

C'est cette parentèle d'un type nouveau que la société postcoloniale prolonge et que Bikindou Milandou repère à partir d'une première observation qui veut que « dans les circonstances les plus diverses que sont autant de situations de la vie sociale, les appellations de "Madame", "Mademoiselle", "jeune homme", "jeune fille", etc. tendent à disparaître du langage quotidien populaire pour généraliser des noms de parenté tels que mère, tonton, tantine, grand-frère, petit-frère, « la sœur », cousin, cousine, etc.<sup>2</sup>. » De ce point de vue, l'envahissement de l'espace social par la parenté produit une structure de type familial dont les contours épousent de proche en proche toute la société qui se présente alors comme un espace symbolique où s'opposent et se répondent plusieurs postures discursives ou sociales requérant un vocabulaire social minimum pour la reconnaissance mutuelle des légitimités. C'est le ventre, *moyo*, qui prête son socle lexical à l'architecture de cette nouvelle parenté urbaine: « Nous sommes en présence d'une social-famille. C'est-à-dire d'un type de relations interpersonnelles fondées sur la recherche d'une identification mutuelle en termes de parenté motivée rationnellement par un besoin de solidarité familiale dans un contexte où celle-ci n'a plus sa raison<sup>3</sup>. »

### Phénoménologie de la social-famille

La social-famille est avant tout le discours de la société postcoloniale sur elle-même, conçue comme un regroupement qui, bien que fondé sur une parenté sans lien biologique réel, n'en présente pas moins les caractéristiques d'une famille, « c'est-à-dire (de) la reproduction de la parenté sociale telle qu'elle a été instruite par les formes de socialité anciennes<sup>4</sup>. »

La social-famille est révélatrice d'une grande opération de réalignements conjoncturels des nouveaux rapports sociaux aux couleurs du lignage dans une société où ne subsistent plus que l'isolement et le dépaysement partagés. Aussi participe-t-elle à un mouvement d'ensemble de tissage du lien social qui permet aux ajustements naissants de se réaliser sous les fourches caudines du lignage, en accommodant les stratégies individuelles aux mécanismes de séduction de la marchandise: « De même dans les marchés urbains si le vendeur ou la vendeuse invite à la transaction en choisissant de nous appeler en termes de "fils", "ma fille", "petit-frère", "mon enfant", "grand-frère", "papa", "tonton", tantine, "cousin", "cousine", l'acheteur qui veut négocier en baisse un prix, renvoie presque systématiquement les mêmes termes à son vis-à-vis<sup>5</sup>. »

2. *Ibid.*, p. 93.

3. *Ibid.*, p. 94.

4. *Ibid.*, p. 95.

5. *Ibid.*, p. 94.

Cet exemple, ajouté à certains autres que nous apporte Bikindou Milandou sur les échoppes ou les petits commerces, montre que la matérialité de la social-famille s'enracine au premier chef dans la circulation marchande, dans la genèse d'un petit capitalisme local et dans le développement d'une société où la consolidation des liens sociaux suggère l'éclosion d'une communauté de consommateurs et des loisirs: « Dans les quartiers populaires, les enseignes des maisons de commerce, des bars, des kiosques, des petits étalages et ateliers du secteur informel interpellent le passant ou le client potentiel en termes de famille: "Chez papa Gas", "Restaurant chez Tantine Amélia", "Tonton Josky, réparation de vélos", "Mère Bondowe, bouillon matinal", etc.<sup>6</sup>. »

Une observation fait ici son apparition. La social-famille s'inscrit dans un espace de sociation qui est autant physique, déterminé par le territoire urbain, que symbolique, défini par des réseaux de solidarité. C'est l'espace de la rue, des places publiques, du commerce et des échanges. De ce point de vue, il est modelé par les échanges commerciaux et contrôlé par l'équivalent universel de la monnaie comme mode de compensation de l'hétérogénéité des pratiques. « Dans les marchés populaires, les femmes aguichent les jeunes filles en les appelant *mâmâ* (maman) ou *mwânâ nâ ngai* (mon enfant). "Viens acheter, mon enfant; je ferai un prix pour toi", leur lancent-elles. Dans les administrations publiques paresseuses, c'est avec la parenté sociale, avec les termes *papa*, *mâmâ*, grand frère, grande sœur, petit frère, petite sœur et *mwânâ nâ ngai*, qu'on force les portes et lève les blocages quand on n'a aucun pouvoir et ne connaît aucune personne influente<sup>7</sup>. »

Mais comme avec le commerce, ce ne sont pas seulement les biens et les services qui s'échangent, mais aussi des signes, des symboles; il se tisse dès lors comme un espace de familiarité, voire de sécurité. Or il n'est de meilleurs signes que ceux que procure la reconnaissance. Être connu et reconnu est le signe manifeste d'une implantation dans la ville, d'une affirmation dans les réseaux d'interdépendances qui régissent les comportements et les idées. Après le père inconnu, le fils non reconnu, voici venu le temps du *type connu*.

Dans la société postcoloniale, la nécessité d'être « connu » se transforme en une véritable obsession. Non seulement pour créer du lien mais pour échapper avant tout à l'anonymat, synonyme de vulnérabilité et de non-intégration, pour exister tout simplement. Car dans ces sociétés régies par l'arbitraire d'un État faible, ne pas être « connu », c'est prêter le flanc à la discrimination, à la ségrégation de ceux qui n'ont aucun pedigree à proposer, et ne peuvent se recommander d'aucune ascendance. *L'anonymat est, au même titre que la pauvreté, source d'inégalités sociales qui se traduisent en termes d'incapacité à obtenir satisfaction dans les*

6. *Ibid.*, p. 94.

