stigmatisation en amont. Dans les hôpitaux, tout commence par la localisation de l'hôpital psychiatrique déjà, les patients reçoivent les symboles de stigmaté,<sup>255</sup> les signes médicaux qui les suivront pour toujours dans l'expression stéréotypée de « fous » : schizophrénie, épilepsie, psychose aiguë, toxicodépendance,<sup>256</sup> etc. Ils sont ensuite confinés dans des endroits clos çà et là par de hauts murs, dans des infirmeries spéciales, et même dans des chambres minuscules où sont enfermés les plus « excités » et, parfois, dans la confirmation brutale de l'inexistence sociale. Voyons le cadre à l'Hôpital psychiatrique de Nampula :

8 juin 2001 à 8h 05. - (...) Près de la porte, j'ai noté qu'il y avait un petit compartiment qui était fermé, j'ai entendu quelqu'un gémir et j'ai vu qu'une des personnes qui étaient là épiait par le trou de serrure, j'ai trouvé cela un peu étrange (...)

22 juin 2001 à 8h 10. - À côté de la porte qui donne sur la cour, il y a une chambre [malades de sexe féminin] où sont enfermées les malades les plus agressives, la porte était ouverte, ces jours-là personne n'a été enfermée. L'aspect de la chambre m'a fait une mauvaise impression, avec des dimensions d'à peu près 1,5/2,5 m, il n'y a pas d'électricité, de nattes, de lits et de lavabos. Le toit est haut et plein de toiles d'araignées. C'est dans cette petite chambre que sont enfermées les malades et, comme l'a raconté A., parfois elles y restent enfermées trois jours ».<sup>257</sup>

Passons à l'infirmierie psychiatrique de l'Hôpital central de Beira : « 17 juillet 2001 - (...) Au cours de la visite que j'ai effectuée, j'ai pu voir des malades attachés à leurs lits. Ce sont les plus violents. « Nous les attachons pour éviter qu'ils ne provoquent des troubles » - expliqua l'infirmière. »<sup>258</sup>

Être malade mental est en soi douloureux. Mais ne pas avoir droit à un nom est inhumain — cela a blessé une de nos collègues :

(...) il y avait une personne couchée sur le lit, elle avait couvert tout le corps, elle était si maigre, pratiquement squelettique, qu'elle ne semblait pas se trouver dans le lit, j'ai pensé que c'était deux draps enroulés. J'ai cherché à savoir qui était la patiente et une employée me dit qu'on ne connaissait pas son nom, *Nous l'appelons inconnue 2, parce que nous avons déjà eu une inconnue 1. Cette patiente a été trouvée à l'entrée de l'hôpital (...). Y aurait-il un exemple plus flagrant d'exclusion ? Appeler une personne « inconnue 2 », inconnue parce qu'elle ne dit pas son nom et personne ne sait comment elle s'appelle, le personnel de l'hôpital ne pouvait-il pas lui trouver un nom ? Mais ils ne se rendaient même pas compte du manque de considération qui consiste à appeler un être humain « inconnue 2 ».*<sup>259</sup>

Les malades doivent encore, généralement, faire face à deux autres problèmes : l'inactivité et la solitude. Seul l'Hôpital psychiatrique de Infulene à Maputo dispose d'un programme d'activités pour occuper les malades.<sup>260</sup> D'autre part, ceux-ci doivent faire face à une grande solitude. La relation avec le personnel médical semble se limiter aux questionnaires formels et à la médication.

Il n'est donc pas surprenant que notre collègue Helena Monteiro ait été littéralement adoptée par les malades, qui la cherchaient souvent. Elle leur a apporté dialogue et affection.

Il n'est également pas surprenant que, comme c'est le cas des jeunes récupérateurs d'ordures, leurs histoires de vie, surtout celles des femmes, soient des exercices d'onirisme social, de réinvention de leurs trajectoires de vie.<sup>261</sup>

Tel est le monde que nous avons étudié pendant un mois, monde où une partie significative des malades sont allés voir les guérisseurs avant d'entrer ou de revenir dans les hôpitaux, vu que pour la croyance populaire, toute maladie est l'œuvre d'un tiers mû par un mauvais esprit :

T. est de Itoculo, marié, deux enfants ; il dit qu'il est venu seul de Itoculo, il dit qu'il ressentait de fortes douleurs à la tête, qu'il avait été ensorcelé par ses voisins, il a été en consultation au poste de santé et ils l'ont envoyé ici, il va mieux et a été libéré, mais il vit à l'hôpital parce qu'il n'a nulle part où aller (...).<sup>262</sup>

Pour conclure sur ce point, il est nécessaire de transcrire un peu longuement la partie finale du journal de campagne de notre collègue Helena Monteiro :

Lorsque j'ai commencé à faire le travail à l'Hôpital psychiatrique de Nampula, j'avais l'idée préconçue selon laquelle les malades mentaux les plus perturbés étaient violents. Les images des films que j'ai vus et qui parlent de la vie dans les asiles ont contribué à ce préjugé. Lorsque j'élaborais avec le directeur la méthode de travail, je lui ai demandé si je pouvais être accompagnée pendant que je travaillerai ; il a souri et a dit que les malades n'étaient pas violents, mais que si je voulais, il pourrait dire à un des employés d'être attentif.

Le premier jour où j'ai été en contact avec les malades, 11/06/2001, je n'avais près de moi aucun employé ou infirmier et j'avoue que j'avais un peu de crainte, mais après avoir commencé à causer avec eux, la peur et la crainte disparurent ; je restais longtemps seule avec eux, j'entrais dans les chambres où certains dormaient, je les saluais en leur serrant la main ou en les embrassant (comme aimait le faire A.), j'ai entretenu avec eux une relation d'amitié, j'ai ri des péripéties de certaines des histoires imaginées qu'ils racontaient et j'ai été triste à certains moments à cause de situations choquantes auxquelles j'ai assisté.

J'avoue que j'ai la nostalgie de la routine des jours que j'ai passés à l'hôpital. Je suis un peu frustrée de ne pas pouvoir aider beaucoup de ceux qui y sont ». <sup>263</sup>

### Les tribunaux communautaires

Une part importante des conflits n'arrive pas aux instances officielles d'arbitrage et de résolution, à la police, au tribunal, etc. Ces conflits sont en principe traités au niveau des familles et amis, ou alors, portés devant le « chef traditionnel ». <sup>265</sup>



Quand on ne trouve pas de solution à ce niveau, les cas (ou le cas) sont alors présentés devant le tribunal communautaire qui semble fonctionner comme une espèce de prolongement de la famille élargie :

(...) beaucoup de gens qui viennent au tribunal le font comme ultime alternative parce que, dans la plupart des cas, ils disent avoir parlé de ceci ou de cela en famille ou avec des parents. J'ai noté, d'autre part, un fait curieux. C'est que le tribunal communautaire fonctionne moins comme une institution de justice que comme lieu de réconciliation d'une famille élargie.<sup>265</sup>

Les tribunaux communautaires, issus des anciens tribunaux populaires<sup>266</sup> de l'époque révolutionnaire (depuis 1992), sont, la plupart, acceptés par les gens. L'acceptation peut se mesurer à l'affluence. Il nous semble juste de défendre qu'une institution est d'autant plus légitime qu'elle est acceptée par ses usagers.

Nous avons travaillé dans les tribunaux communautaires de Namutequelia à Nampula, Munhava Central à Beira et Hulene B à Maputo. Chacun de ces tribunaux est assez fréquenté.

Leurs fonctions consistent à résoudre de petits différends communautaires, à contribuer à l'harmonisation des différentes pratiques de la justice et à enrichir les règles, les us et coutumes de manière à procéder à une synthèse harmonieuse du droit mozambicain ; ils fonctionnent au niveau des sièges des postes administratifs ou de localité, au niveau des quartiers et des villages. Il sont composés de huit juges, dont cinq titulaires et trois suppléants et ils jouent spécialement un rôle de conciliation.<sup>267</sup> Tout y est très simple et ouvert : chacun peut intervenir et s'exprimer dans sa langue maternelle, il n'y a pas la rigidité procédurière des tribunaux de justice, etc., ce qui contribue à attirer les citoyens.

Ces tribunaux sont une espèce de laboratoire de phénomènes contradictoires. Voyons quelques-uns de ces phénomènes.

Nos chercheurs ont constaté qu'une partie significative des plaignants et/ou des accusés étaient au chômage, surtout à Nampula et à Beira. Au tribunal de Namutequiela, à Nampula, 10 des 20 procès étudiés concernaient des chômeurs, et trois traitaient de marchands ambulants.<sup>268</sup>

Dans beaucoup de cas, les gens portaient des vêtements *xicalamidade* (ou, comme l'on dit à Nampula, *d'inclinaison*),<sup>269</sup> certains portaient des chemises déchirées, avaient des savates [hautes type 4x4], des espadrilles bon marché [on dit *namuhe*], des souliers déformés ou étaient pieds nus,<sup>270</sup> pour ce qui est des femmes. Toujours à Nampula, il a été possible de noter que la plupart des gens en procès arrivaient *blindés*, c'est-à-dire protégés par des dispositifs magiques propitiatoires, enfouis dans les cheveux ou dans la bouche.<sup>271</sup>



La magie est, en effet, un problème complexe auquel même les juges n'échappent pas.

Le 22 juin, par exemple, le juge, président du tribunal de Namutequelia, dit avoir beaucoup de difficultés à établir une sentence parce que, selon ses mots,

(...) cet homme [accusé] est allé chez le féticheur, je ne parviens pas à écrire la sentence. Ces gens vont voir les *Chehes* [chefs religieux musulmans; Cheikh prononcé localement] rien que pour envoyer ici des radiations ! » *le juge parlait de l'éclipse solaire total du 21 juin 2001 et visible au Mozambique*.<sup>272</sup>

Des offensives magiques visaient particulièrement les juges, ajouta-t-il.<sup>273</sup>

Les contentieux portaient essentiellement sur des démêlés conjugaux, des disputes à propos de terrain et des accusations de sorcellerie.

L'infidélité des hommes et le viol de femmes ou d'adolescents constituaient invariablement le premier thème.

Pour le deuxième, les disputes concernaient généralement des propriétaires qui voulaient récupérer des terres ou des parcelles louées à des gens venus de la campagne et ceux qui ont fui la guerre civile de 1976-1992. Ils refusaient de quitter les terres ou les parcelles ou les avaient déjà vendues.

Dans le troisième cas, les problèmes étaient relatifs à des accusations de mauvais regard, de mort d'un parent magiquement provoquée, etc.

Les tribunaux sont un mélange de structure judiciaire procédurière (exposé du problème, identification des parties, lecture de la sentence, invocation solennelle de la Loi), de règles coutumières et de palabre populaire. Les discussions, en général vives, peuvent se prolonger pendant des heures, voire des jours. Dans les cas d'accusation de sorcellerie et d'absence de consensus, les juges font recours à l'AMETRAMO (Association des médecins traditionnels du Mozambique) pour la production de preuve.<sup>274</sup> Les juges cherchent à résoudre les litiges et à réconcilier les parties, et ils s'expriment dans les langues locales.

