

Les Relations Sociales de Solidarité et le changement des rapports hiérarchiques de genre à l'Est de la RD Congo

par Gabriel BAMANA

Dans cet article, je voudrais engager une conversation sur la notion des relations sociales de solidarité dans un contexte de vulnérabilité et marginalisation économique tel à l'Est de la République Démocratique du Congo. L'objectif de cette conversation est d'offrir un cas d'étude comparative qui, dans un premier temps peut aider à clarifier la nature des relations sociales de solidarité et ainsi contribuer à l'étude des nouvelles formes de socialité (Long & Moore 2013).

Dans un deuxième temps, et dans le cas particulier de la RD Congo, la notion des relations sociales de solidarité pourrait être un outil analytique alternatif dans l'étude des relations sociales au Congo contemporain en place des notions conventionnelles de tribu, ethnie ou clan avec leur unité de base qui est la famille patriarcale biparentale.

Les relations sociales de solidarité renseignent que la vie sociale au Congo n'est pas uniquement basée sur la famille, le clan, la tribu, l'ethnie, le régionalisme, ou le pouvoir économique (dit « les moyens ») mais plutôt que les individus inventent, au bout d'énormes efforts, des formes de socialité adaptée à leur contexte de vie et servant de schèmes de circulation de pouvoir, des biens et des services.

Ainsi, les relations sociales de solidarité et les réseaux qu'elles constituent sont une indication de la transformation de la base de la vie communautaire de la parenté et l'ethnicité vers une socialité en réseau adaptée au contexte de vulnérabilité prévalent dans la région.

En plus, la description des relations sociales de solidarité révèle l'engagement des femmes dans des économies de survie ainsi que les changements qui découlent d'un tel engagement non seulement du point de vue de leur pouvoir économique mais aussi de leur contribution à l'économie nationale, des relations hiérarchiques de genre et de la configuration du pouvoir domestique dans un contexte de plus en plus grandissant de la famille monoparentale.

Finalement, du fait que les relations sociales de solidarité et les réseaux sociaux qu'elles constituent se déploient en marge des structures et institutions conventionnelles de pouvoir (famille, communauté et état), il y a lieu de se poser des questions sur le type des relations qu'entretiennent ces réseaux avec les structures et institutions de pouvoir, dont l'état.

Les données utilisées dans cet article émanent des observations effectuées dans les provinces du Nord et Sud Kivu entre 2015 et 2017. Les cas décrits ci-dessous sont ceux de Butembo et Lubero, dans la province du Nord Kivu, et d'Uvira dans la province de Sud Kivu. Des observations similaires ont été conduites à Mbuji Mayi, dans la province de Kasai Orientale (2016) et à Pimbo, dans la province d'Ituri (2017).

Néanmoins, comme natif de la RDC, et maintenant que je m'en souviens, les relations sociales de solidarité ont fait partie de ma vie sociale aussi bien à Kinshasa que dans les provinces du

Kasaï Centrale et de l'Equateur. L'analyse des cas particuliers dans cet article dégage des principes applicables aux réseaux sociaux dans des communautés partageant les mêmes conditions socio-économiques. Ainsi, ce qui se dit ici sur l'Est de la RDC est applicable à plusieurs communautés à travers la RDC et au-delà.

Comprendre la notion des relations sociales de solidarité

Dans sa description des relations de parenté, des réseaux sociaux (social network, en anglais) et des modes de résidence dans la Mongolie rurale, David Sneath (1999:136-178) qualifie le type des relations qui lient les familles des bergers mongols au-delà des relations de parenté et d'affiliation, « des relations sociales d'obligation » (social relations of obligation, en anglais).

En effet, les bergers vivant dans l'isolement et la vulnérabilité économique des steppes Mongols sont liés, non seulement aux membres de leur famille (Chamaatan ou Töröl sadan, en langue Mongole) mais aussi aux membres alliés à la famille (Sadan), aux amis (Naiz nöhöd) et connaissances (Tanil) formant ainsi une constellation des réseaux sociaux. Dans une telle constellation, les individus sont hiérarchiquement classifiés selon leur proximité émotionnelle (le réseau familial), leur loyauté (le réseau des alliés) et l'importance des services qu'ils rendent à la famille ego (le réseau de solidarité).