7. Milandou Augustin-Marie, « "Type connu! Qui ne le connaît pas?" Anonymat et culture à Brazzaville », *L'Homme*, 1997, t. 37, n° 141, p. 125.

espaces de l'action publique, engendrant des formes inédites d'exclusion sociale: « À Brazzaville, il n'y a de lois et de réglementations que pour les anonymes; tout — ou presque — est ici question de relations. Et quand il a malgré tout affaire à un inconnu, le Brazzavillois des milieux populaires a une technique très efficace: la parenté affirmée et instaurée instantanément. Les termes de la parenté ont chez lui la résonance qu'ils ont chez le villageois. Il y a dans ces termes une grande puissance symbolique et affective<sup>8</sup>. » Pour ne pas avoir à subir la solitude de l'anonymat, il est nécessaire, à défaut de créer des identités collectives et communautaires, de s'appuyer sur celles qui existent déjà. L'ethnicité devient un facteur de reconnaissance mutuelle et de solidarité mécanique. La société s'institutionnalise ainsi « ventralement » de manière contradictoire, entre la dynamique populaire du *moyo* en droite ligne du passé lignager et la dynamique étatique de nécessité alimentaire, au point qu'il est permis de dire que sous le modèle étatique, le réseau de la parenté réelle ou fictive occupe tous les pores non seulement de la société civile urbaine mais également des structures administratives de l'État au point de créer le sentiment que « c'est la société civile dans sa dimension social-famille qui fait dorénavant fonctionner l'État<sup>9</sup>. »

Si la question de la visibilité et de la reconnaissance devient, à ce point, cruciale pour survivre dans l'univers urbain, les dispositifs stratégiques de recherche de la reconnaissance, notamment au travers des liens de parenté fictive, induisent potentiellement une modification des rapports au sein de la famille elle-même qui se fictionnalise à son tour. « Dans une telle situation, les liens de parenté réelle deviennent dans certains cas imprécis: il est de plus en plus courant d'observer que dans une famille biologique un enfant puisse appeler sa mère réelle "tantine" et réserver le titre de "mère" à la sœur de la mère réelle, donc à sa tante maternelle ou que l'enfant puisse identifier tout inconnu qu'il rencontre au sein de la famille en termes de "tonton" ou "tantine"<sup>10</sup>. »

### Géographie urbaine de la social-famille

Décrire le processus de sociation en commençant par reconstituer des actions ou des opérations de parentélisation, conduit ainsi à aborder sous un nouvel angle la question de l'histoire de la structuration de l'État post-colonial. En effet, loin de relever uniquement de prises de position sur la « nature » de l'État, l'on peut considérer que chaque situation de parentélisation est porteuse d'une prise de conscience sur ce que n'est pas l'État, au sens weberien, que la social-famille, parce qu'elle est précisément la condition de consolidation de l'espace politique postcolonial, met à

8. A.-M. Milandou, « "Type connu ! Qui ne le connaît pas ?" ... », *op. cit.*, p. 125.

9. B. Milandou, « La social-famille », *op. cit.*, p. 103.

10. *Ibid.*, p. 94.

l'épreuve de son fonctionnement. Le concept social-famille rend donc visible la tension entre « communauté nationale » et représentation, c'est-à-dire entre une citoyenneté réduite aux acquêts et la brutalité d'un État faible qui nécessite alors de renverser la non-représentation populaire en exigence de faire ventre contre l'arbitraire de ce même État. « La social-famille actuelle n'est possible que parce que l'État est un État minimum et puisque ce caractère est sa condition vitale, elle s'emploie à la reproduire<sup>11</sup>. »

• Primo-arrivants, associations et moziki

Les pratiques de reconnaissance et de distinction entre « types connus » et « personnes non-connues » satisfont d'abord à l'opération de classement statutaire des acteurs sociaux et des individus sur la base de la primo-occupation de l'espace urbain, faisant ainsi de l'ancienneté en ville un facteur de prestige. Les vieilles familles de Bacongo ou « les enfants de Poto-Poto » à Brazzaville, les parentèles Myene de Libreville ou les anciens des quartiers de Léo (Bandalungwa, Saint-Jean, Kintambo, Dendale, Kinshasa etc.) fondent leur légitimité sur la base de leur primo-occupation qui se nourrit même des tensions et des conflits du passé pour produire de la valeur ajoutée sur le marché de la reconnaissance. Les implantations forcées de ces vieilles familles par le colonisateur constituent une ressource mise à profit par les acteurs sociaux qui, dans l'articulation de l'espace avec l'ensemble de la structure sociale, participent du crédit statutaire et de la légitimité des primo-occupants de l'espace urbain. La primo-occupation est assimilée à une rente et à un système de normes ou de valeurs, ou au niveau des acteurs, à des comportements, attitudes et opinions qui confèrent un statut de modernité appropriée de façon « ethnocentrique » pour se démarquer d'avec les néo-urbains.

Entre « gens de la ville » et « nouveaux arrivants », se met donc en place une hiérarchie spatiale de l'occupation de la terre urbaine pour ne pas avoir à souffrir d'une « association » avec un voisinage dont le statut urbain est récent ou occasionnel. Dans cette perspective, la social-famille est l'expression politique de la reterritorialisation urbaine de la segmentarité du lignage et de son organisation sur la base des codifications étatiques postcoloniales hiérarchisées par l'occupation du terrain, lesquelles font ici office d'ainesse. Ce mouvement prend effet avec la colonisation. C'est la redéfinition du *moyo* dans le « Village du Blanc » qui permet, en contrepoint, à la social-famille d'apparaître et de s'affirmer, par attribution d'une valeur lignagère à tous les liens qui se tissent dans le creuset urbain, préfigurant ainsi ce qui deviendra la société politique postcoloniale.

