
"Nous vivons mystérieusement". Une ethnographie de la circulation des prestations dans les ménages de Camp PM, Kinshasa, RDC.

Auteur : Covolo, Silvio

Promoteur(s) : Rubbers, Benjamin

Faculté : Faculté des Sciences Sociales

Diplôme : Master en sciences de la population et du développement, à finalité spécialisée
Coopération Nord-Sud

Année académique : 2016-2017

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/2508>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.

NOM :

Prénom :

Matricule :

Filière d'études :

Sommaire

1. Introduction à la problématique	p. 3
1.1 Note lexicale : prestation, transfert, transaction	p. 3
1.2 La question de la distribution	p. 3
1.3 Présentation du contexte congolais et de la question de recherche	p. 5
1.4 Structure du travail	p. 6
2. Introduction au milieu d'étude	p. 7
2.1 Les quatre éléments	p. 7
2.2 Le volcan Kinshasa	p. 9
2.3 La ville, le village, la forêt	p. 11
3. Méthodologie et démarche de terrain	p. 12
3.1 Entretiens, cahiers et observations	p. 13
3.2 Faire plus. Avec moins	p. 14
3.3 Triangulation et variété des ressources	p. 15
3.4 Rendre familier l'étranger	p. 15
3.5 Les accompagnateurs de terrain	p. 16
3.6 Ma souffrance	p. 16
3.7 Transparence	p. 18
3.8 Ce que c'est un ménage ?	p. 19
4. La théorie autour de la circulation des prestations	p. 19
4.1 Trois types de réciprocité	p. 20
4.2 Deux obligations, trois intérêts	p. 23
4.3 Frayons-nous un chemin dans la jungle des prestations	p. 24
4.3.1 Les prestations à réciprocité directe	p. 24
4.3.2 Les prestations à réciprocité alternative indirecte : les transferts hiérarchiques	p. 26
4.3.3 Les dons à réciprocité généralisée	p. 27
4.3.4 Les transferts sans réciprocité	p. 28
4.4 Un outil de compréhension transversale : le communisme	p. 29
4.5 Communisme et solidarité "forcée"	p. 30
5. Histoire d'un pays, histoire d'un homme	p. 31
5.1 L'histoire de mon ami Odon	p. 32
5.2 Perdre son travail depuis les années 90	p. 35
5.3 Le champ sémantique d'Odon	p. 37

6. La quotidienneté : le repas	p. 37
6.1 Présentation des données	p. 38
6.1.1 Le repas "automatique"	p. 38
6.1.2 La liste des courses d'Éveline	p. 41
6.1.3 Si mes parents n'ont pas assez d'argent, je contribue	p. 43
6.1.4 « Ne fut-ce que 200 francs pour m'acheter un beignet »	p. 44
6.2 Discussion des données	p. 46
6.3 Ce que le lecteur doit retenir	p. 48
6.4 Une question de points de vue ?	p. 49
7. Les soins médicaux	p. 50
7.1 Présentation des données	p. 50
7.1.1. Un ménage au croisement de plusieurs réseaux d'aide	p. 50
7.1.2 La dépendance comme dévalorisation	p. 53
7.1.3 Quand c'est la famille élargie qui intervient	p. 55
7.2 Discussion des données	p. 57
7.3 Ce que le lecteur doit retenir	p. 60
7.4 Ici et maintenant	p. 60
8. Étude de cas : « le jeu des six »	p. 61
8.1 Faisons connaissance	p. 61
8.2 L'argent des ongles et le « système » d'endettement	p. 63
8.3 Une logique commerciale	p. 64
8.4 La honte de Rodrick	p. 65
8.5 La colère de Francine	p. 65
8.6 La hiérarchie mignonne	p. 66
8.7 Bouclons	p. 67
9. Conclusion : l'histoire d'Odon	p. 68
10. Bibliographie	p. 71
11. Annexes	p. 75

1. Introduction à la problématique

1.1 Note lexicale : prestation, transfert, transaction

Dans le présent travail, j'utilise le mot « prestation » pour indiquer le passage intentionnel ou non-intentionnel d'argent, biens et services entre individus ou groupes d'individus. Avec Florence Weber, j'appelle « transfert » une prestation qui « ne comporte pas de contrepartie exigible », contrairement à la transaction, laquelle reste incomplète tant que la contrepartie n'a pas été rendue. (WEBER, 2007:25-26) Des exemples de transfert sont les cadeaux de Noël et les dons charitables ; des exemples de transaction sont les échanges commerciaux.

L'exigibilité, comme nous le verrons dans le chapitre 2, est liée au concept d'obligation juridique. Nous dirons que, lorsqu'une obligation juridique contraint le donataire à rendre une contrepartie au donneur, la contrepartie est exigible.

1.2 La question de la distribution

Dans le livre *Give a man a fish*, James Ferguson réfléchit « aux procès de [re]distribution qui ont lieu dans les sociétés contemporaines » et pose la question : « Les biens que nous produisons, comment sont-ils distribués ? » Ferguson nous explique que chaque société fournit sa propre réponse institutionnelle au problème de la distribution, allant « des règles obligatoires pour le partage du gibier parmi les chasseurs-cueilleurs aux donations cérémonielles institutionnalisées comme le circuit *kula* ou le *potlatch*. » (FERGUSON, 2015 : 20, toutes les citations de cet auteur sont traduites par mes soins)

Contrairement aux idées reçues, la plupart des personnes – aux USA comme dans les autres pays industrialisés – ne tirent pas leurs moyens de subsistance du travail productif. Les personnes engagées directement dans la production de biens et services constituent une minorité de la population. Cela parce qu'au niveau global, de plus en plus de biens sont produits par de moins en moins de personnes dans un processus de production toujours plus mécanisé et efficient. Par exemple, la production mondiale de jouets est concentrée quasi exclusivement en Chine dans des chaînes de production automatisées. (FERGUSON, 2015 : 89) Donc, de moins en moins de personnes produisent réellement quelque chose.

Qu'en est-il alors de cette énorme masse de non-producteurs ? Comment trouvent-ils leurs moyens de subsistance ? La réponse de Ferguson est : dans la redistribution des ressources. Comment s'opère cette redistribution ? Sans prétention de rédiger une liste exhaustive, nous allons en détailler trois façons : (1) la redistribution de la part de l'État, (2) l'improvisation survivaliste et (3) la circulation de prestations dans les ménages.

Nous n'allons pas discuter la (1) redistribution de la part de l'État. Il nous suffit de dire qu'elle est assurée par la sécurité sociale, à travers la fourniture des allocations en argent et des services comme la santé, l'instruction, etc.

Chez Ferguson, (2) l'« improvisation survivaliste » correspond en bonne partie à l'« économie informelle ». (FERGUSON, 2015 : 93) Il nous explique que les littératures grises et scientifiques ont erronément considérées que l'économie informelle a été capable de créer de nombreux emplois. « J'étais au début de ma recherche. Dans un coin de rue par lequel je passais souvent, deux femmes vendaient souvent des légumes, surtout des tomates et des oignons. À l'époque où je terminais ma recherche il y avait dans le même coin au moins dix femmes. Elles vendaient toujours la même quantité de légumes à toujours la même quantité de passants. Un défenseur des vertus de l'économie informelle aurait parlé d'une énorme expansion de l'emploi (dix petites entreprises au lieu que deux), alors que la réalité était bien différente. La dynamique en jeu ici n'était pas la création de nouveaux services ou l'ouverture de nouveaux marchés mais plutôt la fragmentation d'un marché déjà assez menu en des plus petits morceaux. » (FERGUSON, 2015 : 98) Le message ici est clair : la fonction principale des myriades de petits commerces en Afrique n'est pas l'octroi de nouveaux services ou l'ouverture de nouveaux marchés : elle est surtout une forme de ce que Ferguson appelle « le dur travail [re]distributif » qui permet à une vaste partie de la population de tirer les moyens de sa propre subsistance. (FERGUSON, 2015 : 97)

Un autre exemple : dans les marchés de Kinshasa, les prix aux consommateurs sont maintenus élevés par une sorte de mécanisme d'autorégulation. Dans ce mécanisme, aucun commerçant « s'attaque sur le prix » afin d'augmenter ses ventes (il suffirait en fait de baisser les prix pour attirer une grande partie de la clientèle). (AYIMPAM, 2014 : 206) À Kinshasa, les marchés ne fonctionnent aucunement selon une concurrence parfaite ; au contraire, en gardant les prix "artificiellement" hauts, les commerçants s'assurent que tout le monde puisse avoir un revenu décent. Ce phénomène montre bien comme une bonne partie du micro-commerce urbain a une fonction redistributive plutôt que productive.

Quant à la circulation de prestations dans les ménages (3), elle fait l'objet du présent travail, où nous analysons la distribution des ressources qui a lieu dans les ménages de Camp PM, un quartier situé à l'extrême périphérie est de Kinshasa, en République Démocratique du Congo. Les données ethnographiques que nous allons utiliser ont été recueillies entre le 20 avril et le 20 juin 2016, dans le cadre d'un voyage d'études financé par le Fonds de Mobilité de l'Université de Liège. Camp PM (qui signifie Camp Police Militaire) n'est pas une unité administrative de la ville de Kinshasa, mais bien un sous-quartier qui correspond aux maisons environnantes l'avenue *Biko*, située dans le quartier *Tala Ngai*, dans la commune urbano-rurale de N'Sele. Bien que Camp PM ne soit pas administrativement un quartier, j'ai fait le choix de l'appeler « quartier », dans un souci de simplicité.

1.3 Présentation du contexte congolais et de la question de recherche

*Papa tikala na ndako
bongo osokola basani, okombola ndako
ahahah !
ngai, nakei chai
nakei koluka mbongo na biso oyo
tolielaka tango nakoya,
na npokwa toza na deux biloko*

Mon homme, reste à la maison
fais la vaisselle et passe le balai !
ahahah !
moi, je vais "vendre"
je vais chercher de l'argent avec lequel
nous mangerons quand je vais rentrer,
ce soir nous aurons deux assiettes

La République Démocratique du Congo est théâtre, depuis 1974, d'une crise généralisée. Dans ce contexte de crise, la contribution des salaires du secteur formel au revenu de la population a constamment diminué. Si en 1969 le salaire des fonctionnaires de l'État représentait 99,1 % de leurs revenus, en 1986 il était descendu à 33 %. (MACGAFFEY, 1991 : 35) Depuis, la survie de la population dépend de plus en plus des revenus liés au secteur informel, à la débrouille.¹ Aujourd'hui, le secteur informel est « prépondérant, dynamisé par les activités commerciales et par les femmes : il occupe 88,6 % des actifs dans l'ensemble du pays. Si les UPI [unités de production informelles] se retrouvent pratiquement dans tous les secteurs, près de deux UPI sur trois sont dans le secteur du commerce et 62,9 % d'entre elles sont dirigées par des femmes » (INS, 2012 : 23).

Depuis longtemps les anthropologues ont perçu, analysé et discuté « l'émergence d'un nouveau modèle du rôle social, à savoir : la figure du succès servant d'exemple. Au lieu de l'élève sérieux qui, par ses diplômes et sa connaissance du français, fera une carrière de fonctionnaire, émerge maintenant le « débrouillard » - qui n'est pas nécessairement muni d'un savoir scolaire mais qui sait trouver le profit n'importe où et qui a du talent pour tisser et exploiter un vaste réseau. » Dans un tel contexte, les femmes « semblent plus aptes à saisir des niches économiques qui, même si les revenus sont maigres, s'avèrent cruciales pour la survie du ménage. » (GESCHIERE, 2003 : 6)

Le travail ethnographique est comme une loupe qui nous permet d'analyser la réalité économique des personnes au-delà des considérations strictement macroéconomiques : il se trouve en fait à l'interface entre les deux dimensions : "macro" et "micro". Dans la dimension "micro" se trouvent les ménages de Camp PM dont nous allons parler et qui s'insèrent dans le contexte plus vaste que nous avons esquissé ci-dessus.

La question à laquelle nous tâcherons de répondre est : *Quelles formes prend la circulation de prestations dans les ménages de Camp PM ?* Cette question regarde de près celle, plus large, de la (re)distribution des ressources (étant que nous considérons la circulation de prestations comme un des moyens de (re)distribution).

1 La partie de la population active employée dans le secteur formel est passée de 39 % en 1955 à seulement 5 % en 1990. (MACGAFFEY, BAZENGUISSA-GANGA, 2000 : 32)

Quel est l'intérêt d'un tel travail ? À l'instar de Ferguson, j'estime qu'une meilleure connaissance des mécanismes de (re)distribution des richesses au sein d'une société est nécessaire afin de mieux diriger toute politique économique d'un pays. Qui plus est, dans un monde où de plus en plus de richesses sont produites par des machines, la question de leur distribution plutôt que de leur production, est devenue centrale.

1.4 Structure du travail

Le travail s'articule en neuf chapitres : suite au premier chapitre de introduction à la problématique, le deuxième (*Introduction au milieu d'étude*), fournira une introduction au terrain de mon enquête, en mettant en exergue le fait que Camp PM est un quartier périphérique, situé à mi-chemin entre la ville et la forêt. Dans le troisième chapitre (*Méthodologie et démarche de terrain*) seront détaillés la méthodologie, les matériaux ethnographiques et les difficultés rencontrées sur le terrain. Dans le quatrième chapitre (*La théorie autour de la circulation des prestations*) seront fournis les éléments théoriques nécessaires à l'analyse des données. Ainsi, seront dégagés trois schémas de réciprocité – directe, alternative indirecte et généralisée – qui serviront à analyser les différents types de prestations qui peuvent avoir lieu dans les ménages de Camp PM. En outre, seront discutés deux concepts clés pour comprendre l'enjeu de la redistribution : le communisme et la solidarité forcée. Le cinquième chapitre (*Histoire d'un pays, histoire d'un homme*) aura pour but de raconter l'histoire d'un homme qui illustre également bien les histoires des autres pères de famille que j'ai rencontrés durant mon enquête. Cette histoire nous fournira le cadre pour appréhender les données ethnographiques.

Le sixième et le septième chapitre, constituent le socle du présent travail. La structure des deux chapitres est la même : dans une perspective inductive, les données ethnographiques seront d'abord présentées et ensuite discutées. Le sixième chapitre (*La quotidienneté : le repas*) analysera la circulation des prestations à l'intérieur des ménages dans le cadre du repas, alors que le septième (*les soins médicaux*) traitera des transferts exceptionnels qui ont lieu entre le ménage et l'extérieur. Les deux chapitres sont complémentaires et ont pour but d'explorer les schémas de réciprocité à la base des phénomènes redistributifs à Camp PM.

De façon générale, nous verrons que les transferts à réciprocité généralisée ont une place importante dans la redistribution des ressources. Dans le cadre du repas quotidien tout comme dans les soins médicaux, les individus sont tiraillés entre la coopération selon le principe de « de chacun selon ses moyens, à chacun selon ses besoins » et une solidarité "forcée". Ces principes contradictoires cohabitent dans la pratique quotidienne des acteurs.

La dernière section du septième chapitre (*Ici et Maintenant*) fait une considération transversale aux deux contextes – repas et soins médicaux : la coopération entre individus a plus facilement lieu dans des contextes d'urgence. Le champ sémantique du *ici et maintenant* reflète bien cette urgence

Dans le huitième chapitre (*Étude de cas : « le jeu des six »*) et dans la conclusion, (*Conclusion : l'histoire de papa Odon*), nous observerons le mouvement d'aller-retour décrit par V. Zelizer entre, d'un côté, les rapports sociaux et, de l'autre, les types de transaction et les moyens d'échange. (ZELIZER, 2005) Nous verrons comme la crise économique se répercute sur les moyens d'échange des hommes et femmes d'âge mûr. Cette pénurie de moyens d'échange amène à une diminution des transferts hiérarchiques entre générations. En réponse à cette diminution, les jeunes redéfinissent et marquent les rapports de parenté avec leurs aînés à travers un nouveau type de transaction – à savoir, l'échange selon une logique "commerciale" de « à chacun ce qui lui est dû ».

Dons à réciprocité généralisée et échange commerciale : telles sont les réponses à l'érosion des transferts hiérarchiques dans une réalité sociale qui voit, depuis désormais des décennies, l'essor du rôle social du « débrouillard ».

2. Introduction au milieu d'étude

2.1 Les quatre éléments

Le soir du 20 avril, je quitte la maison de Limete où j'ai habité pendant trois semaines. Les murs hauts découpent la concession verdoyante et ses riches habitants du monde extérieur. Il s'agit de la résidence d'un député, située dans la partie industrielle du quartier, à deux pas de l'échangeur, le monument symbole du mobutisme.

Au coucher du soleil, le taxi file le long du boulevard Lumumba, en direction de l'aéroport. En quittant ma « cage dorée » pour la périphérie de la ville, je ressens une certaine tension, une sorte de vertige. Sur ma droite s'ouvre la forêt de Mpassa ; quelques maisons en pointillé ouvrent des brèches dans la végétation épaisse. Je respire profondément et, avec mon diaphragme, je repousse vers le bas le tourbillon de sensations qui me remonte à la bouche. Je suis accompagné par Romain, l'étudiant qui m'a offert de séjourner chez lui pour le reste de mon séjour au Congo.

Près de l'aéroport, le boulevard dispose d'un bon éclairage public. Les voies ainsi que le trottoir sont en parfait état. C'est tout juste en dépassant l'aéroport que nous tombons dans l'obscurité. Le boulevard cesse d'être entretenu et plusieurs bâtiments délabrés s'affichent aux bords de la route. C'est le signal que nous avons dépassé la ligne au-delà de laquelle les investisseurs et les partenaires internationaux ne vont pas. Après un quart d'heure, mon accompagnateur fait signe au chauffeur de s'arrêter. Au milieu du grouillement d'hommes et de femmes qui s'empressent de rentrer à la maison, Romain prend ma valise sur son épaule et me dit de le suivre. Il se faufile entre les gens dans une rue sablonneuse cramponnée au boulevard, limitée de part et d'autre par les terrasses des buvettes. Je le suis, tant bien que mal, chargé moi aussi du poids de mes bagages. Nous marchons à grande vitesse, passant presque inaperçus dans l'obscurité du soir.

Premier élément : l'obscurité.

Quand le soleil se couche, aux alentours de 18h, le quartier tombe dans l'obscurité. Seules les routes principales continuent d'être éclairées par des lampes de fortune qui profitent de la ligne électrique longeant le boulevard Lumumba. Selon les documents fournis par la commune de la N'Sele « nonobstant que quelques quartiers soient partiellement desservis en électricité, aucun projet n'a été initié par le gouvernement dans ce domaine et la population continue à vivre dans l'obscurité, cause même de son insécurité. » (COMMUNE DE LA N'SELE, 2012 : 38) Ce n'est pas anodin que tout envoûtement ou sorcellerie ait comme contexte l'obscurité de la nuit. J'ai souvent entendu les habitants de Camp PM se plaindre du manque d'électricité. C'est n'est qu'en lisant un chapitre de *Kinshasa, Récits de la ville invisible* (DE BOECK, 2005 : 230-233) que je me suis rendu compte de l'impact de cette ressource. Dans cet ouvrage, l'auteur raconte qu'une lampe installée par un privé dans un quartier périphérique de la ville a transformé « ce qui était un coin tranquille, sans grand mouvement à la nuit tombée, en un important point de rencontre, grouillant de vie jusqu'à minuit. » Au contraire, après 19h, les rues de Camp PM commencent à se vider. En me promenant après 21h, je ne rencontre que peu de personnes et quelques *nganda*² ici-là.

Revenons-en à ma promenade nocturne : nous sommes en train de marcher en direction de ma nouvelle maison. De temps en temps, Romain jette un coup d'œil pour s'assurer que je le suis. J'ai du mal à avancer, mes pieds s'enfoncent dans le sable. Pendant que nous marchons, j'ai le temps de croiser quelques visages étonnés qui prononcent à mi-voix le mot : « Mundele ! »³.

Deuxième élément : le sable.

Il n'y a pas de routes goudronnées à Camp PM. Le sol est sableux, ce qui constitue une difficulté quotidienne pour les habitants du quartier. Les motos qui sillonnent les rues avancent constamment en dérapant et marcher n'est pas chose aisée. Comme dans beaucoup d'autres quartiers d'auto-construction, il n'existe pas de réseau d'assainissement et les équipements collectifs (gares des transports, parcs...) sont presque inexistantes. Néanmoins, par rapport aux autres quartiers de la ville, Camp PM est relativement salubre : il y a peu de déchets dans la rue et l'eau des pluies est en bonne partie drainée naturellement par le sol.

Après un quart d'heure de marche nous arrivons à la maison. Une maison en dur, avec le sol en béton et le toit en tôles. Romain ouvre le cadenas épais qui ferme la porte et m'invite à entrer dans ce qui sera ma chambre. Il me conseille vivement de bien fermer la porte et les fenêtres et de ne pas sortir pendant la nuit, même pas pour aller aux toilettes : un seau est à ma disposition pour mes besoins corporels.

Troisième élément : la brique.

Camp PM se trouve dans une des communes urbano-rurales de Kinshasa. En 2004, selon De Herdt, Marivoet et Marysse (2008 : 417) dans les communes excentriques et dans celles du sud se trouvaient plus des trois quarts des pauvres de la ville en chiffre absolu. Comparons Camp PM avec une autre de ces

2 Les *Nganda* sont des petits restaurant en plein air, connus pour le niveau d'hygiène assez déplorable.

3 *Mundele* signifie « le blanc » en lingala, la langue parlée par la plupart des habitants de Kinshasa.

communes : Makala. Ici les habitats sont souvent de mauvaise qualité : « la toiture est faite de paille et rarement en tôles galvanisées. La toilette de la maison est constituée d'un trou de 1 à 2 mètres de profondeur. La maison est de très petites dimensions avec une superficie par individu inférieure à 1,75m². » (LEBAILLY, MUTEBA KALALA et NTOTO 2014 : 267) Les maisons de Camp PM que j'ai pu observer sont plus grandes et toutes, avec une exception près, en briques. Les toitures sont en tôles. Parfois, les toilettes disposent d'une cuve en ciment et sont construites en matériaux durables. La vente de briques est une activité très répandue dans le quartier où il y a une multiplicité des chantiers. La brique et son corollaire, le ciment, sont à chaque coin de rue.

Après une première nuit tourmentée, je sors de ma chambre et je m'étire au soleil du matin. Romain me tend une tasse en métal opaque remplie d'eau et il s'en va. Je reste debout un bon moment, la tasse en main. En passant encore une fois devant moi, Romain remarque mon léger embarras et m'explique : « l'eau c'est pour te brosser les dents ».

Quatrième et dernier élément : l'eau.

À partir du mois de mai, on voit de plus en plus de personnes parcourir les rues de quartier avec des lourds bidons de 25 litres d'eau sur la tête. Souvent, comme ailleurs à Kinshasa, il s'agit de femmes et en particulier de jeunes filles. (MARATCHO MUDZO MWACAN et TREFON, 2004 : 47-59) Il n'y a que quelques points d'approvisionnement en eau dans le quartier et, dans les parcelles que j'ai visitées, il n'y a pas de robinet.

Obscurité, sable, briques et eau : ces éléments contribuent à faire de Camp PM un endroit relativement salubre et bien construit, où les prix des terrains et la densité de population sont moindres par rapport à la plupart des quartiers de Kinshasa. Dans la commune de la N'Sele, nous constatons une densité de 610 hab/km² en 2015 contre 17300 hab/km² en 2005 pour la ville de Kinshasa entière (données élaborées à partir de COMMUNE DE LA N'SELE, 2015 et DE MAEYER, KAYEMBE WA KAYEMBE, WOLFF, 2009 : 36-69). Certes, les habitants paient ces avantages par des difficultés sur le plan de l'électricité, de l'eau et des transports, en étant à plus de 20 kilomètres du rond-point Victoire, le centre pulsant de la ville.

2.2 Le volcan Kinshasa

Selon les données fournies par l'administration publique, la population dans la commune est passée de presque 330.000 à plus que 550.000 habitants entre 2012 et 2015. (COMMUNE DE LA N'SELE, 2012 : 2 et 2015) En bonne partie, cette croissance est due aux migrations issues d'autres communes de la ville. Kinshasa est en train de s'étendre vers l'est et la commune urbano-rurale où j'ai effectué mes recherches est au centre de cette migration interne. (DE MAEYER et al. 2009 : 36-69). En dépit de l'absence de littérature scientifique concernant Camp PM, je peux raisonnablement affirmer que ce quartier s'est développé pendant les vingt dernières années, et plus particulièrement, depuis les années 2000. Cette affirmation s'appuie sur les témoignages de mes enquêtés, ainsi que sur les images satellites analysées par De Maeyer et al. que j'insère

dans les annexes (DE MAEYER, 2009 :78). Les statistiques de population fournies par l'administration de quartier ne sont pas disponibles pour les années précédant 2009 (le quartier en tant qu'unité politico-administrative naît en 2001, QUARTIER TALANGAI, 2015: 34). Néanmoins, la population est passée d'environ 15.000 à 22.000 habitants entre 2009 et 2015 ce qui témoigne d'une rapide expansion (QUARTIER TALANGAI, 2015 et 2011 : 23).⁴ Je vais revenir sur ce point lorsque je traiterai des biographies des habitants de quartier dans le cinquième chapitre.

Parmi les plus grandes métropoles d'Afrique, Kinshasa ressemble depuis plusieurs décennies à un volcan qui, tout en grandissant, crache la lave du centre vers la périphérie. Elle étend ses frontières physiques et en même temps se densifie, notamment dans les nouveaux quartiers, de plus en plus éloignés du centre. (DE MAEYER et al. 2009) Toujours plus d'habitants - nés dans la ville même - (DE HERDT et al. 2008), abandonnent les quartiers plus centraux pour s'établir en périphérie. Cette "périphérisation" de la ville est liée au glissement du « 'vrai' centre de Kinshasa [...] » vers le sud. (DE HERDT et al., 2006 : 400-425)

Il est intéressant de remarquer que l'expression « je vais en ville » n'a pas la même signification selon qu'elle est prononcée à Camp PM ou, quelques kilomètres plus à l'ouest, à Masina. Sylvie Ayimpam nous explique que, « lorsqu'un Kinois dit : "Je vais en ville", il indique qu'il se rend au centre des Affaires et à la Gombe. » (AYIMPAM, 2014 : 73). Lorsque un "Campemien" dit « je vais dans le centre-ville », il indique tout endroit au-delà de la rivière N'Djili, soit-il le rond-point Ngaba, le Grand Marché ou la 7ème rue de Limete. À Camp PM, le mot "ville" désigne un emplacement géographique plus vaste et moins nettement défini que dans les autres quartiers. À mon sens cela montre à quel point les Campemiens se sentent distants du centre de Kinshasa : Camp PM est "lointain". Lointain du grouillement constant du rond-point Victoire, lointain de l'immense domaine « agro-industriel présidentiel » de la N'Sele, où les kinois les mieux lotis vont passer le week-end entre les bassins de natation olympiques, les luxueuses villas et les nombreux bars. (FUMUNANZA MUKETA, 2008: 233).

Dans cet endroit lointain et nouvellement construit, de nombreux ménages vivent dans des parcelles non clôturées par des murs, ce qui constitue une différence importante par rapport à bien d'autres quartiers de Kinshasa. De ce fait, il est beaucoup plus facile d'entrer en contact avec les habitants des maisons. Dans la plupart des parcelles que j'ai visitées, ne vivent pas plus que deux familles et souvent elles sont aussi propriétaires de la maison qu'elles habitent. Comme ailleurs dans la ville, la plupart des ménages profitent de l'espace non bâti pour planter du *matembele*⁵ ou du manioc.

Camp PM s'articule autour de l'avenue Biko qui en constitue la colonne vertébrale. Cette avenue est appelée par les habitants du quartier *Balabala Mabanga* ce qui signifie « avenue de la pierre ». Difficile de ne pas se référer à la célèbre expression *kobeta libanga* qui signifie tailler la pierre et se réfère à un cruel

4 Les données fournies par l'administration publique congolaise doivent être traitées avec prudence. Néanmoins, je les utilise quand elle sont en accord avec les phénomènes observés, la littérature scientifique et les témoignages des enquêtés.

5 Patate douce en Lingala

passé coloniale. Par extension, *kobeta libanga* signifie « ne rien craindre, courir n'importe quel risque, faire tout ce qui est physiquement impossible et moralement inimaginable » dans le but de gagner de quoi vivre. (NZEZA BILAKILA, 2004 : 33) Dans le *balabala*, les femmes restent assises à côté de leur petits étals jusqu'à la tombée de la nuit. Elles sont depuis plusieurs années les principales protagonistes du petit commerce informel et de l'espace public. (INS, 2012 : 11)

En lisant les documents officiels et la correspondance de l'administration locale de Camp PM, j'ai constaté que la vente illicite des parcelles et la présence de nombreux militaires constituent des problèmes majeurs. (QUARTIER TALANGAI, 2015: 18) Le premier est lié à la rapide expansion de quartier, où beaucoup de familles viennent s'installer chaque année. La forte demande en espaces d'habitation constitue une opportunité pour les escrocs. En se promenant dans le quartier, on peut voir souvent la phrase « Cette parcelle n'est pas à vendre. *Keba baescroc* » (fais attention aux escrocs) gravée sur les murs des maisons désaffectées. Quant à la deuxième question, l'administration publique de la commune de la N'Sele écrit dans le *Rapport Annuel* de 2012 : « Étant donné que ceux qui sont à la base de l'insécurité sont souvent des hommes en uniforme et armés, en cas de répression la population fait recours à la police qui parfois n'intervient pas, faute d'effectif et d'équipement. » (COMMUNE DE LA N'SELE, 2012 : 19) À Camp PM, le phénomène prend une certaine ampleur étant donnée sa proximité avec le campement militaire.