Ces réseaux sont fluides et constituent un champ ouvert des relations sociales et économiques que les membres tissent à volonté et en fonction de leurs besoins. Les individus sont libres de quitter ces réseaux, tout comme les réseaux se constituent et se désintègrent au besoin. Dans ces réseaux sociaux, Sneath considère les relations sociales d'obligation comme des liens qui forment un

schème de circulation des biens et des services favorisant la solidarité entre les membres et la résilience en temps de crise.

Une caractéristique importante de ces relations sociales est, selon Sneath (1999 :142), l'obligation. En effet les membres des réseaux sociaux se sentent dans l'obligation de rendre service aux autres, en même temps qu'eux même en reçoivent. Ils participent ainsi à la circulation des biens et services dans la communauté. Une autre caractéristique importante est le fait que ces relations d'obligation sont viables dans une économie de vulnérabilité tel le cas de la Mongolie rurale post socialiste. Sneath ne qualifie pas ces relations d'échange, tel l'échange économique, car l'échange une fois conclue, n'engagent pas d'obligation.

Se basant plutôt sur le contexte de vulnérabilité économique dans lequel les relations sociales d'obligation se déploient, Ines Stolpes de l'Université de Bonn, dans une conversation personnelle (Août 2018), qualifie ce genre des relations, des relations sociales de résilience (Social Relation of Résilience, en anglais). En effet, la solidarité entre les familles bergères permet le rebondissement et la durabilité des économies domestiques souvent éprouvées par des conditions climatiques et environnementales défiantes.

Je partage l'observation et l'analyse de David Sneath et la suggestion taxonomique d'Ines Stolpes sur les réseaux sociaux en Mongolie rurale. Néanmoins, j'avais suggéré (Bamana 2018:36) qu'au lieu de les qualifier des relations sociales d'obligation, il serait plutôt cohérent, par rapport à leur mode de déploiement, de les qualifier des relations sociales de solidarité (Social relations of solidarity, en anglais) afin de justifier la réciprocité inhérente dans la socialité qu'elle engendre.

Sneath exclut, avec raison, l'échange comme caractéristique essentielle de ce type des relations, car la notion d'échange les rapprocherait des relations du marché. Quant à la notion de solidarité dans ce contexte, je suis d'opinion que la solidarité engendre la loyauté dans un champs relationnel ouvert où les opportunités sont limitées, la résilience essentielle à la survie et les acteurs libres dans leur mobilité sociale. En plus, à travers les relations sociales de solidarités, les acteurs accumulent un capital social qui est convertible, en temps opportun, en dividendes économiques ou en services.

Dans la description et l'analyse des cas suivants, je continue la conversation avec Sneath (1999) en revenant sur la notion des relations sociales de solidarité dans un contexte de vulnérabilité et marginalisation économique tel que sévissant à l'Est de la République Démocratique du Congo. Cet article sert d'une étude comparative afin de clarifier la nature des relations sociales de solidarité et leur mode de déploiement.

En même temps, la description des cas suivants permet de comprendre la vie sociale au Congo contemporain sans nécessairement recourir aux concepts traditionnels du système de la parenté, qui souvent représentent des individus comme des éléments éternels des unités sociales stables (ex. la famille, le clan, le groupe ethnique). Comme Schlee (1989 :1) écrit, il n'y a pas de raison que ces unités sociales ne changent jamais.

En effet, les identités sociales sont mobiles et à la vue des récentes transformations sociales au Congo, non seulement les individus redéfinissent leurs identités mais aussi les unités sociales se recomposent, se transforment et s'adaptent au nouvel environnement. C'est la situation que révèle la recomposition des

« familles spirituelles » dans les mouvements religieux tel que décrit par Ndaya (2008).

La maladie, le deuil, l'insécurité, et la vulnérabilité économique à l'Est de la RDC.