Mais, étant donné que les distinctions intérieures au lignage ne sont valables que dans les domaines subordonnés où le lignage exerce directe-

11. *Ibid.*

ment son pouvoir, la segmentarité postcoloniale va chercher à échapper à cette distinction en produisant ses propres critères de reconnaissance et de visibilité. Notamment, et en premier lieu, sur la base de la monopolarisation des positions-clés dans les multiples *muziki*, associations religieuses, politiques, économiques, qui ensèrent la vie sociale du « village du Blanc » (*mboka mundele*) et dans les hauts lieux de sociabilité que sont, d'un côté, les grands rassemblements de réjouissances (baptêmes, mariages, fêtes religieuses...) ou de deuil (veillées funéraires, enterrements, fêtes de deuil...) et de l'autre, les bars-dancings et les *ngandas*<sup>12</sup>.

Les associations sont en effet les premiers regroupements qui permettent, en milieu urbain, de briser la chaîne de l'isolement et de tisser les premiers maillons d'un canevas d'échanges, de partage et de soutien entre nouveaux arrivants. Six grandes catégories d'associations sont souvent citées dans ce genre d'attribution<sup>13</sup> :

- les associations de ressortissants où l'adhésion repose sur la provenance régionale, n'impliquant que les « pays » d'un village ou d'une région;
- les associations récréatives ou culturelles parmi lesquelles, l'on compte des groupes folkloriques pour le divertissement et le maintien de la culture traditionnelle en milieu urbain;
- les associations d'entraide ou mutualités réunissant des individus selon les critères spécifiques de solidarité;
- les associations d'épargne ou de crédit sous forme de tontines (*kitemo*);
- les associations religieuses qui rassemblent les personnes de même confession;
- les associations de femmes ou *muziki* dont l'entraide morale et matérielle constitue le but principal.

Qu'elles soient des regroupements de personnes originaires d'une même région ou des assemblées d'adeptes d'une même confession religieuse, ces associations ont toutes l'entraide pour objet; la majorité de leurs membres y recherchant une aide morale mais surtout matérielle pour endiguer la précarité des milieux urbains. Dans ces conditions, l'entraide est la tournure solidaire que prend la référence au lignage, au *moyo*. Elle est le prolongement qui en préserve l'esprit, soit en contribuant à la consolidation des liens ville/campagne (associations d'originaires, groupes folk-

12. La ville donne lieu à d'autres régimes de reconnaissance auxquels je n'ai pas fait référence pour leur caractère évident. Il s'agit notamment de celui qui concerne certaines figures sociales ou certains acteurs sociaux comme les musiciens, les sportifs, les hommes politiques etc. Ce régime relève non d'une valeur intrinsèque mais d'une valeur ajoutée qui s'alimente à la visibilité. Être reconnu ne relève pas d'un phénomène objectif et n'est pas réductible à un ensemble de caractéristiques sociales formelles. Voir à ce sujet l'excellent ouvrage de Nathalie Heinrich, *De la visibilité. Excellence et singularité en régime médiatique*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des Sciences humaines »), 2012.

13. Miazenza S., « Structure et évolution des familles en milieu urbain. Cas de Loandjili, quartier suburbain de Pointe-Noire », *ORSTOM Congo Actualités*, Bulletin d'Information du Centre ORSTOM-DGRST du Congo, n° 5, juillet 1992, p. 20.

loriques...), soit en s'y référant dans son fonctionnement qui reste entièrement calqué sur le mode de stratification lignagère basée sur la famille. Les dirigeants des associations portent par exemple le statut de pères ou plus encore de mères. À titre d'exemple, *ngudi kitemo* ou « mère de la tontine » est l'appellation par laquelle l'on désigne celui ou celle qui tient les comptes des associations d'épargne ou de micro-crédit.

L'assistance prend tout son sens lors des cérémonies traditionnelles: mariage, décès, veillées mortuaires, funérailles, construction de tombeau, retrait de deuil, etc. qui se révèlent non seulement comme les moments privilégiés de cette solidarité mais l'expression de la ligne de fracture entre « types connus » et « personnes non connues ». Les manifestations touchant au deuil (veillées mortuaires, enterrement, retrait de deuil...) sont celles qui incorporent au mieux la dimension statutaire du défunt aux enjeux de la reconnaissance de ses proches. Elles sont le baromètre de la popularité du défunt ou de la famille éprouvée. Autour du mort se forment deux cercles liés pour le premier au pôle familial et pour le second au réseau de connaissances (relations d'amitié, de travail, de voisinage de quartier et d'appartenance régionale ou ethnique...)<sup>14</sup>. C'est ce deuxième cercle qui renseigne sur les enjeux du deuil dans le contexte urbain en liaison avec les différents niveaux de solidarités extra-familiales qui charpentent l'organisation des funérailles: « Je suis l'aînée d'une famille de huit enfants, et la seule salariée. À la mort de mon père, tous les yeux se sont tournés vers moi. Heureusement, les amis du *muziki* m'ont aidée de leur présence, et par un apport matériel, café, sucre, pain, etc., pour la veillée et une somme forfaitaire de 80 000 FCFA<sup>15</sup>. » Ces solidarités que l'on perçoit mieux dans les associations féminines, *muziki*, peuvent ici jouer le rôle de seconde structure parentale comme l'avait déjà constaté Georges Balandier au début des années 1950: « Lorsque meurt l'une d'elles, toutes ses camarades de l'association se comportent comme les membres de la parenté: durant six mois, elles sont en «*kungulu*» (deuil), ne sortant plus et renonçant à leurs plus beaux vêtements; elles célèbrent la «*sortie de deuil*» par une grande fête donnée toute une nuit dans un bar-dancing loué pour la circonstance »<sup>16</sup>.