2.3 La ville, le village, la forêt

En citant Alain Hayot, Ayimpam décrit la ville « comme un espace social caractérisé par la diversité, l'anonymat, la fragmentation des lieux et des activités, la rupture entre espaces privés et espaces publics, la mobilité résidentielle et professionnelle et les brassages sociaux multiples » (Alain Hayot, « Pour une anthropologie de la ville et dans la ville : questions de méthodes » cité par AYIMPAM 2014 : 41).

Selon cette définition, Camp PM n'est pas la ville. Ou, au moins, elle ne l'est pas entièrement. Dans le quartier, il est difficile de cacher quoi que ce soit aux voisins car les gens passent la plupart de leur temps à l'extérieur de la maison. Il y a une continuité entre espace privé et espace public : les gens transitent souvent à l'intérieur des parcelles privées qui ne sont pas délimitées ou ne le sont que partiellement, par des plate-bandes. Les enfants jouent habituellement dans les parcelles des voisins et, les *mamas*⁶ préparent parfois leur repas dans la véranda des voisines. Il est sûr que - à l'image de quartier Mikondo dont parle Ayimpam - Camp PM est un « espace relais, de transition, des relations ville/campagne ». (AYIMPAM, 2014 : 100)

Camp PM a des liens stricts avec la *zamba*, la forêt. Nombreuses sont les personnes qui en dépendent pour leur subsistance. Elles y partent souvent acheter des biens alimentaires et non-alimentaires pour les revendre dans le quartier ou dans les marchés environnants. Ma voisine d'en face, une jeune femme d'environ 25 ans (elle ne connaissait pas son âge avec précision) part souvent acheter du vin de palmier dans la *zamba* pour le revendre au Marché de la Liberté dans la commune de Masina. Dans ce cas la *zamba* est un village

6 Le terme *mama* en Lingala correspond à la fois à la formule « Madame » et au mot « Dame »

entouré par la forêt et situé à quelques kilomètres à vol d'oiseau de sa maison. L'état déplorable de la route fait en sorte que le voyage puisse prendre jusqu'à une journée entière. Mais la forêt n'est pas seulement ce qui divise le village de la ville, c'est aussi l'endroit qui produit le vin et qui nourrit le commerce de ma voisine. Le rapport strict entre la ville et son miroir - la forêt - est tracé également par De Boeck (2005 : 40-45). Dans son livre, il décrit les *mamas miteke* qui vont cueillir des petites racines et des larves comestibles dans la brousse.

La commune où se trouve Camp Pm (N'Sele) a une surface de 1898,79 km², égale à environ la moitié de la surface de la province de Liège. (COMMUNE DE LA N'SELE, 2015 et www.provincedeliege.be/fr/statistiques, consulté le 03/08/2016) Au sein de cette énorme étendue en bonne partie couverte par la forêt, se trouvent de nombreux villages qui pratiquent l'agriculture, la pêche, la coupe du bois et la cueillette. On verra ensuite que, pour les ménages de Camp PM, le voyage dans la forêt représente une importante stratégie de survie pendant les périodes les plus difficiles.

3. Méthodologie et démarche de terrain

La méthodologie que j'ai choisie pour ma récolte de données est l'enquête ethnographique. Dans mon choix, je me réfère principalement au *Guide de l'enquête de terrain* de Stéphane Beaud et Florence Weber (1998) et à l'article « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie » de Jean-Pierre Olivier De Sardan » (OLIVIER DE SARDAN, 1995 : 71-109). Je me suis servi du *Manuel de recherche en sciences sociales* de Luc van Campenhout et Raymond Quivy (CAMPENHOUDT, Luc van., QUIVY Raymond, 1988 : 52-98) pour affiner ma question de recherche. Le document que vous avez entre les mains est à la fois le compte-rendu de ma recherche de terrain et la tentative d'analyse des données qui y sont recueillies.

Le choix de la méthodologie a été préalable à celui du sujet. Depuis ma première année de Master, je souhaitais effectuer une enquête ethnographique. La question de recherche a été conçue de façon à correspondre avec les caractéristiques de l'enquête ethnographique. L'étude de la circulation de prestations dans les ménages de Camp Pm nécessitait une approche qualitative et une observation participante, afin de saisir la complexité des enjeux en action et développer des relations de confiance avec mes enquêtés. Distribuer un questionnaire standardisé à tous les ménages de Camp PM ne m'aurait pas permis d'analyser le vécu des enquêtés, ce qui est fondamental pour l'analyse des relations de parenté. Également, l'établissement d'un échantillon représentatif, nécessaire pour effectuer une enquête de type quantitatif, était au-delà de mes moyens logistiques et financiers.

J'ai opté pour l'immersion complète dans le milieu d'étude. Cela impliquait de partager avec mes enquêtés l'habitat et la nourriture. Dans le désir de m'immerger complètement dans les conditions de vie de Camp PM, j'ai parfois oublié certaines précautions relatives à l'eau ou à la nourriture ce qui fut la cause de plusieurs périodes de maladie qui ont pénalisé mon travail. Une autre contrainte dont j'ai dû tenir compte fut

mon budget restreint : 350€ par mois pour toutes les dépenses : le logement, la nourriture, les déplacements et surtout les frais de recherche.

3.1 Entretiens, cahiers et observations

Le matériel qui constitue mon corpus est composé par (1) 28 entretiens ethnographiques enregistrés de durée moyenne de 1h 30', (2) 5 cahier de prestation, (3) 3 cahiers de repas, (4) des nombreuses observations notées dans mon journal de terrain.

En ce qui concerne (1) les premiers, Beaud et Weber indiquent que les entretiens ethnographiques « ne sont pas "isolés", ni autonomisés de la situation d'enquête ». (1998 : 176) Mes entretiens furent pour la plupart effectués dans la parcelle, devant les maisons de mes enquêtés. S'il est vrai que l'absence de murs de clôture a rendu plus facile le contact avec les ménages, il a aussi été une arme à double tranchant : les personnes qui passaient dans la rue, les enfants qui jouaient et les voisins en visite ont été une source de distraction difficilement contournable.

Mon guide d'entretien et ma façon de conduire les interviews ont évolué au fur et à mesure que ma recherche avançait. Les premiers entretiens étaient courts et peu intéressants. Les causes en étaient l'inexpérience, le malaise que j'éprouvais face aux interviewés, les incompréhensions avec les interprètes et la rigidité du guide d'entretien. Ce dernier avait été pré-traduit en Lingala par mes interprètes⁷ pour que je puisse lire moi-même les questions en cette langue.

Après quelques semaines, la qualité des entretiens s'est nettement améliorée. J'ai d'abord renoncé à mon guide d'entretien en lingala – trop rigide pour un entretien ethnographique - et j'ai choisi de poser mes questions en français et de laisser mes interprètes les traduire. De façon générale, j'ai arrêté mes efforts de communiquer en Lingala pendant les entretiens afin de me concentrer davantage sur la dynamique d'entretien et sur la mimique corporelle de mes interlocuteurs. De cette manière, je me suis senti plus à l'aise avec les interviewés et mes interprètes se sont adaptés à ma façon de conduire les entretiens. Ce n'est qu'en fin de séjour, au fur et à mesure que ma maîtrise du lingala augmentait, que j'ai effectué moi-même des interviews dans cette langue. Durant les dernières semaines de mon séjour à Camp PM, mon canevas d'entretien était constitué de deux parties : une grille "fixe" et un guide spécifique à chaque entretien. La grille - que j'étoffais au fur et à mesure que j'avancais dans la recherche - contenait les sujets principaux de mon enquête de terrain – à savoir : repas, gratuité et emprunts, soins médicaux et monnaies éducatives. Quant à mon guide spécifique, je le rédigeais avant chaque entretien sur base des informations dont je disposais à propos du ménage en question. Pour ce faire, je réécoutais les entretiens précédents, en prenant note des sujets intéressants et des questions pour lesquelles je n'avais pas reçu une réponse satisfaisante. En outre, j'analysais les observations précédemment faites et les éventuels cahiers de prestation et de repas concernant le ménage

7 La langue parlé par les Kinois, les habitants de Kinshasa

de l'enquêté. Avec le temps, j'ai appris à conduire de façon plus fluide mes entretiens et valoriser les hors-sujets, pendant et après les interviews. (OLIVIER DE SARDAN, 1995 : 82)

Pour élaborer (2) les cahiers de prestation, je me suis inspiré des cahiers des dépenses utilisés par Pierre Petit dans son enquête à Lubumbashi. (PETIT, 2003 : 33) J'ai conçu des cahiers spécifiquement adaptés à ma thématique et je les ai donnés à cinq enquêtés. J'ai fait mon choix parmi ceux qui savaient lire et écrire et j'ai privilégié les personnes qui me semblaient les plus fiables et qui étaient au cœur des enjeux qui me paraissaient les plus intéressants. Dans les cahiers de prestation, j'ai demandé aux enquêtés d'annoter - chaque jour pendant une semaine - à chaque fois qu'ils recevaient ou donnaient à quelqu'un une somme d'argent, de la nourriture ou tout autre objet. (le modèle du cahier de prestation est en annexe) (À FAIRE) J'ai fait le choix de ne pas me borner aux seules prestations monétaires pour élargir le type de données recueillies. De cette façon par exemple, j'étais au courant si un enquêté faisait des cadeaux en nature à certains enfants et des cadeaux en argent aux autres. Tenir compte des prestations non-monétaires tout comme des prestations monétaires a été ainsi un choix nécessaire à la récolte de données cohérentes et complètes.

Dans (3) les cahiers de repas, je ne demandais non pas à un seul individu mais à tout le ménage d'écrire - chaque jour pendant une semaine - les détails de chaque repas : quels aliments ont été achetés, qui a fait les achats, qui a mis l'argent, qui a fait la cuisine et qui a mangé. Je considérais le cahier de repas comme un cahier à écrire collectivement à différence du cahier de prestation que je considérais comme personnel. Néanmoins, j'indiquais un responsable, chargé de conserver le cahier de repas, pour éviter qu'il soit perdu. En outre, il a été nécessaire de rendre visite tous les jours à mes enquêtés pour vérifier la complétude et l'exactitude des cahiers.

(4) Comme conseillé par Beaud et Weber, j'ai tenu un journal de terrain et de recherche (1998 : 95). Dans les pages de gauche, j'ai annoté mes observations ainsi que les contextes de négociation et de déroulement de mes entretiens. Dans les pages de droite, j'ai recueilli mes réflexions à propos des ménages enquêtés ainsi que les guides spécifiques à chaque interview, la grille d'entretien et les questionnements plus généraux.

3.2 Faire plus. Avec moins

Après deux semaines de recherches, j'enquêtai sur 15 ménages. Au cours des semaines suivantes, j'ai réduit ce nombre à 7. Ainsi, j'ai consacré davantage de temps à moins de familles dans le but de mieux connaître mes enquêtés et d'entrer en confiance avec eux, compte tenu aussi du fait que ces familles étaient plutôt nombreuses.

En fait, dans presque tous les ménages enquêtés (et dans beaucoup d'autres que j'ai visités) j'ai pu constater le phénomène des ménages cachés - déjà analysé par De Herdt (2004 : 155-167). À Camp PM, les ménages cachés que j'ai pu observer étaient exclusivement des ménages monoparentaux où la mère vivait

seule avec son ou ses enfants. En d'autres mots, des nombreuses jeunes filles habitaient avec leurs enfants dans la maison des parents ou de leurs tantes et oncles. Elles se retrouvaient dans une telle condition soit à cause d'un mariage "fini mal" – suite auquel elles quittaient le mari pour s'installer chez les parents ou les oncles – soit en étant restées enceintes sans jamais avoir quitté la maison. Dans tous les ménages observés sauf un, tous les individus étaient unis par des liens de parenté. La cohabitation avec des amis ou des frères et sœurs de l'église est rare. Cette observation va dans le même sens de celle faite auprès des familles pauvres dans la commune de Makala par Nambuwa Bila Lenge (NAMBUWA, 2012: 87) ainsi qu'à Lumumbashi par Pierre Petit (2003 : 95)

3.3 Triangulation et variété des sources

Lors de la production et de l'analyse des mes données j'ai essayé de garder à l'esprit les recommandations de Olivier de Sardan : « La triangulation est le principe de base de toute enquête, qu'elle soit policière ou ethnographique : il faut recouper les informations ! Toute information émanant d'une seule personne est à vérifier ». (OLIVIER DE SARDAN, 1995 : 89) L'enjeu n'est pas d'établir qui a raison et qui a tort, mais plutôt de comprendre pourquoi la version donnée par un individu diffère de celle d'un autre. Il s'agit, en somme, de mettre en évidence toute différence significative. Le même principe s'applique au décalage entre les discours d'un individu et ses pratiques. Mon voisin d'en face Patrique me disait contribuer financièrement aux repas consommés dans son ménage, ce qui contredisait mes observations ainsi que les témoignages des personnes vivant avec lui. Ma tâche en tant qu'anthropologue est de comprendre le pourquoi de ce décalage, de le situer dans son contexte et d'en dégager les vécus des acteurs concernés. En ce sens, j'ai parfois eu l'impression, en analysant les données, de faire de la psychologie des acteurs. En comparant les entretiens, les observations et le contenu des cahiers, j'ai essayé de rendre compte de la complexité des relations de parenté à Camp PM. Les différentes sources de données nourrissent la réflexion et se nourrissent entre elles : les cahiers et les observations m'ont permis de poser des questions plus pointues lors des entretiens. Elle m'ont permis aussi de m'ancrer aux exemples concrets, donnés par les enquêtés mêmes. De façon analogue, les entretiens m'ont aidé à concevoir les cahiers ; ils ont aiguisé mon esprit d'observation et ils m'ont donné des clés pour comprendre ce que je voyais.

3.4 Rendre familier l'étranger

« Rendre familier ce qui est étranger et rendre étranger ce qui est familier ». C'est un des conseils prodigués par Beaud et Weber. (BEAUD et WEBER, 1998 : 146) Cela signifie que l'anthropologue doit éviter d'une part la familiarité excessive et de l'autre l'étrangeté totale avec le milieu d'étude. Dans le premier cas, tout lui semblerait normal, ordinaire, et il serait ainsi condamné à n'y rien voir de particulier : sa curiosité serait endormie. Dans le deuxième cas, l'anthropologue n'aurait pas les moyens de s'orienter, car tout serait nouveau et donc, encore une fois, rien de particulier en ressortirait. Au début de mon enquête, j'ai eu affaire plutôt au deuxième cas. Par conséquent, j'ai du apprendre à m'orienter en posant beaucoup de

questions et en apprenant la langue locale. Le lingala a été un choix obligé dans un quartier où beaucoup de personnes ne parlent pas français et où cette langue est très peu utilisée au quotidien. En réécoutant un long entretien en Français avec une *mama*, je me suis rendu compte que l'utilisation du français réduisait fortement ses possibilités d'expression ainsi que la précision de son discours. Par exemple, le mot français « oncle » correspond à plusieurs mots en Lingala, selon qu'il s'agit de l'oncle paternel ou maternel ou encore du frère aîné ou cadet de la mère ou du père. Ces différences, secondaires pour un Belge francophone, sont d'une importance fondamentale dans le contexte congolais.

3.5 Les accompagnateurs de terrains

À cause de mon budget restreint, je n'ai pas eu d'accompagnateurs formés en sciences sociales. Mes accompagnateurs/interprètes ont été deux personnes rencontrés dans le quartier. Elles parlaient français et connaissaient le milieu d'étude et ses habitants. Dans leur fonction d'interprètes, ils ont constitué en même temps une difficulté et une ressource.

Leur maîtrise partielle du français a donné lieu à des nombreuses incompréhensions. De plus, en réécoutant les entretiens, je me suis rendu compte que les interprètes ajoutaient, omettaient ou résumaient une partie de ce qui était dit par les interviewés. Parfois ils donnaient les réponses à la place des enquêtés, ce qui les influençait considérablement. Au fur et à mesure que les entretiens se succédaient, j'ai pu former les interprètes pour réduire ses comportements.

Ces derniers ont constitué aussi une ressource. J'ai pu profiter de leur sensibilité en tant que locaux à plusieurs reprises : durant les entretiens, j'ai remarqué leurs réactions. J'ai dialogué avec eux à propos des interviews, des observations et de mes questionnements. En analysant les entretiens, j'ai réfléchi sur les précisions qu'ils demandaient spontanément aux enquêtés. Après avoir fait plusieurs entretiens ensemble, il m'est arrivé de leur demander de poser eux-mêmes une question aux interviewés. Sans doute, je leur dois une partie importante de mon travail.

3.6 Ma souffrance

Dans son *Street Corner Society*, William Foote Whyte explique que ce n'étaient pas ses maintes observations ou ses entretiens qui ont inspiré le cœur de sa théorie, mais plutôt un moment de détente : le bowling avec ses amis/enquêtés (FOOTE WHYTE : 382). Qu'est ce que cela signifie ? Que, dans le cadre d'une enquête de terrain, tout et n'importe quoi peut faire partie des matériaux. Tout et n'importe quoi... Mais pas n'importe comment ! Le chercheur doit savoir trier les informations pertinentes à son thème de recherche, les vérifier et les recouper, expliciter sa démarche et ses choix interprétatifs et prendre en compte son vécu et sa subjectivité, sans pourtant l'exalter. (OLIVIER DE SARDAN, 1995 : 71-109)

Je ne peux pas me taire sur ce point : j'ai beaucoup souffert pendant mon séjour en RDC. Passer sur ce point équivaldrait à ne pas prendre en considération une composante fondamentale de mon expérience de

terrain. Sans analyser et prendre en compte ma souffrance, je ne pourrais que produire une analyse biaisée ou incomplète. Tout anthropologue, surtout en immersion totale dans le milieu d'enquête, ne peut pas sortir psychologiquement indemne de son terrain.

Ma souffrance, bien avant qu'elle soit physique, a été d'ordre psychologique. J'ai souffert principalement pour trois raisons : (1) certains discours, (2) certaines réactions des gens dans la rue, et (3) certaines stratégies mises en œuvre par les personnes avec lesquelles j'ai vécu.

J'ai souvent entendu des discours (1) de la part des habitants de Camp Pm à propos du mariage. J'ai eu l'impression d'être jugé parce que, à l'âge de 28 ans, je ne suis pas encore marié et je n'ai pas d'enfants. J'ai été questionné, à maintes reprises, à propos de ma capacité physique à avoir des enfants, vu que j'en avais pas encore eu.

(2) Il est important de signaler que, selon mes informateurs, j'étais le premier européen à avoir habité le quartier. Il ne m'est jamais arrivé de croiser des personnes de peau blanche pendant les deux mois où j'ai séjourné à Camp PM. J'ai compris que la couleur de ma peau avait un pouvoir symbolique très élevé. Aux yeux de nombreux habitants du quartier elle symbolisait non seulement la richesse des blancs par rapport à la misère des noirs, mais aussi l'intelligence dans le monde des affaires et la réussite dans la vie (TREFON, 2003 : 18-20). Les gens n'ont jamais arrêté de me rappeler que j'étais un étranger, lorsque je me promenais en rue. Je n'ai pas tardé à comprendre que ma présence constituait un enjeu pour plusieurs habitants de Camp PM. Un exemple assez éclatant en est la plainte déposée contre moi à la police locale par Pitchu, mon voisin d'en face. Cette plainte suivait de près mon refus d'épouser les femmes qu'il m'avait proposées. Selon les policiers, il soutenait que j'étais un trafiquant d'enfants, ce qui ne faisait évidemment pas partie de mes activités. Celle que je viens de décrire n'a pas été la seule stratégie mise en œuvre par les habitants de Camp PM. J'ai aussi pu mettre en exergue deux autres types de stratégies.

Dans la première, on essayait d'obtenir des avantages matériels ou symboliques de ma présence. Des exemples en sont les demandes d'argent, de biens matériels (habits, téléphone, etc...) ou de mon attention et de ma considération. Certaines personnes essayaient à tout prix de converser avec moi lorsqu'elles me voyaient passer dans la rue, même si je ne montrais pas d'intérêt envers elles. Quand j'ai décidé de réduire ces nombreuses interactions afin de me préserver psychologiquement, la réaction s'est promptement manifestée : « Mundele, okomi mabe » (Blanc, tu es devenu mauvais) me disait-on.

La deuxième stratégie mise en œuvre par certains habitants de Camp PM a été de me ridiculiser, de se moquer de moi, afin de diminuer l'importance symbolique de la couleur de ma peau. J'ai été souvent appelé « soso pembe » (poule blanche) et tout ce que je faisais dans l'espace publique était l'objet de nombreux commentaires amusés : « Mundele ozongi na butu » (Blanc, tu es rentré tard) « Mundele alia na nzela » (Le blanc mange dans la rue).

(3) J'ai aussi éprouvé de la souffrance suite à certains comportements de la part des personnes qui habitaient avec moi. Au début de ma permanence, j'avais convenu une contribution financière avec ma famille d'accueil pour le loyer et la nourriture de tous les jours. Non sans un certain étonnement, j'ai remarqué que l'épouse de l'étudiant qui m'hébergeait essayait à plusieurs reprises d'épargner de l'argent sur la nourriture... à mes dépenses ! Elle me poussait de différentes façons à acheter moi-même des petites choses comme le sucre ou le pain, en "oubliant" souvent de les acheter, avant de sortir travailler. Mes tentatives de communiquer n'ont pas changé les choses. Je qualifiais ce comportement d'opportunisme et, avec ma sensibilité d'Européen, je me disais que cette personne n'éprouvait aucune affection envers moi car son attitude n'était pas désintéressée. En même temps, j'ai eu à plusieurs reprises des démonstrations d'affection plutôt évidentes. Il me semblait tout à fait paradoxal que son attitude opportuniste puisse aller de paire avec des sentiments sincères.

Les éléments dont je viens de traiter reviendront dans les analyses qui vont suivre. J'ai essayé de contrôler ma subjectivité de chercheur de la même façon que j'ai contrôlé le reste des données de mon corpus : en les croisant avec le plus possible d'informations provenant des entretiens, des cahiers et des observations faites le long de mon séjour.

3.7 Transparence

Je pourrais dire que mon travail est rigoureux si, terminé le dernier chapitre, le lecteur aura l'impression de m'avoir accompagné dans le parcours du terrain aux interprétations. Olivier De Sardan recommande de faire toujours savoir qui parle : « que les interprétations de l'anthropologue ne soient pas confondues avec les propos de ses informateurs, que les sources des descriptions soient identifiées, que le style indirect ne camoufle pas d'amalgames et de concaténations des énonciateurs réels : l'exemplification et l'attribution des propos sont alors l'expression d'une nécessaire prudence scientifique. » (OLIVIER DE SARDAN, 1995 : 83)

La validité d'un travail anthropologique réside dans son ancrage au terrain. Je vais donc distinguer les données de terrain - tout en gardant à l'esprit qu'elles sont nécessairement filtrées par ma sensibilité de chercheur – de mes décisions interprétatives, tout en explicitant au lecteur mon cheminement de terrain et les choix qu'il implique. Idéalement le lecteur pourrait arriver à des conclusions opposées aux miennes sur base des mêmes données qu'il trouvera dans ce document. En m'ayant accompagné dans mon parcours, du terrain à la théorie, le lecteur pourra choisir ainsi d'emprunter un tout autre chemin explicatif.

Dans les pages qui suivent, j'ai effectué le choix de garder les prix en francs congolais (FC) et en dollars (\$), tout en indiquant le correspondant prix en euro (€). Cela pour ne pas priver le lecteur d'une distinction fondamentale que tout Congolais vit au jour le jour : le franc congolais et le dollar n'ont pas la même utilisation. Les Congolais restent partiellement méfiants à l'égard de leur monnaie nationale. Ils n'ont

pas oublié les années 90, durant lesquelles le taux d'inflation du Nouveau Zaïre⁸ a atteint un pic de 10.000 %. (KAMANDA KIMONA-MBINGA, LENDELE, 2005 : 41) Cette hyper-inflation a été désastreuse pour tout épargnant ayant choisi de garder une somme en monnaie nationale car sa valeur s'est littéralement vaporisée. C'est pour cette raison que les Congolais préfèrent utiliser les dollars pour stocker la richesse et pour effectuer certains paiements. En même temps, les FC sont souvent utilisés dans les petites transactions de tous les jours, pour acheter la nourriture ou le crédit d'appel de tous les réseaux téléphoniques. Il semblerait sans doute bizarre de vouloir acheter quelques tomates avec un billet de 10 \$, tout comme on pourrait refuser le remboursement d'une grosse somme en FC, de peur que la valeur de l'argent diminue. En août 2016, 1000 FC valent 0,92 € et 1 \$ vaut 0,89 € (taux vérifiés sur internet le 04/08/2016 sur le site www.xe.com). Je fais le choix de simplifier la conversion des FC en € en considérant 1000 FC = 1 €. Je sacrifie ainsi la précision mathématique afin de préserver la perception - à mon avis plus significative d'un point de vue anthropologique - d'un chiffre rond. De plus, en étant que les FC sont utilisés le plus souvent pour des petites transactions, cela ne risque pas de causer des imprécisions excessives.

3.8 Ce que c'est un ménage ?

Plusieurs définitions de ménage ont été données. Une première définition, prônée par le code civil et commercial congolais, définit le ménage selon trois critères : la reconnaissance de l'autorité exercée par le mari, le fait de vivre sous un même toit et de manger à la même casserole. (NAMBUWA BILA LENGE, 2012 : 40) Cette définition est critiquée par Nambuwa Bila Lenge parce que, dans les quartiers où elle a menée son enquête, « les personnes mangent ensemble mais, pour des raisons d'espace, ne vivent pas sous le même toit. Ou encore, les membres d'un même ménage qui partagent le même toit ne mangent pas ensemble. » En outre, l'autorité du chef du ménage serait en train de « s'effriter de plus en plus à cause de son incapacité à subvenir aux besoins de base de son ménage. » (NAMBUWA BILA LENGE, 2012 : 41) S'il est vrai - comme nous le verrons dans la suite du document - que l'autorité du chef de famille est parfois mise à mal, les ménages de Camp PM partagent en bonne partie le même toit et la même casserole. De ce fait, j'ai fait le choix d'utiliser de façon interchangeable les mots « ménage » et « famille » pour indiquer les individus qui partagent pour un temps relativement long (au moins plusieurs mois) le même toit, qui mangent à la même casserole et qui mettent en commun des ressources. Lorsque je me réfère aux membres des mêmes lignages des conjoints ne cohabitant pas avec le ménage, j'utilise l'expression « famille élargie ».

4. La circulation des prestations en théorie

C'était le 20 juin : le dernier jour de mon aventure congolaise. J'avais pressé, en m'ouvrant un chemin à travers cette marée houleuse qu'est le boulevard Lumumba en fin de matinée, aux environs du Marché de la Liberté. Sur le long trottoir devant moi, se déroulaient, par kilomètres, les étals improvisés des petits commerçants. À ma droite, une vendeuse recomposait patiemment des petits tas de chenilles sur un

8 La monnaie nationale créée par Mobutu en 1993, qui sera remplacée par le franc congolais par Joseph Kabila en 1998 (DE HERDT, 2002 : 688)

plateau rond en bois. En vagabondant sur le plateau, les chenilles défaisaient continuellement les tas que la vieille femme devait ainsi refaire à nouveau. À ce moment-là, je croisai un homme sur la quarantaine - chemise blanche et pantalon noir – qui, en passant sa mallette sur la main gauche, me tend la main droite. Méfiant, j’accepte de la serrer, tout en craignant qu’il veuille me demander de l’argent ou me proposer une épouse. Je dus vite m’apercevoir que ma crainte était infondée : en m’expliquant que, grâce à son séjour d’études en Allemagne, il avait pu décrocher un poste d’ingénieur spécialisé à l’aéroport de N’Djili, il mis 2500 FC (2,5€) dans ma main. « Je vais vous payer une boisson, je dois beaucoup à l’Europe : c’est grâce à vous que j’ai pu me réaliser ici ». Ça a été la première et seule fois que j’ai reçu un don en argent au Congo.