Sila est une ancienne enseignante et conseillère de l'enseignement dans le réseau des écoles islamiques. Mère de trois enfants avec un mari absent, Sila travaille comme ménagère dans une maison d'accueil d'une Organisation Non-Gouvernementale Internationale. Son salaire n'étant pas suffisant pour prendre en charge son ménage, Sila a une activité parallèle qui l'aide à nouer les deux bouts du mois. Comme elle le dit elle-même « Je me débrouille par-ci, par-là ».

Comme Sila, la plupart des « mamans » dans le quartier ont une activité de survie qui leur permet de prendre en charge leurs ménages. L'économie de survie inclut un ensemble d'activités défini comme faisant partie du secteur informel de l'économie nationale. Plusieurs chercheurs (ex. Lelart 1990 ; De Herdt & Marysse 1996 ; Mianda 2000, 2020 ; Trefon 2002 ; Sylvie Ayimpam Mbueselier 2014 ; Ndaya 2022) ont décrit ces mécanismes de survie et la vie associative qui y est adjointe et qui aident les gens à palier à la crise économique au quotidien.

Quant aux « papa » du quartier, dit Sila « Ils sont là, certains se débrouillent, d'autres sont au chômage ». La plupart de ces hommes sont au chômage suite à la faillite de l'économie nationale et de l'insécurité chronique d'après les guerres civiles de 1996-1997 et de 1998- 2003. Cette situation rend certains hommes incapables de prendre en charge les responsabilités économiques de leurs

ménages de part la répartition traditionnelle des tâches entre conjoints.

Sila m'explique que ce sont les « mamans » qui pourvoient aux besoins des ménages. Bien que ça soit contre la tradition, les femmes ne peuvent pas laisser leurs enfants affamés et exclus des écoles sans chercher des solutions. Elles se débrouillent. Selon Sila, la vie est difficile dans le quartier où, en ses propres termes, « on est là, beaucoup de gens sont entrain de souffrir, ils n'ont pas de moyens. On se débrouille chacun à sa façon ».

Les activités de débrouillardise des femmes comme Sila sont souvent un déploiement au-delà des limites conventionnelles des tâches traditionnellement attribuées aux femmes et à la domesticité. Il s'agit, par exemple de la production de la nourriture. Ce sont des tâches, jadis marginalisées dans l'économie coloniale patriarcale et qui étaient devenues informelles dans l'économie moderne (Sanders 1999).

En ce temps de crise, les activités économiques des femmes sont devenues non seulement très visibles dans le paysage socio-économique mais, surtout, elles constituent la base des économies domestiques à travers le Congo (Sylvie Ayimpam Mbueselier 2010). Mikell (1997 :1) qui discute la situation des femmes en Afrique sub-saharienne suggère que par leurs activités, les femmes africaines portent le poids de la crise de l'état patriarcal en Afrique.

Cependant, ces économies de survie tombent souvent en faillite suite aux événements de la vie qui engendrent des grandes dépenses et créent ainsi des conditions de vulnérabilités préjudiciables à la survie des ménages. Sila avait remarqué que chaque fois qu'une famille était frappée par un deuil ou par une maladie, ses activités de survie tombaient en faillite. Les dépenses

liées au deuil et à la maladie compromettaient la survie du ménage en créant une vulnérabilité financière dans un contexte caractérisé par un manque criant d'opportunités économiques pour tous et, plus particulièrement, pour les femmes.

Forte de cette expérience, Sila et quelques amies avaient décidé de cotiser régulièrement de l'argent, de le mettre à coté afin d'intervenir en temps de difficultés financières liées aux situations des deuils et des maladies. Elles avaient pour modèle la Caritas Catholique qui aidait financièrement les gens en situation infortune. L'organisation de la caisse commune permettait aux amies d'intervenir et d'offrir de l'aide à la famille éprouvée.

Bien que Sila insiste que son modèle d'action soit la Caritas Catholique, je me suis rendu compte, durant mes recherches, que ce genre de caisse de solidarité était plutôt répandu à travers la région. Il y a des raisons pour que les habitants du quartier de Sila, partageant les mêmes conditions de vulnérabilité que les autres, inventent ce modèle d'action. En fait, c'est une réponse adéquate et adaptée à la situation.