#### • Bars-dancings et *nganda*

Si dans la société indigène de ces villes coloniales, le bar-dancing tient une place importante dans l'accueil de ces manifestations, c'est qu'il joue déjà, depuis son apparition au début des années 1940, le rôle de « lieu de retrouvailles sur le modèle de l'arbre à palabre ou du *mbongi* traditionnel. On s'attable autour d'une piste de danse pour célébrer un mariage [...] ou

14. Joseph Tonda, « Enjeux du deuil et négociation des rapports sociaux de sexe au Congo », *Cahiers d'études africaines*, p. 10.

15. Cité par Joseph Tonda, *Ibid.*

16. Balandier G., *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1985, p. 146.

un retrait de deuil<sup>17</sup>. » C'est le haut lieu d'une sociabilité lignagère, renouvelée aux couleurs de la ville, que réverbèrent deux grands moments de la dynamique sociale: la fête et l'appropriation du politique. C'est par sa dimension festive en effet que le bar-dancing héberge d'abord les premières transformations sociales, historiques et politiques en cours, listées notamment à travers les mutations des rapports entre communautés blanches et noires et les relations de genre dans les capitales africaines. Comme lieu stratégique de socialité créative, le bar-dancing a bénéficié, ces dernières années, d'études socio-historiographiques qui auront permis de questionner sa singularité historique<sup>18</sup> et de montrer comment s'y met en place tout un processus de reconquête de l'espace culturel par l'esquisse de nouvelles postures urbaines où se mêlent pratiques vestimentaires d'exhibition<sup>19</sup> et rites de séduction<sup>20</sup>. Car « chaque grande période de l'histoire commence par un phénomène d'appropriation de l'espace culturel au centre de la cité. [...] La sociabilité traditionnelle par quartier et par rue disparaissant, une nouvelle sociabilité s'est substituée à l'ancienne, et maintenant assure les fonctions essentielles de la ville. Le véhicule de cette nouvelle sociabilité a été le bar, le bar dancing, le café restaurant, c'est-à-dire l'endroit public où l'on se rencontre. Où l'on parle, on boit, on mange; il est devenu l'endroit du discours<sup>21</sup>. »

Il va sans dire que la place occupée dans les pratiques de sociabilité par les *bars-dancings* dans les années 1940 fait émerger la société des évolués comme un espace intermédiaire entre l'administration coloniale et la sphère privée et domestique où s'élabore déjà un discours sur la place du citoyen. « Dans les bars, le discours politique, qui est avant tout un manifeste de visibilité, est chanté à travers la musique<sup>22</sup>. » C'est le musicien de l'époque moderne qui convoque dans sa volonté de faire advenir un public, cet espace hybride, frondeur, situé entre deux formes d'espace public, l'un identifié à un espace récréatif, celui des Bars-dancings qui fait et défait la notoriété, l'autre à l'espace politique qui rend possible les carrières et les patronages. L'espace public marqué par la musique rend compte des expérimentations nouvelles de vie commune produites par les

17. Ossebi Henri, « Un quotidien en trompe-l'œil: bars et "nganda" à Brazzaville », *Politique africaine*, n° 31 (octobre 1988), p. 69.

18. Phyllis Martin, *Leisure and Society in Colonial Brazzaville*, Cambridge University Press, 1995.

19. « La sape a été rendue visible dans les années de guerre grâce à l'apparition de ce qui allait lui servir de théâtre le mouvement associatif dont la naissance est liée à l'écllosion des bars-dancings de Brazzaville et Kinshasa », Charles Didier Gondola, Mikilistes.

20. Abel Kouvouama, « Les rites populaires de séduction dans la société urbaine brazzavilloise », in *Rites et dépossessions*, Rupture-Solidarité, nouvelle série, n° 5, Paris, Karthala, p. 27-46.

21. Jean-Pierre Banzouzi, « L'histoire du Congo à travers les rues de Brazzaville », *Journées sur Brazzaville. Actes du colloque Brazzaville*, 25-28 avril 1986, ORSTOM Association des Géographes du Congo, p. 83.

22. Charles-Didier Gondola, « Bisengo ya La Joie: fête, sociabilité, politique dans les capitales congolaises », in Odile Goerg, *Fêtes urbaines en Afrique: espaces, identités et pouvoir*, Paris, Karthala, 1999, p. 107.