Le don qui m’a été fait témoigne d’une reconnaissance de cet individu. Et pourtant, c’était bien la première fois - et probablement aussi la dernière - que je le rencontrais. Je n’ai jamais rendu service ni à lui, ni à quelqu’un de ses proches. Et plausiblement, je ne serai jamais en mesure de lui rendre quoi que ce soit. Cet exemple montre bien que, contrairement à ce qui a été affirmé par Marcel Mauss dans son *Essai sur le don* (MAUSS 2007, publié originairement en 1925) le don reçu n’est pas nécessairement rendu.

S’il est vrai que le lecteur contemporain est en mesure d’adresser plusieurs critiques à l’œuvre de Mauss, c’est parce qu’elle a ouvert la voie à un champ d’exploration très vaste sur lequel des nombreux anthropologues se sont penchés. Selon Florence Weber, l’*Essai* traite de « la série entière des prestations non-marchandes dans leur diversité. » (WEBER, 2007 : 12) En outre, comme nous le verrons dans la suite, certains points soulevés par Mauss dépassent le cadre des prestations non-marchandes pour regarder de près tout type de prestation. Dans sa célèbre formulation : « Quelle est la règle de droit et d’intérêt qui, dans les sociétés de type arriéré ou archaïque, fait que le présent reçu est obligatoirement rendu ? Quelle force y-a-t il dans la chose qu’on donne qui fait que le donataire la rend ? » l’auteur de l’*Essai* met en exergue trois éléments – la réciprocité, l’obligation et l’intérêt. (MAUSS, 2007 : 66)

4.1 Trois types de réciprocité

Dans l’*Essai*, la réciprocité concerne essentiellement les prestations entre deux personnes. Deux éléments dans le texte nous amènent à une telle affirmation : la formulation de la question de recherche ainsi que le commentaire que Mauss fait du discours d’un sage maori, Tamati Ranaipiri. En ce qui concerne le premier point, le mouvement décrit est celui d’un aller-retour entre donneur et donataire. Ici, il n’est pas question de donner à une tierce personne le présent reçu, mais bien de le *rendre* au donneur. « Quelle force y-a-t il dans la chose qu’on donne qui fait que le donataire la rend ? » (C’est nous qui soulignons). Ce discours a fait couler beaucoup d’encre par rapport à la question du *hau*, « l’esprit des choses ». (MAUSS, 2007: 82) Le *hau* est invoqué par Mauss comme la raison pour laquelle nous sommes poussés à rendre le présent reçu. Nous n’allons pas discuter ce point parce qu’il ne relève pas de notre démonstration. Nous nous concentrerons plutôt sur le seul aspect "cinétique"⁹ de la réciprocité.

9 « Nous parlerons d’aspect cinétique pour toute description des transferts qui les étudie sous le seul aspect du mouvement, indépendamment des causes, obligations, etc. » (TESTART, 2007 : 25)

Tamati Ranaipiri nous décrit une série de prestations entre trois individus : l'individu A fait cadeau d'un objet à un individu B qui, à son tour, le donne à un individu C. C'est ainsi que C donne un autre objet à B qui, à son tour, le transmet à A. Nous pouvons schématiser ces prestations de la manière suivante : $A \rightarrow B$, $B \rightarrow C$, $C \rightarrow B$, $B \rightarrow A$. En commentant cet enchaînement de transferts, Mauss nous dit qu'elle « n'offre qu'une obscurité : l'intervention d'une tierce personne » (MAUSS, 2007 : 84) Ce commentaire nous montre bien comme la réciprocité dans l'*Essai* ne nécessite pas de trois individus (A, B, C) pour être comprise, mais que de deux (A et B) Avec Marcel Hénaff, nous allons définir cette réciprocité *simple* ou *directe* pour la raison qu'elle ne concerne que deux personnes. (HÉNAFF, 2010 : 72)

Mauss était conscient du fait qu'une telle conception de réciprocité ne pouvait pas expliquer des cas comme celui dont j'ai parlé plus haut, ou je recevais – non sans un certain étonnement – de l'argent de la part d'un inconnu. Elle ne pouvait pas expliquer non plus l'énorme quantité de prestations qui ont lieu à l'intérieur de la famille. Dans un tel contexte, les enfants bénéficient d'énormément de prestations de la part des parents pendant plusieurs années. Seulement, pendant la vieillesse, ils peuvent recevoir des contre-prestations de la part de leurs enfants ce qui, par contre, n'est même pas sûr. À cet effet, un proverbe du Nord Italie nous dit : « Un pare z'è bon de mantegner sete fioi, ma sete fioi no i'ze boni de mantegner un pare » (un père est capable d'élever sept enfants, mais sept enfants n'arrivent pas à prendre soin d'un père [lorsqu'il est vieux]). La réciprocité directe ne peut pas rendre compte d'un tel phénomène : comment les parents pourraient-ils rendre quelque chose à leurs enfants, alors que ces derniers ne leurs ont encore rien donné ?

En 1931, dans une étude sur « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires » (cité par HÉNAFF, 2010 : 76-77), Mauss introduit le concept de « réciprocité alternative indirecte ». Ce concept rend mieux compte de la circulation matérielle et monétaire à l'intérieur des familles. Si l'on regarde cette circulation du point de vue des générations, nous nous rendons compte que – comme nous venons de le montrer dans le cas des parents/enfants – la plupart des prestations ne relèvent pas de la réciprocité directe. Nous pouvons schématiser cette circulation en utilisant quatre générations : G1 (les parents de Ego), G0 (Ego), G-1 (les enfants d'Ego) et G-2 (les petits-enfants d'Ego). Pendant leur enfance, les individus de la génération d'Ego (G0) ont bénéficié de nombreuses prestations par leur parents (la génération G1). Quand Ego et les autres individus de sa génération auront grandi, ils fourniront des prestations à leurs enfants (G-1) tout comme leurs parents avaient fait avec eux quand ils étaient petits. De la même manière, quand les enfants d'Ego (G-1) auront grandi, ils fourniront des prestations à leur enfants – c'est-à-dire les petits-enfants d'Ego (G-2). La circulation de prestations suit donc ce schéma : $G1 \rightarrow G0$, $G0 \rightarrow G-1$, $G-1 \rightarrow G-2$. On peut voir que chaque génération est pourvoyeuse de prestations pour la génération suivante sans qu'il y ait une réciprocité directe entre donateurs et donataires. « Cela se constate couramment dans nos sociétés [...] : on transmet ainsi des manières, des savoirs, des vertus, des représentations, des croyances, des brimades, des biens. Je rétribue ceux qui m'ont précédé et légué tout cela en le transférant à ceux qui viennent après moi. Réciprocité paradoxale en ce qu'*on ne rend pas à ceux de qui l'on a reçu mais à ceux qui n'ont pas encore donné.* » (HÉNAFF, 2010 : 77)

Avec Mauss, nous avons abordé deux types de réciprocité : la réciprocité directe et la réciprocité alternative indirecte. C'est en nous référant au discours de Tamati Ranaipiri tel qu'il a été interprété par Hénaff et à *Les structures élémentaires de la parenté* de Lévi-Strauss (LÉVI-STRAUSS, 1967 première édition en 1947) que nous pouvons dégager un troisième type de réciprocité : la *réciprocité généralisée*.

Dans le discours du sage maori, nous sommes confrontés à une chaîne de transferts qui se transmettent dans un sens ($A \rightarrow B, B \rightarrow C, C \rightarrow D$, etc.) et dans l'autre ($D \rightarrow C, C \rightarrow B, B \rightarrow A$). Hénaff met en exergue que « le discours du sage maori ne vise pas à dire que, à cause du *hau*, il faut rendre sous peine de sanction, mais que le don que A fait à B a rendu possible un don de B à C ou de C à D (ou à d'autres encore) et qu'en conséquence le dernier donataire doit assurer un retour du don vers le premier donateur donc vers A. » (HÉNAFF, 2010 : 72) Ici, le don est vu comme une impulsion électrique qui se répercute à travers les maillons de la chaîne : la réciprocité veut que chacun donne à son tour le don qu'il a reçu afin de ne pas interrompre le flux.

Dans *Les structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss dédie un chapitre aux *cycles de réciprocité* (LÉVI-STRAUSS, 1967 : 505-524) où il illustre la différence entre l'échange restreint – caractérisé par une réciprocité directe de type $A \rightarrow B, B \rightarrow A$ – et l'échange généralisé – de type $A \rightarrow B, B \rightarrow C$. Dans le cas de l'échange généralisé, il isole une « perspective parallèle » (LÉVI-STRAUSS, 1967 : 516) dans laquelle tous les mariages – que Lévi-Strauss considère comme des transferts de filles d'un groupe familial à l'autre – se font entre membres de la même génération (et non entre générations différentes).

La perspective « parallèle » aboutit à des résultats plus satisfaisants, quant à la régularité de la structure et à l'atmosphère affective qu'elle contribue à réaliser. Mais elle exige que l'échange soit différé, que la compensation ne se fasse pas au profit des mêmes sujets [groupes familiaux] qui portent le poids du sacrifice, enfin que le mécanisme d'échange fonctionne par rapport au groupe total, et non par rapport aux individus [groupes familiaux] immédiatement intéressés. (LÉVI-STRAUSS, 1967 : 516)

Ici, le groupe familial donataire (B) ne rend pas de filles au groupe donneur (A), mais il donne à son tour une fille à un autre groupe familial (C). Après un certain délai, le groupe familial B recevra une fille d'un autre groupe familial D, qui n'a pas été impliqué jusque là par des prestations avec le groupe B.

Comparons le schéma de réciprocité de Ranaipiri – dans la lecture de Hénaff – avec celui de Lévi-Strauss : chez le premier, nous avons $A \rightarrow B, B \rightarrow C, C \rightarrow D$ suivi par $D \rightarrow C, C \rightarrow B, B \rightarrow A$. Chez le deuxième nous avons $A \rightarrow B, B \rightarrow C$, suivi par $D \rightarrow A$. Chez Lévi-Strauss, le donneur A ne reçoit pas de contre-dons de la part du donataire mais bien de la part de quelqu'un d'autre. Nous allons appeler ce schéma *réciprocité généralisée*. Il possède deux caractéristiques-clés : (1) il prend son sens à l'intérieur d'un groupe clos – la chaîne électrique chez Hénaff/Ranaipiri et le « groupe total » chez Lévi-Strauss – (2) et il n'est pas basé sur un binôme d'individus car l'individu auquel on fait cadeau et l'individu qui nous fait cadeau ne sont pas nécessairement les mêmes personnes. Lévi-Strauss n'est pas le seul auteur à avoir parlé de réciprocité

généralisée : une contribution importante à ce concept a été donnée par Marshall Sahlins (SAHLINS, 1972 : 185-277) ; je vais discuter cet auteur dans la section « Les dons à réciprocité généralisée ».

Pour récapituler : dans cette section, nous avons isolé trois types de réciprocité : (1) la réciprocité directe ou simple à l'intérieur d'un binôme d'individus ($A \rightarrow B, B \rightarrow A$), (2) la réciprocité alternative indirecte entre générations ($G1 \rightarrow G0, G0 \rightarrow G-1, G-1 \rightarrow G-2$) et (3) la réciprocité généralisée à l'intérieur des groupes clos ($A \rightarrow B, B \rightarrow C, D \rightarrow A$). Nous allons maintenant traiter de la question des types d'obligation et d'intérêt dans le questionnement de Mauss.

4.2 Deux obligations, trois intérêts

Dans un souci de clarté, nous nous sommes référés ici au seul aspect « cinétique » de la réciprocité. Dans sa *Critique du don*, Alain Testart nous explique que la seule dimension cinétique ne suffit pas pour construire des analyses significatives en anthropologie. Il nous explique qu'il est essentiel de regarder les prestations en tenant compte du concept d'obligation qui est « central dans les sciences sociales ». (TESTART, 2007 : 24-25)

Revenons à la formulation maussienne : « Quelle est la *règle de droit* et d'intérêt qui, dans les sociétés de type arriéré ou archaïque, fait que le présent reçu est obligatoirement rendu ? » (C'est nous qui soulignons). La « règle de droit » nous montre que c'est bien une obligation à faire en sorte que la contrepartie soit rendue. À la suite de Testart, je définis contrepartie « le bien retourné en réciprocité de celui reçu lors d'un précédent transfert [« prestation » dans notre terminologie]. » (TESTART, 2007 :26) L'obligation de rendre la contrepartie peut être, quant à elle, morale ou juridique.

Prenons deux exemples dans le contexte de Camp PM : dans le premier, Laurentine – une enquêtée dont nous allons parler dans les prochaines pages – donne de l'argent à son fiancé pour qu'il aille en ville lui acheter des marchandises – en l'occurrence des cigarettes et du crédit téléphonique. Dans le deuxième, elle lui fait un cadeau en nourriture – des œufs durs – qu'ils consomment ensemble dans la maisonnette en tôles où elle vend ses marchandises. Dans les deux cas, il s'agit d'une prestation – en argent ou en biens matériels – de Laurentine vers son fiancé et, également dans les deux cas, nous pouvons imaginer que le jeune garçon lui rendra quelque chose en contrepartie. Dans le premier, il reviendra de la ville avec la marchandise et, dans le deuxième, il achètera probablement une petite chose à grignoter la prochaine fois qu'il en aura l'occasion.

Pourtant la sanction qu'il pourrait encourir en cas de non respect de la réciprocité n'est pas la même dans les deux cas. S'il "oubliait" de payer le prochain casse-croûte à Laurentine, il est probable qu'elle n'en serait pas ravie. Peut-être elle se dirait qu'il est un peu radin ou ingrat. Mais au final, c'est improbable qu'elle lui ferait remarquer son impolitesse. Tout au plus, la fois d'après, elle y penserait deux fois avant de lui acheter de la nourriture. Au contraire, s'il "oubliait" de lui rendre la marchandise pour laquelle elle avait

payé, elle serait en droit de porter plainte à la police. Dans ce cas, un policier se pointerait devant la porte du jeune homme pour l'amener au poste et le forcer à rendre soit la marchandise, soit l'argent.

On voit bien que dans le premier cas la sanction est morale alors que, dans le deuxième, la sanction est juridique. Selon Testart, une sanction est juridique lorsque l'État – ou une autorité « qui est maître de sa force et dispose de sa violence » – peut en assurer l'exécution forcée. (TESTART, 2007 :33) Dans l'exemple du don en nourriture, le jeune fiancé de Laurentine peut se « sentir obligé » de rendre le présent reçu, mais en aucun cas, on pourra légitimement prétendre qu'il le fasse.

En regardant la sanction applicable (mais non nécessairement appliquée), nous sommes à même d'établir si l'obligation de rendre est une obligation juridique ou pas. Dans le cas d'une obligation juridique, nous pouvons dire que la contrepartie est exigible alors que, dans l'obligation morale, elle sera attendue, espérée, etc., mais pas exigée.

En ce qui concerne l'intérêt, nous pouvons affirmer avec Florence Weber qu'il peut être proprement économique (maximiser son profit) mais aussi « plus largement défini à préserver son honneur ou sa réputation ». (WEBER, 2007 : 49) À cette différenciation, nous pouvons ajouter l'intérêt de créer du lien avec des individus, qui est à l'origine de nombreuses prestations – l'échange de cadeaux en premier lieu.

À travers le concept d'obligation – déjà présent dans l'*Essai* mais encore vaguement caractérisé par Mauss – nous pouvons mieux analyser les trois types de réciprocité que nous avons définis dans la section précédente. Dans la section suivante, nous allons utiliser les éléments théoriques repérés jusqu'ici pour tracer un cadre le plus précis possible des différents types de prestations que nous allons analyser dans les prochains chapitres.

4.3 Frayons-nous un chemin dans la jungle des prestations

4.3.1 Les prestations à réciprocité directe

Cette section n'a pas pour but de fournir un compte-rendu exhaustif et détaillé de tous les caractères sociologiquement pertinents des différents types de prestations à travers les siècles et les différents peuples de la terre. Au contraire, la typologie des prestations dont nous allons traiter est spécifiquement fonctionnelle à l'analyse des données relatives à Camp PM. Cela ne signifie pas que cette typologie cesse d'être significative en dehors de mon terrain d'étude, mais plutôt qu'elle n'a pas la prétention de s'appliquer universellement, car elle ne dérive pas d'une étude comparative mais bien d'une ethnographie. Le concept de réciprocité va jaloner notre description et des exemples tirés de mon enquête de terrain vont l'illustrer.

Le premier type de prestation dont nous allons parler est l'*échange*.

La particularité de l'échange est que la contrepartie n'est pas uniquement souhaitée, mais bien exigible. Dans l'exemple que nous avons fait plus haut, le fiancé de Laurentine est obligé juridiquement de

lui fournir la contrepartie, sous peine de réprimande de la part de l'État. Non seulement, dans l'échange la contrepartie constitue à la fois la condition et la fin de l'échange : les individus s'engagent dans l'échange sous condition et avec le but que la contrepartie soit fournie. « C'est le fameux *do ut des* : je donne pour que tu me donnes. (TESTART, 2007 : 27-28) Nous voyons bien à quel point cette considération s'applique parfaitement à l'exemple que nous avons repris ci-dessus. Nous pouvons considérer l'échange comme une transaction, car il reste incomplet jusqu'au moment où la contrepartie est rendue.

Un type particulier d'échange est l'échange marchand. Ici, on a affaire à un échange « de nature "impersonnelle" au sens où la personne de l'acheteur et du vendeur ne sont pas pertinentes. » (GRAEBER, 2010 : 25) Dans tous les marchés urbains de Kinshasa, des pancartes affichant les prix des marchandises décorent les étals des vendeurs. La mention « haricots, 1000 FC (1€) le verre » signifie, selon une convention tacite : « je suis disposé à échanger un verre de haricots avec toute personne disposée à offrir 1000FC en contrepartie ». Cela signifie que n'importe qui peut échanger ses francs congolais avec les haricots. Testart nous explique que « dans le cas de l'échange marchand, c'est le rapport aux choses [dans notre exemple francs congolais et haricots] qui commande le rapport entre personnes [acheteur/vendeur] » et que, pour le marchand, la marchandise « ne vaut plus que comme moyen » d'échange. (TESTART, 2007 : 132-133)

À ce moment, il est important de discuter une objection à cette idée d'échange marchand : imaginons que le marchand, en voyant ma peau blanche s'approcher, se dise : « je vais profiter de ce petit blanc » et qu'il change le verre en question avec un autre plus petit, en profitant de ma lacunaire connaissance des unités de mesure locales. Dans ce cas, il serait inapproprié de dire que « c'est le rapport aux choses qui commande le rapport entre personnes » car le traitement "spécial" qui m'est réservé est bien dû à la perception de ma personne. Et pourtant, nous ne pouvons pas nier qu'il s'agit d'un rapport marchand. Graeber essaie de défaire le nœud en admettant qu'une logique différente de celle marchande "contamine" l'échange marchand : le communisme. Nous allons discuter ce concept plus bas ; pour l'instant il nous suffit d'expliquer que le marchand en question est influencé par sa perception de ma richesse. C'est bien parce qu'il croit que je suis nanti, qu'il répute équitable d'augmenter le prix.

Comme nous l'avons vu dans les exemples, l'échange a toujours lieu entre deux individus ou groupes d'individus. La réciprocité est de type $A \rightarrow B, B \rightarrow A$: il s'agit bien d'une réciprocité simple ou directe.

Il existe des autres prestations qui s'appuient sur le schéma de la réciprocité simple ou directe. Il s'agit des *dons cérémoniels*, des *dons intéressés* et des *dons de sociabilité*.

Comme Testart nous explique, le don diffère de l'échange en ce qui concerne l'exigibilité de la contrepartie et le caractère moral de l'obligation de rendre. (TESTART, 2007 : 22) Comme nous l'avons constaté dans le cas du don en nourriture de Laurentine, la contrepartie peut être attendue ou sollicitée mais en aucun cas elle peut être exigée, sous peine d'une sanction juridique.

Nous citons le *don cérémoniel* exclusivement dans un souci de complétude, mais il n'aura pas de place dans notre analyse. Pour les individus qui s'y engagent, il remplit la fonction « de s'accepter les uns les autres, *de se reconnaître publiquement entre groupes*, de faire alliance et ainsi d'assurer la paix, non d'échanger ou de fournir des ressources ; les biens choisis sont d'abord des choses précieuses et non utilitaires ; ce sont d'abord des *symboles de la relation*, des témoignages du lien *public* établi entre groupes ; l'échange exogamique en est la forme la plus fondamentale et la plus complète. » (HÉNAFF, 2010 : 76)

Un autre exemple de don à réciprocité directe est le *don intéressé*. La particularité de ce type de don est que « la contrepartie est au centre de l'attention de celui qui donne » (TESTART, 2010 : 162) L'exemple parfait du don intéressé est le pot-de-vin, auquel tout chercheur en sciences sociales qui travaille dans les pays dits « en voie de développement » est habitué. Pendant mon séjour au Congo, j'ai dû souvent y faire recours pour obtenir la protection et la collaboration des autorités et de la police locale. En y faisant recours, la considération de recevoir des prestations en contrepartie a été évidente et presque déclarée.

Le troisième et dernier type de don à réciprocité directe que je vais citer est le *don de sociabilité*, où « la considération de la contrepartie n'est pas centrale. [...] Ce n'est pas le but. Le but est ailleurs : il est d'entretenir certaines relations sociales. Les cadeaux n'en sont que le moyen. » (TESTART 2007 : 163) Durant mon séjour à Camp PM, j'ai reçu plusieurs dons de ce type : des invitations à dîner, des lessives, etc. Les personnes qui m'offraient ces dons étaient souvent celles qui – à mes yeux – souhaitaient nouer des relations avec moi.

4.3.2 Les prestations à réciprocité alternative indirecte : les transferts hiérarchiques

Nous avons déjà parlé des transferts qui suivent le schéma de réciprocité alternative indirecte entre générations $G1 \rightarrow G0$, $G0 \rightarrow G-1$, $G-1 \rightarrow G-2$. Je vais illustrer ce type de transferts avec un exemple.

Un soir en rentrant à la maison, je papotais avec mon interprète Djodjo. Il me racontait l'habitude qu'il avait son père de payer un « salaire » à ses enfants (*papa afutaka biso*). C'est ainsi que, une fois arrivés devant ma porte, je lui ai proposé de rentrer pour me raconter son histoire devant le dictaphone :

Je me souviens de quand papa nous avait dit : « En étant que je reçois un salaire, je vais vous payer à mon tour. [...] Mais celui qui n'ira pas à l'école ne sera pas payé. Il en sera de même pour celui qui ne réussira pas aux examens. » Nous avons donc le devoir d'aller à l'école et de réussir afin de bénéficier de notre salaire à chaque fin du mois.

À l'époque où nous nous sommes rencontrés, le père de Djodjo avait arrêté de « payer un salaire » à ses enfants, car il devait faire face à l'augmentation des minerval et des dépenses alimentaires de son ménage. Néanmoins, cette histoire nous montre bien une caractéristique clé de ces transferts : le contrôle sur les donataires. L'octroi du « salaire » permet au père de Djodjo d'exercer une pression sur ses enfants afin qu'ils respectent des règles qu'il leur a imposées.

Cet exemple fait écho au discours développé par David Graeber à propos des *transferts hiérarchiques*. Dans ce cas, une des deux parties est « socialement supérieure à l'autre ». (GRAEBER, 2010 : 30) Le concept de « socialement supérieur » est très vaste. On peut être supérieurs en richesses matérielles comme en prestige, éducation, connaissances d'un milieu, etc... Selon l'auteur, l'origine des transferts hiérarchiques réside dans le développement des coutumes : « Tout se passe donc ainsi : une action répétée, devient une coutume et vient définir l'identité de l'acteur, sa nature la plus profonde. Elle peut aussi refléter comment les autres ont agi dans le passé. » (GRAEBER, 2010 : 34)

La coutume sous-tendue par ces transferts puise dans « l'ordre patriarcal gérontocratique » qui, loin de s'être effondré, prévoit que les cadets (« socialement inférieurs ») respectent les aînés (« socialement supérieurs »). (DE BOECK, 2004 : 189) Le respect leur est dû car ils ont "donné naissance" aux cadets et ils ont subvenu à leur besoins durant le jeune âge.

Graeber appelle « transfert hiérarchique » aussi les tributs féodaux que les seigneurs imposaient jadis aux paysans. Ici, contrairement à l'exemple de mon interprète Djodjo, la prestation va du « socialement inférieur » au « socialement supérieur ». Dans le cadre de cette recherche il est peut-être utile de restreindre la signification de *transfert hiérarchique* aux transferts caractérisés par la réciprocité alternative indirecte.

4.3.3 Les dons à réciprocité généralisée

Dans les dons à réciprocité généralisée la considération de la contrepartie est encore moins centrale que dans les transferts à réciprocité directe. Dans son livre *Stone Age Economics*, Marshall Sahlins explique que dans ce type de transferts « la contrepartie n'est pas spécifiée par rapport au temps, quantité ou qualité. Elle est attendue de façon indéfinie. » Si la réciprocité directe est une relation « entre » deux individus ou groupes d'individus (*between relation*), la réciprocité généralisée est une relation à « l'intérieur d'un groupe » (*within relation*). (SAHLINS, 1972 : 188-194)

Bien que je sois d'accord avec ces deux affirmations, ma conception s'éloigne de celle de Sahlins sur trois points.

Dans un souci de « scientificité », Sahlins établit une corrélation stricte entre proximité des liens et type de réciprocité : dans le cercle parental, la réciprocité est généralisée – avec le phénomène du « don gratuit » comme symbole de l'altruisme le plus désintéressé. Au plus l'on s'éloigne du cercle familial et tribal, au plus les transactions sont caractérisées par une « réciprocité négative », où l'on cherche de tirer le maximum de profit au détriment des autres. (SAHLINS, 1972 : 185-195) À mes yeux, au cœur même de la vision de Sahlins il y a l'idée que, plus une relation entre des individus est proche, plus ces derniers auront tendance à ne pas "faire des comptes" et à se comporter de façon désintéressée. Pourtant la réalité est différente : dans les rapports sociaux les plus proches, nous avons souvent tendance à être plus "stricts" en matière de réciprocité. Dans notre société par exemple, beaucoup de couples ont l'habitude de se faire des cadeaux à

l'occasion des anniversaires. Si l'une des deux personnes oubliait de faire un cadeau, les conséquences ne seraient-elles plus graves que si l'oubli provenait d'une personne extérieure au couple ?

De plus, la conception de parenté de Sahlins est ethnocentrique : nous savons aujourd'hui que, dans les sociétés non-occidentales, les rapports de parenté sont des procès dynamiques, créés et renégociés par les individus à travers des pratiques de partage, des rapports de pouvoir, etc. (CARSTEN, 2000 :1-37) Selon une telle conception, la parenté est partiellement disjointe de la généalogie et ne serait pas en mesure de *déterminer* le type de réciprocité à la façon dont Sahlins l'imaginait.

Enfin, Sahlins idéalise la solidarité "primitive" : « [...] parenté rime avec gentillesse (*kindred goes with kindness*), deux mots dont la racine commune exprime de la meilleure façon un des plus importants principes de la vie. Il s'en suit que les parents ont tendance à partager, à rentrer dans des échanges généralisés [...] » (SAHLINS, 1972 :196) Au contraire, avec Erik Bähre nous savons que la redistribution des ressources dans des conditions de pauvreté prolongée est basée souvent dans la « solidarité réticente ».

Bähre pose la question : « Comment peut-on aider quelqu'un si on a pas les moyens ? » et explique que les individus sont tenaillés entre le double impératif d'aider les voisins et de nourrir leur propre famille. (BÄHRE, 2007 : 50, mes traductions) S'ils échouent dans l'une des deux tâches, ils risquent de perdre le respect des gens. Cela amène à des « attitudes ambivalentes » entre comportements égoïstes et discours axés sur la solidarité désintéressée. « La solidarité – nous explique Bähre – n'est pas opposé au conflit, et le conflit n'a pas lieu nécessairement en dehors du domaine de la solidarité. Au contraire, la rivalité, le conflit, la jalousie et l'agression peuvent être au cœur même des réseaux de solidarité. » (BÄHRE, 2007 : 52)

4.3.4 Les transferts sans réciprocité

Revenons-en brièvement à l'histoire avec laquelle nous avons démarré la chapitre : l'homme en chemise blanche qui m'a mis 2500FC (2,50€) en main. Nous avons montré que dans son don il n'y aucune réciprocité. La différence fondamentale entre ce dernier type de transfert et les dons à réciprocité généralisée est que les participants à l'échange – moi et l'homme en chemise dans ce cas – n'appartiennent pas au même groupe, soit-il un groupe de parenté, d'amis, de prière, etc. Comme j'ai dit plus haut : « je n'ai jamais rendu service ni à lui, ni à quelqu'un de ses proches ». Je fais le choix de ne pas me considérer comme faisant partie du groupe des Européens ou des personnes qui ont vécu en Europe – dans ce cas, nous pourrions objecter qu'il s'agit d'un don à réciprocité généralisée – car ces groupes me semblent trop vastes pour les prendre en considération.