Ainsi Sila et ses amies se sont entendu pour cotiser l'équivalent de 5 dollars américains par mois en vue de s'entraider au besoin. Dans le quartier, chaque femme qui était dans le besoin et qui était informée de l'initiative pouvait se joindre volontairement au réseau. Il n'y avait pas d'autres critère que celui d'une vulnérabilité économique partagée par des femmes vivant dans le même quartier résidentiel. Ainsi était né un réseau social des relations de solidarité qui, en Février 2015, comptait environ 80 femmes.

De l'argent récolté, Sila et ses amies avaient acheté des ustensiles de cuisines et une bâche. Dans le cas où se produisait des

deuils, elles utilisaient les ustensiles de cuisine de l'association pour préparer de la nourriture et servir l'assistance. La femme éprouvée ne remboursait aucun sou et les dépenses faites à son compte pour le deuil ne devraient pas nécessairement équivaloir au montant de sa contribution. L'essentiel, selon Sila, était de montrer de la solidarité vis – à – vis des membres de la communauté en temps d'épreuve.

Ces femmes posaient les mêmes gestes au cas où il y avait des cas de naissances parmi les membres. Elles préparaient de la nourriture et organisaient la sortie de leur amie de l'hôpital. Dans le cas de maladie, ces femmes achetaient du sucre, du thé et du lait avec lesquels elles allaient rendre visite à la patiente en vue de la reconforter et lui offrir de quoi se nourrir.

Personne ne pouvait emprunter de l'argent de la caisse du réseau. L'argent était toujours destiné à la solidarité en cas d'épreuve. Le deuil et la maladie constituaient, de ce fait, le champ principal d'opération. L'objectif fondamental des actions du réseau était de palier à la vulnérabilité des membres et de créer des conditions maximales de résilience.

De par sa nature et son mode d'opération, le réseau de Sila était différent du phénomène Likelemba. Dans le Likelemba, la circulation de l'argent des contributions entre les membres est destinée à construire les relations sociales (Bahre 2007) alors que dans le réseau de solidarité comme celui de Sila, l'entre-aide utilise les relations sociales existante alors que la participation au cycle de réciprocité permet aux membres de construire une socialité en réseau, de consolider les liens d'entraide, et de promouvoir la résilience.

Ceci explique qu'à Tshikapa dans le Kasai, les membres du groupe Likelemba des enseignants tiennent une caisse de solidarité en parallèle de leurs contributions au Likelemba. Dans le Likelemba, chacun doit attendre son tour pour avoir accès aux fonds alors que dans les caisses de solidarité, les circonstances de vulnérabilité dictent la distribution des fonds.

Ainsi, selon Sila, bien que le réseau soit ouvert à toutes les femmes du quartier, une femme qui ne participait pas fréquemment aux visites sociales pendant les deuils des autres ou pendant les séjours à l'hôpital des autres membres n'était pas la bienvenue dans le réseau, même si elle versait sa contribution régulièrement à la caisse commune. Par contre, un membre qui n'arrivait pas toujours à contribuer mais qui était souvent présente aux événements et célébrations du groupe était considérée en bon terme avec le réseau.

Une membre sorcière ou celle qui envierait les maris des autres était automatiquement exclue du réseau. Les soupçons sur la sorcellerie créaient une discordance dans les relations et pouvaient enfreindre au bon fonctionnement du réseau. Ces critères dévoilaient la nature sociale du réseau comme étant primordiale sur son aspect économique. Le niveau de vulnérabilité émotionnelle et financière causée par le deuil étant partagée par tous les membres, c'est la qualité des relations entre les membres qui déterminait l'opportunité de l'intervention du réseau.

Les membres du réseau se sentaient dans une obligation morale de participer à la réciprocité et de contribuer financièrement au fonctionnement du réseau afin d'assurer la loyauté des autres membres en cas d'épreuves. La réciprocité de la solidarité entre les membres établissait la longévité des relations sociales au-delà de l'appartenance familiale ou ethnique.

Les membres du réseau étaient libres de le quitter à tout moment, et parfois, sans prévenir. Sila dit « on remarquera leur absence dans le quartier ». La résidence est ainsi un critère important dans l'affiliation au réseau car l'emplacement spatial suggère que les individus vivants dans le même lieu et partageant les mêmes conditions de vulnérabilité comprennent le sens des actions du réseau ainsi que sa raison d'être.