chansonniers au cœur même de ces villes coloniales pour penser la chose publique<sup>23</sup>. L'esprit frondeur des musiciens devient l'emblème par excellence de cette hybridité, et de cette tension entre l'État colonial et ses élites africaines qui transforment le bar-dancing en « une piste de lancement d'idées subversives »<sup>24</sup>: c'est là que se réunissent les adeptes des formations politiques naissantes et où la convivialité produit une scène publique, sur laquelle s'entrecroisent les histoires communes et se construit une « raison commune ». Cette convivialité est la projection de la société politique à venir qui trace les limites entre l'intimité familiale et la vie lignagère d'une part et les comportements publics d'autre part. Ainsi, derrière le caractère public du bar, se donne à lire un modèle de clôture de la frivolité. Le bar-dancing en « situation politique » évolue en paradigme d'une forme de sociabilité qui vise à penser la mutation du corps social dont la mise en forme diffère déjà de la société lignagère, tout en continuant de se calquer sur elle. D'autant que, « la politique au bar-dancing » se déploie selon des modalités singulières où l'élaboration de la compétence politique n'est pas mise au service de jugements critiques mais au service de l'unanimité, de la cohésion du parti ou du mouvement politique qui colle petit à petit à l'identité régionale du leader. C'est pourquoi, contre la tendance générale qui a toujours considéré le bar-dancing uniquement comme une instance de la société des ambianceurs et de leurs égrégories, les *ndumba*, Charles-Didier Gondola propose de contextualiser cet espace en l'inscrivant dans le réseau des socialités politiques d'émergence des classes politiques congolaises: « Lorsque s'organisèrent les partis politiques africains, ces mêmes bars servirent naturellement de lieux de rencontres et de débats. Au cours de la campagne électorale qui devait l'amener à la mairie de Brazzaville, en décembre 1955, Fulbert Youlou installa son comité électoral au bar « Beauté Brazza » de Poto-Poto. [...] C'est dans un autre bar de Poto-Poto, « Bouya », le 16 février 1959, que les leaders du PPC (Parti progressiste africain) et du MSA (Mouvement socialiste africain) excitèrent une foule de partisans, ce qui amena les émeutes des 16-20 février 1959, l'un des épisodes les plus meurtriers de l'histoire politique contemporaine du Congo-Brazzaville. Les exemples pourraient être multipliés, presque à l'infini. Mais retenons, au vu de ceux qui viennent d'être énumérés, qu'aux yeux des premiers leaders africains, le bar constitua le domaine inviolable de l'initiative africaine, la tribune de toutes sortes d'expressions culturelles et politiques; bref, un refuge qui devint rapidement un lieu de convivialité préféré de loin à la rue, trop anonyme, sans frontière, et à la merci de l'autorité municipale<sup>25</sup>. »

23. Ch.-Didier Gondola, « Ata ndele... et l'indépendance vint. Musique, jeunes et contestation politique dans les capitales congolaises », in Coquery-Vidrovitch, Catherine et al. (dir.), *Les jeunes en Afrique. La politique et la ville*, 1.2, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 463-487.

24. *Ibid.*, p. 108.

25. Ch.-D. Gondola, « Musique moderne et identités citadines, le cas du Congo-Zaïre », *Afrique contemporaine*, n° 168, octobre-décembre 1963, Paris, La Documentation française, p. 65.

## Commerce de la parole

Comme institutions de la modernité urbaine, les bars-dancings sont bien les marqueurs du changement social, qu'ils épousent par leur transformation même. Lorsqu'au milieu des années 1960 apparaissent, dans le prolongement des bars, des débits de boissons dans l'arrière-cour des maisons sous le nom de *nganda*<sup>26</sup>, le changement n'est pas strictement spatial et n'a pas seulement des raisons économiques. Il s'agit pour les citoyens de reconquérir l'intimité urbaine: « À la différence du bar, le *nganda* n'est plus cet endroit bruyant et racoleur. Autant pour éviter les contrôles que par souci de discrétion, il se cache: lumières tamisées, absence d'enseigne, publicité de bouche-à-oreille, etc. De plus, la barrière entre l'espace public et l'espace privé s'estompe ou s'abolit: alors que le bar occupe généralement toute une parcelle, certains *nganda* s'établissent dans une cour domestique ou, carrément dans la salle de séjour d'une villa<sup>27</sup>. » Cela n'était pas le signe d'un élargissement de la sphère publique mais « celui de la cession au domaine domestique de certains aspects de la mondanité longtemps monopolisés par des acteurs dont la valeur sociale provenait du contrôle qu'ils exerçaient sur une position politique<sup>28</sup>. »

Cette mondanité fomenta des relations d'amitié qui sont marquées du sceau du ragot et du commérage:

Yó kàmàradé màbé

Sóki nà zalí té

O silisà ngai lopóso

Sóki ó moni ngai é

O kómi ndé ko sâlâ gentil

O kómi ko béngà ngai cousin

O séngâkà ngai màsàngà táángo  
nyónso.

Tu es un mauvais camarade

En mon absence

Tu me dénigres

Sitôt que tu me vois venir

Tu te confonds en gentillesse

En m'appelant cousin à tout propos

En me demandant sans cesse à boire<sup>29</sup>.

La parole qui germe et circule dans ces *nganda* n'est plus contestatrice mais rumorale. Quand bien même elle s'exporte à l'écrit<sup>30</sup>, elle structure

26. « Au sens premier, le *nganda* est un bivouac de pêcheurs dans le Nord-Congo. Dans l'espace urbain, il désigne un débit de boisson semi-clandestin ou clandestin et – métaphoriquement – un lieu où « il fait bon vivre »: Ossebi Henri, « Un quotidien en trompe-l'œil: bars et *nganda* à Brazzaville », *Politique africaine*, n° 31 (octobre 1988), p. 70.

27. Ossebi Henri, *ibid.*, p. 70.

28. Bazenguissa-Ganga Rémy, *Les voies du politique au Congo. Essai de sociologie historique*, Karthala, Paris, 1997, p. 305.

29. Jean-Serge Essous et les Bantous de la capitale, *Camarade mabé*, Socodi, années 1960. Traduction de Sylvain Mbemba citée par Abel Kouvouama, *Anthropologie de la chanson congolaise de variétés. Imaginaire, production du sens*. Éditions Paari, « Les Cahiers du Germod », Brazzaville-Paris, 2013, p. 58.