Nous participons quotidiennement à des transferts de ce type, par exemple lorsque un inconnu dans la rue nous demande du feu ou de lui indiquer le chemin. Nous allons appeler ce type de don *don gratuit*.

Un autre type de transfert sans réciprocité est le don charitable. Dans ce cas, le "bien" est transféré systématiquement de la personne « socialement supérieure » à l'autre « socialement inférieure » (et pas l'inverse). Ce type de transfert est accompagné par des marqueurs sociaux qui expriment la dévalorisation du

receveur. En vivant à Liège, je fais quotidiennement l'expérience des mots de dévalorisation utilisés par ceux qui font appel à la charité dans la rue : « je suis à la rue » ou « je ne vole pas, je ne me drogue pas, je ne suis pas méchant. »

Nous allons citer brièvement encore trois types de transfert sans réciprocité : la *réparation*, la *vendetta* et les *tributs féodaux*. Dans les deux premiers, le transfert est motivé par un tort subi, alors que dans le deuxième cas, la cause des transferts est à chercher dans les rapports de dépendance.

4.4 Un outil de compréhension transversale : le communisme

Dans son article « Les fondements moraux des relations économiques. Une approche maussienne », David Graeber définit le *communisme* comme « toute forme de relation humaine qui repose sur le principe : "de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins" » Il s'agit d'un principe immanent à la vie quotidienne qui « rend la vie possible » et est « *le fondement de toute sociabilité humaine* ». (GRAEBER, 2010 :9) L'auteur nous fait un exemple : deux plombiers travaillent ensemble pour réparer une fuite d'eau. Si l'un des deux dit : « Passe-moi la clé anglaise » il est peu vraisemblable que l'autre réponde : « Et qu'est-ce que je gagne si je le fais ? » À travers cette exemple, Graeber nous dit que les personnes suivent le principe du communisme à chaque fois qu'elles coopèrent. Cette coopération peut avoir lieu à l'intérieur d'un groupe comme avec des inconnus – demander du feu ou une cigarette en sont des exemples.

Également, le communisme est une affaire de plaisir : le plaisir de partager. « Les plaisirs solitaires existeront toujours mais les activités les plus plaisantes impliquent en général de partager quelque chose : musique, nourriture, drogue, rumeur, spectacle, chambre à coucher. Il y a un communisme des sens à la racine de la plupart des choses que nous jugeons agréables. » (GRAEBER, 2010 :16) Dans ces cas, "faire les comptes" est considéré comme étrange et déplacé. Imaginons que, le lendemain d'une fête entre amis, une personne montre aux autres un tableau ou elle a mis une croix pour chaque verre consommé par les participants et qu'il veuille faire les comptes. Cela serait sans doute choquant.

Lorsque nous avons parlé de l'échange marchand, nous avons imaginé qu'un commerçant au marché me réserve un traitement "spécial" car – en voyant ma peau blanche – il imagine que je suis bien plus riche que lui. C'est ce que Graeber appelle le communisme en tant que principe moral car, si nous appliquons la formule marxiste à notre exemple, nous obtenons : de chacun selon ses capacités – moi et ma prétendue richesse – à chacun selon ses besoins – le marchand et sa prétendue pauvreté. Nous voyons bien comme ici le communisme a la fonction de *pondérer* les termes de l'échange en fonction des moyens et des besoins *perçus* par les individus.

Le communisme chez Graeber revêt une pluralité de significations : il est à la fois (1) « une forme de relation humaine », (2) un principe de coopération quotidienne entre personnes, (3) une activité plaisante, (4) un principe moral concernant les termes de l'échange.

Nous pouvons accepter le concept de communisme en tant que (1) « relation humaine » à condition que cette condition soit conçue comme transitoire et étant partie d'un mosaïque mouvant et contradictoire : toute relation traverse en fait des élans contrastants. Il suffit de nous souvenir de la dernière fois que nous nous sommes disputés avec un ami. Pris par la rage, nous avons vite commencé à faire les comptes des services faits et rendus dans une optique "marchande" : « il se comporte comme ça, après tout ce que j'ai fait pour lui ! » Pourtant, avant la dispute, il nous aurait semblé absurde de raisonner d'une telle manière.

En ce qui concerne le communisme en tant que (2) principe de coopération, Graeber nous dit : « À l'exclusion des ennemis, lorsque le besoin est suffisamment important et le coût suffisamment raisonnable, le principe sera appliqué. » (GRAEBER, 2010 : 14) Le paradoxe apparent de la coopération communiste est que, avant d'y adhérer, les personnes font un calcul préalable. Ce n'est qu'après avoir tenu compte de la relation avec l'autre, de ses besoins tels quels nous les percevons et de nos moyens, que nous acceptons de rendre un service, de donner un objet ou une somme d'argent. Seulement après, nous pourrions "oublier" d'avoir fait ce calcul. Le vocabulaire "économique" ne doit pas nous tromper : les considérations que nous faisons lors dès ce "calcul" ne sont nullement le fruit d'une rationalité pure et égoïste.

Quant au troisième point, nous pouvons affirmer que (3) le plaisir n'est pas nécessairement associé au communisme de tous les jours. Probablement, le geste du plombier qui passe la clé anglaise est devenu tellement automatique qu'il n'y a plus aucun plaisir à le faire.

Nous allons voir comme, dans les ménages de Camp PM, la pondération des termes de l'échange à travers le communisme en tant que (4) principe moral peut affecter transversalement tout type de prestation : les échanges, les dons à réciprocité directe, alternative inversée et généralisée. Dans la typologie de prestations que nous avons donnée plus haut, le communisme n'a pas de place en tant que *type de prestation* en soi. Il est plutôt un principe moral qui affecte les prestations.

Le long des prochaines pages nous allons nous référer au communisme principalement en tant que *principe de coopération* (2) et *principe moral* (4).

4.5 Communisme et solidarité "forcée"

Dans une étude menée auprès des mineurs de cuivre en Zambie, (*Expectations of Modernity : Myths and Meaning of the Urban Life on the Zambian Copperbelt*, cité dans FERGUSON 2015 : 102-103) Ferguson a relevé que ces derniers étaient contraints par leurs proches à envoyer des aides à la maison dans une sorte de solidarité "forcée". En fait, une fois arrivées en âge de retraite, les mineurs souhaitaient retourner dans leur village natale :

Mais "retourner à la maison" signifiait tout d'abord avoir une maison où retourner et ensuite, d'y être les bienvenus. Les relations avec les parents restés au village étaient souvent tendues et conflictuelles, et ceux qui n'avaient pas satisfait les besoins et les demandes des parents "au village" pendant les années de travail salarié, pouvait être rejetés ou subir des violences pendant la période de leur vie où ils étaient le plus vulnérables. [...]

Les relations de générosité et de partage étaient dans un certain sens obligatoires pour ceux qui planifiaient de rentrer un jour au village. Les actes d'entraide de ce type étaient souvent basés sur une « solidarité réticente » (comme Bähre l'a appelée [2007 : 33-59]) et étaient forcés par la violence et d'autres types de coercition. (FERGUSON, 2015 : 103, ma traduction)

Ferguson et Bähre nous le montrent : dans la réalité, la solidarité africaine ne rime pas toujours avec gentillesse, comme pensait Sahlins. (SAHLINS, 1972 : 196) Pourtant, il serait erroné de penser que la solidarité forcée soit le seul mobile des prestations dans les ménages. Comme nous allons le voir, les individus agissent aussi selon les modalités de la coopération communiste, telles que nous l'avons décrites ci-dessus. À tel propos, Graeber nous dit : « la société constitue un amalgame souvent confus de principes souvent contradictoires, chacun d'entre eux impliquant différentes conceptions du sens de la vie ». (GRAEBER, 2010 : 8)

5. Histoire d'un pays, histoire d'un homme

Quand j'étudiais l'Histoire à l'école, j'étais convaincu qu'elle était faite exclusivement par tout ce qui est « grand » : la grande guerre, les grands hommes, les grands pays, etc. Je ne me rendais pas compte d'à quel point l'Histoire (majuscule) des états et des généraux peut s'entrecouper avec l'histoire (minuscule) de l'homme ordinaire. L'ethnologie m'a ouvert les yeux à l'importance des récits historiques de cet homme ordinaire qui filtre, à travers une sensibilité parfois étonnante, les faits historiques tels qu'il les a vécus sur sa propre peau. Ce chapitre a pour but d'esquisser la biographie d'un homme d'âge mûr qui, au cours des années 90, a vu drastiquement diminuer ses capacités de subvenir aux besoins de sa famille. Sous ce point de vue, son histoire ressemble aux histoires des autres pères de famille avec lesquels je me suis entretenu à Camp PM.

Comme nous le verrons dans les témoignages que j'ai recueillis, en 1990 - et encore plus en 1967 - Camp PM était encore en bonne partie la *zamba*, la forêt. Néanmoins, à quelques kilomètres à vol d'oiseau, dans le vaste domaine de la N'Sele, se jouait la partie pour le pouvoir au Zaïre. Le 20 mai 1967 Mobutu y proclamait le « *Manifeste de la Nsele* », l'acte de naissance de l'MPR, le parti unique qui concentrera le pouvoir décisionnel pendant 23 ans. C'est dans ce même endroit que, le 24 avril 1990, le « Président-Fondateur » Mobutu annonce, visiblement ému, la fin de l'État à parti unique et ouvre la voie à une presse libre, après un quart de siècle de féroce dictature. (FUMUNANZA MUKETA, 2008 : 236)

5.1 L'histoire de mon ami Odon

L'histoire de mon ami Odon, un homme de 51 ans, né avant l'indépendance, recoupe et s'entrelace avec l'histoire de son pays. Cet homme est sans doute, l'enquêté avec lequel j'ai noué le lien le plus fort. En 1990, il habitait le quartier Masina III avec sa famille. Entre le second conflit mondial et les années 70, Masina avait connu un important essor industriel. (AYIMPAM, 2014 : 80). Depuis le 1986, Odon y travaillait dans la Société de Transport Zaïroise (SOTRAZ). Il ne fait pas économie de mots en me parlant de cette période :

À l'époque, nous étions payés très très bien. Nous n'avions aucun problème par rapport aux soins médicaux et à la nourriture. On nous payait aussi des primes d'encouragement et de risque. À chaque fin d'année, nous recevions une prime. Chaque parent, recevait des gratifications en nature selon le nombre d'enfants. Si par exemple tu avais 13 enfants, on te donnait 13 poulets ainsi que trois casiers de bière et un casier de boissons sucrées pour les enfants. Ensuite, on donnait un sac de 25 kilos de riz à partager avec un autre employé et un sachet de 5 kilos de sucre.

S. C : Tout cela pour chaque employé ?

Oui, pour chaque employé. En outre, nous avions un mois de congé payé par an. Après ton mois de congé, tu étais payé. Ainsi, tu rentrais au travail et, après un mois, tu étais payé à nouveau. Nous recevions aussi les abonnements gratuits [du transport] pour les enfants. Tu vois, comme Astride [il indique sa jeune fille qui vient de terminer l'école secondaire] s'en va à Kingasani : en début du mois elle recevait un abonnement avec lequel elle pouvait monter gratuitement dans les bus de la société. Tout au long du mois elle ne devait pas acheter de ticket. Tu vois comment les autres doivent payer, doivent sortir l'argent pour acheter leur ticket quand ils rentrent dans le bus. Elle n'avait qu'à montrer son abonnement au contrôleur. Ce dernier voyait qu'il s'agissait de l'enfant d'un agent et se disait : « elle non » [dans le sens : elle n'est pas censée payer] et continuait de contrôler les autres personnes.

Donc nous recevions un nombre d'abonnements gratuits égal au nombre d'enfants. Si t'as dix enfants, on te donne dix abonnements. Si t'as vingt enfants, on te donne vingt abonnements. [...]

S.C. : Et en ce qui concerne les soins médicaux ?

Les soins médicaux, vraiment cinq étoiles. C'était vraiment très très bien.

Ensuite Odon me détaille tous les hôpitaux avec lesquels la société était conventionné et dans lesquels lui et sa famille pouvaient recevoir des soins gratuits. Il continue spontanément, avec un air résigné : « mais après les pillages, vu que l'entreprise était en faillite... ».

Effectivement le discours de Mobutu de 1990 ouvre la voie à une décennie particulièrement dure pour le Zaïre/Congo. La déstabilisation est à la fois politique, culturelle et économique. Suite à l'apparente démocratisation du pays, Mobutu décida en 1993 de reprendre fermement le contrôle du pays. Il faudra une guerre particulièrement sanginaire pour mettre fin à son pouvoir, en 1997. Du point de vue économique, la politique suicidaire du gouvernement amène à une explosion de l'inflation. (REYBROUCK, 2012 : 425-463)

La cause de ce phénomène est la politique monétaire de Mobutu qui fait imprimer en Allemagne des centaines de millions de billet de banque pour financer ses folles dépenses et la prédation d'un appareil d'État corrompu. C'est la période du « Corando effect » - du nom des jeeps de la Banque Nationale qui distribuaient les nouveaux billets de banque aux cambistes¹⁰ - et de la vague de dollarisation¹¹ du pays. (DE HERDT, 2002 : 687)

Quand Mobutu met en circulation l'énorme billet de 5 millions de Zaïres (la monnaie nationale jusqu'en 1993), le premier ministre Tshisekedi le déclare illégal. Suite à cette décision, les cambistes refusent de changer ce billet en dollars et les militaires – payés avec ces billets – voient leur salaire s'évaporer. Ils n'hésitent donc pas à se servir eux mêmes, en pillant le pays entier. Celui de 1993 est le deuxième et le plus grave pillage advenu à Kinshasa, suite au premier de 1991. Si le premier pillage avait été perpétré principalement par la population civile, le deuxième est l'action quasi exclusive des militaires. (REYBROUCK, 2012 : 439)

En 1993, à cause des pillages, la SOTRAZ est contrainte de fermer boutique et Odon, incapable de payer le loyer, abandonne Masina pour venir s'installer à Camp PM.

Toutes les entreprises, les camions... S'ils voyaient que t'avais un camion dans ta parcelle, ils y entraient et il le prenaient. Toutes les sociétés furent mises à genoux, tout était par terre, par terre, par terre. [...]

À l'époque des pillages, Astride [sa fille dont il parlait plus tôt] avait deux semaines. Quand elle avait un mois, nous sommes venus ici [à Camp PM]. En étant que tous les moyens de transport avaient été pillés, il a fallu traverser une bonne partie de la ville à pieds. [...]

Nous avons quitté Masina à pieds, mon épouse tenait Astride dans ses bras. Nous sommes partis à 7h pour arriver à 17h, [...] je tenais Laurentine [son autre fille, elle avait à l'époque trois ans] sur mes épaules. Comme nous avançons très lentement, mon épouse me demandait « quand allons-nous arriver, dans ce village ? Dans combien d'années ? »

Marceline, l'épouse d'Odon me confirme qu'à l'époque le quartier était en bonne partie couvert par la forêt. Cette même forêt qui a permis à la famille de survivre pendant plusieurs années où il n'y avait pas d'accès aux emplois formels. Grâce aux « connaissances », le couple démarre un petit commerce : ils transportent des biens comme le café ou les médicaments aux villages en brousse et ils les troquent contre des produits comme le charbon de bois et le chikwangue¹², qui revendent ensuite à Kinshasa. Pendant cette période, c'est une famille italienne qui, par l'intermédiaire de la paroisse, se charge de payer les frais scolaires d'Astride.

10 Les individus qui changent les dollars en monnaie locale et vice-versa. Voir De Herdt, 2002.

11 Au Congo/Zaïre la dollarisation prend la forme d'une substitution pure et simple de la monnaie locale avec les dollars. Les personnes ne préfèrent pas garder leur richesse en monnaie locale car elle perd rapidement sa valeur. Pour la même raison les contrats sont signés en dollars. La monnaie locale perd ainsi sa fonction de stockage de la valeur et réduit fortement ses fonctions d'unité de compte et de moyen de paiement. (KAMANDA KIMONA-MBINGA, LENDELE, 2005)

12 Pain de manioc, obtenu à partir des racines de la plante.

Pendant ces années, Marceline apprend à préparer elle même le chikwangue pour la vente. Quant à son mari, en 1998 il retrouve un travail dans le secteur formel comme chauffeur. La petite entreprise pour laquelle il est engagé prend à charge les soins médicaux de la famille, octroie « quelques primes » et fournit quelques provisions alimentaire à la famille, principalement du riz. Odon semble n'avoir aucun doute à propos de quelle entreprise fournissait le meilleur traitement à ses employés : la SOTRAZ.

Mais, pour mon ami Odon, l'emploi nouvellement acquis ne dure pas. En 1999, au bout d'un an, la société termine ses activités et il se retrouve sans emploi. Cette période correspond à une nouvelle hausse de l'inflation dans le pays causée par la grande guerre africaine qui éclate en août 1998 et qui se termine officiellement en 2002.

En 2000, Odon reçoit un appel de la part d'une « connaissance ». Il se livre à une longue description de comment, quelques années avant, il avait pris contact avec cette « connaissance » : un étudiant de l'ISTA (Institut Supérieur des Techniques appliquées) dans la commune de Barumbu à Kinshasa. Ce dernier possédait une pharmacie dans la province de Kasai Occidental et il avait reçu l'aide d'Odon pour l'envoi des certaines marchandises. Au fil des années, cet étudiant démarre un commerce de diamants et appelle l'ami pour qu'il travaille pour lui à Tshikapa, non loin de la frontière angolaise. Odon me montre un album photographique. Parmi les autres, une photo captive mon attention : protégés par des imperméables et des bottes en caoutchouc, des hommes sont assis près du bord d'un fleuve. Assis dans l'espace entre la forêt et le fleuve, ils se reposent et mangent. Derrière eux sont posés des gros tamis qui servent à séparer les diamants de la terre. Après quelques années, il me réfère avoir reçu un poste à responsabilité dans l'entreprise : il devient chef de dépôt et il a sous sa responsabilité plusieurs travailleurs ainsi que des machines. Quand je lui demande pourquoi il avait été choisi pour un tel poste, il me répond :

Avant, ils avaient donné des responsabilités à d'autres personnes. Mais elles n'étaient pas à la hauteur. C'est pour cela que mon ami m'a appelé. Il a essayé avec moi et il a vu que ça marchait bien parce qu'il voyait ma force de caractère. (*motema na ngai ezo toucher kaka epayi na ye*) C'est ainsi que, en voyant comment je menais bien à terme mes tâches, il m'a donné toutes les responsabilités. Tu vois, il m'a fait confiance parce que les autres ne savaient pas du tout comment gérer. Ils géraient vraiment très mal. Quand j'ai pris cette responsabilité, on a commencé à m'appeler « aîné » (*kombo ya mukolo*). Donc dans la confiance, la sincérité, c'est comme ça que je menais tout bien à terme.

Depuis cette période et encore maintenant, Marceline se rend dans les villages environnants Camp PM pour acheter le charbon de bois provenant du Bas-Congo afin de le revendre en ville. En 2012, le travail d'Odon est suspendu « jusqu'à nouvel ordre ». Il y a de bonnes chances que ce « nouvel ordre » n'arrivera jamais. Depuis quatre ans Odon passe son temps en aidant les autres membres de la famille dans leurs activités : une fois tous les trois jours, il va acheter du pain à Masina pour que son épouse puisse le revendre à crédit. Depuis le mois de mars, sa fille Laurentine a démarré un petit commerce de cigarettes et de crédit téléphonique. En étant institutrice dans une école primaire, elle y travaille trois matins par semaine et confie

donc souvent les ventes à son père. Elle m'explique qu'elle fait confiance à son père, qu'elle a choisi de lui confier son étal parce que « Papa ne vole pas ».

Un soir de juin, bien après le coucher de soleil, je croise Odon et sa fille devant la maisonnette en tôles où se déroule son petit commerce. Elle me salue beaucoup plus froidement que d'habitude. Assise sur une chaise, elle ne me regarde presque pas et dirige toute son attention sur un petit cahier posé sur ses jambes : elle est en train de faire les comptes de la journée. Après quelques minutes, elle pose le stylo sur le cahier et affirme avec une voix ferme : il manque 1250 francs. (1,25€)

Nous reviendrons ensuite sur cette soirée, sur l'activité de Laurentine et sur son père Odon.

5.2 Perdre son travail depuis les années 90

Comme nous avons vu au début du présent chapitre, l'histoire d'Odon est emblématique des autres histoires que j'ai entendues à Camp PM. À partir des années 90 et encore dans les années 2000 et 2010, presque tous les pères de familles avec lesquels j'ai pu converser ont perdu leur travail ou ils ont vu leur salaire diminuer fortement : Jean-Louis a perdu son travail de vendeur de ciment en 2009, Darius a perdu son travail à l'aéroport de N'Djili en 2007, etc. Le schéma du père de Famille qui a perdu son emploi dans le secteur formel et qui a dû quitter des quartiers moins périphériques comme Masina ou N'Djili pour Camp PM est récurrent chez mes enquêtés. Une telle observation semblerait en contre-tendance avec les données macroéconomiques : selon MacGaffey et Bazenguissa-Ganga, déjà en 1990 le secteur formel n'employait que 5 % de la population active au Congo. (MACGAFFEY, BAZENGUISSA-GANGA, 2000 : 32) Il est donc surprenant de retrouver autant de pères de famille ayant perdu leur travail dans le secteur formel plus tard, à partir des années 90 et 2000.

Il y a deux explications possibles à cette contre-tendance : soit l'abondance de pères de famille ayant perdu leur emploi dans le secteur formel dans les années 90 et 2000 que j'ai relevée ne reflète pas la distribution réelle de la population de Camp PM – et donc elle est due au hasard ou à une variable inconnue – soit le contraire. En étant que mon échantillon n'est même pas lointainement représentatif de la population étudiée, je ne peux faire que des hypothèses.

Imaginons qu'il y ait effectivement à Camp PM une présence importante de ménages où le père de famille a perdu son emploi dans le secteur informel dans les années 90 et 2000. À cette époque, la quasi-totalité des ménages auprès desquels j'ai enquêté habitaient à Masina. En citant De Maximy (*Kinshasa, ville en suspens. Dynamique de la croissance et problèmes d'urbanisme. Approche socio-politique*) et Willame (« Entrepreneurs-prédateurs au Zaïre : Entre le Grand Homme et les affaires »), Ayimpam explique que, au moment de l'indépendance du Congo, Masina était un quartier industriel manufacturier bien développé. Mais, depuis les années 70, les entreprises y installées ont connu

une dégradation lente et continue avec une sous-utilisation remarquable de l'appareil de production. Ces entreprises de production manufacturière ont été maintenues sous perfusion jusqu'en 1983 par un régime

d'importation sans achat de devises octroyé par des aides étrangères. Les pillages de 1991 et 1993 emportèrent ce qu'il en restait, mettant fin au système productif manufacturier de Kinshasa. (AYIMPAM, 2014 : 80)

Comme nous avons vu dans le deuxième chapitre, il y a des bonnes raisons pour affirmer que Camp PM s'est développé pendant les vingt dernières années, et plus particulièrement, depuis les années 2000.

Si le lecteur a bien suivi le fil rouge de mon hypothèse, il arrivera lui-même à la conclusion qu'à Camp PM, se trouveraient de nombreux ménages "éjectés" de Masina à cause de la fin du système productif manufacturier et aux emplois y connectés, suite aux pillages de 91 et 93. Pour reprendre une métaphore déjà utilisée dans ce travail, si Kinshasa est un volcan qui grandit sans cesse, les familles de Camp PM seraient les jets de lave expulsés en direction de la périphérie. Tenaillés entre, d'un côté le prix des loyers qui augmentent, et de l'autre leurs revenus qui diminuent, ces ménages auraient été forcés de quitter leurs maisons de Masina pour s'installer dans un nouveau quartier que les quatre éléments que j'ai décrits dans le deuxième chapitre – obscurité, sable, briques et eau – rendent salubre, bien construit, et pas cher.

En ce qui concerne la population de Camp PM, cette hypothèse ne pourra être validée ou invalidée que par une enquête quantitative. Elle reste néanmoins vraie pour ce qui est de mes enquêtés.

L'histoire d'Odon est des autres pères de famille que j'ai interviewés à Camp PM fait écho à celle des anciens employés de la Gécamines. interviewés par Benjamin Rubbers à Likasi dans le Haut-Katanga. (RUBBERS, 2013 : 211) Dans les années 80, les anciens ouvriers de la Gécamines¹³ bénéficiaient de nombreux avantages matériels, surtout en matière de ravitaillement. Les employés de la Gécamines, tout comme mon ami Odon, percevaient un ravitaillement alimentaire au prorata d'enfants: plus d'enfants, plus de sacs de poulets, de riz ou de maïs. (KALAU et al., 2004 : 119) À l'époque du travail salarié, les travailleurs de la Gécamines occupaient une position de « big man » dans leur réseau de parenté : c'est à eux que les membres de la famille élargie faisaient appel quand il était difficile de boucler la fin du mois où quand un enfant tombait malade. (RUBBERS, 2013 : 204) De manière analogue, Odon me racontait que, en tant qu'aîné parmi ses frères et sœurs, il versait mensuellement 200\$ à sa mère qui avait des problèmes de santé. Pour se référer à cette époque, il utilisait, tout comme les enquêtés de Rubbers, l'expression « on était très à l'aise ». (RUBBERS 2013 : 211)

5.3 Le champ sémantique de Odon

Je voudrais mettre en avant certains éléments sémantiques du témoignage de mon ami Odon qui nous seront utiles par la suite.

Tout d'abord, dans la description qu'il fait de la période à la SOTRAZ, il est intéressant de remarquer à quel point il insiste sur la question des abonnements. Sa narration devient d'un coup très imagée : il m'indique sa fille Astride et il "met en scène" la réception de l'abonnement, la montée dans le bus et le contrôleur qui dit « elle non » et continue de contrôler les autres personnes. Cette description est construite

13 Générale des Carrières et des Mines (RUBBERS, 2013 : 13)

autour de l'opposition ma fille – les autres. À mon sens, le but implicite de cette description est de montrer comment à l'époque lui et sa famille étaient des privilégiés. Cette description fait écho aux descriptions des employés de la Gécamines : « Pour être bien dans la vie, il faut travailler à la Gécamines .» (RUBBERS, 2013 : 211)

Puis, il y a le pillage et la « mort » de l'entreprise. En lingala, pour indiquer la cessation des activités on utilise le verbe *kokufa*, qui signifie littéralement « mort ». Dans cette phase, mon ami Odon insiste sur la pénibilité du déménagement à pied de Masina jusqu'à Camp PM (« ce village, on va y arriver dans combien d'années ? ») : alors que sa femme portait Astride dans ses bras, lui portait Laurentine sur ses épaules.

Enfin, le travail au Kasai : les « connaissances », les « responsabilités », le nom de « aîné » et la « force de caractère ». Le champ sémantique de la « confiance », comme nous allons voir dans la suite, est très utilisé par Odon. Dans la description de son dernier travail, il se peint comme quelqu'un d'empathique et de responsable. Le mot *motema*, que j'ai traduit par « force de caractère », qui signifie aussi « cœur » et « passion », est loin d'être anodin, tout comme le mot *mokolo* indiquant « l'aîné », celui qui est dépositaire d'une certaine sagesse et à qui est dû le respect. Encore une fois, se crée une opposition moi – les autres : ceux « qui ne savaient pas bien gérer du tout ». Encore une fois le privilège, la distinction sociale.

L'histoire de mon ami Odon, de sa famille et des autres famille de Camp PM seront la toile de fond des analyses successives. Le but des pages qui suivent est de rendre compte des façons complexes et mouvantes à partir desquelles les membres des familles de quartier s'adaptent au contexte et le modifient en réinventant leurs rapports de parenté. Et cela, une fois laissé tombée toute généralisation abusive ainsi que toute nostalgie pour un passé révolu dans lequel « on vivait mieux ».

Dans les prochains chapitres, nous allons analyser le matériel ethnographique recueilli à Camp PM. Pour tenter de décrire la circulation de prestations dans les ménages, nous traiterons deux aspects : le repas – en tant que dimension "quotidienne" – et les soins médicaux – en tant que dimension "extraordinaire". Ce découpage temporel (quotidien/extraordinaire) correspond à un autre découpage spatial interne/externe. En fait, lors de la préparation du repas, les ressources mobilisées sont principalement internes au ménage alors que, dans l'éventualité d'une dépense médicale, il est nécessaire de faire appel aux personnes externes. La question des soins médicaux sera abordée dans le septième chapitre, tandis que le repas fera l'objet du prochain chapitre.