Mais il y a des cas compliqués qui amènent certains juges à appliquer des peines pécuniaires que les accusés peuvent difficilement payer, Beto a engrossé Helena, fille de la dame Maria, âgée de 14 ans. Maria exigea le paiement du *lobolo*,<sup>275</sup> Beto refusa, prétextant qu'il était en chômage, l'enfant naquit, la dame exigea qu'il fit le *pita cufa*,<sup>276</sup> Beto refusa arguant qu'il n'était pas *Sena* et, ensuite, qu'il ne voulait pas engrosser encore une fois la jeune fille.

Le tribunal décida de ne pas obliger Beto à se soumettre à ces cérémonies, mais à payer une amende de 7 000 000 Mts [près de 318 \$US] à la famille de la fille et 550 000 Mts [25 \$ US] à l'homme qui doit faire le *pita cufa* avec Helena. Si Beto n'exécute pas la sentence, il sera condamné à deux ans de prison.<sup>277</sup>

Un autre cas de *pita cufa* impliquant deux chômeurs : Diogo a connu Elisa et lui a demandé de faire la cérémonie avec lui parce qu'il avait perdu son fils ; Elisa accepta, ils décidèrent ensuite de vivre ensemble ; Diogo aménagea chez elle et quelque temps après, Elisa alla vivre avec un autre homme plus aisé. Le juge conclut qu'Elisa était une prostituée qui changeait d'homme comme on change de chemise ; il obligea la dame à payer 550.00 Mts pour avoir accepté de faire *pita cufa* avec un inconnu<sup>278</sup> et 650 000 Mts pour offense corporelle, ainsi que la restitution des biens de Diogo.<sup>279</sup>

Il n'est pas rare que les frais (y compris les frais de justice) soient payés à tempérament, ou alors, comme à Beira, mués en peine de travaux au Tribunal.<sup>280</sup> Les cas les plus difficiles étaient transmis aux instances judiciaires compétentes.<sup>281</sup>

Les chercheurs ont noté le grand souci des juges pour la perception des frais de justice.

À cause de leur intérêt pour l'argent — ce qui se constate tous les vendredis -, les juges perdent tout contrôle et oublient qu'il y a 16 personnes dans la salle qui attendent la reprise du procès (...) Le dégoût commence à saisir les gens présents (...).<sup>282</sup>

Nous sommes donc face à une situation où les accusés, venant en général du monde problématique, sont confrontés à des peines pécuniaires élevées ; ces peines peuvent enlever toute vertu aux objectifs pour lesquels les tribunaux communautaires ont été créés.<sup>283</sup>

Sans nul doute, le monde des tribunaux communautaires reflète le dualisme juridique et culturel inhérent aux sociétés post-coloniales. L'analyse pourrait même être exclusivement menée dans ce sens.

Mais la réalité est que ceux qui ont recours à ces tribunaux sont les acteurs du monde problématique, ceux qui ne disposent pas de moyens pour faire appel aux tribunaux judiciaires ou pour se faire payer un avocat. En d'autres termes, la lecture culturelle devrait être conduite et enrichie par la lecture sociale, ouvrant ainsi la porte au monde problématique.

### Églises pentecôtistes

Le travail d'observation effectué chez les *Mazione* et à l'Église universelle du royaume de Dieu (EURD) à Nampula, Beira et Maputo révèle que nombreux sont ceux qui, pressés par le chômage, le coût de la vie, la désagrégation familiale et la maladie y vont à la recherche de lénitif et de soin. Aller à l'église, c'est à la fois un exercice de notre angoisse et une protestation contre elle. Exiger que nous renoncions à nos illusions, c'est exiger que nous abdiquions d'une situation qui a besoin d'illusions.

Les Mazione ont leurs modestes maisons de culte à la périphérie des villes. Leur public est essentiellement féminin.<sup>284</sup> Les femmes, croit-on, sont plus facilement atteintes par l'action des « mauvais esprits ». Ces derniers sont tenus pour responsables des quatre grands types de problèmes posés par les croyants : maladies, chômage, coût de la vie (y compris le manque d'argent pour aller à l'hôpital) et les démêlés familiaux. Il est cependant impératif de tenir compte du fait qu'elles portent le fardeau de l'infidélité des maris, de la gestion des enfants et de la survie du foyer. Très souvent et de plus en plus, elles sont chefs de famille. En réalité, les femmes sont toujours les plus atteintes par les transformations sociales en cours.

La recréation de l'univers de la solidarité traditionnelle et de la famille élargie,<sup>285</sup> l'appel à des croyances, à des entités et à des imputations causales populaires, la simplicité culturelle, la confession publique et cathartique et la promesse de guérison divine attirent beaucoup de croyants, généralement d'origine modeste, qui n'ont souvent pas de quoi payer les consultations médicales. Apparemment, les gens vont d'abord aux Mazione et seulement ensuite à l'hôpital.<sup>286</sup>

Les Églises Zione assument ainsi un triple rôle : celui de la reconstitution et de l'élargissement modernes de la famille, celui du rétablissement du sens de la vie et de la solidarité et, enfin, celui d'un néo-retour aux figures tutélaires de la causalité des sociétés à sens multiple, comme les désigne Tobie Nathan.<sup>287</sup>

En fait, tout est plus simple dans ces églises : le culte, le chant, le terreau d'africanité traditionnelle, l'acceptation de la bible comme référence définitive, la bénédiction aux gouvernants, l'exposition publique des maux, la critique des guérisseurs, l'imputation systématique de la responsabilité de tout ce qui arrive aux êtres humains, aux mauvais esprits, la menace voilée de l'enfer si on ne les combat pas, la remise de la dîme, la tentative de guérison collective, la catharsis, les différentes formes de solidarité et d'entraide, etc.

Le moment de la catharsis collective est spectaculaire :

Les uns s'agenouillaient, imploraient, demandant à Dieu de résoudre les problèmes qui les assaillent. Cette scène si spirituelle donnait des frissons. Ils lâchaient des soupirs, des rots pour mieux être en contact avec Dieu, ils fermaient bien les yeux (...), d'autres baillaient, je ne sais si c'était de sommeil ou de fatigue, mais la vérité est qu'en baillant, ils ouvraient et fermaient la bouche si fort que cela provoquait un écho (...), les verres vibraient comme si Dieu les avait touchés (...).<sup>288</sup>

Un phénomène récurrent dans le culte est la demande faite par les pasteurs pour que les gens acceptent absolument l'asymétrie sociale.

À Nampula :

Les croyants doivent s'accommoder de la vie parce que riches et pauvres sont également des créatures de Dieu, tout sera jugé par le Seigneur. Le pasteur disait aussi que si nous respectons la parole du Seigneur, nous ne serons pas pauvres, nous serons dans la même position que le riche avec l'argent et le riche [aura] la parole de Dieu. Nous serons riches car nous serons dignes de la parole de Dieu.<sup>289</sup>

À Beira :

(...) le pasteur demande à tout le monde d'accepter la situation où il se trouve, défendant qu'être pauvre ou riche est le destin tracé par Dieu pour chacun de nous. Nul ne doit dire du mal des autres, parce que chacun est ce qu'il est et doit l'accepter. Les pauvres ne peuvent qu'espérer la nouvelle vie au paradis. Ainsi finit le discours du pasteur. Tous chantent et dansent jusqu'à la tombée de la nuit (...).<sup>290</sup>

À Maputo : « Nous devons nous aimer les uns les autres comme Jésus nous a aimés, sans haine, nous devons écouter et suivre les orientations des pasteurs (...) »<sup>291</sup>

Mais les problèmes auxquels sont confrontés les gens sont-ils d'ordre social, objectivement provoqués par des êtres humains ? Tombons-nous malades parce que nous mangeons mal, par exemple, sommes-nous pauvres parce qu'un système social génère cela ? Non, comme le disent par exemple les pasteurs à Nampula. Les causes sont liées à des phénomènes fédérés dans la sphère des forces de l'invisible, ce sont des phénomènes qui suscitent l'action des mauvais esprits. Selon eux, beaucoup de gens ont vu des morts et ne les ont pas enterrés pendant la guerre civile ; des jeunes ont participé à des funérailles sans avoir suivi les rites d'initiation ; des proches décédés n'ont pas eu des cérémonies propitiatoires ; les gens se sont disputés ; les ancêtres ont été privés de *makeia*, culte propitiatoire fait avec de la farine ; enfin, les maîtres traditionnels de la terre n'ont pas été consultés.<sup>292</sup>

Tout cela peut être guéri si la parole des pasteurs est respectée. La respecter signifie aussi, remettre impérativement la dîme :

(...) il y avait tendance à exiger la plus-value, que tout l'argent dans les poches des croyants et visiteurs devait être remis comme dîme dans le petit tamis. Et ils [les pasteurs] exigeaient que les participants donnent.<sup>293</sup>

De notre point de vue, il n'y a pas de différence de nature entre Mazione et EURD.

Il y a plutôt des différences d'échelle : pour ce qui est des locaux de culte, du type de public, de la cible de l'imputation causale et du surdimensionnement de cinq éléments culturels.

Par rapport aux locaux de culte, la différence est évidente entre les modestes maisons des Mazione et les édifices « de masse » de l'EURD. Quant au type de public, il est facile de noter qu'il n'est pas uniquement constitué de gens du monde problématique, mais aussi, d'individus du monde non problématique. Dans ce sens, le souci systématique de la réussite des affaires dans les discours des pasteurs en est une illustration.

Quant à l'imputation, le diable remplace les mauvais esprits des Mazione. Nous avons, enfin, le surdimensionnement : grand emploi des techniques de persuasion (chant et musique émis par des appareils puissants), utilisation de « surveillants » vêtus d'uniforme qui suivent tous les mouvements des croyants et les aident à « se libérer du diable », potentialisation de la catharsis collective, voracité dans le recouvrement de la dîme en dollars et diffusion permanente de la peur avec la menace de l'enfer.<sup>294</sup>

Les deux derniers phénomènes sont particulièrement significatifs ;

« Mettre son enfant dans la meilleure école, avoir une voiture de luxe, un couple heureux, des enfants obéissants et beaucoup plus »<sup>295</sup> exige de grands sacrifices. Le principal sacrifice, c'est le don de la dîme, donner tout ou presque tout ce que l'on possède (Vous avez des maisons ? Vendez-en une. Vous avez des voitures ? Vendez-les. Vous avez des terrains ? Vendez-les), même ce que vous avez en poche. Le double, le triple vous sera rendu. Les niveaux de dons en métal ou en dollars sont échelonnés : montants élevés, assez élevés, et de petits montants. On commence par les montants élevés, Dieu observe, Dieu récompense ; on en vient ensuite aux montants intermédiaires. Donnez ! Bon : donner la dîme n'est pas vraiment l'expression correcte, c'est plutôt rendre à Dieu ce qui lui appartient.