30. Nicolas Martin-Granel, « Rumeur sur Brazzaville: de la rue à l'écriture », *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, vol. 33, n° 2/3,

un réseau de commérages<sup>31</sup> qui y prend sa source<sup>32</sup>. À l'opposé du bar-dancing, le *nganda* n'introduit pas une scène d'opinions susceptible de fonder la rationalité de l'action politique (ou étatique), mais fait la promotion d'une instance de critique passive entre des individus faisant un usage privé de la maison lignagère et de l'État. « La social-famille se nourrit ici du sentiment à la fois de l'inaccessibilité à des points de chute possibles du produit des efforts collectifs et d'inaptitude de l'État à résorber les problèmes multiples du quotidien. Dès lors, les identifications, les solidarités et les types d'allégeance que le nouvel espace public suggère sont soit contenus, soit invalidés et neutralisés au profit d'une solidarité de type familial...<sup>33</sup>. »

C'est de cette solidarité que furent alimentées les passions politiques, lors du transfert des rênes de l'État, du pouvoir colonial aux oligarchies postcoloniales, en mettant en œuvre des réseaux d'intérêts et d'obligations basées sur la référence au *moyo* originel, sous les couleurs de la reconnaissance sociolinguistique. La social-famille, entendue de la sorte, serait composée d'une pluralité d'entités ethniques qui, en s'érigeant en de petits *moyo*, sont mobilisables lors des consultations électorales pour des « partis-ethnies »<sup>34</sup>. Ceux-ci exclusivement composés de personnes privées en concurrence les unes avec les autres pour la direction de l'État, au nom de leur groupe sociolinguistique d'origine, révèlent que les tensions au sein de la social-famille non seulement ressortissent de la lutte politique des fractions de l'État mais n'institutionnalisent pas la possibilité d'un ventre national autrement que comme *vumu*. Cette opération s'effectue sur l'incapacité de la puissance publique de garantir les droits économiques à une société déjà privée de libertés politiques.

Le fonctionnement d'un tel système nécessite un horizon politique qui brouille les lignes idéologiques sur lesquels il repose, et donc la prise de conscience de ceux qui la subissent. Tout ce qui, au niveau des représentations et des normes d'action, doit pouvoir empêcher une prise de

Special Issue: French-Speaking Central Africa: Political Dynamics of Identities and Representations (1999), p. 362-409.

31. Elias Norbert, Muel-Dreyfus Francine, « Remarques sur le commérage », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 60, novembre 1985, p. 23-29.

32. « La vie à Kinshasa est remplie de rumeurs portant sur des personnages publics (politiciens, hommes d'affaires, musiciens, etc.) et sur un certain nombre de thèmes récurrents: les séductrices tutsi, les *tricksters* urbains et les politiciens gourmands, avec lesquels les musiciens se partagent la sphère publique en faisant parler d'eux par le biais de la sorcellerie. Des personnages du monde des affaires et du sport professionnel sont également sujets de rumeurs. Cependant, contrairement aux musiciens et aux politiciens, ils ne sont pas évalués en fonction de leur talent oratoire. Les personnages qui ressemblent plus aux musiciens sont probablement les pasteurs des Églises pentecôtistes qui comme eux doivent soigner leur image afin de s'assurer un public nombreux et fidèle », White Bob W., « La quête du *lupemba*: rumeurs, réussite et malheur en République démocratique du Congo », *Sociologie et sociétés*, vol. 39, n° 2, 2007, p. 64.

33. Bikindou Milandou, « La social-famille », *op.cit.*, p. 102.

34. Dimoneka, Erasmé, « Anatomie et crise des partis-ethnies », *Rupture*, n° 9 (1<sup>er</sup> trimestre), Pointe-Noire, 1997, p. 25-36.

conscience est bienvenu pour conserver le *statu quo*. Et entretenir les relations de clientèle<sup>35</sup>. De par la nature lignagère des rapports entre l'État et le pouvoir, les luttes entre fractions au sein de l'élite pour la direction de l'État prennent la tournure d'une compétition politique de type segmentaire<sup>36</sup>.

En alimentant les « relations de clientélisme ethno-centrées, c'est-à-dire un type de solidarité interpersonnelle reposant sur l'échange entre personnes de même groupement ethnique contrôlant des ressources inégales »<sup>37</sup>, chacun croit reconnaître ses fins ultimes d'une manière toute différente de ce que suppose l'autorité de l'État et sa neutralité, car il est en effet impensable pour le sujet social-lignager de s'imaginer sans certaines loyautés durables, qui dans la vie publique urbaine sont mises en parenthèses. Il reste que la mobilisation des populations s'opère sur un terrain qui n'est pas un véritable champ de bataille politique, parce que limité aux querelles de personnes; les différentes factions politiques jettent un écran de fumée entre les dirigeants et ceux qui les font vivre. Car la politique clientéliste ne relève pas d'une politique traditionnelle mais de l'ordre des appareils hégémoniques, c'est-à-dire « des institutions de contrôle social des classes subalternes de la société »<sup>38</sup>. C'est bien la preuve d'une sorte de dialectique de l'interpénétration qui a mêlé et unifié les contraires en puisant sa nécessité dans la création coloniale de l'État. Le surgissement de la colonisation a en effet donné lieu à la mise sous tutelle progressive du *moyo*, des lignages, au profit de cette société singulière formée par la social-famille qui devait permettre la synthèse unificatrice entre les deux sphères. Mais à la faveur de l'avènement postcolonial du politique, les frontières entre les deux sphères originelles se sont affirmées, induisant logiquement le réveil de la première, dont les bornes sont venues baliser le chemin de la résurgence lignagère dans le politique en faisant de la social-famille le terrain de la promotion d'une oligarchie d'État à travers le contrôle des instances lignagères de contrôle social.