6. La quotidienneté : le repas

Dans ce chapitre nous allons parler du repas en tant que sphère privilégiée de la redistribution quotidienne des ressources dans les ménages de Camp PM. Nous allons tâcher de répondre aux questions : « Quels types de prestations et quels schémas de réciprocité sont en jeu dans le cadre du repas quotidien ? », « De quelle façon et entre quelles limites advient la redistribution des ressources ? ». Des autres questions plus "pratiques" vont accompagner notre discussion : « Qui contribue financièrement et matériellement aux

repas consommés en famille et qui bénéficie de ces contributions ? » « Que se passe-t-il lorsque des individus contribuent moins que des autres ? » « Qui décide du menu ? » « Qui fait les achats ? » « Qui prépare la nourriture ? »

6.1 Présentation des données

6.1.1 Le repas « automatique »

Un après-midi de juin je me rends dans le ménage que j'ai nommé « Jeu des six » pour vérifier si Francine, une jeune femme de 25 ans, a bien rempli le cahier que je lui ai confié. Quand j'arrive, elle est en train de cuisiner le *fufu* - l'aliment sans doute le plus consommé à Kinshasa. Dans la capitale, le *fufu* est préparé dans une grande casserole où l'on fait chauffer de de l'eau. On y rajoute d'abord de la farine de maïs et, après une quinzaine de minutes, de la farine de manioc tout en malaxant. Terminé d'ajouter la farine de manioc, on enlève la casserole du feu et on continue de malaxer le mélange pendant quelques minutes. Au moment de servir le *fufu*, on fait des boules avec une spatule. La consistance et l'aspect de ce type de *fufu* sont similaires à ceux de la polenta. Dans quasi tous les repas consommés par les Kinois, est présente une base de céréales avec des accompagnements. Généralement, cette base est constituée par le *fufu*, servi avec un accompagnement de feuilles cuites de patate douce ou de manioc et de Chinchard, un poisson vendu à bas prix dans tous les marchés de Kinshasa. En alternative au *fufu* on peut voir du riz ou, surtout pendant la saison sèche, des patates douces. (LEBAILLY, 2014 : 15)

Je salue Francine. Elle termine de verser la farine de maïs, rentre dans la maison pour chercher le cahier, prend une chaise et s'assoit à côté de moi. Pendant que nous discutons, sa mère Wivine de 55 ans, prend le relais et commence à mélanger le contenu de la casserole, sans dire un seul mot. Après quelques minutes, elle verse la farine de manioc. En versant la farine de manioc, le mélange devient plus dur à malaxer et il faut enlever la lourde casserole du feu. C'est à ce moment que Rachel, une cousine de Francine qui habite dans la maison, intervient. Pendant que je continue de discuter avec Francine, elle soulève la casserole, la pose par terre et continue de malaxer le *fufu*.

Pendant notre entretien, Francine m'explique avec un ton tout à fait naturel: « J'étais en train de faire à manger maïs, comme tu étais là, je suis venue te parler et maman a pris le relais. Ensuite, vu qu'elle avait autre chose à faire, c'est Rachel qui a terminé le *fufu* et a cuisiné le poisson ». Malheureusement je n'ai pas eu le réflexe de lui demander si cela arrivait souvent ou non. Néanmoins, la façon naturelle dont les trois femmes se sont donné le relais à la cuisson fait penser qu'il ne s'agit pas d'un cas extraordinaire. Afin de nous donner un aperçu de la préparation des repas journaliers, je recopie ci-dessous le contenu du cahier de repas que j'ai donné à Francine pour le jour mercredi 08/06/2016.

Quoi ?	Qui a acheté/ donné ?	Qui a mis l'argent ?	Qui a cuisiné ?	Qui a mangé ?
Feuilles de manioc	Cueilli dans la parcelle			
Huile végétale 100FC (0,10€)		Francine 300FC (0,20€)		

Chinchard(poisson) 500FC (0,50€)	Maman Wivine a acheté	et Rachel 700FC (0,70€)	Maman Wivine	Tous sauf Francine (pas à la maison)
Farine de manioc 400FC (0,40€)				
Farine de maïs 600FC (0,60€)	Maman Wivine a acheté à crédit			
Charbon de bois 500FC (0,50€)				
Haricots rouges 1000FC (1€)	Bienvenu a acheté	Bienvenu	Consolette	Tous
Tomates 200FC (0,20€)				
Pied de cochon 1700FC (1,7€)				
Huile végétale 200FC (0,20€)				
Charbon de bois 500FC (0,50€)				
Bouillon 50FC (0,05€)				

La toute première considération que nous pouvons faire est la suivante : contrairement à nombre de Kinois, ce ménage mange deux fois par jour. (NAMBUWA BILA LENGE, 2012:116) Deuxièmement, l'autoconsommation alimentaire a un poids dans la préparation d'un des deux repas : l'ingrédient principal de l'accompagnement (les feuilles de manioc) est cueilli dans la parcelle. Ensuite, plusieurs membres contribuent financièrement et physiquement à l'achat de la nourriture et à la préparation du repas. En ce qui concerne le premier repas, une personne (Francine) participe financièrement mais ne consomme pas le repas.

Voyons de quelle façon Francine explique le contenu du cahier :

S.C. : Ce jour-là qui a pris l'initiative de faire à manger, comment est-ce qu'on a décidé qui mettait l'argent et combien ?

C'est maman Wivine qui a commencé à cueillir les feuilles de manioc dans la parcelle. Ensuite, je me suis aperçue qu'il n'y avait pas d'huile et d'autres condiments pour cuisiner et j'ai dit à Rachel : « j'ai 300FC ». Elle m'a répondu qu'elle avait 700FC. Maman a dit : « vu que tu as 300 et elle 700, mettez ça en commun » et elle est sortie acheter les condiments avec cet argent. Ce qu'elle n'a pas pu acheter avec les 1000FC, elle l'a acheté à crédit.

Bienvenu est un des frères cadets d'Ikondon, le mari de Wivine. Il habite dans ce ménage depuis « plus de 15 ans ». Quand je lui demande qui contribue financièrement à l'achat de nourriture, il me répond : « si j'ai de l'argent et je vois qu'à la maison il n'y a rien, j'en donne pour qu'on mange tous ensemble. » Francine me confirme qu'il fait cela spontanément, sans que personne ne lui demande de contribuer. Le long de la semaine analysée par le cahier - comme on voit dans l'exemple ci-dessus - Bienvenu achète deux fois la nourriture pour toute la famille. Un jour en voyant qu'il n'y a rien à manger à la maison, il sort aider un ami dans des travaux de construction et il revient avec l'argent pour acheter la nourriture.

Contrairement à ce qui est relevé par Nambuwa Bila Lenge à Makala, la contribution des membres ne prend pas la forme de la cotisation. (2013 : 119) La pratique « *bi tie te, bi lie te* » (qui ne cotise pas ne mange pas) ne semble pas être d'actualité dans ce ménage.

Quant à la question du choix du menu, nous assistons à un « polycentrisme décisionnel », tout comme dans les ménages de Makala. Cela veut dire que le menu n'est pas choisi exclusivement par le chef de ménage ou par quelqu'un d'autre, mais par plusieurs personnes. La différence entre Makala et Camp PM est que la démocratisation n'amène pas à une absence de coordination mais, au contraire, à une coordination qui n'est pas strictement hiérarchique. (NAMBUWA BILA LENGE, 2013 : 133) À Makala, chacun décide de son repas alors qu'à Camp PM, plusieurs personnes à tour de rôle décident du repas collectif. Cependant, le rôle de la mère n'est pas à négliger. En cueillant les feuilles de manioc dans la parcelle, elle stimule une réaction de la part des autres membres du ménage et elle les stimule à collectiviser les ressources : « vu que tu as 300 et elle 700, mettez ça en commun ».

Nous venons d'analyser la journée de mercredi. Le dimanche suivant, maman Wivine est fatiguée. C'est ainsi que Consolette, la sœur cadette de Francine, décide de s'occuper du repas. Elle sort acheter les ingrédients avec son propre argent et fait la cuisine pour tout le monde, sauf pour Rachel, la cousine du village qui habite avec eux depuis quatre mois, et ses deux enfants qui reçoivent du riz par une voisine. Rachel mange souvent chez son concubin et est souvent absente de la maison mais, quand elle est à la maison, elle participe généralement au repas collectif, à quelques exceptions près.

Si nous nous limitons aux exemples fournis ci-dessus, nous pourrions en conclure que, dans ce ménage, tout le monde se comporte de façon altruiste selon le principe marxien « de chacun selon ses moyens, à chacun selon ses besoins ». En réalité, dans cette même famille, plusieurs éléments nous amènent à penser qu'il ne s'agit pas d'une situation de coopération totale : les quatre enfants d'âge inférieure à 6 ans ont l'habitude de manger chacun dans son assiette, afin d'éviter des litiges à propos de « qui mange plus que les autres ». Ce phénomène est remarqué aussi dans le contexte de Lubumbashi par F. Duvosquel dans un article paru dans l'ouvrage collectif *Byakula*. Selon l'auteur, les disputes entre les enfants n'ont pas toujours existé au Congo. Au contraire, elles sont le résultat d'une conjoncture historique déterminée : à cause de l'appauvrissement de la population, la nourriture devient un bien plus rare. C'est bien pour cette raison que les enfants se disputent. (DUVOSQUEL, 2004 : 261)

Une autre raison de mécontentement dans le ménage est la contribution inégale des membres. À la fin de notre interview, Francine avoue à mi-mots que Rachel ne contribue pas de la même façon que les autres : « Rachel bon, elle peut avoir de l'argent à elle, mais nous ne la forçons pas. C'est selon sa propre volonté : si elle veut, elle donne. » Peu avant, elle m'avait expliqué que, s'il y a une disparité entre les contributions des membres de la famille, « ce n'est pas une question de possibilité financière mais bien un problème de volonté ». La sœur de Francine, Consolette, m'explique qu'un jour elle avait acheté et préparé de la nourriture pour elle, maman Wivine et les petits enfants. Quand elle a refusé de partager le repas avec Rachel, cette dernière a mal pris la chose : « ça se voyait qu'elle râlait. Elle est allée se laver, puis est sortie et, quand elle est rentrée, elle était encore en train de râler (*kovimba*) ». Nous pourrions émettre l'hypothèse que Francine et Consolette ne sont pas objectives à l'égard de leur cousine Rachel. Néanmoins, ses contributions annotées

dans le cahier de repas ne sont pas nombreuses. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'il existe un certain mécontentement en ce qui concerne les contributions de chacun.

Rachel n'est pas la seule personne à faire exception à la règle « de chacun selon ses moyens, à chacun selon ses besoins » : Rodrick, 17 ans, frère cadet de Francine ne contribue pas aux repas communs. Sur ce point, les témoignages des autres membres du ménage coïncident. Leseux autres frères aussi, de 12 et 10 ans, ne contribuent pas aux repas. Mais, contrairement aux autres, Rachel est la seule personne à laquelle on ait refusé un repas.

Pendant que nous sommes en train d'interviewer Francine à propos de Rodrick, mon interprète - n'ayant pas bien suivi la conversation - demande spontanément « nous sommes en train de parler d'un garçon ? » Cette intervention est particulièrement intéressante parce qu'elle est révélatrice d'une sensibilité locale. Mon interprète se fait ainsi « sociologue de son milieu » sans s'en rendre compte. (BEAUD et WEBER, 1998 : 241) En demandant si c'est bien d'un garçon que nous sommes en train de parler, c'est comme s'il affirmait que son comportement égoïste est typique des jeunes garçons. Peu après, Francine confirme : « c'est typique des jeunes garçons : ils n'aiment pas trop partager leur argent. Pour eux, vaut mieux le garder dans leur propre poche. » Les observations que j'ai conduites dans les autres ménages confirment que le cas de Rodrick n'est pas un cas isolé. Effectivement, plusieurs jeunes garçons préfèrent dépenser leur argent en faisant des cadeaux aux fiancées ou en pariant aux matchs de football que de le dépenser dans les repas communs. Mais, comme nous le verrons dans la suite, des exceptions significatives existent.

Le ménage dont nous venons de parler est un ménage atypique dans le contexte de Camp PM : on y mange deux fois par jour - alors que souvent dans le quartier on ne mange qu'une fois par jour -, les enfants fréquentent des bonnes écoles et le père de famille a un salaire régulier. Dans les sections suivantes, nous traiterons des autres ménages moins "nantis".

6.1.2 La liste des courses d'Éveline

Un des cahiers de repas que j'ai confiés aux habitants de Camp PM est fini entre les mains d'Éveline, 35 ans, mariée avec Darius, 46 ans, avec trois enfants : deux filles de 12 et 8 ans et un jeune garçon de 3 ans. Ce ménage semble être plus pauvre que le ménage « jeu des six ». Darius n'a pas d'emploi salarié depuis 2007 et actuellement il essaye de subvenir aux besoins alimentaires de sa famille en cultivant un petit terrain qui lui a été mis à disposition par une sœur de l'église. Dans leur parcelle, il a planté du manioc un peu partout afin de le revendre dans l'avenue principale du quartier. Quant à Éveline, elle gagne sa vie en faisant la couture à la maison.

Il s'agit du seul ménage, parmi tous ceux que j'ai rencontrés à Camp PM, qui n'habite pas dans une maison en dur. Dans leur parcelle, à l'ombre d'un manguier, se trouve une maisonnette en tôles d'environ 15 m² où ils vivent à cinq. Derrière la maisonnette, se trouve une maison beaucoup plus grande en briques. Cette

construction à été interrompue quelques mois après que l'entreprise où travaillait Darius, la Siberzaire, soit « morte ». La maison rassemble à une boîte à chaussure sans couvercle : tout est là, elle serait prête pour y habiter mais il manque la charpente et le toit.

Comme j'ai pu constater moi-même, la fille aînée, Marie-Madeleine, fait très souvent la cuisine. Sa mère s'exprime ainsi :

C'est moi-même qui prépare les repas mais, quand j'en ai pas le temps, c'est Marie-Madeleine qui le fait. Elle fait les achats et la cuisine en autonomie. En plus, elle cuisine très bien.

S.C. : Comment est-ce que vous décidez ce que vous allez manger ? est-ce que vous lui donnez des indications pour les achats ?

On décide ensemble : nous prenons un moment pour choisir et nous décidons. « On va manger les haricots ? » : bien, Marie-Madeleine va acheter les haricots et elle les cuisine.

S.C. : est-ce vous gardez une somme de côté pour que Marie-Madeleine puisse y puiser quand elle doit aller faire les courses ?

Ici, nous n'avons pas le temps. Ici, si vous avez, vous le donnez. [elle rit] Si j'ai l'argent, je fais à manger. Si j'en ai pas, mon mari sort en chercher, il revient, nous faisons à manger et nous mangeons.

Je reprends ci-dessous le contenu du cahier de repas pour le jeudi 09/06 :

Quoi ?	Qui a acheté/ donné ?	Qui a mis l'argent ?	Qui a cuisiné ?	Qui a mangé ?
Feuilles de manioc	Cueillies dans la parcelle	/	Mama Éveline	Tous
Huile végétale 600FC (0,60€)	Marie-Madeleine a acheté	Papa Darius		
Bois 300FC (0,30€)				
Oignon 200FC (0,20€)				
Aubergine blanche 100FC (0,10€)				
Jeunes oignons 200FC (0,20€)				
Chenilles (larves comestibles) 1000FC (1€)				
Farine de maïs pour <i>fufu</i>	Déjà à la maison	/	Marie-Madeleine	

Que pouvons-nous remarquer ? Quelle différence avec le ménage « jeu des six » ? En regardant le tableau, la première chose qui saute aux yeux est que ce ménage ne consomme qu'un repas par jour. Encore une fois, l'ingrédient principale de l'accompagnement provient de la parcelle. Éveline et sa fille Marie-Madeleine se partagent le travail en cuisine : alors que la première prépare l'accompagnement, la deuxième s'occupe du *fufu*. Contrairement au ménage « jeu des six », la farine de maïs est déjà à la maison. Dans la page du cahier dédiée au septième et dernier jour couvert par le cahier, je constate un changement : Éveline écrit « farine de maïs, 600FC » et précise « à la maison elle est terminée ». Pendant l'entretien, elle m'explique qu'ils font des provisions alimentaires mais que, faute de place à la maison, ils se limitent à une bacinelle remplie avec de la farine de maïs.

En ce qui concerne les provisions alimentaires, le ménage d'Éveline fait exception par rapport aux autres ménages. Tout simplement, il n'est pas coutume de garder la nourriture à la maison. Cela parce que la conservation des aliments frais est difficile et parce que, le plus souvent, les ménages n'ont pas assez d'argent pour acheter des grandes quantités de nourriture.

Quelques jours avant mon départ, je donne aux enfants d'Éveline du papier ainsi que des marqueurs. J'écris des titres sur certaines feuilles : « faire les courses », « on m'a fait un cadeau » et « faire à manger ». Sur la feuille titrée « faire les courses », Marie-Madeleine trace un ligne qui divise la feuille à moitié. Dans la moitié de gauche, elle écrit une liste des courses en numérotant les ingrédients et en écrivant le prix. Elle divise en deux parties la moitié de droite : en haut, elle dessine des casseroles dont elle indique le contenu. En bas, elle dessine des personnes assises à une table, en train de manger. Je comprends mieux le pourquoi de cette liste détaillée quand j'interviewe Darius, le mari d'Éveline. Il m'explique qu'elle a l'habitude de rédiger une liste des courses pour Marie-Madeleine et que c'est souvent son épouse qui donne l'argent. Même si le menu est choisi collectivement, c'est donc la femme qui traduit la décision en une liste et qui donne l'argent à la fille. Parmi les deux conjointes, celle qui contribue le plus au repas commun est sans doute Éveline, parce qu'elle dispose d'un revenu plus stable. Cette contribution majorée n'amène pas à un déséquilibre dans la consommation du repas journalier : tout le monde y a droit.

6.1.3 Si mes parents n'ont pas assez d'argent, je contribue

Le cahier que j'ai donné à Abetine, 17 ans, n'était pas un cahier de repas mais plutôt un cahier de prestation. Elle vit avec ses deux parents, sa sœur de 10 et son frère de 7 ans. Ce cahier est montre bien à quel point les enquêtés peuvent détourner les instruments de l'anthropologue. Alors que toutes les autres personnes auxquelles j'avais donné des cahiers de prestation s'étaient limités à des descriptions très succinctes, Abetine se livre à une narration très longue (parfois plusieurs pages) pour chaque prestation. C'est ainsi que j'ai pu recueillir des informations concernant le financement, l'achat et la préparation des repas.

Martin, le père d'Abetine, travaille depuis un an et demi dans une entreprise de construction de Kingabwa, dans la commune de Limete à une vingtaine de kilomètres de la maison. Chaque matin il quitte la maison à 5h pour être devant les portes de l'entreprise avant 06h15. Malgré son ancienneté de service, il est toujours engagé en tant que journalier. Son salaire - 3000FC (3€) par jour - ne permettrait pas à lui tout seul de subvenir aux besoins de base de son ménage. Son épouse Diane a un petit étal dans l'avenue *Mabanga* où elle vend du charbon de bois, des cacahuètes et du pain. En rentrant à la maison la nuit tombée, il m'est souvent arrivé de la voir vendre ses derniers sachets de charbon à la lumière d'une lampe tempête. À Camp PM, comme ailleurs à Kinshasa, les activités commerciales n'ont pas d'horaire. On reste assis, sous le soleil comme sous les étoiles, jusqu'à ce que, avec un grand soulagement, le dernier sachet de braises ne soit pas parti.

C'est toujours Abetine à faire les courses et à préparer à manger. L'argent pour faire les courses lui est donné parfois par son père et parfois par sa mère. Dans le dernier cas, il est souvent nécessaire d'attendre que sa mère ait vendu suffisamment de marchandises. Quand elle rentre de l'école à 16h, Abetine passe auprès de sa mère pour lui demander l'argent. S'il n'y en a pas assez, elle doit repasser plus tard. Cette histoire fait écho aux histoires entendues à Lubumbashi par P. Petit. Ce dernier explique que, pour les ménages les moins aisés, il n'y a pas d'horaire fixe pour consommer le repas. Ce phénomène est lié à l'appauvrissement qui fait en sorte que de plus en plus de familles doivent attendre, comme le fait Abetine, qu'on ait assez vendu pour pouvoir acheter de quoi se nourrir. (PETIT, 2004 : 160)

Dans ce ménage, c'est bien Martin qui choisit le menu chaque matin avant d'aller travailler. « Avant de sortir, je dis à Abetine ce que je veux manger aujourd'hui. » Le choix n'est donc pas du tout démocratique, au contraire, il est concentré entre les mains du chef du ménage malgré la contribution substantielle de son épouse.

Durant mon entretien avec Abetine, elle m'explique que d'habitude elle ne contribue pas financièrement aux achats de nourriture:

S.C. : Pourquoi tu ne contribues pas?

Je ne contribue pas parce que je ne travaille pas.

S.C. : Pourtant, quand tu confectionnes des habits pour tes voisins, tu es payée.

Je ne contribue pas parce que l'achat de nourriture est un devoir des parents.

S.C. : Et s'il arrive que tes parents n'aient pas assez d'argent pour faire les achats ?

S'ils me disent qu'ils n'ont pas assez d'argent, je contribue. Mais s'il n'est pas strictement nécessaire, ils ne me demandent rien.

Abetine est très claire à cet égard : les parents ont le devoir de subvenir aux repas communs. Quand il arrive qu'elle contribue aux achats, il s'agit soit d'un prêt, soit d'un don. En général, si Abetine explique à sa mère qu'elle a déjà prévu de dépenser la somme en question, la prestation prend la forme du prêt. Si Abetine n'a pas "besoin" dans le court terme de cet argent, la somme ne sera pas retournée.

6.1.4 « Ne fut-ce que 200 francs pour m'acheter un beignet »

Le dernier exemple que nous allons analyser est l'exemple de mes voisins d'en face. Parmi ceux que j'ai visités à Camp PM, il s'agit du seul ménage où les membres ne sont pas tous unis par des liens de sang. Dans la maison habitent deux sœurs originaires de la province de Bandundu : Chanel, d'environ 19 et Mama, d'environ 25 ans. Elles ne connaissent avec précision leur âge. Mama a un petit enfant de deux ans et Chanel a accouché une semaine après mon arrivée. Elles habitent avec deux frères : Patrick, 29 ans, ainsi que Pitchu, 34 ans.

Dans le chapitre d'introduction au milieu d'étude, j'ai déjà parlé de Mama¹⁴ et sa vente de vin de palmier. Cette activité commerciale représente le seul revenu des deux sœurs : Chanel n'a aucun revenu. Elle s'occupe de son enfant et de certaines tâches domestiques, comme la lessive. Pendant la dernière semaine de mon séjour à Camp PM, j'ai assisté à des violentes disputes entre les deux frères et j'ai vu Patrick quitter la maison le jour avant mon départ. Les deux ne mettent en commun aucune ressource et Pitchu ne participe guère à la vie quotidienne de la maison. En outre, il part souvent dormir chez ses amantes.

Patrick est militaire et il travaille dans le centre-ville dans le quartier de la Gombe. Son salaire avoisine les 100\$ (90€) et son jour de paie est le quinzième jour du mois. Patrick souffre de la maladie des poches percées : il m'est déjà arrivé de le voir rentrer le soir du seizième jour, visiblement saoul après une journée de débauche. Mama m'explique : « c'est un *ambianceur* » (fêtard). Sa capacité à dépenser rapidement son salaire fait en sorte que, à peine une semaine après l'avoir perçu, il me demande « ne fut-ce que 200 francs (0,20€) » pour s'acheter un beignet. Contrairement à ce que les deux sœurs m'ont rapporté lors des témoignages, il affirme amener des sacs de maïs afin de contribuer aux repas communs. La précarité alimentaire dans laquelle tombent les habitants de la maison ainsi que l'observation, me font croire que sa contribution, si elle existe, n'est sûrement pas élevée.

Au sens stricte du terme, le lecteur pourrait faire l'observation que mes voisins ne constituent pas un seul ménage, mais bien deux ménages distincts. Néanmoins, j'ai déjà vu plusieurs fois Mama donner de la nourriture à Patrick. Nous assistons bien à un partage de ressources - même si à sens unique – ce qui nous autorise à appeler cet ensemble d'individus « ménage ». S'il fallait tracer une ligne de démarcation, nous pourrions indiquer Pitchu, le frère aîné, comme un ménage à part.

Au delà des définitions, il est important d'expliquer pourquoi, dans une situation où un membre du ménage préfère dilapider son salaire plutôt que contribuer aux repas communs, les autres membres continuent de partager avec lui le peu dont ils disposent. L'explication donnée par Chanel est : « il fait pitié ». Ses paroles font écho à celle d'une enquêtée de Makala, interviewée par Nambuwa Bila Lenge : « Je suis incapable de refuser à ma voisine ce que j'ai, étant consciente que si je ne donne pas, tout le ménage risque de passer la nuit à jeun. » (NAMBUWA BILA LENGÉ, 2013 : 108) Il est difficile de refuser la nourriture à Patrick, en étant qu'il partage le même toit avec les deux sœurs. Parfois, quand la nourriture est insuffisante et que la patience de Mama arrive à son limite, elle refuse de donner à manger au jeune militaire. Cela provoque le mécontentement de Patrick qui s'exprime ainsi :

La petite sœur [Chanel] dit : "donnons un peu de *fufu* aussi à Patrick", la grande sœur [Mama] répond à voix basse : "il n'a pas contribué, pourquoi devrions-nous lui en donner ?" J'entends qu'elle parlent en Kimbala, mais je ne réagis pas. [...] Chanel est la cadette mais elle est plus mature [que Mama], elle raisonne bien. Mais la grande sœur est une mauvaise langue, elle est méchante.

14 C'est ainsi que je l'ai toujours entendue appeler et pas par son vrai prénom, Charlotte.

Selon mon interprète, il serait mal vu par les voisins si Mama refusait constamment la nourriture à Patrick. Dans cette hypothèse, nous serions confrontés à une pression redistributive qui fait écho aux considérations de Bähre à propos de la « solidarité réticente » dont nous avons parlé dans le quatrième chapitre.

Comme nous pouvons constater, la situation engendre des tensions. La sœur cadette essaie de convaincre son aînée de donner à manger à Patrick, mais parfois cette dernière refuse, ce qui engendre son ressentiment. Quant aux deux sœurs, Mama explique : « nous vivons ensemble parce que nous aimons manger ensemble ». Elles mangent dans la même assiette, ne cachant pas que ce partage est pour elles une source de plaisir. « Partager n'est donc pas simplement une affaire de moralité, c'est aussi une affaire de plaisir » nous rappelle David Graeber. (2010 : 16) Le choix du menu est fait collectivement par les deux sœurs.

En face de chez moi, la tension est visiblement forte et la cohésion entre les habitants est au contraire assez faible. Peut-on parler de communisme au sens de coopération ? Selon Graeber, à chaque fois que nous venons en aide à quelqu'un sans le but d'obtenir un avantage direct - soit-il immédiat ou décalé dans le temps – nous coopérons. Il est nécessaire d'avoir néanmoins un projet commun pour encadrer nos efforts. (GRAEBER, 2010 : 9)

Difficile de voir un projet commun chez mes voisins. On pourrait objecter que, pour les ménages pauvres, la survie de ses membres est une stratégie à part entière. (NAMBUWA BILA LENGE, 2013 : 120) Selon ce raisonnement, j'aurais tout intérêt à faire en sorte que les autres survivent pour qu'il puissent subvenir à mes besoins, au cas où je serais en difficulté. Mais une telle perspective ne semble pas être envisageable pour Mama et Chanel. Quelques jours avant la fin de mon séjour, la sœur aînée souffrait de forts maux de tête et elle se sentait faible. Son fils Exaucé, 2 ans, tremblait de fièvre. La maladie ne permettait pas à Mama d'aller vendre le vin de palmier, et sa sœur était forcée de s'occuper de son nourrisson : elles n'ont pas mangé ce jour-là. C'est seulement le jour d'après que leur oncle paternel William - un instituteur d'école primaire qui habite Masina - est intervenu et a amené Mama à l'hôpital. Dans cette histoire, Patrick n'a eu aucun rôle. C'est pour cela que nous ne pouvons pas parler de coopération. Les transferts qui ont lieu entre les deux sœurs et Patrick prennent plutôt la forme de la charité. Nous allons discuter ultérieurement le concept de charité dans la prochaine section..

6.2 Discussion des données

Comme nous l'avons vu à travers les quatre exemples reportés ci-dessus, le repas constitue un enjeu clé de la quotidienneté des habitants de quartier. Cet enjeu mobilise des réponses variées de la part des acteurs.

Dans cette section, nous allons répondre aux questions soulevées au début du chapitre en nous appuyant sur les données présentées dans la section précédente.

« Quels types de prestations et quels schémas de réciprocité sont en jeu dans le cadre du repas quotidien ? », « De quelle façon et entre quelles limites advient la redistribution des ressources ? ».

Les prestations observées dans le cadre du repas quotidien sont principalement de trois types : hiérarchique, dons à réciprocité généralisée, et dons charitables.