Oh ! Gens, parmi les gens qui viennent à l'Église, beaucoup sont des voleurs. Parmi eux, plusieurs portent l'esprit dévorateur. Vous qui ne libérez pas la dîme, vous êtes en train de voler ce qui appartient au Seigneur.<sup>296</sup>

Il faut se dépouiller de tout, perdre la présomption de vouloir s'enrichir ou, plus prosaïquement, de garder l'argent du *chapa* — voilà ce que disent les pasteurs, dont plusieurs sont des Mozambicains qui s'efforcent de parler à la manière brésilienne :

Ce n'est pas important que ce soit le seul argent que vous ayez. Peut-être que vous n'avez rien à manger chez vous, c'est tout ce que vous avez, mais remettez-le à Dieu et vous verrez qu'il vous le rendra en double ou en triple (...). Ce n'est pas important. Peut-être que ces dix mille devraient vous faire prendre le *chapa*. Remettez cet argent, vous allez voir qu'en sortant d'ici, avant que vous n'arriviez à l'arrêt du *chapa*, vous allez avoir plus que cela. Croyez-le ! C'est l'homme de Dieu qui vous parle (...).<sup>297</sup>

Un jour, à Beira, quelqu'un avait tout donné, même son billet de *chapa* ; il s'adresse ensuite à notre chercheur pour demander 3000 Mts ; il eut de la chance.

Vous qui avez 200 dollars, 100 dollars, 500 000, 100 000, mille méticais, vous pouvez venir les déposer sur l'autel de Dieu. Vous n'avez peut-être pas d'argent avec vous, mais vous avez votre carnet de chèques, vous pouvez signer un chèque, il n'y a pas de problème, Dieu vous bénira (...). Celui qui veut être entrepreneur doit faire un sacrifice, relever un défi. Si vous avez une voiture, vendez votre voiture et donnez tout l'argent à Dieu et vous verrez que Dieu vous bénira. Dieu vous donnera 3, 4, 5 voitures. Vous avez peut-être deux maisons, vendez une et remettez l'argent à Dieu. Si vous avez un terrain où vous pensez construire une maison, vendez ce terrain et Dieu vous bénira grandement. (...) Celui qui veut devenir prospère dans la vie, qui veut avoir un bon emploi, gagner des dollars, être directeur d'une entreprise, etc., doit faire cela. (...) [*peu de gens donnent, le pasteur s'impatiente*]. Mon Père, le diable est en train d'attacher le cœur des gens. Enlevez le diable de notre milieu ! Enlevez la peur, la honte de ces gens-là ! Donnez-leur la volonté, le désir d'offrir, mon Dieu !

Les gens ne donnent pas, ne peuvent pas donner, ne veulent pas donner la dîme, alors que « le plus grand commandement de Dieu c'est de faire des dons » ?<sup>298</sup> « Dieu maudit les gens qui ne donnent pas la dîme et les offrandes, car ils sont en train de voler à Dieu. C'est pour cela qu'il maudit par des maladies, des pestes, des guerres, la faim, la sécheresse, les inondations, etc. ! ».<sup>299</sup>

Donnez la dîme et tout sera meilleur dans la vie. L'important, c'est l'auto-détermination. « L'autodétermination est importante, chers amis. La plupart d'entre vous, veulent-ils ou non de l'argent ? ».<sup>300</sup>

Nous sommes ainsi confrontés aux acteurs parfaitement perméables à la séduction du message pentecôtiste, à son monde de mauvais esprits, du diable et d'un Dieu qui peut procurer tout. Les problèmes sociaux sont neutralisés et la responsabilité politique est éteinte.

Fragilisés, prisonniers de leur destin, ces acteurs succombent facilement au chantage mercantile, très perceptible dans le cas de l'EURD.

### Les chansons

Le recueil de chansons peut constituer la clé de voûte de ce travail.

Trois grands thèmes agitent les chanteurs mozambicains depuis 1992 : l'amour,<sup>301</sup> les catastrophes naturelles (en particulier les inondations) et la cherté de la vie. La cherté de la vie constitue un thème majeur.

Des chanteurs comme Jeremias Ngwenha (Maputo), Roberto Chitsondzo, Zaida Chongo, Mingas, Sharifo Salimo, David Mazembe, Claudino Andrade, Madala et d'autres chantent la pauvreté, les prix, la faim qui sévit au Mozambique, etc.

Grévistes et mendiants entonnent les chansons de Jeremias Ngwenha, en particulier *Wodja pawana ra mwana* (Ils mangent le pain de l'enfant), citée au début du chapitre 2.<sup>302</sup>

Mais Ngwenha a d'autres chansons, martelant le monde problématique, telle celle-ci :

**I**

On dit de ne pas dormir  
D'un œil, frère  
Il va enfler et se réveiller  
Voir le lever du soleil  
Ils sont en train de fêter, réveille-toi

**II**

Ils mangent tout seuls et se nettoient la bouche  
Ces gens nous aident même à pleurer

**III**

J'en souffre, moi le canard, frère  
Les poules grattent la terre  
Le cabri broute où il est attaché  
Et moi je meurs car je n'ai pas étudié

**IV**

À l'école je suis trop grand  
Au service je suis trop petit  
Je meurs car je n'ai pas étudié  
Ils mangent seuls, ces gens.

Dans ce monde où Madala affirme que « nous travaillons aujourd'hui et sommes licenciés aussitôt après » et où Mingas demande « Quelle est la voie, quelle est la voie ? »,<sup>303</sup> Sharifo Salimo implore Dieu :

**I**

Je jure, au nom de Dieu  
J'invoque d'abord Dieu et sa force  
Je vous prie  
Pardonnez-moi pour ma musique

Pour ma compagnie

**Chœur**

S'il vous plaît, pardon  
S'il vous plaît, pardon

**II**

À Nampula, il y a de moins en moins d'emplois  
Ils ont fini par vendre les lieux de travail  
L'entreprise est vendue  
Hommes et femmes passent les journées à pleurer  
Sur les chemins  
Par manque de travail

**III**

Les jeunes veulent s'habiller  
Fonder un foyer, ils veulent  
Pour d'autres, le travail c'est voler  
Les ivrognes vendent  
Les chômeurs fument la suruma

**Chœur**

Hé ! Il y a manque d'emplois, Messieurs !  
Hé ! Il y a la souffrance, Messieurs !  
Hé ! Jusqu'à quand, Famille<sup>304</sup>

La jeunesse actuelle préoccupe Zaida Chongo :

**I**

Les filles d'aujourd'hui sont une calamité  
Les jeunes gens d'aujourd'hui sont des *ninjas*  
Tu vas prendre les filles à la Rue Araujo<sup>305</sup>  
Tu vas les prendre à Ressano Garcia<sup>306</sup>

**II**

Papa Chissano<sup>307</sup>  
Nous demandons des emplois  
Pour sortir de la prostitution  
Pour nous reposer du vol



Robert Chitsondzo parle d'autres catégories

**I**

Vivre ici chez nous  
Et dans le monde est difficile

**II**

Voyez le handicapé  
Il court, laisse sa béquille  
Voyez la police  
Qui vole pour les bandits  
Voyez les médecins  
Fuir les malades

**III**

Oh ! La vie est difficile  
Regarde, l'hôpital  
Il n'y a pas de comprimé

Dans cette vie où les conditions d'existence sont dures, où David Mazembe se plaint de ceux qui se moquent de celui qui porte une chemise déchirée, Claudino Andrade demande à Dieu de lui expliquer pourquoi le peuple « est si seul » et Zaida Chongo est indignée par celle qui a jeté un nouveau-né dans le fossé, Tinito déclare que « nous sommes en train de disparaître à cause de la modernisation » et propose que « nous allions boire pour oublier la faim de ce pays ». <sup>308</sup>

La chanson mozambicaine, comme illustrée ci-dessus, révèle trois grandes caractéristiques : la souffrance, la protestation et le conformisme. Mais si les chansons dénoncent, elles n'incitent cependant pas au changement des conditions sociales qui génèrent l'exclusion sociale. Il s'agit de chansons qui, finalement, décrivent l'état actuel des choses, se limitant à faire appel au Père-Providence (le président de la République) ou à la boisson anesthésiante.

Les acteurs décrits dans les chansons sont comme résignés, immergés entièrement dans leur monde problématique. Il leur manque le sens collectif de lutte, plongés qu'ils sont dans des problèmes de survie, attachés à une vision fataliste de la vie et recourant à des instances causales para-humaines pour expliquer ce qui leur arrive.

En réalité, le politique est craint et les effets récurrents d'un long passé de gestion autoritaire (nous y reviendrons dans la conclusion) et de la guerre n'y sont sûrement pas étrangers.

## Conclusion

Notre parcours est parti des *dumba nengues* et, avant de s'achever à la chanson mozambicaine, il est passé par les *chapas*, les hôpitaux à *mille méticais*, les décharges d'ordures, les défilés des mendiants du vendredi, les églises, les hôpitaux psychiatriques et les tribunaux communautaires.

Nous nous sommes efforcé de montrer qu'il y a une logique qui irrigue et fédère ces neuf lieux. Cette logique, c'est la précarité sociale.

Nous inventons, sans nul doute, la réalité,<sup>309</sup> nous rêvons d'elle, nous essayons, jour après jour d'en faire ce que nous faisons de l'argile : la mettre à notre service.

Mais nous ne sommes pas libres de le faire en dehors des circonstances qui nous habitent, de l'histoire qui nous situe et des conditions sociales qui nous régissent.

Par conséquent, il nous semble juste de défendre que l'on doit partir de la terre au ciel et non le contraire, que nous touchons les êtres humains en chair et en os par ce qu'ils font et non par ce qu'ils disent. La conscience, finalement, vient de la vie que l'on mène.<sup>310</sup>

Les femmes et les hommes, les *Autres* que nous avons cherché à analyser ici, vivent dans le monde problématique, là où l'insécurité est permanente, où chaque lendemain est une incertitude.<sup>311</sup>

Il n'est pas surprenant qu'ils aient autant foi en des forces qui les transcendent. Les guérisseurs et les pasteurs des églises sont devenus leurs intellectuels organiques, les « caissiers » qui contribuent à l'hégémonie du groupe social dominant grâce à un « consensus »<sup>312</sup> pluriel (régulé par la peur, par l'affaiblissement de la contre-société et par la promesse d'un au-delà différent), qui leur demandent de se conformer aux rapports sociaux existants afin qu'un jour, des esprits et Dieu les reçoivent et les rendent dignes.

Comme nous l'avons déjà relevé, vouloir qu'ils n'aient pas d'illusions, c'est exiger qu'ils renoncent à une situation qui leur est indispensable.

La condition sociale des acteurs de la société civile précarisée les rend irrémédiablement prisonniers de la double *contrainte* [double lien, *double blind*] : d'une part, la vulnérabilité face aux phénomènes de la nature et à l'insécurité de leur mode de vie les catapulte vers l'interprétation émotionnelle et anthropomorphique de la vie ; d'autre part, cette vision renforce la vulnérabilité et l'insécurité.<sup>313</sup>

C'est cela qui autorise l'extraordinaire ambivalence des églises du genre Zion ou EURD.

Les milliers de gens, généralement d'origine modeste, qui accourent aux cultes en espérant que Dieu les aide à se libérer des fléaux qui les assaillent, créent de nouveaux espaces identitaires, trouvent dans les églises un sens à la vie, y reçoivent de la solidarité, il y leur est assuré une récompense céleste pour les maux terrestres au cas où ils croiraient sans réserve en Dieu.

Mais, au moment précis où cela arrive, advient l'éviction complète du projet de transformation réelle des conditions de vie.