Ainsi se révèle clairement que la référence à la structure lignagère reste un élément constitutif de la sphère publique politique, au sens où celle-ci a toujours eu besoin, dans les mécanismes de domination, de recourir de manière contingente mais déterminée au ventre dans sa dimension géo-ethnique. Bikindou Milandou ne s'y trompe pas et il l'illustre d'autant mieux qu'il déconstruit le discours de l'intégration nationale en montrant

35. Coulon Christian, « Elections, factions et idéologies au Sénégal » in *Aux urnes l'Afrique. Elections et pouvoirs en Afrique*, CEAN, Série 8, Lavroff, DG. Edit., Paris 1978, p. 183.

36. *Ibid.*, p. 150. Le terme de compétition est fondamental pour comprendre ces rivalités car aucun projet ne préside à l'occupation du terrain politique et le butin est le seul totem que les clans politiques se disputent car les services demandés au chef de clan sont d'ordres divers. L'entrée des clans dans la compétition les transforme en factions. Et l'ethnie « politique » n'est autre que l'extension du clan au groupe sociolinguistique du chef de clan.

37. Milandou, « La social-famille... », *op. cit.*, p. 102.

38. Coulon Christian, *ibid.*

sa non-discontinuité d'avec l'exercice colonial du pouvoir. Le colonial se poursuit sur deux types d'intégration: l'intégration étatique des attributs du *moyo* et l'intégration géo-ethnique à travers l'Union nationale. Cette analyse, loin de démentir les aspirations à l'intégration selon les mécanismes illimités de la parenté incorporée dans la compréhension que la sphère publique politique a d'elle-même, montre au contraire comment celle-ci les exige. Là où le discours du pouvoir sur l'unité nationale s'inspire, par le truchement de l'ethnie ou de la tribu, sur la reproduction d'un ventre réduit aux acquêts culturels qui s'inventent chaque fois *leur autre*, Bikindou Milandou comprend que la société (urbaine), elle, se constitue sur les règles de l'inclusion familiale ou lignagère. Mais selon les périodes, les deux discours s'intersectent et se prolongent du côté institutionnel établissant ainsi une attache saisie dans la double opposition: espace domestique et espace institutionnel, social-famille lignagère et social-famille étatique. L'opposition attendue pour révéler un lien de type « diagonal » qui croise le subjectif du domestique ou du lignager avec l'objectif de l'institutionnel. Autrement dit, la social-famille est à la fois domestique, lignagère et identité collective, alors que le *moyo* proprement dit était une institution totale qui, imprégnant toute la vie du lignage dans une universalité privée et domestique, participait de la substance spirituelle du sujet lui-même loin de toute influence étrangère. C'est ce qui fait que la social-famille n'est pas le *moyo*. Elle ne fait ventre d'ailleurs que pour mieux se signifier comme instance d'aliénation, ou, à tout le moins, d'ubiquité entre le lignager et le bio-étatique. D'un côté elle mime le lignage (*moyo*) par son extension à la société pour conjurer la précarité de la situation urbaine, de l'autre elle feint l'émancipation dans les termes du *vumu* pour s'affranchir du *moyo*. Là où le *moyo* était le lieu d'une dialectique vivante entre un processus de mutualisation des idées et des postures qui, en s'entremêlant et s'ajustant mutuellement, pouvaient avoir une incidence politique comme avec le Matsouanisme, le *vumu* lui, ne tolère des mutualités villageoises, ethniques ou lignagères que leur capacité à être mobilisables pour le compte des factions du pouvoir, maintenues en permanence dans cette situation pour être sollicitées uniquement comme pourvoyeuses de suffrages.

### *La social-famille n'est pas le moyo*

À l'étage de la social-famille, deux compartiments à l'évidence se côtoient: le compartiment lignager et le compartiment d'État. Les termes du lien social dans le compartiment lignager sont ceux de la parenté (frère, cousin, mère...), dans le compartiment étatique, ceux de la fonction, du titre et du grade (chef, patron, colonel, Docteur... Monsieur, Madame, Mgr etc.). Au premier, la reconnaissance sociale, le lien social, la lutte contre

l'anonymat ; au second, la lutte pour la survie, le patrimonial...<sup>39</sup>. Comme cette séparation, le pouvoir postcolonial va créer ses propres désignations en utilisant la fraternité (« frères », « sœurs » sous le Mouvement national de la Révolution à Brazzaville), la camaraderie (« camarades » sous le Parti congolais du travail) ou la citoyenneté (« citoyens » sous le régime de Mobutu) mais ne pourra rompre la distance qu'impose le régime étatique dont les termes restent ceux du vouvoiement et de la répartition (tenues, *abacos*, changements de prénoms, etc.).