Dans les ménages d'Éveline et Abétine, les transferts qui ont lieu sont principalement des transferts hiérarchiques. Dans ces familles, les parents disposent de plus de ressources que leurs enfants et – comme dit Abetine – ils ont le *devoir* de contribuer aux repas. La logique invoquée par Abetine est celle de la réciprocité alternative indirecte : les « socialement supérieurs » sont tenus de subvenir aux besoins des « socialement inférieurs ». Mais en contrepartie, les donneurs – c'est-à-dire les aînés – gardent un pouvoir sur les donataires – dans ce cas les cadets. Ce pouvoir se manifeste à travers le choix du menu. Ce choix est fait soit de façon arbitraire – comme dans le cas d'Abetine, où le père décide chaque matin le contenu du repas du soir – soit de façon plus subtile – à travers la liste des courses qu'Éveline prépare pour sa fille Marie-Madeleine. Dans les transferts hiérarchiques, la redistribution des ressources est *verticale* : les transferts ont lieu principalement entre aînés et cadets.

Mais dans ces ménages nous assistons aussi à une redistribution dans l'autre sens : lorsque ses parents n'ont pas assez d'argent, Abetine contribue financièrement à l'achat de la nourriture. Dans ce cas, elle recourt à deux différents types de transferts : l'échange – dans la forme du prêt – et le don à réciprocité généralisée. Le choix entre ces deux types de transferts est motivé par des considérations qui portent sur ses besoins et sur ses moyens financiers. Le principe sous-tendu ici est bien le communisme en tant que principe moral qui intervient sur les termes de l'échange. En outre, Abetine et Marie-Madeleine ont un rôle clé dans l'achat et la préparation du repas. Ces services constituent à mes yeux des dons à réciprocité généralisée, effectués dans une optique de coopération communiste.

Nous venons de voir comment, dans une condition de difficulté économique où les parents ne disposent pas toujours des ressources nécessaires pour assurer un repas à leur famille, les filles aînées contribuent matériellement et financièrement aux repas communs. Dans ces deux ménages, les transferts basés sur la réciprocité alternative indirecte sont complétés par des transferts basés sur des autres types de réciprocité, notamment sur la réciprocité généralisée.

Dans le « jeu des six » la plupart des transferts sont basés sur un schéma de réciprocité généralisée où « la contrepartie n'est pas spécifiée par rapport au temps, quantité ou qualité. » et qui a lieu à « l'intérieur d'un groupe ». (SAHLINS, 1972 : 188-194) Souvent dans ce ménage, les individus prennent l'initiative d'aller acheter la nourriture et de cuisiner pour tout le monde. Ce schéma de réciprocité favorise une "démocratisation" en ce qui concerne le choix du menu, même si la mère de famille Wivine, joue un rôle important en stimulant la mutualisation des ressources. Elle cueille les feuilles de manioc et pousse ainsi les jeunes filles à coopérer pour acheter la nourriture et la cuisiner. Le communisme y est présent soit en tant que

principe de coopération – via le repas "automatique" – soit en tant que principe moral – les contributions des individus sont "pondérées" selon la perception de moyens à leur disposition.

Mais il serait idéaliste de ne pas voir la conflictualité dans ce ménage : les enfants mangent dans des assiettes séparées pour ne pas se disputer et une personne – Rachel – s'est vue refuser de partager le repas, contrairement à Rodrick, à qui on a jamais refusé le couvert. Afin d'expliquer cette différence, j'invoque une caractéristique fondamentale du schéma de réciprocité généralisée : elle a lieu à l'intérieur d'un groupe. Dans mon interprétation, Rachel est conçue par Consolette – la fille qui lui avait refusé de partager son assiette de riz – comme "borderline", c'est-à-dire comme quelqu'un de pas entièrement intégré dans la famille. En fait, Rachel est une cuisine qui habite dans la maison depuis seulement 7 mois. Dans ce cas, Consolette se sert de ce transfert refusé pour signifier à Rachel sa place dans le cercle familial. Ces éléments nous amènent à modérer nos considérations à propos du communisme dans ce ménage qui participe à la redistribution des ressources tout autant que la « solidarité réticente ». Comme nous dit Bähre : « la rivalité, le conflit, la jalousie et l'agression peuvent être au cœur même des réseaux de solidarité ». (BÄHRE, 2007 : 52)

En face de chez moi, Mama et sa sœur Chanel coopèrent. Le fait que la deuxième ne contribue pas financièrement aux repas mais se limite à faire la lessive n'amène pas à des tensions visibles. Ici, c'est le plaisir du partage qui suffit pour justifier les transferts en nature qui vont de l'aînée vers sa cadette. Entre elles, la réciprocité est directe, mais elle est pondérée par le communisme en tant que principe moral, car une des deux sœurs n'amène guère de ressources dans le ménage. Patrick ne coopère pas avec ses cohabitantes. Et pourtant il reçoit souvent un repas, même si c'est sous la forme d'un transfert charitable, fait « par pitié ». Dans ce cas, le voisinage joue un rôle clé dans les transferts en faveur du jeune militaire : la pression redistributive fait en sorte que Mama soit "obligée" de partager la nourriture avec lui.

La plupart des tensions que nous venons d'analyser ne donnent pas lieu à une rupture et elle restent en bonne partie non exprimées où avouées à mi-mots. Parfois, il est possible de les éviter avec des techniques ad hoc – comme la division équitable de la nourriture en assiettes séparées - parfois elle font l'objet de petites repréailles – pensons à Consolette qui refuse de partager la nourriture avec Rachel - et parfois encore... on fait avec ! - Pensons, par exemple à mes voisins d'en face.

6.3 Ce que le lecteur doit retenir

Résumons les points principales à retenir en ce qui concerne ce chapitre dédié aux repas :

(1) La circulation des prestations dans les ménages de Camp PM passe par tous les schémas de réciprocité. Parmi ces dernières, nous pouvons dire que la réciprocité généralisée a une place importante, tantôt comme schéma privilégié de circulation des prestations, tantôt comme appui aux transferts hiérarchiques, lorsque les ressources manquent.

(2) Les femmes – et notamment les aînées – jouent un rôle clé dans la distribution des ressources, en tant que pourvoyeuses de revenus et de "pivots" de l'achat et de la préparation de la nourriture.

(3) L'inégalité des contributions amène à des prestations dont bénéficient, au moins d'un point de vue matériel, les individus – souvent des jeunes garçons – qui contribuent le moins : plusieurs personnes ont à manger gratuitement alors que certaines autres paient cher leur repas.

(4) Le communisme en tant que principe morale et de coopération est présent dans la presque totalité de la circulation de prestations. Pourtant, il n'est pas le seul principe qui sied à la redistribution des ressources : la « solidarité réticente » a aussi une place importante.

6.4 Une question de points de vue ?

En élaborant le chapitre dédié aux repas, je n'ai pas pu m'empêcher de me questionner à propos du point de vue de l'anthropologue. Je me suis confronté à plusieurs reprises avec les résultats trouvés par Nambuwa Bila Lenge à Makala. Tout comme elle, j'ai travaillé sur les ménages pauvres de Kinshasa et j'ai adopté une méthode qualitative. Pourtant, nos résultats divergent sur certains points. Dans son mémoire de DES¹⁵, elle relève une absence de coordination qui se matérialise dans la règle que nous avons déjà citée : « *bi tie te, bi lie te* » (qui ne cotise pas ne mange pas). (2013 : 119) À Camp PM, je relève au contraire une coordination souvent "automatique" des membres des ménages et une solidarité relativement forte, caractérisée par la logique « de chacun selon ses moyens, à chacun selon ses besoins ».

« Rendre familier ce qui est étranger et rendre étranger ce qui est familier » j'écrivais en début de mon mémoire. (BEAUD et WEBER, 1998 : 146) Comme je l'ai déjà affirmé, la première moitié de la phrase résume bien mon travail de terrain. En revanche, la deuxième reflète plutôt le travail fait par Nambuwa Bila Lenge. La mienne, une recherche d'un Européen « par dépaysement » ; la sienne, une recherche d'autochtone « par distanciation ».

Il est difficile de comprendre quel est le poids des points de vue dans l'analyse. J'ai essayé – durant ma recherche de terrain comme pendant l'analyse des données – de vérifier les observations et les entretiens avec les cahiers de repas. Pour rendre compte de l'hétérogénéité des ménages analysés, j'ai essayé de les diversifier selon leur composition, leurs habitudes alimentaires et les activités de leur membres. Mais dans le futur, afin d'obtenir une analyse plus rigoureuse, il serait nécessaire (1) de faire remplir plus de cahiers, (2) de demander systématiquement qui a choisi le menu dans les entretiens mais surtout (3) de poursuivre les recherches en collaboration avec un chercheur local. Je crois en fait que la collaboration entre chercheurs autochtones et étrangers au milieu étudié peut amener des nombreux avantages, tant sur le plan de la collecte des données que sur le plan de leur élaboration.

15 Diplôme d'Études Supérieures : il s'agit d'une étape intermédiaire, entre le master et la thèse doctorale, qui n'a pas de correspondant en Belgique.

Le prochain chapitre est dédié aux soins médicaux. Si dans la discussion relative au repas, nous avons parlé principalement de la circulation des prestations à l'intérieur des ménages, dans les prochaines pages nous verrons comment les familles de Camp PM font face à des dépenses extraordinaires en mobilisant des ressources extérieures.

7. Les soins médicaux

Si dans le chapitre dédié aux repas nous nous sommes focalisés principalement sur des interactions entre individus, dans ce chapitre nous allons parler avant tout en termes de groupes et de réseaux. Cela du fait que, dans le cadre des soins médicaux, des transferts plus élevés et des groupes plus vastes de personnes sont en jeu. Comme nous avons fait dans le chapitre précédent, nous allons poser des questions : « Dans l'éventualité d'une dépense médicale importante, quels réseaux d'aide sont mobilisés par les ménages de Camp PM ? », « Quels types de prestations et quels schémas de réciprocité sont en jeu ? », « De quelle façon et entre quelles limites advient la redistribution des ressources ? », « Quelles sont les contraintes et les avantages de chaque réseau d'aide? »

Dans les prochaines pages, nous allons décrire et ensuite analyser trois cas de soins médicaux onéreux dans des différentes familles du quartier.

7.1 Présentation des données

7.1.1 Un ménage au croisement de plusieurs réseaux d'aide

Je rencontre Jean-Louis un matin d'avril vers six heures. Je suis accompagné par Romain, l'étudiant qui m'héberge. En étant au courant de notre arrivée, mon futur enquêté prépare trois chaises en triangle dans la parcelle, à quelques mètres de la porte d'entrée de sa maison. Deux chaises sont en plastique colorée : des bêtes chaises de jardin comme tout le monde en a, à Kinshasa. La troisième semble sortir d'un de ces vieux films tournés dans un château, où le seigneur et son épouse prennent leur repas, assis aux extrémités d'une très longue table. En somme, une vieille chaise rembourrée en bois : le trône préparé pour m'accueillir.

Même si, avec un rapide déplacement au bon moment, je réussis à éviter le siège qui aurait représenté pour moi une source de gêne, Jean-Louis ne semble par pour autant s'offusquer. Au contraire, il accepte de bon gré de me parler de l'histoire de sa famille et de ses occupations. Il semble très fier d'avoir été capable de démarrer sa vie conjugale et familiale « de zéro », c'est à dire sans l'aide de sa famille élargie. Il me raconte minutieusement de comment il a su se débrouiller pour offrir à son ménage une vie décente. Je comprends assez vite que la vieille chaise sert à me démontrer qu'il est capable d'accueillir dignement un blanc.

La chaise et le récit de sa vie. Il ne me manque qu'un élément pour être définitivement sûr du fait que la personne que j'ai devant moi est quelqu'un de très fier, notamment en ce qui concerne les relations avec la famille élargie. Cet élément arrive un après-midi de juin.

Jean-Louis est en train de me raconter comment sa famille a pu faire face à la maladie de son épouse, Alphonsine. Au mois de juin 2009 elle avait été opérée d'un myome, un tumeur bénigne, et d'une kyste à l'utérus. La facture de l'hôpital est plutôt salée : environ 500\$. (440€) Il m'explique qu'il avait hésité à demander l'aide de la famille élargie : « C'est moi qui me suis opposé à ce qu'ils nous aident. Parce que je suis capable de soigner ma femme. » En insistant un peu, je réussis à me faire raconter la raison profonde de cette opposition.

À l'époque où nous sommes venus nous installer ici [1999], nos familles [élargies] s'étaient opposées à ce que nous vivions ici. Ils voulaient que nous rentrions au centre-ville. Quand ma femme est tombée malade, j'ai imaginé qu'ils auraient profité de l'occasion pour nous dire : « nous n'allons pas t'aider, parce tu ne nous as pas écoutés quand nous te disions de rentrer au centre-ville ». C'est ainsi que je les ai écartés.

Après quelques jours, les familles élargies des deux conjoints ont su qu'Alphonsine avait été opérée. La famille de Alphonsine envoie 10\$ (9€) et celle de Jean-Louis 30\$ (27€). Mon interviewé me décrit la façon dont sa famille élargie a recueilli et envoyé l'argent : « Ils mettent 500FC, 1000FC ou 5000FC selon les possibilités de chacun, puis il choisissent un délégué et ils l'envoient avec l'argent ».

L'argent recueilli par les familles élargies des deux conjoints, est largement insuffisant pour payer la facture. Mais Jean-Louis est pasteur dans une église chrétienne. Son statut lui permet de bénéficier de 70\$ ainsi que de certains bénéfices matériels offerts par les fidèles. Durant la période de convalescence d'Alphonsine, la famille reçoit un bidon d'huile de palme, 2 bacinelles de farine de manioc, 30 verres¹⁶ de farine de maïs, quatre poissons salés et 7 sachets de petits haricots.

Mais le rôle de pasteur permet surtout de bénéficier d'un réseau d'aide bien plus vaste et efficace que le réseau familial. En 2009, Jean-Louis a bénéficié de l'aide de trois « amis » à l'étranger : le premier lui a envoyé environ 30\$ (27€) depuis l'Afrique du Sud, le deuxième 50€ depuis Rotterdam et le troisième 120€ depuis la France. Comment est-ce qu'un homme qui n'a jamais quitté le Congo connaît des personnes en Europe, prêtes à l'aider en cas de besoin ? L'église représente un corroi de distribution de la charité internationale. De la même façon dont la famille de mon ami Odon (dont j'ai parlé dans le cinquième chapitre) avait profité du soutien d'une femme italienne pour payer les frais scolaires d'Astride, des autres familles de Kinshasa ont été mises en contact avec des familles occidentales par l'intermédiaire de l'église. Dans ce contexte, le pasteur dispose d'une série de contacts qu'il peut mobiliser en cas de besoin.

Jean-Louis a aussi obtenu de l'aide de la part de deux « amis de quartier » qui lui ont octroyé respectivement 50\$ (45€) et 35.000FC (35€).

Pour arriver à payer la facture de l'hôpital la famille liquide l'activité commerciale d'Alphonsine. Cette dernière possédait un *ligablo*, c'est-à-dire un petit étal sur lequel elle vendait des produits alimentaires. « Nous avons tout vendu, car l'opération coûtait 500\$ » m'explique le pasteur. La liquidation du capital d'investissement représente une stratégie populaire à Camp PM pour faire face aux dépenses imprévues.

16 Le verre (*bikolo*) est une unité de mesure très répandue dans les marchés de Kinshasa.

Dans l'exemple que nous venons de voir, nous pouvons caractériser quatre types d'aide, selon le type de donneur :

En premier lieu, l'aide reçue par les parents. Elle représente une partie infime du montant total qu'ils ont su recueillir. De plus, cette aide possède un côté dérangeant pour le pasteur, car elle va contre son amour-propre. Pour mon enquêté, demander de l'aide à sa famille ou à la famille de son épouse équivaut à subir leur jugement. C'est ainsi que, en imaginant de recevoir la réponse « Nous n'allons pas t'aider, parce tu ne nous as pas écoutés quand nous te disions de rentrer au centre-ville », il préfère ne rien demander. Rappelons-nous de quand il avait raconté avec fierté d'avoir démarré sa vie conjugale « de zéro » : Jean-Louis ne veut pas dépendre ni de l'aide financière ni de l'aval de ses parents quant à ses choix. En outre, l'aide des parents est si inconfortable pour mon enquêté parce qu'elle n'est pas inconditionnelle, car elle doit être retournée. Ce régime d'entraide est vécu par Jean-Louis comme une dépendance, d'autant plus qu'elle est accompagnée par un jugement morale : « tu ne nous as pas écoutés ».

En deuxième lieu il y a le réseau des *bandimi* (« croyants » ou « frères et sœurs ») de l'église. Dans ce réseau, Jean-Louis occupe une place particulière. En étant pasteur, il bénéficie des offrandes des fidèles. En échange, il se rend disponible pour aller chez eux prier et pour les soutenir spirituellement. Au delà de la spécificité du rôle de pasteur, l'église représente pour nombre de ménages, une sorte d'assurance-maladie. Par exemple, dans une autre paroisse, en versant une cotisation hebdomadaire, on bénéficie de l'assistance des « frères et sœurs » en cas de besoin. Une enquêtée me décrit ainsi le système de cotisation de l'église :

S.C. : J'ai vu [dans le cahier de prestation] que vous avez donné 2000FC (2€) à l'église dimanche. Pourquoi ?

Il s'agit de la cotisation des sœurs de l'église (*bamama*). Nous donnons de l'argent, comme ça le jour où nous aurons un soucis, elle viendront à la maison pour nous aider (*baye kotala yo*). Par exemple, quand j'accoucherai, elles achèteront du sucre et elle viendront me le remettre (*baye kotala ngai*).

La particularité de ce réseau d'aide est que les individus qui en font partie sont insérés dans un cycle qui le met en situation d'interdépendance – je donne aujourd'hui pour recevoir un jour – mais cette interdépendance est entretenue par l'intermédiaire d'une institution qui garantit un retour à ceux qui contribuent.

Troisièmement, Jean-Louis et sa famille ont reçu l'aide des *bandeko* (« frères ») de quartier. En plus de la première aide reçue par les deux *bandeko* (respectivement 50\$ et 35.000FC), le ménage du pasteur a continué de bénéficier du soutien des autres voisins pendant la période de convalescence d'Alphonsine. À Kinshasa on entend souvent l'expression *kotala bato* (« voir/visiter les gens ») qui est beaucoup utilisée pour indiquer une visite pendant laquelle on fournit une aide aux personnes en difficulté. Le pasteur m'explique que de nombreux *bandeko* et *bandimi* sont venus « visiter » son épouse après son opération et qu'ils ont laissé « un petit 1000 ou 2000FC ». Pendant la convalescence, cette aide est précieuse car elle permet d'acheter les médicaments nécessaires et apporte du soutien psychologique. Néanmoins, l'aide reçue

par les *bandeko* est censée créer une obligation morale chez les receveurs. De ce fait, il serait très mal vu si Jean-Louis décidait un jour de tourner le dos aux *bandeko* qui l'avaient aidé.

La dernière source d'aide est constituée par les « amis » à l'étranger. Mon enquêté me décrit avec emphase le rapport avec son correspondant français René Arnale qui lui envoie la somme non négligeable de 120€. À la différence des trois autres sources d'aide, les « amis » à l'étranger ne s'attendent pas à ce que Jean-Louis leur rende le service, même dans un futur éloigné. Il serait tout à fait bizarre si un jour son ami René décidait de lui écrire - depuis son appartement avec vue sur la Tour Eiffel - pour lui demander de l'aider à payer sa facture d'électricité.

Cette dernière source d'aide ne s'insère donc pas dans une logique de réciprocité. Il est tout à fait compréhensible que, en disposant d'une telle ressource, Jean-Louis n'hésite pas à s'en servir. Mais qu'est-ce qui fait que l'aide des *bandeko* de quartier et des *bandimi* de l'église soit préférée à l'aide des parents ? Au fond, il s'agit dans les trois cas d'une aide qui faudra, tôt ou tard, rendre.

Rappelons-nous du fonctionnement du réseau familial : « Ils mettent 500FC, 1000FC ou 5000FC selon les possibilités de chacun, puis ils choisissent un délégué et ils l'envoient avec l'argent ». Ce fonctionnement implique un temps long, d'abord pour cotiser et ensuite pour envoyer une personne donner l'argent. Il s'agit d'un réseau à distance qui opère moyennant un délégué. Au contraire, les *bandeko* de quartier et les *bandimi* de l'église constituent des réseaux de proximité beaucoup plus rapides. Ces réseaux assurent un suivi constant du point de vue financier et psychologique – grâce aux « visites » (*kotala bato*) – et ne soumettent pas le receveur à un fort jugement moral, comme le pasteur craignait. Enfin, en étant nombreux, les voisins et les frères de l'église fournissent une aide financière plus importante.

7.1.2 La dépendance comme dévalorisation

Le lecteur a déjà fait connaissance avec mes voisins d'en face. Il se rappelle peut-être de Mama, Chanel et Patrick. C'est après à peine une semaine de mon arrivée que Chanel accouche. Le jour après, en revenant de ma journée de visites aux autres ménages, je vais la visiter. L'hôpital est à cinq minutes à pieds de la maison, mais pour y arriver il faut zigzaguer entre les maisons et les parcelles. Je m'y fais conduire par Mama. Elle me donne un seau contenant du linge propre et nous nous acheminons dans l'obscurité du quartier. Quand je rentre dans la petite salle d'hôpital où se trouvent Chanel et son enfant, je ne peux pas m'empêcher de m'émouvoir. Dans la pièce, personne ne parle un seul mot de français. Avec beaucoup de peine, Chanel arrive à me faire comprendre qu'elle veut donner mon prénom au nourrisson qui dort à côté de moi. Elle m'en explique le pourquoi en ces termes : « *mpo mundele aza kitoko, moindo aza mabe* » (« parce que le blanc c'est bien, le noir c'est mal »). Ce n'est que quelques jours après que je découvre, non sans un certain dégoût, que l'enfant en question ne va pas porter mon prénom : Chanel m'a menti. Romain, l'étudiant qui m'héberge, explique ce comportement comme une stratégie pour m'émouvoir et me pousser à régler la facture de l'hôpital.

Dans beaucoup d'hôpitaux à Kinshasa, si la personne qui a reçu les soins n'est pas en mesure de payer la facture, elle n'est pas autorisée à rentrer à la maison. Dans le cas de Chanel, le montant de la facture est de 15.000FC (15€) auxquels il faut ajouter 3000FC (3€) qui correspondent à une vieille dette qui n'a toujours pas été remboursée. Les deux sœurs ne sont pas capables d'y faire face. Dans un tel cadre, je comprends mieux la tentative de me pousser à payer la facture. Cinq jours après l'accouchement, on annonce à Chanel qu'elle va passer la nuit par terre, car une autre femme va prendre sa place.

C'est à ce moment que sa sœur prend la résolution d'appeler l'oncle maternel (William) qui arrive le jour même avec son épouse pour payer la dette et apporter du linge pour l'enfant. Je discute avec William, devant la porte de leur maison. Il parle un bon français et se plaint des hommes qui ne sont pas capables de prendre en charge une femme, après l'avoir mise enceinte. La référence, pas du tout voilée, est sans doute au jeune homme qui a une relation avec sa nièce. Ensuite, toujours devant Chanel, il affirme avoir payé 30\$ (27€) pour qu'elle sorte de l'hôpital. Il répète son discours aux nièces en lingala, comme pour être sûr qu'elles ont bien compris. Le chiffre qu'il affirme avoir payé est bien supérieur au montant réel demandé par cet hôpital pour un accouchement, mais les deux nièces ne réagissent pas à cette affirmation.

J'ai déjà parlé de la dernière intervention de l'oncle auprès de ses nièces : quelques jours avant mon départ, Mama souffre de forts maux de tête et son fils tremble de fièvre. C'est ainsi que William l'accompagne à l'hôpital faire des premiers examens. Pour ce faire, il anticipe 3600FC sur le coût total des examens de 8300FC. En rentrant de l'hôpital, il manifeste son mécontentement pour la condition dans laquelle versent ses nièces et il affiche son intention de les reprendre avec lui dans sa maison si la situation ne change pas. Effectivement les deux sœurs sont dans une situation précaire depuis que le mari de Mama a quitté la maison pour faire du commerce dans le Kasai-Central, il y a trois mois. En partant, ce dernier a laissé 15.000FC à son épouse qui ont été épuisés très vite pour soigner son enfant et pour manger. Depuis qu'il est parti, l'homme n'a plus donné de ces nouvelles. Une personne de quartier affirme l'avoir rencontré dans la ville de Kananga. Il se serait marié avec une autre femme.

Pendant notre entretien, je discute avec Mama à propos des soins médicaux qu'elle et sa sœur ont eu depuis qu'elles habitent ensemble. De notre interview, transparait qu'elles recourent souvent à l'aide de l'oncle William. Depuis qu'elles ont quitté le village natal en 2012 pour s'installer à Kinshasa, leur père est venu leur rendre visite qu'une fois en 2014, lors de l'accouchement de Mama. Cet accouchement a coûté bien plus cher que celui de sa sœur, à cause du mauvais état de santé. Elle a passé une semaine à l'hôpital pour un coût de 28.000FC qui a été supporté par le père. Suite à cet épisode, les deux sœurs ne font plus appel à leur père quand il s'agit de les aider à faire face aux soins médicaux. Mama justifie ce choix en disant : « ce voyage ainsi que la facture de l'hôpital ont été très onéreux pour notre père, il faut qu'il se repose. On ne l'appelle que quand on a vraiment besoin. » La distance physique joue un rôle important dans ce cas. Mon interprète, originaire de la province du Bandundu, m'explique qu'à l'intérieur du pays il est beaucoup plus difficile d'acheter du crédit téléphonique qu'en ville. Je remarque que, lorsque mes enquêtés veulent

communiquer avec leurs parents restés au village, ils sont toujours contraints d'acheter du crédit téléphonique, car les parents en ont difficilement la possibilité. Téléphoner au Congo coûte très cher. Acheter un forfait est bien au-delà des possibilités d'une bonne partie de la population.

Les deux sœurs ne fréquentent pas assidûment l'église. Elles ne bénéficient donc pas d'aides de la part des *bandimi*. Elles n'ont pas non plus les mêmes connaissances que Jean-Louis, qui mobilise ses réseaux au Congo et à l'étranger pour faire face aux soins médicaux. Leur principale ressource est leur oncle maternel, qui en revanche n'hésite pas à faire montre de sa générosité. « Quand on aide quelqu'un au Congo, il faut que tout le monde le sache » m'explique mon interprète. C'est bien le cas de l'oncle William.

Les transferts entre ce dernier et ses nièces vont tous en direction de ces dernières. Cette situation fait écho aux considérations faites par Kahola à propos de Lubumbashi (2013 : 45) :

Lorsqu'un parent est régulièrement assisté ou lorsqu'il dépend des autres apparentés sans une contrepartie, sa situation devient déshonorante. Il perd sa considération sociale et est méprisé. On le remarque dans les discours de ceux qui sollicitent fréquemment l'aide des parents sans réciprocité. Quand ils se présentent pour une assistance chez l'un des apparentés, ils introduisent leur demande par des mots tels que *Ushichoke* (ne vous fatiguez pas), *kama shilombe kwako*, *talomba tena nani* (si je ne demande pas à toi, à qui d'autre demanderais-je?). La honte « *haya* » est ressentie par le nécessiteux. En développant cette rhétorique, il est d'abord conscient qu'il exagère dans ses sollicitations d'assistance et n'est pas en mesure de rendre les bienfaits. Pour attirer la compassion du donneur, il développe un langage d'humilité et de valorisation de son bienfaiteur. On sent que la honte est là et que la gratuité devient un facteur de dévalorisation sociale.

Dans ce passage, Kahola analyse la dévalorisation de ceux qui demandent de l'aide aux conjoints sans pourtant avoir la possibilité de la rendre. En ce qui concerne le cas de Mama et Chanel, je n'ai pas pu entendre les mots qu'elles utilisaient pour demander l'assistance de l'oncle. Néanmoins, j'ai entendu plusieurs fois les mots de ce dernier. Il se plaint du concubin de Chanel et du mari de Mama en disant qu'ils sont « indignes de confiance » et il prend la liberté de mentir devant ses nièces quant au montant de la facture de l'hôpital, en mettant davantage en valeur sa contribution. Le fait que les deux sœurs n'osent pas réagir face à cela est pour moi significatif de la dévalorisation liée à l'incapacité de rendre l'aide reçue et à la dépendance vis-à-vis de l'oncle.

7.1.3 Quand c'est la famille élargie qui intervient

Alain est un jeune maçon. Il a le même âge que moi, 28 ans. Quand je lui dis mon âge, il ne me croit pas : je dois lui montrer mon passeport. Il me dit alors : « même si t'as mon âge, tu est plus petit que moi : moi j'ai un enfant. »

Avec lui, je parle de soins médicaux. Il me raconte d'avoir été opéré « de typhoïde » en 2013 (impossible de savoir avec précision de quelle maladie il souffrait). Il me montre plusieurs photos de son opération : on peut le voir endormi, le ventre ouvert, pendant l'opération. Des pagnes recouvrent le brancard sur lequel il est

posé ; il est contourné par plusieurs hommes avec des masques à la bouche et une blouse verte. Il reste deux mois à l'hôpital de N'djili, un bon hôpital : « l'hôpital des chinois ». Suite à l'opération, il passe encore quatre mois de convalescence à la maison. Il me réfère avoir dépensé environ 2000\$ pour cette opération et pour les soins nécessaires pendant la période de convalescence, durant laquelle il devait suivre un régime alimentaire très onéreux. Il ne se rappelle pas précisément du montant de la facture, mais il n'a pas d'hésitations quant au rôle de sa famille élargie qui a supporté le coût total de l'opération.