En effet, en acceptant que tous les maux sont l'œuvre des « mauvais esprits » (Mazione) ou du « diable » (EURD), les acteurs finissent par voir transférée à des entités surhumaines la responsabilité sociale à l'origine de la misère et de la violence. Ayant perdu le sens critique, troqué avec le sens des croyances, ils semblent évacuer le défi humain d'une transformation sociale véritable.

Finalement, nous avons à faire ici à un exercice de dépersonnalisation tragique.<sup>314</sup> Dépersonnalisation d'autant plus tragique que le chemin menant au ciel doit passer, comme à l'EURD, par l'exigence constante de dîmes en méticaïs ou en dollars.

Il faut ajouter que les menaces systématiquement proférées, selon lesquelles l'enfer les attend au cas où ils ne remettraient pas la dîme, ne peuvent que concourir à amplifier la culture de peur et d'abdication héritée des années de guerre civile (revoir le chapitre 1).

Après l'ordre, demeure l'aiguillon, comme le dit Canetti :

Tout ordre se décompose en une impulsion et un aiguillon. L'impulsion contraint celui qui la reçoit à exécuter et cela, conformément au contenu de l'ordre. L'aiguillon demeure dans le fond intime de celui qui reçoit l'ordre.<sup>315</sup>

Nous sommes dans un pays assoiffé de croyance, avide de solutions extra-terrestres.

Il n'est pas étonnant que le Mozambique soit propice à l'apparition de centaines de confessions religieuses. Ainsi, selon les chiffres officiels, 483 confessions (362 en 1997) et 81 organisations religieuses (56 en 1997), dont une bonne partie ont leur siège à Maputo, sont enregistrées au Département des affaires religieuses, rattaché au ministère de la Justice. Entre le 1<sup>er</sup> janvier et le 31 décembre 2000, 26 confessions ont été enregistrées.<sup>316</sup>

Ce qui se passe dans le pays rappelle le flair historique de certains acteurs dans les moments de crise, tel Elias Mungombe, le héros de la *Geração da Utopia* [Génération de l'utopie], de l'écrivain angolais Pepetela. Après un parcours de vie sinueux, y compris le rôle joué dans la lutte de libération nationale en Angola, et après le reflux de la révolution, en pleine guerre civile, dans un pays de chaos, de traumatisme et de peur récurrente, il fonde, à Luanda, l'Église de

*l'Espérance et de la Joie*, s'autoproclame évêque et dès le premier jour il remplit son temple, une salle de cinéma, comme au Mozambique, de gens avides de croyance et de guérison :

(...) ne donne que qui veut, Dominus l'a dit, nul n'est obligé (...), l'argent c'est pour l'Église (...), et les assistants remplissaient les sacs avec l'argent et le peu de bijoux et même les chemises, et les caxicos<sup>317</sup> allaient vider les sacs derrière l'écran du cinéma et revenaient récolter encore plus, tout le peuple dansant et s'embrassant et se touchant, se rassemblant<sup>318</sup> même dans les rangs et les couloirs (...), repartant heureux de gagner le Monde et l'Espérance.<sup>319</sup>

La peur susmentionnée s'articule avec le rôle trivalent joué par huit<sup>320</sup> des instances analysées : celui de fusibles sociaux (reconvertissant la main-d'œuvre exclue), celui d'amortisseurs politiques (sevrant et/ou déviant la protestation contre le système) et celui d'analgésiques de la mémoire (calmant en quelque sorte la douleur de l'exclusion).

L'acceptation du sentiment d'impuissance et l'escamotage de la responsabilité sociale des asymétries se révèlent à six niveaux : (1) dans les *dumba nengues*, dans les *chapas*, dans les décharges d'ordures et dans la mendicité, qui classent les acteurs dans des formes de vie sans associationnisme de lutte (le *xitique*, les protections magiques finissent par fétichiser le système) ; (2) dans les hôpitaux à *mille méticais* qui montrent, comme dans un jeu de miroirs, combien l'exclusion est infranchissable ; (3) dans les tribunaux communautaires qui, jugeant et punissant certaines conséquences du système social en vigueur, le sanctionnent et le formatent dans un cadre culturel précis et rendu naturel ; (4) dans les hôpitaux psychiatriques, qui inscrivent les acteurs dans une infra-dangerosité combattue avec des comprimés, des injections, la réclusion ou les chaînes ; (5) dans les églises, qui transfèrent vers l'extra humanité, moyennant paiement (les dîmes), la résolution des injustices terrestres ; (6) enfin, pour fermer la voûte, même si ces chanteurs nous révèlent, par leurs chansons, des faits qui dénoncent la précarité sociale, ils font croire qu'elle peut être résolue, soit par l'intervention d'un Prince, soit par l'usage d'un analgésique tel que l'alcool.

Toutefois, il y a chez les *Autres* mozambicains des réserves d'espérance, ici et là une croyance que des jours meilleurs pourront arriver.

Ce sont, enfin, d'Autres qui, malgré tout, luttent et continuent d'attendre le *paradigme de Mondlane*.

Selon Eduardo Mondlane, premier président du Frelimo, les paysans refusaient d'adhérer à la lutte de libération nationale au cours des deux premières années (1964/1966), désertant et rejoignant les Portugais, parce que le mouvement n'était pas préparé à leur assurer les services essentiels (commerce,

hôpitaux, écoles, administration, tribunaux, etc.), auparavant à la charge des Portugais.<sup>322</sup>

Ainsi, Mondlane posait le problème politique, toujours actuel, du pacte social. Le *paradigme de Mondlane* peut être énoncé ainsi : si un groupe dominant contrôlant l'État exige la fidélité, les citoyens exigent la redistribution de la richesse. Si celle-ci est assurée, l'État devient, au sens gramscien, *hégémonique*, parce qu'il *dirige*, au lieu de *co-agir*.<sup>323</sup>

Ainsi, lorsque l'État n'assure pas la réciprocité dans le sens indiqué, il n'a pas de citoyens, mais des sujets qu'il peut maltraiter. Les problèmes déjà mentionnés dans les instances judiciaires du Mozambique sont, à ce propos, éclairants.

Les sujets continuent d'attendre la réciprocité, avec une forte dose d'implication. Ils fuient l'État parce qu'ils ne lui font pas confiance, mais en même temps ils s'attendent à ce qu'il change. Il y a des évidences selon lesquelles la conception de la démocratie au Mozambique est profondément liée à la satisfaction de besoins élémentaires tels que l'alimentation et la paix et que cette satisfaction, surtout pour ce qui est du bien-être matériel, passe par les étrangers et non par l'État. Par ailleurs, héritiers d'un long passé de gestion autoritaire depuis l'époque coloniale, les sujets semblent peu préoccupés par la démocratie politique telle que conçue par les élites et par les partis politiques. Leur rêve, c'est plutôt la démocratie économique.<sup>324</sup>

Et pendant qu'ils attendent, formatés entre ce qu'ils souffrent et ce dont ils rêvent, faibles et dans l'expectative, les sujets se réfugient dans leur monde, le monde de l'informel, se nourrissent des instances étudiées ici, avec un point d'interrogation planté tous les jours sur leur avenir.

## Notes

### Introduction

1. John, Jackon, 2001, « Repousser les frontières, un devoir moral et général pour combattre la pauvreté », in Haut Conseil de la Coopération Internationale, *Les non-dits de la bonne gouvernance, Pour un débat politique sur la pauvreté et la gouvernance*, Paris, Karthala, p.44.
2. Considérer, par exemple, cette définition : « Dans notre étude, nous considérons la société civile comme partie d'une société située en marge du gouvernement et du fonctionnement des institutions étatiques et n'ayant pas pour but des actes commerciaux » - in COMPETE, Consultoria e Formação, *Estudo sobre o apoio à sociedade civil no Niassa, Governo de Moçambique/Asdi, Suède*. Maputo, août 1998, p.4.
3. Chabal, Patrick et Daloz, Jean-Pascal, 1999, *L'Afrique est partie! Du désordre comme instrument politique*. Paris, Economica, p.30.

4. « Société civile : enjeu des luttes sociales pour l'hégémonie », in *Alternatives Sud*, Société civile : lieu des luttes sociales, *Cahiers Trimestriels*, vol. V (1998), 1, pp.5-19. Le choix de cet angle de vision doit également beaucoup à notre dialogue avec le sociologue belge François Houtart.
5. Évidemment, chacun de nous est toujours un exclu de quelque chose. Nous courrons ainsi le risque de créer un concept tout-terrain qui explique tout et, finalement, n'explique rien — voir Frétygné, Cédric, 1999, *Sociologie de l'exclusion*, Paris, L'Harmattan. Il importe donc de savoir à partir de quels paramètres nous devons considérer l'exclusion sociale: « (...) les exclus ne sont pas simplement rejetés physiquement (racisme), géographiquement (ghetto) ou matériellement (pauvreté). Ils ne sont pas simplement exclus des richesses matérielles, c'est-à-dire du marché et des échanges. Les exclus le sont également des richesses spirituelles : leurs valeurs souffrent d'une absence de reconnaissance et sont absentes ou bannies de l'univers symbolique » — Xiberras, Martine, 1996, *As teorias da exclusão, Para uma construção do imaginário do desvio*, Lisboa, Instituto Piaget, pp.18-19. Dans ce travail, l'exclusion sociale renvoie à tous ceux qui ne parviennent pas à sortir du périmètre du chômage, du travail précaire et, donc, de l'insécurité sociale — voir Gauthier, Alain (sous la direction), 1997, *Aux frontières du social, L'exclu*, Paris, L'Harmattan, p.51 et *passim*.
6. La société civile en Amérique latine : l'apport de l'expérience colombienne, in *Alternatives Sud... Cahiers...*, (1998:145-172).
7. Ces niveaux ont été produits en tenant compte de la réalité africaine.
8. Une bonne partie de cette interaction est, en Afrique, infra-étatique et infra-institutionnelle.
9. C'est à travers l'enchevêtrement culturel d'instances « privées » et souvent « informelles » que l'État cherche, selon les mots de Gramsci, à exercer sa fonction hégémonique, par exemple à travers l'appareil scolaire, ce qui implique de tenir compte, une fois de plus, de la complexité des luttes sociales, Gramsci, António, 1974, *Obras Escolhidas*, Lisboa, Editorial Estampa, volume 1, pp.41-42, 397-406.
10. Nous sommes conscients qu'il est très vague d'exprimer ainsi ces catégories substantives.
11. Voir la société civile comme quelque chose d'étranger à l'État, par exemple, est illusoire. La société civile est aussi, finalement, une société éminemment politique ou politisée.
12. Serra, Carlos, 1997, *Combates pela mentalidade sociológica*, Maputo, Livraria Universitária.
13. Windisch, Uli, 1990, *Le prêt-à-penser, Les formes de la communication et de l'argumentation quotidiennes*, Lausanne, L'Age de l'Homme, pp.7-8.
14. Les configurations sont des réseaux sociaux d'acteurs qui, à cause de la dépendance réciproque, directe ou indirecte, sont liés par de multiples attaches, voir Elias, Norbert, 1991, *Qu'est-ce que la sociologie?* Paris, Pocket/Éditions de l'Aube, pp.154-161. Cette formulation de Norbert Elias peut être élargie dans le sens de tenir compte du fait que c'est par cette interdépendance, marquée par la distribution inégale des ressources de pouvoir, que les acteurs se confrontent pour l'entente ou le désaccord