Aussi, l'affiliation au réseau n'est pas une voie d'entrée dans une institution sociale organisée telle qu'une église, une organisation non-gouvernementale ou encore une organisation communautaire. Au contraire, le réseau et la socialité qui en découlaient, établissaient un capital social qui était parfois converti en dividendes économiques quand les membres étaient dans l'épreuve du deuil ou de la maladie.

Les membres de ce réseau se réunissaient parfois et seules celles qui étaient disponibles participaient à la réunion pour échanger des nouvelles. Ces réunions étaient plus des rencontres sociales que des réunions de travail. Selon les dires de Sila, « pendant les rencontres, on lit la bible et on donne des conseils aux mamans sur comment gérer le foyer et comment vivre avec la belle famille ». Mais parfois, les membres organisaient des activités tel qu'un nettoyage léger de leur quartier. Aussi ce réseau servait de canalisation d'information et de service entre les membres.

Sila voulait avoir une structure de gouvernance pour le réseau mais les « mamans » voulaient toujours la garder comme leader, « à cause de la petite sagesse que Dieu m'a donnée. », disait-elle. Néanmoins, elle avait exigé dans sa fonction, d'avoir une caissière pour éviter d'avoir directement la charge des finances. Le réseau de Sila n'avait aucun statut juridique et n'avait jamais été officiellement enregistré afin d'éviter des tracasseries de la part des

agents de l'état qui exigeaient des taxes et des frais. Pour Sila, « ce n'est pas nécessaire d'avoir un statut juridique et ainsi devenir très visibles ». La visibilité engendrait des tracasseries de tout genre.

Le système de gouvernance et la structure de ce réseau étaient très fluides. En effet, le réseau pouvait se dissoudre à tout moment de la même façon que les membres l'intégraient et le quitter sans prévenir. A un certain moment, le réseau de Sila subissait tellement des pressions de la part des agents de l'état qui voulaient le voir s'enregistrer en vue d'être dans l'obligation de payer des taxes et d'autres frais. Pour échapper à ces tracasseries, le réseau avait suspendu ses réunions hebdomadaires qui constituaient l'une de ses activités structurelles les plus visibles.

Il faut dire que la fluidité structurelle des réseaux de solidarité les différencie des structures des associations telle que « les mutualités » qui ont une base ethnique ou celles des organisations locales de la société civile qui ont un agenda politique. Ces dernières ont besoin d'un statut juridique afin de pouvoir capturer des financements de la part de l'état ou des organisations internationales et aussi servir de véhicule de partage de pouvoir.

Le réseau de Sila évitait l'état et ses tracasseries. A l'idée de recevoir un large financement, Sila me dira « alors il faudra trouver quoi faire avec cet argent, commencer un projet ? ». A mon entendement, une telle initiative changerait la nature du réseau du point de vue de son fonctionnement et des conflits d'intérêts qui y sont relatifs.

Le réseau de Sila avait la flexibilité de se désintégrer (ou de se transformer) du moment que les objectifs qu'il servait étaient atteints. Il s'agissait de décaler la vulnérabilité économique,

constituer un facteur de résilience et investir dans le capital social à potentiel dividendes économiques.

Pendant que je méditais les leçons apprises de Sila, j'ai voulu continuer à me renseigner si ce genre de réseaux et des relations sociales existaient dans d'autres quartiers et cités de la région. Je me suis renseigné à Lubero, qui est une cité située à 50 kilomètres de la ville de Butembo dans la province de Nord Kivu. Mes premiers interlocuteurs semblaient ne pas comprendre de quoi je parlais surtout que je n'avais pas un qualificatif analytique pouvant identifier ce genre des relations et la description que j'en donnais menait à confusion.