Espace commun de représentation étatique, espace partagé d'allégeance, de commandement, hiérarchique, ce qui est importé ici du lignage à la social-famille c'est la part de puïssance de celui qui se met en situation de demandeur. C'est toujours dans un rapport aînés-cadets<sup>40</sup> que s'instaure cette relation qui cache toujours une requête, une exigence de service, même passagère : « Dans Brazzaville, l'inconnu avec lequel vous sympathisez dans un autobus, un bar, un marché, bref quelque part, vous appelez demain mon frère, grand frère, grande sœur, *nokô* (oncle) là où vous êtes employé<sup>41</sup>. » En donnant du chef, du grand, du patron ou du colonel... le sujet se met volontairement sous la curatelle de celui à qui il demande un service. Mais cette curatelle volontaire institue une relation contractuelle d'obligatoire qui devient ainsi porteuse d'impératifs soutenus par le code lignager. « Il faut se mettre à la hauteur de la considération qu'accorde un terme de parenté, tenir son rang. Le Brazzavillois éprouve un grand malaise quand cela ne lui est pas possible. C'est un trait fondamental de sa psychologie sociale. Il rend bien des services dans la ville. Dans la rue, les marchés, les administrations, les lieux publics, il n'y a pas plus efficace que les termes *nkôko*, *nkááka*, *papa*, *mââmà*, grand frère et grande sœur pour créer immédiatement un climat de familiarité entre soi et l'inconnu et obtenir de lui ce qu'autrement il ne donnerait pas<sup>42</sup>. » La relation instituée par cette démarche renferme, du côté de l'obligé, une demande de protection sociale pouvant fonctionner comme un accélérateur du service sollicité dont le but est de brûler les étapes administratives. En revanche, celui qui rend service agrandit son réseau social d'obligés et constitue une épargne de services rendus convertibles immédiatement en capital social susceptible à terme de faire office d'assurance-vie sociale indispensable pour affronter les déboires d'une vie d'incertitudes.

Ceci ne contredit nullement le fait qu'existe parallèlement un espace public étatique qui définit l'ordre public avec ses liturgies politiques et ses

39. Emmanuel Terray en donne l'une des meilleures illustrations dans « Le climatiseur et la véranda » in *Afrique plurielle, Afrique actuelle. Hommage à Georges Balandier*, Paris, Karthala, 1986, p. 37-44.

40. Comme le rappelle Bikindou Milandou, l'aînesse dans la social-famille sevrée par le capitalisme colonial n'est plus liée à la primogéniture mais à la possession. Est considéré comme aîné celui qui « possède » et qui est en situation de distribuer.

41. Milandou Augustin-Marie, « "Type connu ! Qui ne le connaît pas ?" Anonymat et culture à Brazzaville », *L'Homme*, 1997, t. 37, n° 141, p. 126.

42. Milandou Augustin-Marie, *ibid.*, p. 125.

messes rituelles<sup>43</sup>, mais celui-ci subsiste en contrepoint de la permanence d'un espace du particulier qui ne renvoie pas strictement au lignage mais s'en inspire. Ce dernier se structure sur un modèle politique anonyme de l'État. Là où le pouvoir patrimonialise l'État, la société se réfère à un processus de parentalisation sociale du public. Cette parentalisation induit de fait plusieurs conséquences dont deux peuvent paraître déterminantes. La première est que l'extension du ventre à toutes les sphères de la société entraîne non seulement sa récursivité dans les termes mêmes du *moyo* mais aussi la possibilité d'une fission permanente de soi, congédiant ainsi l'individualité propre des sujets dans une sorte de schizophrénie permanente. La seconde conséquence est liée au fait que le sujet, quoi qu'on dise, reste entièrement marqué par son identité lignagère antérieure à son existence dans la social-famille. Cette identité fait de son allégeance au projet étatique de construction de la nation une allégeance non acquise définitivement, dans la mesure où l'identité de l'État est elle-même en continuité avec celle de la nation. Cette identité fait de son allégeance au point de faire de cette privatisation<sup>44</sup> une fonction du public.

C'est cette fonction qui, récupérée par la figure du chef, donne à l'espace politique postcolonial sa dimension monologique ne nécessitant pas de réponses aux questions qui se posent puisque le chef réunit en lui-même la plupart des opinions qui circulent dans le pays. C'est lui qui abrite le rapport entre l'espace des opinions et celui des actions dont le rôle prédominant lui revient, avec pour résultat, le retrait du public du jeu politique et l'installation du chef dans son rôle de père de la nation<sup>45</sup>.

43. Rossatanga-Rignault Guy, « Au titre des mesures individuelles... Petit catéchisme des liturgies politiques gabonaises », *Rupture-Solidarité*, n° 6, « Le Gabon malgré lui », Paris, Karthala, 2006, p. 11-31.

44. B. Hibou, « De la privatisation des économies à la privatisation des États, analyse de la formation continue de l'État », in B. Hibou, *De la privatisation des États*, Paris, Karthala (coll. « Recherches internationales »), 1999, p. 11-68. Voir aussi le débat que la privatisation de l'État en Afrique a suscité : Mamadou Diouf, « Privatisations des économies et des États africains. Commentaires d'un historien », *Politique africaine*, n° 73, mars 1999, p. 16-23.

45. Privatisation collective établie sur une prise de conscience de classe qui se moque, aux moments cruciaux, de la famille mais qui l'exploite suffisamment lors des batailles entre factions et clans du pouvoir.

46. Si par cette appellation l'on désigne essentiellement les leaders qui ont dirigé le mouvement d'indépendance et fondé la « nation », l'expression s'est étendue à certains de leurs successeurs ; mais en tout état de cause : « Deux moments réalisent chaque figure : le moment du devenir-père et le moment du père de la nation comme maître de l'histoire », Memel-Foté Harris, « Des ancêtres fondateurs aux Pères de la nation. Introduction à une anthropologie de la démocratie », *Cahiers d'études africaines*, vol. 31, n° 123, 1991, p. 271