Pendant la longue période de convalescence il est assisté par son père adoptif et sa fiancée. Mais, si l'aide de la famille élargie lui permet de payer l'opération, les voisins et les amis de quartiers constituent une ressource importante après sa sortie de l'hôpital.

S.C. : Pendant ta convalescence qui t'a apporté le plus d'aide ?

Tout le monde était là. La famille m'a plus aidé pour l'opération mais, durant la convalescence, c'est les amis qui m'ont beaucoup aidé. Ils ont appris que je sortais de l'hôpital après une intervention chirurgicale et ils ont commencé à venir me visiter à la maison. Parfois ils me laissaient quelque chose avant de partir. [...]

J'étais toujours assis devant la porte de ma maison et, quand ils passaient, les amis s'arrêtaient pour s'enquérir de l'évolution de mon état de santé et, à l'occasion, ils me remettaient quelque chose, 2000FC ou 3000FC. Je ne devais pas mendier.

Dans le cas d'Alain, c'est la famille élargie qui prend en charge les frais médicaux relatifs à son intervention. Le réseau de proximité quant à lui, joue un rôle crucial seulement après, dans le suivi de la convalescence. Comme dans le cas de Jean-Louis, la « visite » est la pratique à travers laquelle ce type d'aide prend forme.

Mon enquêté se sent mal à l'aise par rapport aux parents qui l'ont aidé. Il a l'impression de trop dépendre d'eux. Il m'explique que, après l'opération, il a vendu presque tous ses biens pour ne plus rien demander à sa famille élargie : « J'ai vendu la table en verre, la télévision et le lecteur DVD pour 130\$. Je ne pouvais plus dépendre de ma famille. »

Alain me raconte aussi de Robert, son frère cadet, qui a eu un enfant au mois de juin. Malheureusement l'enfant a eu un problème respiratoire à la naissance, ce qui l'a obligé à être transféré avec la mère dans un hôpital dans la commune de Kinshasa, à plus de vingt kilomètres de Camp PM. Les frais engendrés – 880.000FC (environ 840€) ont été encore une fois soutenus par la famille élargie. Alain m'explique que son frère Robert est parmi les fidèles qui contribuent le plus dans son église. C'est pour cela que le pasteur lui a remis la somme de 200\$ (180€). « Un jour Robert est tombé par hasard sur une somme de 100\$ (90€) et il a tout remis à l'église. » Cet exemple illustre bien comment les contributions à l'église représentent une assurance sur les imprévus de la vie.

Parmi les parents qui ont aidé Alain à faire face à sa maladie, mon attention se concentre sur un oncle maternel appelé Adam. Ce dernier – qui possède une pharmacie dans laquelle Robert travaille – a donné

100\$ (90€) à Alain et 50\$ (45€) à son frère pour les aider à faire face aux soins médicaux. Cependant, Alain m'apprend que l'oncle « a un peu de réserves lorsqu'il faut aider ». Il m'explique aussi :

Je sais que l'oncle avait une dette auprès de Robert. Cela parce que, quand l'oncle est arrivé à Kinshasa depuis Lubumbashi, il n'avait rien. Robert l'a aidé pour que sa femme et ses enfants le rejoignent en leur payant le transport jusqu'ici [...]

S.C. : Si tu étais ton oncle, comment est-ce que tu te comporterais envers Robert ?

Je lui dirais : « ce que je te donne, je ne te le donne pas en tant qu'employeur. C'est plutôt ma contribution en tant que familial. (*Oyo ngai napesi yo eza lokola lifuti te, eza ke nakabeli yo.*) »

La façon dont Alain me décrit la contribution de sa mère, qui l'a aidé avec 10\$, est très différente.

Maman a contribué avec tout ce qu'elle avait. Elle n'a pas beaucoup d'argent, elle n'a ni une activité génératrice de fonds, ni un compte en banque. Elle se débrouille en cassant des cailloux. (*kobeta libanga*) Avec cette activité elle trouve de quoi nous venir en aide et elle fait étudier deux de nos frères ainsi que ses nièces et neveux.

La mère d'Alain est décrite de façon presque héroïque – une femme capable de faire étudier ses enfants et ses neveux en faisant un métier très dur - alors que l'oncle est peint comme quelqu'un qui « a des réserves ».

À mon sens, il y a deux aspects à remarquer dans le témoignage d'Alain. En premier lieu, la contribution doit être proportionnée aux possibilités financières du donneur et aux besoins du recevant. C'est pour cela que, aux yeux d'Alain, l'aide fournie par l'oncle à une valeur éthique inférieure à la valeur éthique de l'aide fournie par la mère. Encore une fois, le communisme en tant que principe éthique : « de chacun selon ses moyens, à chacun selon ses possibilités ». Selon Alain, Adam ne supporte pas ses familiers « selon ses moyens » mais bien en-dessous de ceux-ci. Ensuite la condamnation de l'aide « en tant qu'employeur » : c'est ainsi que je traduis l'expression en lingala *lokola lifuti te*, qui signifie littéralement « pas comme un salaire ». La reproche d'Alain envers l'oncle porte donc sur deux points : la quantité du transfert - trop peu par rapport aux moyens - et le type de transfert – un « salaire » (*lifuti*) – qui est étrange dans contexte familial.

7.2 Discussion des données

Dans le cadre de son enquête auprès des ex-agents de la Gécamines, Benjamin Rubbers remarque que le déclin économique a réduit le volume des aides de tout ordre au sein des réseaux de parenté [...] Toutefois la famille n'est pas complètement délaissée : chacun tente, après ses propres enfants, de soutenir ceux avec lesquels il a développé des liens privilégiés dans le passé, puis les parents plus éloignés, à l'aune de ses possibilités. La solidarité familiale est ainsi soumise à un double principe de proximité interpersonnelle (primauté des parents « proches ») et de conditionnalité économique (chacun selon ses moyens). (RUBBERS, 2013 : 207)

Sur base des exemples reportés ci-dessus, nous pouvons confirmer que la conditionnalité économique et la proximité interpersonnelle restent des critères importants dans le cadre de la solidarité familiale. Mais, à

côté de la solidarité familiale qui continue d'exister et d'avoir un poids important, nous pouvons voir que des réseaux autres que les réseaux de parenté ont un rôle clé. Il s'agit des réseaux basés sur la proximité géographique : des réseaux des *bandeko* de quartier ou des *bandimi* de l'église. Ces réseaux ont l'avantage d'une part d'être plus rapides que les réseaux de parenté et d'autre part d'assurer un suivi pendant la convalescence, tout en n'ayant pas le "poids morale" des aides familiales. Pensons à la dévalorisation qui va de paire avec l'aide de l'oncle William ou aux craintes exprimées par Jean-Louis vis-à-vis du jugement de ses parents.

Mais regardons de plus près les types de prestations et les schémas de réciprocité qui sont en jeu dans les réseaux de parenté : intuitivement, nous pourrions dire qu'il s'agit de dons soit à réciprocité généralisée, soit à réciprocité directe. Cela dépendrait de l'expectation de la contrepartie. Mais mon interprétation de ces transferts est qu'ils ressemblent plutôt au don charitable. En plus des marqueurs sociaux de dévalorisations, nous assistons à une réelle difficulté de la part de ménages en ce qui concerne la réciprocité avec les parents : il est difficile pour ceux qui ont été aidés de rendre quelque chose en contrepartie. La condition de mes voisines d'en face est exemplaire : elles sont contraintes d'accepter l'aide de l'oncle William sachant bien qu'elles pourront difficilement le récompenser un jour. L'oncle maternel William, quant à lui, est contraint dans le schéma de la solidarité réticente : il ne peut pas se soustraire au devoir d'aider les nièces et il développe l'attitude ambivalente et conflictuelle décrite par Bähre (2007 : 51)

Une exception est faite par Alain qui bénéficie de l'aide de ses parents, mais qui finalement vend presque tous les biens qu'il avait dans la maison. Lui aussi ne veut pas « fatiguer les parents » trop au-delà de sa capacité à retourner quelque chose en contrepartie quand il y en aura besoin. Dans son témoignage, la reproche faite à l'oncle Adam de fournir une aide « en tant qu'employeur » et la louange de la contribution de la mère démontre bien que le communisme en tant que principe morale a un rôle important dans ce type de transfert.

En ce qui concerne le réseau des *bandimi* de l'église mobilisé par Jean-Louis, et par Robert il s'inscrit dans un schéma de réciprocité directe. Il ressemble à une "assurance maladie" : pour en bénéficier, il est nécessaire d'avoir contribué au préalable, comme dans le cas de Robert qui a donné 100 \$ (90€) à l'église et qui en a reçu en contrepartie 200 (180€). Lorsque l'on fait des donations importantes à l'église, « la contrepartie est au centre de l'attention de celui qui donne ». (TESTART, 2010 :162) J'ai cité plus haut une enquête qui dit : « Nous donnons de l'argent, comme ça le jour où nous aurons un soucis, elle viendront à la maison pour nous aider ». Cette description correspond au *don intéressé*, tel que nous l'avons décrit dans le quatrième chapitre.

Nous avons déjà discuté à propos du réseau de *bandeko* du quartier. Ici, il nous suffit de relever qu'il s'agit d'un réseau d'aide basé sur un schéma de réciprocité généralisée basé sur des petites interventions mais qui s'appuie sur un réseau – celui du quartier – très vaste. Grâce au fait que les donations sont petites

mais nombreuses, la dette contractée par le donataire ne représente pas un poids excessif, contrairement au cas des aides fournies par les réseaux de parenté.

Les familiers tout comme les réseaux des *bandeko* du quartier se servent de la « visite » (*kotala bato*) pour s'enquérir de la situation et apporter l'aide. Mais le temps nécessaire à la famille élargie pour effectuer cette visite et intervenir est habituellement beaucoup plus long de celui nécessaire aux *bandeko* de quartier. Dans certains cas, les réseaux de proximité géographiques substituent les aides familiales, dans des autres cas, ils les complètent.

À propos de la lenteur des réseaux de parenté Laurentine m'explique :

Ils vont arriver mais ils vont arriver en retard. [...] Le problème est que tout le monde a ses projet. Donc, si tu tombes malade et tu sollicite mon aide, je n'aurai pas d'argent pour te soigner parce que je serai en train de poursuivre mes projets. Le problème c'est qu'on tombe malade rapidement, d'un coup. J'aurai beau te dire « attends quelques jours : je vais chercher l'argent et après je viendrai te rendre visite ». À ce moment-là, ça sera trop tard.

Les réseaux « d'amis » à l'étranger ne prévoient pas de réciprocité et les transferts se déroulent entre des acteurs « socialement supérieurs » en terme de richesse matérielle et d' autres « socialement inférieurs ». Il reste à voir si ce type de transfert est à considérer comme de la charité. Pour ce faire, nous allons analyser une lettre qui m'a été dictée par Marceline, l'épouse de mon ami Odon. Elle est adressée à la dame italienne qui a supporté les frais scolaires d'Astride (la jeune fille d'Odon) avec la quelle la famille a perdu le contact. Je me suis chargé de la faire parvenir lorsque je rentrerai une prochaine fois en Italie.

Bonjour Caterina,

Nous t'écrivons avec grand plaisir. Nous sommes la famille de Papana Astride que tu as aidée pendant les écoles maternelle et primaire. Elle vient de finir l'école secondaire en coupe et couture. Nous n'avons plus reçu de tes lettres. Nous avons rencontré Silvio, un étudiant italien et nous avons donc saisi l'occasion pour t'écrire.

Si tu le souhaites, envoie-nous une lettre par l'intermédiaire de la paroisse catholique Saint-Angel, Mpsa II, Commune de la N'Sele. Nous avons changé d'adresse, maintenant nous habitons dans l'av. Mikondo, 77, Mpsa II, Commune de la N'Sele, Quartier Talangai.

Nous n'avons pas les moyens pour soutenir les études universitaires de notre fille. Si t'en a les moyens, envoie-nous une machine à coudre. Nous t'envoyons une photo d'Astride.

Le mot qui se répète le plus souvent est le mot « moyen ». À Kinshasa on entend souvent ce mot, qui a été emporté dans le lingala urbain. Pendant mon séjour à Kinshasa, j'ai entendu plusieurs fois la phrase « *moyen (eza) te* ». Cette phrase exprime l'incapacité de poursuivre un objectif ou de résoudre un problème. À mon sens, il montre bien comme Marceline, la personne qui m'a dicté cette lettre, perçoit un décalage net entre les moyens de sa famille et ceux de sa bienfaitrice italienne. Nous pouvons en conclure que l'aide reçue par les « amis » à l'étranger rentre bien dans la catégorie de la charité, car il y a une dévalorisation des « moyens » du receveur par rapport à ceux du « donneur ». Néanmoins, les marqueurs sociaux de

dévalorisation sont en bonne partie projetés à l'extérieur de la quotidienneté du quartier. Sans doute, ils se font beaucoup moins sentir entre les mains d'un jeune étudiant italien en Belgique que dans les discours arrogants d'un oncle en visite.

7.3 Ce que le lecteur doit retenir

(1) Sur base de l'analyse développée jusqu'ici, nous pouvons affirmer que, lorsque les ménages en ont la possibilité, ils choisissent sur quels réseaux d'aide s'appuyer sur base de critères d'efficacité en termes de temps et de volume d'aide ainsi que de mineure contrainte du point de vue de la réciprocité. Le réseau le plus commun est sans doute le réseau de proximité géographique des *bandeko* du quartier. Ce réseau s'appuie sur un schéma de réciprocité généralisée à l'intérieur d'un groupe assez vaste qui réagit de façon rapide.

(2) Ensuite, les ménages qui adhèrent au préalable – par le biais d'offrandes – aux réseaux de *bandimi* de l'église, bénéficient d'une aide basée sur la réciprocité directe qui peut souvent avoir un volume plus importante de celui des dons des *bandeko* du quartier.

(3) Les ménages – assez rares – qui disposent de contacts à l'étranger peuvent stimuler l'aide charitable auprès de leurs contacts.

(4) Les réseaux de parenté sont souvent le dernier recours pour les ménages qui ne disposent pas d'autres sources d'aide. Ce type de réseaux peuvent avoir comme corollaire la dévalorisation du donataire.

La dernière section du chapitre abordera la question de la redistribution coopérative sous l'angle particulier de l'urgence. Comme nous le verrons ci-dessous, la question de l'urgence est marquée, au niveau du langage, par le champ sémantique du « ici et maintenant »

7.4 Ici et maintenant

En ayant traité la question de la rapidité des réseaux d'aide, nous pouvons à présent apporter une nuance ultérieure aux analyses faites à propos du repas et des soins médicaux. En ce qui concerne les repas nous pouvons constater qu'une bonne partie des prestations correspond à la catégorie de communisme. Les membres des ménages s'activent spontanément pour procurer à eux-mêmes et à leur famille le repas. Les transferts ainsi occasionnés ne constituent pas des échanges car ils ne prévoient pas une réciprocité directe et une équivalence entre ce que l'on donne et ce que l'on reçoit : au contraire, certains membres contribuent systématiquement plus que les autres. La raison pour laquelle les auteurs sociaux choisissent ce type de transfert plutôt que des échanges entre biens équivalents est qu'ils rendent la vie et la société possible et, il faut ajouter, souhaitable. Si mes enquêtés choisissaient de ne pas coopérer entre eux, ils mettraient en péril leur propre survie et il rendraient la vie familiale beaucoup plus dure. En 2004, Eric Tollens analyse les taux de malnutrition en RDC et observe qu'à Kinshasa

Les habitants semblent faire face à la crise alimentaire de manière plus efficace que ceux à l'intérieur du pays. Toutefois, les manières qu'ils adoptent pour se débrouiller et contourner les effets néfastes de la crise demeurent un mystère des plus persistants en matière de capacité de survie des habitants en milieu urbain. (TOLLENS, 2004 : 64)

« Nous vivons mystérieusement » disent les kinois. (TOLLENS, 2004 : 62) Je ne prétends pas avoir dévoilé le mystère de la survie kinoise, mais nous pouvons sans doute affirmer que, dans un contexte de précarité alimentaire, la coopération et les transferts de type communiste entrent à plein titre parmi les stratégies de survie des ménages. Cela ne veut pas dire que la coopération naît exclusivement en tant que stratégie de survie. Nous ne pourrions pas insister assez sur le fait que la coopération communiste rende la société non seulement possible, mais aussi souhaitable : « Partager n'est donc pas simplement une affaire de moralité, c'est aussi une affaire de plaisir ». (2010 : 16) Nous avons déjà parlé du communisme comme activité plaisante dans le quatrième chapitre.

Nous avons parlé d'urgence : le repas est « automatique », car son organisation se joue sur des temps courts. Les membres du ménage ne peuvent pas se livrer quotidiennement à des négociations complexes. Quand j'ai demandé à Éveline si chez elle on gardait une petite somme de côté pour que Marie-Madeleine puisse s'en servir pour faire les courses, elle m'a répondu : « Ici, on n'a pas le temps ». Cette réponse dessine un portrait assez fidèle de la quotidienneté de Camp PM. L'expression « on n'a pas le temps » veut indiquer qu'on ne peut pas se permettre de parlementer à chaque jour, compte tenu des contraintes auxquelles on est soumis. Éveline m'expliquait à propos du repas « Ici, si vous avez, vous le donnez. [elle rit] Si j'ai l'argent, je fais à manger. Si j'en ai pas, mon mari sort en chercher, il revient, nous faisons à manger et nous mangeons. » La dimension privilégiée de ce type de transferts est le « ici et maintenant » induite dans l'expression « on n'a pas le temps ».

8. Étude de cas : Le « jeu des six »

8.1 Faisons connaissance

Je rencontre le ménage « jeu des six » pendant une balade avec mon voisin Patrick. Nous sommes en train d'avancer sous la canicule d'un après-midi de fin de saison des pluies. Des personnes assises à l'ombre d'un manguier nous saluent. Cinq ou six d'entre elles sont assises en cercle. Elles tiennent sur leur cuisses le plateau en bois d'un jeu de société. Elles ont des petites boîtes, des réservoirs de taille-crayons. Elles les tiennent en main, et couvrent l'ouverture avec l'index et le majeur. Elles enfilent les dés dans les boîtes avec un mouvement rapide des doigts et dans un geste élané elles les jettent sur le plateau. Je rentre dans la parcelle et je leur demande de me joindre au jeu. Elles acceptent. J'ai du mal à comprendre les finesses du règlement mais je comprends assez vite que le but essentiel du jeu est de manger les pions adversaires en obtenant en maximum de six, que j'enchaîne de façon spectaculaire. Je gagne une fois, puis une autre. Mais c'est la chance du débutant : après ce jour-là, à chaque fois que je m'essaie au jeu, je ne fais que perdre. Voici

la raison pour laquelle j'ai choisi d'appeler ce ménage « jeu des six ». Le lecteur à déjà fait connaissance avec le « jeu des six ». Néanmoins, je me permet de récapituler leur histoire.

Ils vendent leur maison de Masina en 2008, suite à la faillite de la Sifozaire, l'entreprise où travaillait Ikondon, le père de famille. Ils déménagent à Camp PM, dans la maison d'un ami. Après un an, ils achètent la maison où ils vivent encore maintenant en vendant leur première maison. La différence de prix entre Masina et Camp PM leur permet d'acheter une maison bien plus grande qu'avant. En 2009, Ikondon devient le commandant d'une baleinière, un bateau de transport de marchandises qui fait le commerce le long du fleuve Congo. Quelques mois après le déménagement, Ikondon décide d'aller vivre chez sa deuxième femme à Bibwa, un quartier situé à côté de Camp PM. C'est ainsi qu'il est contraint de diviser son salaire mensuel entre ses deux familles en donnant 200\$ à chacune. En plus de son salaire, Ikondon bénéficie d'une place pour transporter ses propres marchandises à bord de la baleinière. Cet avantage lui permet d'avoir un revenu supplémentaire qu'il mobilise lorsqu'il faut faire face à des dépenses extraordinaires.

Dans la maison du « jeu des six » habite Wivine, une femme de 55 ans avec ses cinq enfants : la sœur aînée Francine de 25 ans, Consolette qui a 21 ans, Rodrick, un garçon de 19 ans, Juvenal et Enock, qui ont respectivement 14 et 12 ans. Dans la famille habitent aussi Rachel, une fille de 17 ans qui a déjà deux enfants de 2 et 4 ans et Bienvenu qui a 26 ans. Rachel est la fille de la sœur cadette de Wivine et Bienvenu est un frère cadet d'Ikondon, le mari de Wivine.

Francine est tombée enceinte une première fois en 2012, pendant qu'elle était en train de terminer ses études à l'internat. Elle a accouché pour la deuxième fois en août 2016. Sa fille Divine de quatre ans et demi vit à la maison avec sa mère. Une curieuse coïncidence a voulu que Consolette aussi tombe enceinte pendant qu'elle était en train de terminer ses études à l'internat. Sa fille Déborah a aujourd'hui trois ans et vit, tout comme Divine, dans la maison de sa mère.

Les trois jeunes filles qui habitent dans la maison me confient toutes, l'une après l'autre, d'avoir un fiancé qui leur donne de l'argent ou qui leur fait des cadeaux. Parmi les trois, celle qui sans doute reçoit les contributions les plus élevées de la part de son concubin est Francine. Elle me raconte qu'il vient lui rendre visite tous les dimanches et qu'il lui donne environ 40.000FC. Dans le cahier de prestation, Francine écrit qu'une bonne partie de cet argent lui sert pour acheter des vêtements pour les petits enfants ainsi que pour l'enfant qui va naître au mois d'août. Après l'accouchement, elle m'explique que son *makango* (aimant) pourra verser la dot et ainsi la marier.

En étant que son mari ne vit plus à la maison, Wivine est le chef de ménage. Sa famille compte cinq enfants, quatre petits-enfants, un beau-frère et une nièce. Sans doute une famille assez nombreuse avec trois ménages cachés en son sein. Ce ménage se démarque par ses dimensions et par la présence d'une source constante de revenu, représentée par la moitié du salaire d'Ikondon. Si ce dernier est à Kinshasa, il remet directement l'argent entre les mains d'une de ces filles ou de son épouse. S'il est en voyage, Wivine peut aller retirer une partie de son salaire à Limete, chez l'armateur.

8.2 L'argent des ongles et le « système » d'endettement

Dans mon journal de terrain on peut lire une note titrée « les ongles ». Elle fait référence à une visite faite au début du mois de mais chez le « jeu des six ». Ce jour-là je suis assis dans l'espace devant la maison ; j'observe le gros tas de briques fabriquées par Bienvenu et je discute avec Wivine à propos du travail de son mari. Pendant que nous discutons, un garçon passe dans l'avenue à côté de la maison. Il tiens deux petites bouteilles dans sa main droite et il les fait crisser l'une contre l'autre. On peut voir plusieurs garçons arpenter le quartier à toute heure de la journée, avec deux petits flacons en verre qui cliquettent à intervalles réguliers : il s'agit des esthéticiens à domicile de Kinshasa.

C'est peut-être la troisième fois que je rends visite à ce ménage. C'est pour cela que je ne connais pas encore la jeune fille qui demande à l'esthéticien de s'arrêter et de lui faire les ongles. Quand il a fini, elle demande à Wivine « Maman, donne-moi 500FC (0,50€) pour payer le garçon des ongles ! » La mère lui répond : « Je n'ai pas d'argent ici, je n'ai que les 400FC (0,40€) que ton frère m'a confiés. » La fille accepte les 400 FC : le garçon des ongles devra repasser un autre jour pour venir chercher le reste.

C'est ainsi que je remarque que, dans le « jeu des six », Wivive garde de l'argent au nom de ses enfants, mais ce n'est qu'en interviewant Consolette - la jeune fille des ongles - que je comprends qu'il s'agit d'un « système des emprunts », comme l'appellent les membres du ménage eux-mêmes.

Quand j'ai de l'argent mais que je n'en ai pas besoin, je préfère le donner à maman. Autrement je risque de le gaspiller dans des futilités (*kolia yango*). Je sais que, quand j'en aurai besoin, je pourrai lui demander de me le rendre pour que j'aie m'acheter ce dont j'ai envie. [...]

Même s'il arrive que je lui demande et qu'elle n'en a pas, je sais qu'au final elle va me le rendre quand papa va recevoir son salaire. À ce moment-là, elle va en soustraire une partie pour me la donner. [...]

S.C. : Comment est-ce que ça marche ? Est-ce que à chaque mois maman va rajouter des intérêts ?

Non, nous nous mettons d'accord toujours à l'avance (*ndenge tosololaki*). Si je lui ai dit : « maman, je te donne 30.000FC (30€) et tu vas m'en rendre 45.000 (45€) », que ça soit un mois ou deux, elle va toujours me rendre ce chiffre. C'est toujours comme nous nous sommes mises d'accord. [...]

Si nous voyons qu'il n'y a plus d'argent à la maison mais nous en avons, nous pouvons contribuer, mais seulement avec des petits chiffres comme 3000FC (3€). Dans cette maison nous sommes trois jeunes filles, nous ne pouvons nous permettre que notre argent parte à fonds perdu. (*Toza trois bajeunes filles, tokoki kotika mbongo na biso ekende kaka pamba bongo te*). Quand il s'agit de gros chiffres il faut faire des emprunts, de façon que, lorsque maman recevra le salaire de papa, elle nous les rendra. Nous ne pouvons pas laisser que notre argent parte comme ça, parce que parfois nous pouvons avoir besoin de nous acheter des sandales ou une robe.

En suivant la description faite par Consolette, nous pouvons résumer les caractéristiques du « système des emprunts » : dans le « jeu des six » (1) les ressources du ménage sont distinctes des ressources personnelles des enfants. (2) Maman Wivine est considérée comme la responsable des ressources du ménage. (3) Quand les ressources du ménage s'épuisent mais que les enfants en ont les moyens, ils peuvent prêter de

l'argent à leur mère qui les remboursera quand elle recevra la moitié du salaire de son mari. (4) Les termes de l'emprunt sont négociés à l'avance.

Dans un tel système, les enfants reçoivent des intérêts mensuels sur une base de 50 %. En outre, ils ont la possibilité de garder leur argent auprès d'une personne fiable, qui bénéficie d'un revenu mensuel fixe. Il s'agit pour nous de comprendre pourquoi maman Wivine accepte de payer de tels intérêts et quels sont leurs liens implicites avec les rapports de parenté dans ce ménage.

8.3 Une logique commerciale

Les mots de Consolette sont utiles non seulement pour décrire le fonctionnement du « système des emprunts ». Ils sont aussi significatifs de son vécu et de ses perspectives personnelles.

Commençons par l'expression « *ndenge tosololaki* » que j'ai traduit par : « comme nous nous sommes mises d'accord ». Cette expression revient plusieurs fois pendant notre entretien. Le verbe *kosolola* qui signifie littéralement « causer » ou « bavarder » est souvent utilisé dans le cadre des accords commerciaux ou dans l'échange de "faveurs". Quand les deux parties parviennent à un accord, elle peut se référer aux termes de cet accord avec l'expression *ndenge tosololaki*.

Une autre expression récurrente est « *tokoki kotika mbongo na biso ekende kaka pamba bongo te* » que j'ai traduit par « nous ne pouvons pas nous permettre que notre argent parte à fonds perdu ». Le mot *pamba* signifie « nul », « vain », « vide » ou « sans consistance ». On peut l'entendre souvent en référence au *fufu*, le plat principal de l'alimentation kinoise. Le *fufu pamba* est un *fufu* de mauvaise qualité qui ne remplit pas sa fonction principale qui est rassasier. De la même façon, l'argent donné est *pamba* : il est donné en vain. Au contraire, l'argent investi donne des fruits. Ce n'est pas qu'un cas isolé dans le cadre de notre entretien - après avoir coupé le dictaphone - Consolette me confie qu'elle va démarrer sa nouvelle activité commerciale quand maman Wivine lui aura rendu 50.000FC (50€). À ce moment-là, elle ira vendre des vêtements dans le quartier. Elle veut vendre à crédit pour avoir plus de clients.

Dans son discours, Consolette se sert du champ sémantique commerciale : l'argent « que nous ne pouvons pas laisser partir à fonds perdu » ainsi que la façon dont « nous nous sommes mises d'accord » le montrent bien. La logique de référence de ce champ sémantique est celle de l'échange marchand. Dans les mots de Consolette nous trouvons aussi un tout autre champ sémantique. Lorsqu'elle parle du repas, elle dit *tokabolaka biso nyonso* (« nous partageons tous ensemble »). C'est le champ sémantique de la coopération que nous avons déjà rencontré dans le chapitre dédié au repas et qui se réfère aux dons à réciprocité généralisée insérés dans une logique de coopération communiste.