- et, donc, pour l'asymétrie dans la production de la vie et des catégories pour l'interpréter.
15. Becker, Howard S., 1985, *Outsiders, Études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, p.214.
  16. Comment ont été décrits ceux qui subissent l'exclusion sociale? Par des paramètres du genre « indice de développement humain », « pauvreté absolue », « pauvreté relative », etc. D'énormes masses de gens, vidés de ce qui en eux est vie, singularité et différence, sont d'abord soumis à des questionnaires méticuleux et, ensuite, emballés dans des chiffres, des coefficients, des pourcentages, des tableaux, des mesures de tendance centrale, des quartiles, des graphiques, etc. Tout cela, tout ce magma qui aplatit, réduit, forme la *Périphérie* — comme nous concentrons plusieurs tomates en une purée — provient du *centre* de bien-être, régulateur et normalisateur. Il ne s'agit pas seulement de déguiser l'inanité des conceptions sous un imposant verbiage, comme l'a écrit Comte (Comte, Auguste, 1995, *Leçons de sociologie*, Paris, GF-Flammarion, p.186-187), mais, aussi et surtout, de cacher l'inégalité sociale sous l'autorité sûre de la statistique. Une des conséquences de ce type de travail consiste dans la trituration des acteurs et dans leur réorganisation classificatoire et aseptisée en termes de « populations », « individus », « groupes », « couches vulnérables », « partenaires sociaux », etc., catégories amorphes, déchargées de rapports sociaux, retirées du conflit social. Au lieu d'analyser la logique des rapports sociaux, nous décrivons des niveaux géologiques disposés selon un ordre décroissant de « plus pauvre » à « moins pauvre ». Nous proposons ensuite les recettes : une route, un poste de santé, une salle de classe. Bons samaritains, nous pensons ainsi, qu'en maintenant intacts les rapports sociaux à partir desquels tous les jours des asymétries et des injustices sont générées, nous aurons fait notre bon devoir civique en faveur de la réduction de la pauvreté, de l'unité entre les êtres humains et de la réduction des conflits. La boîte de Pandore ouverte, nous voulons la conjurer avec le « partenariat intelligent où nous gagnons tous » (expression à la mode) ou avec la « méditation transcendante ». Cette dernière (MTS), enseignée par Maharishi Mahesh Yogi en Inde et amenée au pays par le président de la République, est supposée contribuer à la paix, en combattant le *stress* (le Mal). La MTS a été introduite, avec un caractère obligatoire, dans les Forces Armées au milieu des années 90. Un journal anglais a récemment cité le président disant que la MTS a apporté la paix sociale et l'équilibre dans la nature. Le ministre de la Défense a également été cité disant que la MTS a fait baisser la criminalité, évité une sécheresse et permis la croissance de l'économie nationale, *metical* du 23 septembre 2001.
  17. Nous sommes conscients de la redondance de ce genre de positions.
  18. Encore une fois, une position tout-terrain et stérile.
  19. La durée moyenne d'observation a été d'un mois au niveau de chaque instance. Le nombre d'heures consacrées hebdomadairement à l'étude a dépendu de plusieurs facteurs, en particulier de la disponibilité des chercheurs, dont la plupart étaient des étudiants.
  20. Des foires populaires apparues après l'époque révolutionnaire au cours de laquelle les petits vendeurs (*candongueiros*, comme on les appelait alors) étaient toujours prêts à fuir la police. Expression d'une langue parlée dans la province de Maputo



(*Shironga*), *dumba nengue* signifie littéralement « jambes pourquoi je vous aime » ou « sauve-qui-peut ». Dans la ville de Beira on dit *tchungo moyo* et à Nampula, *mu halele*. En écrivant *dumba nengues*, au pluriel, nous utilisons la forme portugaise couramment utilisée.

21. Taxis collectifs populaires, généralement dans des conditions techniques précaires. Au début, le tarif était de 100 *méticais* (*chapa 100*). Aujourd'hui, le tarif est beaucoup plus élevé (3000 en 2001), mais l'expression *chapas* ou *chapas 100* demeure, voir, néanmoins, Matsinhe, Victor, « Diário de campanha dos chapas na rota Hulene-Xipamanine (14 mars/10 avril 1998) », in Serra, Carlos (ed.), 1998, *Estudos Moçambicanos (número especial)*, Maputo, pp.69-129.
22. Consultations à 1000 Mts (approximativement 0,045 centimes de dollar), les plus accessibles au Mozambique.
23. La mendicité est quotidienne dans les villes mozambicaines. Mais le vendredi, il y a un pic, avec des milliers de personnes (vieux, handicapés et enfants), en groupes, demandant la charité aux commerçants indiens et aux citoyens européens, comme nous aurons l'occasion de le montrer plus loin.
24. Spécialement choisies parce que fréquentées par les croyants en situation de précarité plurielle (chômage, maladie, etc.), l'Église Zion, d'origine africaine, a des liens avec les Mzisions sud-africains. L'ITURD (acronyme de l'église, dont la première lettre se forme à partir du mot portugais « igreja »), d'importation brésilienne, s'est établie au Mozambique en 1992.
25. Tribunaux dont la fonction est d'arbitrer de petits conflits selon les modèles culturels locaux. Les juges sont élus et les tâches sont volontaires et non rémunérées.
26. En 2001 il a été accompagné d'un bulletin appelé *pesquisainforma*, dont huit numéros ont été publiés, d'un site Web ([www.uem.mz/cea/sociedad](http://www.uem.mz/cea/sociedad)) et de 24 programmes de radio réalisés par la Rádio Moçambique avec le titre « Voz dos que não têm voz » [Voix des sans voix].
27. Carlos Serra, Helena Monteiro, Teles Huo, Flávia Culuane, Vanessa Plínio, Ermílio Jociala, Carlos Chefo, Rogério Batine, Victor Matsinhe, Fátima Colete, Januário Caliane, Lopes Aquimo, Ana da Conceição, Raul Vilanculos, Valentina Mateus, Maria Cossa, Inácio do Rosário, Paula Libombo, João Colaço, Hélder Ossemame et Elsa Botão.
28. Nampula est la capitale d'une province du même nom, la plus peuplée du Mozambique ; Beira est la capitale d'une province appelée Sofala ; Maputo est la capitale du pays, c'est la ville la plus peuplée et la plus cosmopolite. Ce sont les plus grandes villes du pays.

### Chapitre 1

29. Jeremias Ngwenha est un des chanteurs populaires mozambicains les plus célèbres, justement parce que ses chansons décrivent invariablement des situations de précarité sociale.
30. Bachelard, Gaston, 1991, *A filosofia do não, Filosofia do novo espírito científico*, Lisboa, Editorial Presença, 5<sup>a</sup> édition, p.109.



31. La presse écrite, la radio et les conversations quotidiennes nous révèlent un nombre de plus en plus important de personnes préoccupées par ce que l'on désigne par la « perte de valeurs morales ».
32. Benjamin, Walter, 1991, *Écrits français*, Paris, Gallimard, p.342.
33. Marx, Karl, 1973, *Manifeste du Parti Communiste 1848, Critique du programme de Gotha 1875*, Paris, Le Livre de Poche, p 9.
34. Walter (1991:343-344).
35. Bachelard (1991:58).
36. Pauvreté au sens d'absence de conditions adéquates pour une longue vie, un bas niveau de scolarité et des revenus mensuels insuffisants, PNUD, 1998, *Relatório Nacional do Desenvolvimento Humano 1998*, Maputo, PNUD, pp.7-13. Pour une discussion sur l'ambiguïté du concept de pauvreté, voir Fracassi, A., Marques, M.F. et Walter, J., 1985, *La pauvreté, Une approche plurielle*, Paris, ESF, pp.9-83, 219-232 ; Paugam, Serge, *La disqualification sociale*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 2000, pp.15-25.
37. Entre le Frelimo (Front de Libération du Mozambique), parti au pouvoir, et la Renamo (Résistance nationale mozambicaine), tenant de l'opposition armée.
38. Fondation pour le développement de la communauté et Organisation mondiale de la santé, *Relatório*, Maputo: Séminaire sur l'enfant affecté par la guerre, 15-16 septembre 1997, 1997, annexe 1; AFYA (Boletim da Associação Moçambicana de Saúde Pública), édition spéciale, juin 1996, p.52; Draisma, Frieda et Mucache, Eunice, *Physical and psychological Recovery and social Reintegration of Child Soldiers: The Experience of Mozambique*, Cape Town, Symposium on the Prevention of Recruitment of Children into armed Forces and Demobilisation and social Reintegration of Child Soldiers in Africa, Arthur's Seat Hotel, 23-30 avril 1997.
39. *Rencontre avec Jeremias Timane - Secrétaire du SINTICIM*. Maputo, 9 Juillet 2001.
40. Organisation des Travailleurs du Mozambique (Centrale syndicale), *Situação dos trabalhadores desde 1992 a 2000*, Maputo, juillet 2001.
41. Syndicat national des travailleurs de l'industrie et construction civile, bois et mines du Mozambique, *Relatório das actividades realizadas durante o período de 29 de Outubro de 1993 a 26 de Novembro de 1998 pelo Secretariado Executivo Nacional*, Maputo, s/d.
42. Il serait curieux de savoir comment il a été possible d'établir ces échelles temporaires.
43. Afrisurvey, 2001, *Estudo sobre corrupção em Moçambique*, Maputo, juillet, pp.12-13.
44. Hanlon, Joseph, "Matando a galinha dos ovos de ouro", in *metical* du 10/0/2001, p.3.
45. Institut national de statistique, 2001, *Inquérito dos Indicadores Básicos de Bem-Estar (QUIBB)*, Maputo, *passim*.
46. Marx, Karl, 1969, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éditions Sociales, p.15.
47. Entre le Frelimo et la Renamo.
48. World Bank, 1991, *Urban Policy and Economic Development: An Agenda for the 1990s*, Washington, DC, World Bank, p. 4.
49. Baker, Jonathan, 1997, Introduction, in Baker, Jonathan (ed.), *Rural-Urban Dynamics in Francophone Africa*, Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet, p. 13.
50. Ministry of Planning and Finance (Government of Mozambique), Eduardo Mondlane University and International Food Policy Research Institute, 1998, *Understanding*

- Poverty and Well-Being in Mozambique, The First National Assessment (1996/1997)*, Maputo, décembre, p. 58-58 et seq.
51. Ministry of Planning and Finance (Government of Mozambique), Eduardo Mondlane University and International Food Policy Research Institute (1998:424).
  52. La toile de fond épistémologique est toujours celle d'une Afrique conçue essentiellement dans son irréductible altérité (les « coutumes », les « habitudes », les « tribus », la « ruralité africaine », etc.).
  53. Signifie, approximativement, « guenilles de gens ».
  54. Constructions sommaires destinées à la vente de produits divers.
  55. « Le métissage n'est pas la fusion, la cohésion, l'osmose, mais la confrontation, le dialogue », Laplatine François et Nouss Alexis, 1997, *Le métissage*. Dominos/Flammarion, p.10 ; Laplatine, François, 1999, *Je, nous et les autres, Être humain au-delà des appartenances*, Paris, Le Pommier ; Gruzinski, Serge, 1999, *La pensée métisse*, Paris, Fayard.
  56. Sur la créolisation, voir, par exemple, Hannerz, Ulf, 1997, « The World in Creolization », in Barber, Karin (ed.), *Readings in African Popular Culture*, Indiana University Press/James Currey, pp.12-18 ; Glissant, Edouard, « Métissage et Créolisation », in Kandé, Sylvie (dir.), *Discours...op.cit.*, pp. 47-53.
  57. Les multiples petits champs de culture et l'usage fréquent des pilons dans les villes sont la contrepartie de Coca-Cola et d'autres symboles de la « mondialisation » à la campagne, où on peut, alternativement, danser la musique traditionnelle et le rap.
  58. Ela, Jean-Marc, 1998, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, p.356.
  59. Mbembe, Achille, 1997, « The 'Thing' & its Double in Cameroonian Cartoons », in Barber, Karin, (ed.), *Readings in African Popular Culture*, Indiana University Press/James Currey p. 53.
  60. Ela (1998).
  61. *Notícias* du 24 juin 1997, p. 9.
  62. Caliane, Januário, 2001, *Diário de campo sobre recolhedores lixo na cidade de Nampula*, Nampula, août.
  63. Dans la ville de Maputo, les enfants de la rue étaient, il y a peu, répartis en 53 zones sélectionnées et numérotées par eux-mêmes. Chaque zone avait une espèce de roi. Les garçons consommaient de la drogue et prenaient de l'alcool. Les filles étaient considérées comme la propriété sexuelle des groupes ; elles étaient violées par tous les garçons quand elles demandaient une protection à un groupe. Plusieurs d'entre elles devenaient prostituées. Et à dix ans déjà, des enfants étaient atteints du SIDA, voir *Metical* du 05 août 1999, p. 5. Il y a des preuves que la situation s'est aggravée aujourd'hui.
  64. Pour la caractérisation psychiatrique « troubles mentaux », il est toujours instructif de lire Foucault, Michel, 1999, *Les anormaux*, Paris, Hautes Études/Gallimard/Le Seuil, pp. 101-205.
  65. La « déviation » ne peut être vue comme une transgression de normes acceptées d'un « commun accord ». Il n'y a jamais de « commun accord » dans une société divisée en classes sociales et/ou entre d'autres types de groupements, mais un conflit permanent. En effet, il faut voir la déviation comme objectivement créée dans

les rapports sociaux par un groupe ou par des groupes qui, pour cela, produisent des situations d'exclusion et des protocoles juridiques et judiciaires. La transgression n'est pas une valeur des déviants, mais une conséquence évolutive de l'action du groupe ou des groupes hégémoniques, voir à ce sujet Becker (1985:32). Mais, par ailleurs, il faut considérer qu'une fois la transgression et la punition déclenchées, les « déviants » intériorisent les normes et les pénalités et agissent contre elles comme transgresseurs conscients, donnant l'illusion que ce sont eux qui ont commencé par subvertir l'ordre social régnant. Lorsque, par exemple, la police municipale persécute les vendeurs et vendeuses des villes mozambicaines, elle le fait à partir d'un ensemble de situations d'exclusion et de normes qui ont précédé l'acte.

66. Programme d'appui à la justice, PNUD, 2000, *O sistema prisional em Moçambique*, Maputo, pp.34-36.
67. *MediaFAX* du 3 septembre 2001, première page.
68. Incontinence.
69. Bière du nord faite avec du mapira, mexoeira, du manioc, du maïs ou du riz.
70. Vin obtenu par la fermentation de la sève du cocotier.
71. Système informel d'assistance et de prévoyance, spécialement organisé par les femmes (voir chapitre 3).
72. Une danse du Sud du Mozambique.
73. Un exemple transfrontalier de la microphysique : « Nos habitudes de physique aristotélicienne sont si enracinées que nous ne savons pas travailler dans cette pénombre conceptuelle qui réunit le corpusculaire et l'ondulatoire, le ponctuel et l'infini » (Bachelard 1991:106).
74. Tshimbulu, Raphaël Ntambue, 1997, *La logique formelle en Afrique noire, problématique, enseignement et essais*, Paris, Academia Bruylant, p. 41 ; Elias (1991:131-135) ; Wunenburger, Jean-Jacques, 1995, *A razão contraditória, Ciências e Filosofias modernas: o pensamento complexo*, Lisboa, Instituto Piaget, pp. 141-151 ; Bergson, Henri, 1993, *La pensée et le mouvant*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 4e édition, pp. 73-76 *passim* ; Palmer, Gary B., 1996, *Toward a Theory of Cultural Linguistics*, Austin, University of Texas Press ; Lucy, John A., 1992, *Language Diversity and Thought, A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*, Cambridge, Cambridge University Press. Malheureusement, ce domaine est non encore exploré par les sciences sociales au Mozambique.
75. Latouche, Serge, 1998, *L'autre Afrique, entre don et marché*, Paris, Albin Michel, *passim*.
76. L'hypothèse est que la sorcellerie augmente en raison principalement de l'insécurité par rapport à l'avenir. On ne peut accumuler que pour redistribuer. Ne pas le faire, c'est risquer d'être accusé de sorcellerie.
77. Popper, Karl, 1991, *La connaissance objective*, Paris, Aubier, pp. 321-322.
78. Simmel, Georg, 1988, *La tragédie de la culture et autres essais*, Paris, Petite Bibliothèque Rivages, pp. 159-166.
79. Sévédé-Bardem, Isabelle, 1997, *Précarités juvéniles en milieu urbain africain, « Aujourd'hui chacun se cherche »*, Paris, L'Harmattan, pp. 32-57.
80. Notre équipe travaille dans les églises pentecôtistes « à la guérison divine », notamment Zion e IURD (Igreja Universal do Reino de Deus).

81. Marx, Karl e Engels, Friedrich, 1976, *Sobre a religião*, Lisboa, Edições 70, p. 46.
82. En amont et en aval du processus, les familles des malades mentaux finissent, elles aussi, par accepter le label psychiatrique et par refuser à leurs parents le statut de la normalité, comme nous le verrons plus tard à propos de l'hôpital psychiatrique de Nampula.
83. Mbembe (1997).
84. Mais comme aimait à le dire Norbert Elias, aucun groupe humain n'est privé d'ordre et de structure.
85. Des ressources de pouvoir sont des instruments matériels et symboliques qui, parce que rares pour certains et décisifs pour d'autres, sont âprement disputés. Des postes dans le gouvernement, charges, voitures, maisons, diplômes universitaires, argent, représentations du monde social, définitions, étiquettes, etc., sont des ressources de pouvoir.
86. Nous sommes conscients des nombreuses questions qui sont occultées, indéfinies, dans la pénombre de ce manichéisme. Mais nous sommes également conscients qu'un débat peut être suscité, ce qui serait salutaire.
87. Lanzarini, Corinne, 2000, *Survivre dans le monde sous-prolétaire*, Paris, PUF, pp. 1-11.
88. Certeau, Michel de, 1990, *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard/Folio essais, pp.59-63.
89. Ce terme est tiré de Houtart, François et Remy, Anselme, 2000, *Haïti et la mondialisation de la culture, Étude des mentalités et des religions face aux réalités économiques, sociales et politiques*, Port-au-Prince/Paris/Montréal, CRESFED/L'Harmattan, p. 20,179-183. Nous remercions François Houtart de nous avoir offert l'œuvre. Voir également Canevacci, Massimo, 1996, *Sincretismos/Uma exploração das hibridações culturais*, São Paulo, Studio Nobel, pp.26-29.
90. Appelés *marrons*.

## Chapitre 2

91. Pour une discussion sur le colonialisme portugais effectif, voir Serra, Carlos, 1995, *De la gestion des corps à la gestion des mentalités en Zambézia, Mozambique (1890/1983) - Rapports de domination, conformisme et déviance politiques*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, thèse de doctorat, tome 1.
92. Qu'ils aient des données prouvant qu'ils ont assimilé la culture portugaise par l'éducation familiale, la scolarité, le type d'emploi, l'habillement, les habitudes alimentaires, etc.
93. Au début, appelés *indigènes*, ils sont formellement considérés comme Portugais à partir des années 60, mais le terme le plus courant pour les désigner jusque vers 1974 est *autochtones*.
94. Sur le contrôle urbain, voir Lacharte, Brigitte, 2000, *Enjeux urbains au Mozambique, De Lourenço Marques à Maputo*, Paris, Karthala, pp. 45-48.
95. Serra (1995 tome 2).
96. Foucault, Michel, 1975, *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, pp.201-206.
97. Serra (1995 tome 3).

98. Un entrepreneur mozambicain, Amade Camal, présente le tableau suivant de la situation du pays en 2001 : près de 1 500 000 jeunes entre 18 et 25 ans cherchent leur premier emploi ; 250 000 chefs de famille ont perdu leur emploi ; 95% de l'industrie de transformation de la noix de cajou, 80% de l'industrie du bois et 85% des entreprises de confection ont fermé ; 53% du marché bancaire sont contrôlés par deux banques techniquement en faillite ; 85% des entreprises du groupe A sont techniquement en faillite ; 90% des intervenants dans la commercialisation des produits agricoles sont tombés en faillite ; l'agriculture du secteur familial (maïs) a vu ses revenus baisser de 30% de 1995 à 2001, Camal, Amad, 2001, « Modelo económico (II) », in *Notícias* de 18 septembre p.5. Les vêtements usés vendus au Mozambique, généralement connus sous le nom de *xicalamidade* et qui proviennent de l'aide internationale aux victimes mozambicaines de la guerre et des inondations, ont littéralement détruit l'industrie nationale de confection de vêtements. Ces vêtements, vendus dans les *dumba nengues*, sont envoyés au Mozambique par un groupe d'entreprises situées au Pays-Bas.
99. Il s'agit de petites voitures à deux roues pour la traction animale, généralement poussées par des jeunes originaires de la province de Inhambane, très spécifiques à la ville de Maputo.
100. Nous pouvons trouver partout en Afrique (mais dans aussi les périphéries de plusieurs villes européennes, asiatiques et latino-américaines) un scénario très similaire à celui que nous allons décrire et qui probablement ou sûrement dépend des mêmes causes ou d'autres. Mais il nous semble indéniable que le néolibéralisme est une cause puissante, fédératrice des phénomènes du monde problématique, peu importe où. Ce que nous voulons dire, c'est qu'il n'y a pas de spécificité mozambicaine de la précarité sociale.
101. Mastinhe, Victor, 2001, *Diário de campo do Xiquelene*, Maputo, mai/juin.
102. Coleti, Fátima, 2001, *Diário de campo dos mercados de Belenenses e Naloco*, Nampula, juillet.
103. Signifie rabais en langue chironga, à Maputo.
104. *Mano* (diminutif de *irmão* [frère] et *primo* [cousin]) sont deux termes très fréquents dans les *dumbas*, à côté de mère/père, papa/maman, oncle/tante et patron. Le terme patron n'est pas seulement employé pour les étrangers : notre collègue Victor Matsinhe, par exemple, a été appelé patron quand il voulut discuter avec les conducteurs de *tchovas* (Matsinhe 1998).
105. Coleti (2001). Nous cherchons à garder le style d'écriture de notre collègue.
106. Nous trouvons aussi des femmes qui vendent des vêtements usés, mais en très petit nombre.
107. En fait, avec un aspect généralement peu frais, invariablement couvert de mouches.
108. Rosário, Inácio Custódio do, 2001, *Diário de campo do mercado do Goto*, Beira, juillet ; 50 000,00 Mts équivalent à 2,27 \$US. À Xiquelene le prix est de 20 000,00 Mts pendant 45 minutes, Chefo, Carlos, 2001, *Diário de campo do Xiquelene*, Maputo, mai/juin.
110. Coleti (2001).
111. Il s'agit de sable chauffé de manière spéciale et apparemment acheté par des femmes enceintes, du fait de leur teneur en sels minéraux. Nous avons des informa-