Si nous devons synthétiser ces deux logiques en une phrase, nous dirions : « de chacun selon ses moyens, à chacun selon ses besoins » pour la logique communiste alors que, pour la logique d'échange, nous dirions plutôt : « à chacun ce qui lui est dû ».

8.4 La honte de Rodrick

Tous les membres du « jeu des six » sont d'accord lorsqu'ils indiquent Rodrick comme le protagoniste absolu du « système des emprunts ». Il tracent le portrait d'un jeune garçon très attaché à l'argent et ambitieux. Maman Wivine me dit : « Il adore l'argent ! »

Pourtant, lorsque je m'entretiens avec lui, il ne semble pas fier du « système des emprunts ». Au contraire de Consolette, les questions que je lui pose semblent le mettre mal à l'aise. Il essaie continuellement d'amoinrir la portée du « système » :

Bon, si j'ai une somme et si maman a besoin d'argent je peux lui prêter. [...] Je vais auprès d'elle et je lui dis le chiffre, elle me répond « prête-moi ».[...] Quand elle me rend, elle me rend avec les intérêts que nous avons négociés. Ça peut être 2500FC (2,50€)... ou 1000FC (1€). [...] La dernière fois c'est déroulé janvier : elle m'a rendu 15.000FC (15€) à la place de 13.500FC (13,50€). [...] Si elle constate qu'elle est en retard sur le remboursement elle peut décider d'ajouter quelque chose mais ce n'est pas moi qui la pousse à faire ça.

Francine m'explique au contraire que Rodrick est prêt à ridiculiser les personnes auxquelles il a prêté de l'argent, si elles ne le rendent pas dans les délais impartis. Comme nous avons vu, les intérêts pratiqués par Rodrick sont bien plus hauts que ceux qu'il indique pendant l'entretien.

Le jeune garçon m'explique aussi que le « système des emprunts » a eu son début grâce à maman Wivine : « Un jour j'avais une certaine somme et maman est venue me la demander. Elle m'a dit : "je vais te la rendre avec autant d'intérêts". C'est ainsi que j'ai pris l'habitude de demander des intérêts. » Il est évident que, même s'il ne l'affiche pas comme Consolette, Rodrick aussi possède une forte logique commerciale

8.5 La colère de Francine

« La colère » (*kanda*) est le titre que j'ai choisi pour l'entretien eu avec Francine. Avec elle j'arrive à parler d'un sujet tabou pour les autres membres du ménage : son père Ikondon. Elle me raconte l'histoire d'amour de son père avec sa deuxième femme et ajoute « les hommes de voyage sont des grands amants ». Elle ne peut pas se taire quant au sentiment qui prévaut dans sa famille :

S.C. : Est-ce que ça te fait plaisir quand ton père vient vous rendre visite ?

Non. Je n'aime pas. La façon dont il est parti habiter ailleurs, ça me met en colère. Ça *nous* met en colère. Nous ne l'aimons pas.

S.C. : Et selon toi, pourquoi est-ce qu'il vous donne une partie de son salaire ?

C'est son devoir de parent. Il faut qu'il nous donne ça. S'il ne le faisait pas, nous irions le dénoncer. [...]

S.C. : Qui garde cet argent ?

C'est maman qui le garde.

Plusieurs éléments apparaissent dans le témoignage de Francine. Tout d'abord la colère qu'elle ressens. Ensuite la conscience du devoir de son père. Ici nous pouvons bien voir qu'elle est très lucide sur ses droits de jeune fille. Son père est obligé par la loi de subvenir aux besoins de la famille.

Francine mobilise ici le champ sémantique des droits et devoirs : « c'est son devoir » ou « si non, nous irions le dénoncer ». Ce champ sémantique se réfère à la logique hiérarchique. Nous voyons bien qu'il y a une position « socialement supérieur » – papa Ikondon – qu'il doit subvenir aux besoins des « socialement inférieurs » – ses enfants. De ce fait, et du fait qu'ils impliquent une réciprocité à sens unique – la réciprocité alternative indirecte – les transferts évoqués par Francine sont bien des transferts hiérarchiques.

Le champ sémantique des droits et devoirs est mobilisé aussi par Consolette quand elle répète plusieurs fois : *toza trois bajeunes filles na ndako* (« dans la maison, nous sommes trois jeunes filles »). L'adjectif « jeune » montre bien comme elle se reconnaît en tant que « cadette » par rapport aux parents qui sont au contraire les « aînés ». Les deux jeunes filles mobilisent ainsi leur « représentations de famille idéale » (DE HERDT, 2004 : 168) qui amène avec elle en conséquence une allocation idéale des ressources. Dans cette allocation des ressources, les parents prennent en charge les besoins de base des cadets.

Lorsque j'interroge Francine à propos du contenu de son cahier de transfert, je lui demande pourquoi elle a reçu 300FC (0,30€) de maman Wivine :

S.C. : J'ai lu dans ton cahier que maman t'a donné 300FC pour aller acheter l'eau à boire. Pourquoi est-ce qu'elle t'a donné une si petite somme ? Est-ce seulement par ce que tu n'avais pas d'argent sur toi à ce moment la ?

Non, ce n'est pas parce que je n'avais pas d'argent sur moi. C'est parce qu'elle est le chef du ménage, donc c'est son devoir d'acheter l'eau. Nous pouvons l'aider, mais si elle en a la possibilité, c'est à elle de l'acheter.

Ce passage montre bien comme maman Wivine, désormais chef de famille depuis que son mari a quitté la maison, est considérée par ses enfants comme la responsable de son ménage. En recevant une partie du salaire du mari, elle en hérite la « position sociale » dans le ménage, avec les droits et les devoirs que cela implique.

8.6 La hiérarchie mignonne

S.C. : Pourquoi Francine ne vous emprunte pas de l'argent, alors que Consolette et Rodrick le font ?

Quand Rodrick me prête de l'argent, je comprend qu'il l'a gagné avec sa petite astuce (*na mwa mayele na ye*). Avec sa petite astuce il peu s'acheter quelques vêtements (*mwa elamba na ye*) ou quelques choses qu'il aime (*mwa eloko ya bien*). Et comme je vois qu'il s'agit d'un jeune garçon (*yango namonaka aza mwana ya mobali*), je ne peux pas me permettre de prendre son argent comme ça (*moyen mpe naswa mbongo na ye nalya bongo eza te*) : il faut que je lui rajoute une petite chose (*mwa eloko*) pour l'aider à s'acheter un pantalon ou une chemise qu'il aime.

Même le lecteur non lingalophone aura compris la raison pour laquelle j'ai choisi le titre « la hiérarchie mignonne ». Le mot qui revient le plus souvent est le diminutif *mwa* (« un peu ») que je traduit par « petit »

ou « quelques ». Maman Wivine semble nous dire « ce n'est qu'un jeune garçon ! » et, en faisant cela, elle le place dans une position hiérarchiquement inférieure. L'argument « je ne peux pas me permettre de prendre son argent comme ça » justifie dès lors les intérêts qu'elle verse à son fils. La logique mobilisée par maman Wivine n'est guère différente de celle dont se servent Consolette ou Francine. Dans les deux cas, le but est d'affirmer le décalage entre les individus « socialement supérieurs » et les individus « socialement inférieurs ».

8.7 Bouclons

Nous avons vu que le « jeu des six » est un ménage qui dispose de plus de ressources que les autres ménages du quartier : ils mangent deux fois par jour et les enfants fréquentent de bonnes écoles grâce au revenu fixe du père. Mais cela ne suffit pas : il arrive que maman Wivine ait des difficultés pour boucler la fin du mois. Nous assistons ici à un canevas qui se réitère dans les ménages de Camp PM, mais avec une variation : ici, les contraintes financières du ménage ne sont pas déterminées exclusivement par le cadre macroéconomique – le chômage des chefs de famille en tête – mais aussi par les choix personnels du père de famille.

Les enfants mobilisent leur « idée de famille idéale » qui prévoit une distribution des droits et des devoirs ainsi que des ressources. Selon cette idée, les parents doivent subvenir à leurs besoins de base sous la forme de transferts monétaires – l'argent de poche – et non monétaires – la nourriture de tous les jours, l'eau, etc. Les contraintes financières limitent les possibilités matérielles de ces transferts et maman Wivine se retrouve en difficulté pour remplir ses fonctions de chef de ménage. Comment ses enfants réagissent-ils ?

Il faut distinguer deux dimensions : le repas quotidien et les grandes dépenses.

Comme nous l'avons vu dans le cinquième chapitre, quasi tous les membres du ménages coopèrent pour procurer à eux-mêmes et au reste de la famille le repas. Les acteurs, en mobilisant la logique de coopération communiste, raisonnent de cette façon : « Partant du principe que je ne peux pas me livrer tous les jours à des négociations complexes, je vais coopérer. De toute façon il ne s'agit que de petits montants ». La temporalité est celle de l'urgence, du « ici et maintenant ».

Dans le deuxième cas, le coût relatif est plus élevé et fait en sorte que « ça vaut la peine de négocier ». Analysons la phrase « nous sommes trois jeunes filles : nous ne pouvons pas nous permettre que notre argent parte à fonds perdu » : dans la première partie, le champ sémantique est celui des droits et des devoirs, qui sous-tend une logique hiérarchique. Dans la deuxième, le champ sémantique est commerciale et il se réfère à une logique d'échange marchand.

Quand maman Wivine accepte les emprunts de ses enfants, elle subvertit temporairement la distribution des droits et des devoirs au sein de son ménage. Selon la logique hiérarchique, cette subversion demande une réparation. Cette réparation, en prenant corps dans les intérêts sur les emprunts, devient une

contrepartie. C'est ainsi que la logique hiérarchique débouche dans la logique d'échange. « Nous sommes trois jeunes filles » devient la bonne raison pour laquelle « nous ne pouvons pas nous permettre que notre argent parte à fonds perdu ». À crise de transferts hiérarchiques de la part des aînés, les cadets répondent par échange et logique commerciale.

Nous venons de voir comment les acteurs sociaux réinventent leurs rapports de parenté selon des logiques hétérogènes et contradictoires qui se superposent. Les enfants du jeu des six mettent tantôt la casquette de cadet et tantôt celle de créancier. Ou bien, ils mettent les deux, l'une sur l'autre.

Les types de transferts qu'ils choisissent servent à marquer et à redéfinir les relations de parenté à l'intérieur du ménage. Dans *The Purchase of Intimacy*, Viviana Zelizer nous explique que les individus

Opèrent des distinctions entre différents types de relations sociales, établissent quels sont les types de transactions adaptés à chaque relation, utilisent le moyen adapté pour ces transactions et marquent ainsi la combinaison entre ces éléments à travers des noms, des symboles et des pratiques. [...]

[Mais] les moyens d'échange et les types de transaction modifient souvent les relations sociales. [...] Ce point de vue remet les éléments dans le sens inverse. En fait, quand les gens choisissent certains moyens d'échange et types de transaction, en réalité ils choisissent quel type de relation [veulent construire] (ZELIZER, 2005 : 37-38)

Si nous transposons le schéma proposé par Viviana Zelizer dans notre étude de cas, nous pouvons relever ce trajet aller-retour : (aller) le contexte macroéconomique de crise ainsi que les choix de vie du mari, réduisent la disponibilité de moyens d'échange de maman Wivine. C'est ainsi qu'elle est contrainte de diminuer la quantité de transferts hiérarchiques en faveur de ses enfants. Mais cette réduction comporte une redéfinition des rapports de parenté avec eux. En particulier, la relation de dépendance qui était entretenue par les transferts hiérarchiques est érodée.

9. Conclusion : l'histoire de Odon

Nous avons quitté Odon dans le chapitre 5 où nous avons brièvement analysé son champ sémantique de la « confiance », de la « responsabilité » ainsi que les privilèges que son travail, à la SOTRAZ, lui garantissait ainsi qu'à sa famille.

Ce soir de juin, où je l'avais rencontré devant la maisonnette où sa fille Laurentine vend ses marchandises, l'ambiance était tendue. Il avait l'air d'un élève en train de se faire interroger par sa maîtresse. Je transcris notre conversation, telle qu'elle a été reconstruite par mon interprète Djodjo :

Silvio : Bonjour Laurentine, Bonjour Papa.

Odon : Bonjour Silvio. Tu arrives pile au moment où Laurentine *me* fait les comptes. (*azosala ngai inventaire*)

Silvio : Ça va, il n'y a pas de soucis.

Mama Marceline (en arrivant) : Qu'est-ce que vous faites encore dans le coin ?

Djodjo : On papote avec Laurentine

Marceline (à Odon) : Elle *te* fait les comptes ?

Laurentine (en coupant la parole) : Oui ! Pourquoi pas ?

[silence]

Laurentine : Il manque 1250 francs. (1,25€)

Marceline : Mais vous ne pouvez pas faire les comptes comme il faut, à la maison ?

Laurentine : Non. Je suis pressée, je dois aller à Masina.

Marceline : Excuse-moi, mais tu es sortie depuis ce matin. Tu t'en vas comme ça pendant la nuit ?

Laurentine : J'étais allée me faire tresser les cheveux. Préfères-tu que je ne sois pas présentable ?

Marceline : Et ça t'a pris toute la journée pour te faire tresser les cheveux ?

Laurentine : Oui, parce que ce sont des mèches. [à Odon] Où sont les 1250 francs ?

Odon : Ah... je ne sais pas. Moi, je n'ai rien pris.

Laurentine : L'argent, où est-il parti ?

Marceline : Arrêtez de faire les comptes comme ça, pendant la nuit !

Odon : Écoute, ça fait trois jours que je vends ici et il n'a jamais rien manqué ! Seulement aujourd'hui.

Laurentine : Et alors où est-il passé cet argent ? Peut-être t'es-tu trompé en rendant la monnaie à quelqu'un ?

Tout comme dans notre étude de cas, nous constatons une érosion des transferts hiérarchiques chez les aînés. Quand je l'ai rencontré, la principale occupation d'Odon était de garder le petit commerce de sa fille. Après cette soirée, Laurentine n'a plus permis à Odon de prendre sa place dans la maisonnette. Elle m'a expliqué sa décision ainsi : « ce n'est pas *propre* que mon père le fasse. Il doit plutôt s'occuper de ses affaires ». Elle m'explique que son père n'a pas de « talent » dans les affaires et que les clients la préfèrent à lui.

Selon Laurentine, l'échange commercial ne fait pas partie des transferts qui sont *propres* à son père : la dichotomie entre les qualités requises par le commerce et les qualités revendiquées par Odon dans son champ sémantique de la « confiance » est évidente. Il est clair que, avec son indépendance économique, Laurentine exige aussi une plus grande liberté de mouvement. À travers le refus de la participation du père dans son commerce, elle redéfinit et marque son rapport avec Odon. Nous voyons bien comme les types de transferts, même quand ils sont refusés, constituent des marqueurs sociaux puissants.

L'histoire d'Odon nous a accompagnés dans ce voyage à Camp PM. Avec lui, nous avons parcouru un bout de l'histoire du Congo et de Kinshasa sur la peau vivante des êtres humains. Nous avons vu que les transferts à réciprocité généralisée et les échanges commerciaux ont un poids décisif dans la circulation des prestations et dans la redistribution. Nous avons compris que la solidarité et la coopération cohabitent avec la violence, le conflit et la pression redistributive.

Il y a une dizaine d'années Odon était le principal pourvoyeur de revenu du ménage. À travers sa force de caractère et ses qualités emphatiques – que j'ai pu constater personnellement – il a été capable de subvenir aux besoins de sa famille. Mais aujourd'hui, « un nouvel *ethos* qui s'oppose au modèle de comportement promu par l'école, l'Église et la famille » s'impose. (RUBBERS, 2013 : 219)

Dans ce nouvel *ethos*, ce sont les débrouillards qui l'emportent.

Et Odon n'en est pas un.

Le monde change.

Et la roue tourne.

Bibliographie

AYIMPAM, Sylvie, 2014, *Économie de la débrouille à Kinshasa. Informalité, commerce et réseaux sociaux*, Karthala (Hommes et Sociétés), Paris

BÄHRE, Erik, 2007, *Reluctant solidarity. Death, urban poverty and neighbourly assistance in South Africa*, Sage Publications, n°8(1), pp. 33-59

BEAUD, Stéphane, WEBER Florence, 1998, *Guide de l'enquête de terrain*, La découverte (Guides Repères), Paris

BODEN, Gertrud, 2008, « "The young people do what they want" : negotiating intergenerational relationships among the Khwe of Namibia », in ALBER, Erdmute, GEEST, Sjaak van der., WHYTE, Susan Reynolds (eds.), *Generations in Africa, Connections and conflicts*, Lit Verlag Dr. Hopf, Berlin, pp.113-136

CAMPENHOUDT, Luc van., QUIVY Raymond, 1988, *Manuel de recherche en sciences sociales*, Dunod, Paris

CARSTEN, Janet, 2000, « Introduction : cultures of relatedness », in CARSTEN, Janet (dir.), *Cultures of relatedness*, Cambridge University Press, Cambridge

COMMUNE DE LA N'SELE, 2012, *Rapport annuel exercice 2012*, Commune de la N'Sele, Ville Province de Kinshasa, RDC

COMMUNE DE LA N'SELE, 2015, *Rapport annuel exercice 2015*, inédit

DE BOECK, Philip 2005, *Kinshasa, Récits de la ville invisible*, Éditions Luc Pire, Bruxelles

DE HERDT Tom, MARIVOET Wim, MARYSSE Stefaan, 2006, « Peut-on localiser la Pauvreté à Kinshasa ? Le poids du présent et du passé. », *Afrique et Développement*, Janvier 2006, pp. 1-24

DE HERDT Tom, MARIVOET Wim, MARYSSE Stefaan, 2008, « Political transition in DRC : How did Kinshasa Households Fare ? », *African Development Review*, n°20/3, pp. 400-425

DE HERDT, Tom, 2002, « Economic Action and Social Structure : "Cambisme" in Kinshasa », *Development and Change*, n°33/4, pp.683-708

DE HERDT Tom, 2004, « Ménages cachés, mères célibataires et *cibalala* : Déclin économique et évolution de la composition des ménages à Kinshasa » in TREFON Théodore (dir.), *Ordre et désordre à Kinshasa. Réponses populaires à la faillite de l'État*, *Cahier Africains*, n°61-62, Éditions l'Harmattan, Paris, pp.155-172

DE MAEYER Matthieu, KAYEMBE WA KAYEMBE Matthieu, WOLFF Éléonore, 2009, « Cartographie de la croissance urbaine de Kinshasa (R.D. Congo) entre 1995 et 2005 par télédétection

satellitaire à haute résolution », *Belgeo*, n° 3-4, pp.36-69, [URL : <http://belgeo.revues.org/7349> consulté le 02 août 2016]

DUVOSQUEL, Françoise, 2004, « Réseaux sociaux et identités alimentaires » in PETIT, Pierre (dir.), *Byakula. Approche socio-anthropologique de l'alimentation à Lumumbashi*, Académie Royale des sciences d'outre-mer, Bruxelles, pp.245-250

FERGUSON, James, 2015, *Give a man a fish. Reflections on the New Politics of Distribution*, Duke University Press, Durham and London

FOOT WHYTE, William, 1993, University of Chicago Press, Chicago

FUMUNANZA MUKETA, Jacques, 2008, *Kinshasa. D'un quartier à l'autre*, L'Harmattan, Paris

GESCHIERE, Peter, « Préface » in PETIT, Pierre (dir.), 2003, *Ménages de Lubumbashi entre précarité et recomposition*, L'Harmattan, Paris, pp. 5-6

GRAEBER, David, 2010, « Les fondements moraux des relations économiques. Une approche maussienne », *Revue du MAUSS*, N°36, pp.51-70 [URL : www.cairn.info/revue-du-mauss-2010-2-page-51.htm , consulté le 08/08/2016]

HÉNAFF, Marcel, 2010, « Mauss et l'invention de la réciprocité », *Revue du MAUSS*, n°36, pp. 71-86, [URL : <http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2010-2-page-71.htm> consulté le 06 janvier 2017]

INS, 2012, *Enquete 1 – 2 – 3, Résultats de l'enquête sur l'emploi, le secteur formel et sur la consommation des ménages*, République Démocratique du Congo, Ministère du Plan et Suivi de la Mise en Œuvre de la Révolution de la Modernité, Institut National de Statistique

KALAU, Jean-Marie, SAPATO, Mutete, TSHIBAMB, Pascal, 2004, « La conservation des aliments » in PETIT, Pierre (dir.), *Byakula. Approche socio-anthropologique de l'alimentation à Lumumbashi*, Académie Royale des sciences d'outre-mer, Bruxelles, pp.119-126

KAHOLA, Tabu, 2013, *Ménages et pratiques de la solidarité à Lubumbashi*, Thèse doctorale en Sciences Sociales et Politiques, Université Libre de Bruxelles

KAMANDA KIMONA-MBINGA, Joseph, LENDELE, Kola, 2005, « Nature et spécificité de la dollarisation de l'économie congolaise (RDC) », *Mondes en développement*, n°130, [URL : www.cairn.info/revue-mondes-en-developpement-2005-2-page-41.htm consulté le 04 août 2016]

LEBAILLY Philippe, NTOTO Roger, MUTEBA KALALA Damien, 2014, « Comportements et pratiques alimentaires à Kinshasa. Une approche basée sur le rapprochement des conditions de vie et des modes de consommation alimentaires des ménages », *Journal of Oriental and African Studies*, n°23, pp. 263-283

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1967 (1949), *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton & Co., La Haye

MACGAFFEY, Janet, 1991, *The real economy of Zaire. The contribution of smuggling & other unofficial activities to national wealth*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia

MACGAFFEY, Janet, BAZENGUISSA-GANGA, Rémy, 2000, *Congo-Paris. Transnational traders on the margins of law*, James Currey Bloomington, Indiana University Press, Oxford

MARACTHO MUDZO MWACAN Angéline, TREFON Théodore, 2004, « La (non) distribution de l'eau et les stratégies d'approvisionnement » in TREFON Théodore (dir.), *Ordre et désordre à Kinshasa. Réponses populaires à la faillite de l'État*, Cahier Africains, n°61-62, Éditions l'Harmattan, Paris, pp.47-59

MAUSS, Marcel, 2007 (1924), *Essai sur le don*, Quadrige, PUF, Paris

NAMBUWA BILA LENGÉ, Régine, 2012, *Sécurité alimentaire des ménages : Stratégies de survie et dynamique sociale à Kinshasa*, Mémoire de DES en Sociologie, Université de Kinshasa

NZEZA BILAKILA, Anastase, 2004, « La "coop" à Kinshasa : Survie et marchandage » in TREFON Théodore (dir.), *Ordre et désordre à Kinshasa. Réponses populaires à la faillite de l'État*, Cahier Africains, n°61-62, Éditions l'Harmattan, Paris, pp.33-46

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, 1995, « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, n°1, pp. 71-109, [URL : <http://enquete.revues.org/263> , consulté le 03 août 2016]

PETIT, Pierre (dir.), 2003, *Ménages de Lubumbashi entre précarité et recomposition*, L'Harmattan, Paris

PETIT, Pierre, 2004, « La journée alimentaire : composition des repas et budgets ménagers » in PETIT, Pierre (dir.), *Byakula. Approche socio-anthropologique de l'alimentation à Lumumbashi*, Académie Royale des sciences d'outre-mer, Bruxelles, pp.139-162

QUARTIER TALANGAI, 2015, *Rapport annuel*, Quartier Talangai, Commune de la N'Sele, Ville Province de Kinshasa, RDC

QUARTIER TALANGAI, 2011, *Rapport annuel*, Quartier Talangai, Commune de la N'Sele, Ville Province de Kinshasa, RDC

REYBROUCK van., David, 2012, *Congo, Une Histoire*, Actes sud, Arles

RUBBERS, Benjamin, 2013, *Le paternalisme en question. Les anciens ouvriers de la Gécamines face à la libéralisation du secteur minier katangais (RD Congo)*, Cahiers Africains, n°81, L'Harmattan, Paris

SAHLINS, Marshall, 1972, *Stone age economics*, Aldine – Atherton, Chicago and New York

TESTART, Alain, 2007, *Critique du don*, Syllepse, Paris

TOLLENS Eric, « Sécurité alimentaire à Kinshasa : Un face-à-face quotidien avec l'adversité » in TREFON Théodore (dir.), *Ordre et désordre à Kinshasa. Réponses populaires à la faillite de l'État*, *Cahier Africains*, n°61-62, Éditions l'Harmattan, Paris, pp.61-78

WEBER, Florence, « Préface à l'Édition Quadrige » in MAUSS, Marcel, 2007 (1924), *Essai sur le don*, Quadrige, PUF, Paris, pp. 7-62

ZELIZER, Viviana, 2005, *The Purchase of Intimacy*, Princeton University Press, Princeton



Illustration 1: Une vue du balabala Mabanga, avec son sol sableux.



Illustration 2: Des garçons se mettent en pose, à quelques mètres de chez moi.



Illustration 3: Une interview. Mon interprète est assis sur la droite

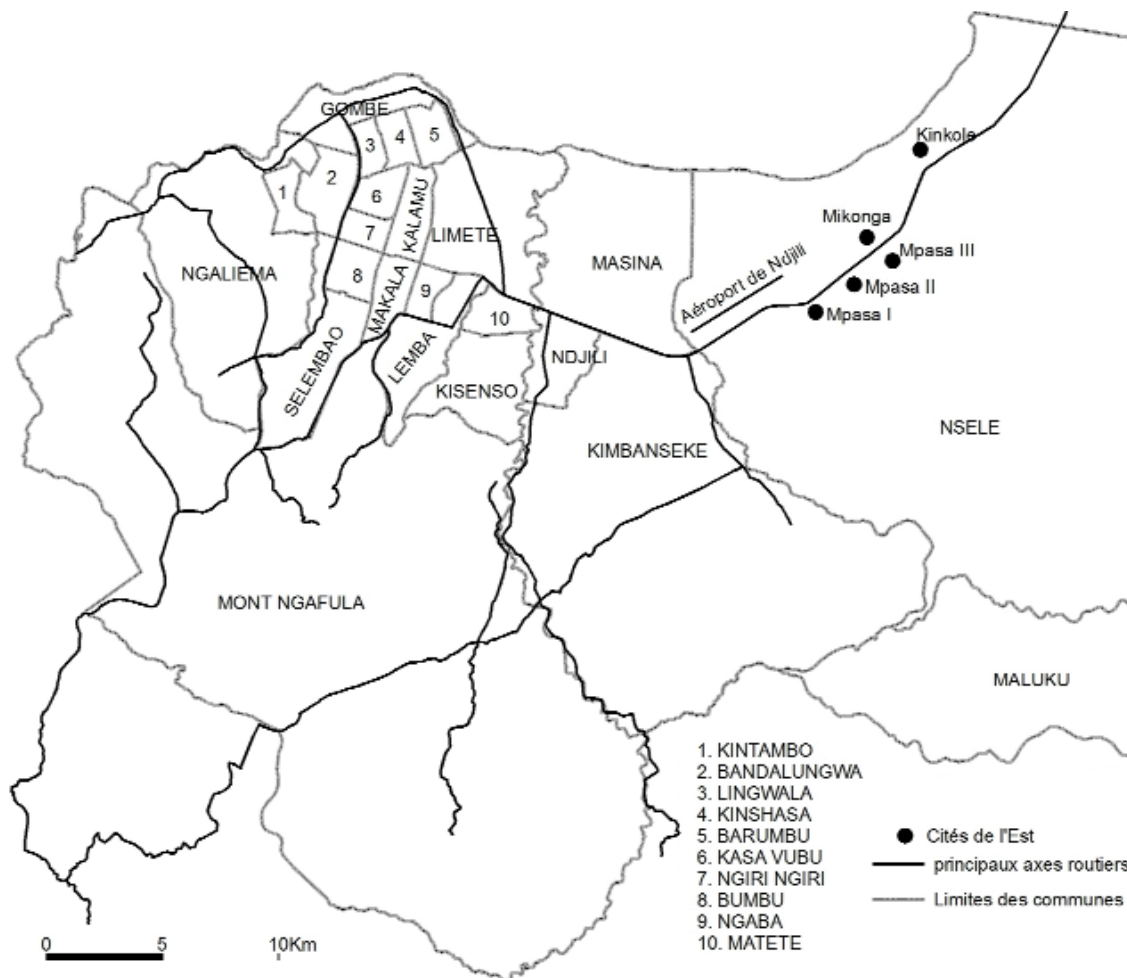


Illustration A: Carte des communes de Kinshasa. Camp PM se trouve en correspondance de Mpassa III (KAYEMBE WA KAYEMBE, 1995: 439)



Illustration B: Laurentine devant sa maisonnette. derrière nous pouvons entrevoir son père Odon.



Illustration C: "Le ménage au croisement de plusieurs réseaux d'aide"



Illustration D: Le "jeu des six": à droite en orange, Francine. Consolette en jeune et Wivine au milieu.



Illustration E: La machette est indispensable lorsque l'on se balade dans la jungle.