- tions, cependant non confirmées, selon lesquelles des gens mangent du sable pour remplacer le pain.
112. Ainsi désignées parce qu'elles ne disposent pas de tables et étalent leurs produits sur les pagnes ou du papier à même le sol (Matsinhe 1998 ; Chefo 2001).
  113. Près de 0,13 \$US.
  114. Coleti (2001).
  115. Coleti (2001).
  116. Rosário (2001).
  117. Chefo (2001).
  118. Chefo (2001).
  119. Chefo (2001).
  120. Coleti (2001).
  121. Robert Mugabe, Président du Zimbabwe.
  122. Rosário (2001).
  123. Rosário (2001) ; Matsinhe (1998) ; Chefo (2001) ; Rosário (2001) ; Jocitala, Ermínio, *Diário de campo do Xiquelene*, Maputo, Junho de 2001.
  124. Coleti (2001).
  125. Matsinhe (1998).
  126. Jocitala (2001).
  127. Jocitala (2001) ; Coleti (2001) ; Chefo (2001) Rosário (2001).
  128. Chefo (2001).
  129. Chefo (2001).
  130. Elias, Norbert, 1989, *O processo civilizacional*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, volume 1, pp.172-200.
  131. Chefo (2001) ; Coleti (2001) ; Matsinhe (1998).
  132. Sauce à base d'une plante très amère de la famille des cucurbitacées et de l'arachide.
  133. Plat de feuilles de manioc, de courge ou d'autres plantes, mélangé à de l'arachide (au Sud) ou au coco (au Nord).
  134. Matsinhe (1998).
  135. Coleti (2001).
  136. Coleti (2001) ; Chefo (2001).
  137. Matsinhe (1998).
  138. Matsinhe (1998) ; Coleti (2001).
  139. Coleti (2001).
  140. Très.
  141. Très.
  142. Discussion.
  143. Matsinhe, Victor, « Porque ardem os mercados », in *metical* du 2 juillet 1997, p. 4. ; Coleti (2001), Inácio (1998).
  144. Chefo (2001).
  145. Coleti (2001) ; Chefo (2001) ; Matsinhe (1998).
  146. Rosário (2001).
  147. Rosário (2001).
  148. À Nampula, les Européens sont « les rouges » (à cause de la couleur de leur peau pendant la saison chaude), les albinos sont « les frères de Ali Faque » (un chanteur



- albinos local) ou « les frères de la Commission nationale des élections Jamisse Taimo » (Taimo fut le Président de cette Commission lors des élections présidentielles et législatives de 1998 et est, également albinos) (Coleti 2001).
149. Nous nous inspirons ici de Windisch (1990).
  150. Matsinhe (1998) ; Coleti (2001).
  151. Coleti (2001).
  152. Batine, Rogério, *Diário de campo da IURD*, Maputo, Julho/Agosto de 2001. Une autre expression populaire est « papa ne m'aime pas », à cause de l'uniformité de ces sandales bon marché.
  153. Matsinhe (1998) ; Coleti (2001).
  154. Lewis, Oscar, 1970, *Os filhos de Sánchez*, Lisboa, Moraes Editores.
  155. Matsinhe (1998).
  156. Échantillon non probabiliste avec les pourcentages suivants : 30 à Nampula, 20 à Beira et 50 à Maputo. L'âge des personnes interrogées se situe, pour la plupart, entre 50 et 64 ans (54 % à Nampula, 50 % à Beira et 54 % à Maputo). La scolarité moyenne oscille entre le primaire incomplet (54 % à Nampula, 31 % à Beira et 42 % à Maputo) et le primaire complet (23 % à Nampula, 6 % à Beira et 18 % à Maputo). La plupart des personnes interrogées affirment avoir un revenu mensuel allant jusqu'à 500 000,00 Mts (= 23 \$US) (40 % à Nampula, 75 % à Beira et 34 % à Maputo). Enfin, le plus grand nombre affirme croire aux esprits (80 % à Nampula, 56 % à Beira et 58 % à Maputo) et être magiquement protégé contre les mauvais esprits (53 % à Nampula, 75 % à Beira et 30 % à Maputo).
  157. Nous avons décidé de ne prendre en compte que l'accord total ou l'hésitation.
  158. Seuls 12 (24 %) des 25 femmes interrogées à Maputo (50 %) ont accepté sans réserves que les riches s'enrichissent par le travail. Aucune des 15 femmes interrogées à Nampula (50 % de l'échantillon) ni des 5 interrogées à Beira (25 % de l'échantillon) n'a accepté de corroborer la véracité de la question.
  159. Libombo, Paula, 2001, *Dados estatísticos*, Maputo, août.
  160. Les chercheurs ont reçu instruction de dire aux personnes interrogées qu'elles pouvaient faire des commentaires de tous genres au verso des questionnaires. Échapper à la rigidité d'un questionnaire est toujours un signe de liberté et de courage.
  161. Matsinhe, Victor, 2001, *Diário de campo dos chapas*, Maputo, avril/mai. Nos chercheurs ont travaillé dans la ligne T3/Xipamanine à Maputo et dans les lignes uniques des villes de Nampula et Beira.
  162. Parmi lesquels de hauts fonctionnaires de l'État.
  163. Matsinhe (2001).
  164. Conceição, Ana Maria da, 2001, *Diário de campo dos chapas*, Beira, juillet/août ; Matsinhe, Victor, 1998, *Diário dos chapas*, Maputo, mars/avril.
  165. Caliane, Januário, 2001, *Diário de campo dos chapas*. Nampula, juin.
  166. Caliane (2001) ; Matsinhe (1998) ; Conceição (2001) ; Jociala, Ermínio, 2001, *Diário de campo dos chapas*, Maputo mai.
  167. Caliane (2001) ; Matsinhe (1998) ; Conceição (2001) ; Jociala (2001).
  168. Conceição (2001).
  169. Matsinhe (1998).

170. Argot utilisé par les policiers et par d'autres fonctionnaires de l'État pour signifier qu'ils veulent une commission pour permettre que les *chapas* continuent de circuler ; cette commission va de 20 000 à 50 000,00 Mts.
171. Caliane (2001) ; Conceição (2001) ; Matsinhe (1998).
172. Caliane (2001) ; Conceição (2001) ; Matsinhe (1998).
173. La recherche a été menée dans plusieurs petits dépôts d'ordures de Nampula, dans le dépôt d'ordures de la *Munhava Matope* de Beira et, enfin, dans le grand dépôt municipal de l'*Hulene* à Maputo.
174. Canguilhem, Georges, 1998, *Le normal et le pathologique*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 7e édition, p. 176.
175. Canguilhem (1998:176).
176. Comme l'a montré Foucault, Michel, 1975, *Surveiller et punir, Naissance de la prison*. Paris, Gallimard, pp.226-229, 311-312.
177. Canguilhem (1998:76).
178. Mouralis, Bernard, 1993, *L'Europe, l'Afrique et la folie*, Paris, Présence Africaine, *passim*.
179. Becker (1985:213).
180. Chefo, Carlos, 2001, *Diário de campo da lixeira de Hulene*, Maputo, août.
181. Langue parlée à Maputo.
182. Langue parlée à Maputo. Remarquer que le jeune ne dit pas « notre président », mais « votre président », par ailleurs, tenir compte également du fait que la responsabilité politique n'est pas imputée à un parti, mais à une personne, au Chef.
183. Chefo (2001).
184. Lanzarini (2000:102-136).
185. Espèce de gâteau en tranche aplatie fait avec du haricot *nhemba* et frite.
186. Boisson fermentée et sucrée faite avec de la farine de maïs.
187. Mélange d'arachide et de farine de manioc pilés et grillés.
188. Chefo (2001).
189. Chefo (2001).
190. Singulier *cafulo* = gousse, coquille de fruits.
191. Sert, par exemple, de verre et de combustible.
192. Chefo (2001).
193. Chefo (2001).
194. Chefo (2001).
195. Colaço, João Carlos, Apanhadores de lixo na cidade de Maputo, in Serra, Carlos (ed), *Exclusão social em Moçambique, Estudos Moçambicanos (18)*. L'auteur s'est basé sur un questionnaire adressé à 50 récupérateurs.
196. Enfants de la rue.
197. Colaço (2001).
198. Chefo (2001).
199. Chefo (2001).
200. Caliane, Janeiro, *Diário de campo das lixeiras de Nampula*, Nampula, août 2001.
201. Caliane (2001).
202. Rosário, Inácio Custódio do, 2001, *Diário de campo da lixeira da Munhava Matope*, Beira, août.



203. La recherche a été menée dans les rues des villes de Nampula, Beira et Maputo. Des centaines de vieillards, de faux vieillards, de handicapés et d'enfants ont été observés.
204. Batine, Rogério, 2001, *Diário de campo dos mendigos das sextas-feiras*, Maputo, août.
205. Matsinhe, Victor, 2001, *Diário de campo dos mendigos das sextas-feiras*, Maputo, août.
206. Batine (2001).
207. Batine (2001) ; Matsinhe (2001) ; Cossa, Joaquina Mataria, 2001, *Diário de campo dos mendigos das sextas-feiras*, Beira, août ; Aquimo, Lopes, 2001, *Diário de campo dos mendigos das sextas-feiras*, Nampula, août ; Coleti, Fátima, 2001, *Diário de campo dos mendigos das sextas-feiras*, Nampula, août.
208. Batine (2001) ; Matsinhe (2001) ; Cossa (2001) ; Aquimo (2001) ; Coleti (2001).
209. Matsinhe (2001).
210. Matsinhe (2001).
211. Matsinhe (2001).
212. Coleti (2001). Cette collègue a travaillé avec des mendiants de sexe féminin, tandis que Lopes Aquimo s'est chargé des mendiants du sexe opposé.
213. Aquimo (2001).
214. Aquimo (2001).
215. de Certeau (1990).
216. Matsinhe (2001) ; Aquimo (2001).
217. Ici, nous nous sommes inspiré de Foucault, Michel, 1984, « Pourquoi étudier le pouvoir : la question du sujet », in Dreyfus, Hubert et Rabinow, Michel, *Michel Foucault, Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard/Folio/Essais, p. 301.
218. La recherche a été menée dans des services hospitaliers de la périphérie des villes, notamment : Centre de Santé 25 Septembre à Nampula, Centre de Santé de Munhava à Beira et Hôpital José Macamo à Maputo.
219. Cossa, Maria Joaquina, 2001, *Diário de campo do Centro de Saúde da Munhava Central*, Beira, juillet ; Coleti, Fátima, 2001, *Diário de campo do Centro de Saúde 25 de Setembro*. Nampula, septembre ; Huo, Teles, *Diário de campo do Hospital José Macamo*, Maputo, mai.
220. Coleti (2001).
221. Coleti (2001) ; Batine, Rogério, 2001, *Diário de campo do Hospital José Macamo*, Maputo, avril/mai.
222. Huo (2001).
223. Batine (2001).
224. Batine (2001).
225. Coleti (2001).
226. Coleti (2001) ; Cossa (2001).
227. Coleti (2001) ; Batine (2001).
228. Coleti, Fátima, *Diário...*, *op.cit.*
229. Cossa (2001).
230. Coleti (2001).
231. Coleti (2001).
232. Coleti (2001) ; Cossa (2001).
233. Batine (2001).

234. Batine (2001).
235. Batine (2001).
236. Batine (2001).
237. Batine (2001) ; Huo (2001) ; Coleti (2001) ; Cossa (2001).
238. Batine (2001).
239. Coleti (2001).
240. Batine (2001).
241. Nous n'avons malheureusement pas pu poursuivre notre travail à l'Hôpital psychiatrique de Infulene, le plus grand du pays, après une semaine de présence. Nous pensons que la raison principale de l'interdiction est liée à la conviction de la direction que nous serions en train d'évaluer de manière critique le fonctionnement de l'hôpital.
242. Foucault (197:200).
243. Organisation mondiale de la santé, *Estratégia regional para a saúde mental 2000-2010*. Harare, s/d.
244. Monteiro, Helena, 2001, *Diário de campo do Hospital Psiquiátrico de Nampula*, Nampula, juin ; Vilanculos, Raul, 2001, *Diário de campo da Enfermaria Psiquiátrica da Beira*, Beira, juillet ; Huo, Teles, 2001, *Diário de campo do Hospital Psiquiátrico do Infulene*, Maputo, juin.
245. Monteiro (2001).
246. Monteiro (2001).
247. Monteiro, Helena e Culuane, Flávia, 2001, *Diário de campo das visitas domiciliárias do Hospital Psiquiátrico do Infulene*, Maputo, septembre.
248. Huo (2001).
249. Monteiro (2001).
250. Monteiro (2001).
251. Monteiro (2001); Huo (2001) ; Vilanculos (2001).
252. Monteiro (2001).
253. Vilanculos (2001).
254. Monteiro (2001).
255. Monteiro (2001).
256. Goffman, Erving, 1975, *Stigmaté, Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Les Éditions de Minuit.
257. Nous avons des indices selon lesquels les malades du monde non problématique sont davantage confrontés à des problèmes de drogue, tandis que ceux du monde problématique sont confrontés à des problèmes de boissons alcoolisées, en particulier celles de fabrication locale.
258. *Ibid.*
259. Vilanculos (2001).
260. Monteiro (2001).
261. Monteiro (2001) ; Vilanculos (2001).
262. Monteiro (2001).
263. Monteiro (2001) ; Huo (2001).
264. Monteiro (2001).

265. Les « chefs traditionnels » ne jugent pas toujours les cas dans les villes (c'est le cas de Maputo, par exemple). Ils interviennent en particulier dans les zones urbaines, instance qui a un aspect « informel » bien que gérée par l'État.
266. Aquimo, Lopes, 2001, *Diário de campo do Tribunal Comunitário de Namutaquelia*, Nampula, juin.
267. Sachs, Albie and Welch, Gita Honwana, 1990, *Liberating the Law, Creating popular Justice in Mozambique*, London/New Jersey, Zed Books, pp.55-63.
268. Loi n.º4/92 du 6 Mai, *Boletim da República* (19), I Série, mercredi, 6 mai 1992.
269. Aquimo (2001). À Beira et à Maputo les juges n'exigeaient pas que les plaignants indiquent leurs professions.
270. On l'appelle ainsi parce que les gens s'inclinent pour choisir dans le tas les habits qui les intéressent (Coleti 2001).
271. Aquimo (2001) ; Mateus, Valentina, *Diário de campo do Tribunal Comunitário da Munhava Central*, Beira, juillet 2001 ; Chefo, Carlos, *Diário de campo do Tribunal Comunitário de Hulene B*. Maputo, juillet / août 2001. Toutefois, à Nampula, être pieds nus ne signifie pas toujours être pauvre ; il y a des femmes qui se présentent pieds nus mais portent des boucles d'oreille en or.
272. Aquimo (2001), La détection du *blindage* à Nampula ne signifie naturellement pas que la même chose n'arrive pas à Beira et à Maputo.
273. Aquimo (2001).
274. Aquimo (2001).
275. Aquimo (2001) ; Mateus (2001) ; Chefo (2001).
276. Genre de dote.
277. Coutume des *Massena* (qui, avec les *Mandau*, forment les deux grands groupes ethniques de la province de Sofala dont Beira est la capitale) obligeant à avoir des relations sexuelles pendant trois jours à partir du lendemain des funérailles. Dans le cas d'un veuf ou d'une veuve, les parents rémunèrent un proche ou un inconnu pour matérialiser l'acte. Si les relations sexuelles ne se font pas, l'on croit que le futur mari de la femme mourra ou deviendra fou (Mateus 2001).
278. Mateus (2001).
279. La coutume n'interdit pas l'accomplissement du rite avec un inconnu.
280. Mateus (2001).
281. Mateus (2001).
282. Mateus (2001) ; Aquimo (2001) ; Chefo (2001).
283. Aquimo (2001).
284. Il faut ajouter que les lieux où ils fonctionnent (sièges de l'Administration locale) sont en très mauvais état de conservation, outre le fait qu'il y manque pratiquement tout pour un bon fonctionnement (chaises, matériel de bureau, etc.) (Aquimo 2001 ; Mateus 2001 ; Chefo 2001).
285. Mateus, Valentina, *Diário de campo dos Mazione*, Beira, Julho de 2001 ; Caliane, Januário, *Diário de campo dos Mazione*, Nampula, Julho de 2001 ; Batine, Rogério, *Diário de campo dos Mazione*, Maputo, Maio/Junho de 2001 ; Plínio, Vanessa, *Diário de campo dos Mazione*, Maputo, Abril de 2001 ; Alfredsson, Ulla (com a colaboração de Linha, Calisto), *Onde Deus vive, Introdução a um estudo das Igrejas Independentes*

- em Maputo, Moçambique*, Maputo, Instituto Nacional do Desenvolvimento da Educação, Cadernos de pesquisa n.º35, 2000, p.41.
286. « Pour beaucoup de gens, elles [Églises indépendantes] sont devenues un substitut de la famille traditionnelle », Alfredsson (2001 : 68).
287. Mateus (2001) ; Batine (2001).
288. C'est-à-dire, en opposition aux « sociétés d'univers unique », des sociétés où la causalité est plurielle et jamais mécanique ou isolée. Voir Nathan, Tobie, « Manifeste pour une psychopathologie scientifique », in Nathan, Tobie et Stengers, Isabelle, *Médecins et sorciers*, Paris, Institut d'Édition Sanofi-Synthélabo, 199, p.10 *passim*.
289. Plínio (2001).
290. Caliane (2001).
291. Mateus (2001).
292. Batine (2001).
293. Caliane (2001).
294. Caliane (2001).
295. Aquimo, Lopes, *Diário de campo da IURD*, Nampula, Julho de 2001 ; Vilanculos, Raul, *Diário de campo da IURD*, Beira, Agosto de 2001 ; Batine, Rogério, *Diário de campo da IURD*, Maputo, Julho de 2001 ; Plínio, Vanessa, *Diário de campo da IURD*, Maputo, Julho de 2001.
296. Aquimo (2001).
297. Aquimo (2001).
298. Vilanculos (2001).
299. Vilanculos (2001).
300. Vilanculos (2001).
301. Plínio (2001).
302. Arquivo do Património Cultural, *Moçambique pelas Moçambicanas, Colectânea em Português das canções finalíssimas do Top Feminino/94*, Maputo, Arquivo do Património Cultural, 1994.
303. Rappelons que la recherche a été menée en 2001/2002.
304. Plínio, Vanessa e Culuane, Flávia, 2001, *Recolha de letras de canções*, Maputo, septembre.
305. Caliane (2001). La traduction de l'emakhwa vers le portugais est de Sharifo Salimo lui-même.
306. Rue du centre de Maputo, célèbre depuis l'époque coloniale pour ses cabarets.
307. Bourg à la frontière avec l'Afrique du Sud.
308. Joaquim Chissano, président de la République.
309. Plínio (2001).

### Conclusion

310. Watzlawick, Paul (Sous la direction de), 1988, *L'invention de la réalité, Contributions au constructivisme*, Paris, Seuil/Essais.
311. Marx, Karl e Engels, Friedrich, 1975, *A ideologia Alemã*, Lisboa, Editora Presença/Livraria Martins Fontes, volume 1, p.26.

312. Beaucoup parmi eux, surtout les femmes, ont émis de sérieuses réserves sur les intentions scientifiques de notre travail. Ce travail a été invariablement soupçonné d'avoir des objectifs politiques inavoués, surtout à Nampula et Beira. Notre collègue a été pris pour un agent de la CIA à Nampula, Coleti (2001). La politique est, pour ces gens, une affaire dangereuse. Ils ont sûrement encore en mémoire les effets de la guerre civile, voir à ce propos, Serra, Carlos, 1999, *Eleitorado incapturável, Eleições Municipais de 1998 em Manica, Chimoio, Beira, Dondo, Nampula e Angoche*, Maputo, Livraria Universitária.
313. Gramsci (1974:199).
314. Elias, Norbert, *Engagement et distanciation*, Paris, Fayard, 1993 *passim*.
315. Contini, Eliane, 1995, *Un psychiatre dans la favela*, Paris, Institut d'Édition Sanofi-Synthélabo, pp .61, 166-167.
316. Canetti, Elias, 1966, *Masse et puissance*, Paris, Gallimard, p.324.
317. Ministério da Justiça, Departamento de Assuntos Religiosos, 2001, *Lista das organizações religiosas que operam no país*, Maputo, *mediafax* de 12 juillet 1997, première page.
318. Employés - explicação de Pepetela.
319. De *massebar*, se toucher les nombrils, dans une danse - *idem*.
320. Pepetela, 1995, *A Geração da Utopia*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, pp. 315-316.
321. Exceptée la chanson, une importante forme de lutte.
322. Mondlane, Eduardo, 1977, *Lutar por Moçambique*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 3 ed., p.185.
323. Gramsci (1974 volume 1:137). L'hégémonie requiert, non pas la domination par la force, mais la direction par la légitimité (Mondlane 1977:41).
324. Ribeiro, Gabriel Sérgio Mithá, *As representações sociais dos Moçambicanos do passado colonial à democratização. Esboço de uma cultura política*, Lisboa, Instituto da cooperação Portuguesa, 2000, *passim*.