Durant un de mes entretiens, mes interlocuteurs eurent une discussion entre eux cherchant à distinguer le type des relations dont ils avaient l'expérience et celles dont je parlais. Une femme dans le groupe, Madame Wajuma, insista que, en effet il existe des actions communautaires dans le quartier qui étaient similaires à celles que je décrivais. Elle en donna même un qualificatif en la langue locale, le Kinande. Ne parlant pas le Kinande, j'insistais qu'elle écrive ce terme pour moi : le « silamuhuma » ce qui signifie « que ça ne tombe pas sur une seule personne » en Kinande.

J'avais ainsi un concept analytique qui pouvait me permettre de m'enquérir de la nature des relations sociales de solidarité dans les quartiers de Lubero. Les familles que je rencontrais à Lubero présentaient le deuil comme étant l'un des grands défis à leur économie de survie. La maladie et la scolarité des enfants en constituaient un autre. Le deuil engendrait d'énormes dépenses et si le défunt avait longtemps souffert, les familles se trouvaient dépourvues de toutes leurs épargnes.

A l'occasion du deuil, les familles éprouvées s'en remettaient souvent à la solidarité familiale qui voulait que les membres cotisent de l'argent pour subvenir aux obligations financières du deuil. Cette collecte d'argent se faisait non pas seulement parmi les membres de la famille sur place à Lubero mais aussi parmi ceux qui vivaient ailleurs. La collecte pouvait aussi s'étendre aux amis et alliées de la famille (ceux qui ont connu le défunt).

Mais, au-delà de ce réseau familial, il existait à Lubero, le concept de « silamuhuma » comme une pratique qui veut que les résidents du même quartier se constitue en un réseau de circonstance. Ceux-ci cotisaient de l'argent à l'occasion du deuil et aidaient avec le service de manège pendant la célébration du deuil.

L'argent cotisé n'était pas mis à la disposition de la famille éprouvée. Au contraire, les membres du réseau achetaient de la nourriture, amenaient des ustensiles de cuisine, préparaient de la nourriture et accomplissaient toutes les tâches ménagères nécessaires. Les membres du réseau travaillaient suivant un horaire établi pour des tâches bien spécifiées jusqu'au levé du deuil.

La solidarité créait la loyauté et, dans une certaine mesure, elle créait l'obligation de réciprocité chez les personnes qui en bénéficiaient. La pratique de la solidarité établissait l'exemple d'un investissement dans un capital social nécessaire à la survie durant la vulnérabilité créée par la situation du deuil. Ce réseau avait aussi un caractère ponctuel, c'est dire qu'une fois le deuil levé, le réseau se désintérait aussi vite qu'il s'était occasionnellement constitué.

L'initiative de constituer un réseau de solidarité était prise par une personne ayant une autorité morale dans le quartier et ayant l'expérience du bienfondé et de la rentabilité d'un pareil réseau de

circonstance. En le comparant au réseau de Sila à Butembo, le silamuhuma se désintégrait aussi vite qu'il était établi alors que le réseau de Sila paraissait être permanent, pour autant que les conditions qui l'exigeaient perduraient.

Il faut surtout noter que, le silamuhuma comme les autres types des réseaux n'ont aucune structure de gouvernance. Sila avait voulu infuser son réseau de son expérience de travail comme enseignante et travailleuse dans une ONG internationale où les réunions de travail et la planification faisaient partie des routines. La mobilisation dans les réseaux silamuhuma se faisait de porte à porte et/ou de bouche à l'oreille dans le quartier.

Les actions posées par les membres du réseau pendant le deuil permettaient à la famille éprouvée d'engager moins de dépenses, de garder la dimension sociale du deuil (exemple, la durée du deuil en termes des jours, une invitation ouverte à tous) et à préserver, tant peu que soit, les fonds alloués aux activités de survie ou de pallier aux besoins proprement dits de la famille. Aussi bien à Butembo, qu'à Lubero, les réseaux de solidarité se configuraient au-delà des liens de parentés tout en gardant la résidence et la vulnérabilité économique comme critères prioritaires.

C'est en cherchant à comprendre d'avantage le fonctionnement des relations sociale de solidarité que j'ai continué à poser des questions aux résidents des quartiers des cités de l'Est de la RD Congo. Dans cette région, non seulement les communautés sont confrontées à une insécurité chronique mais elles sont aussi victimes de la prédation des terres communautaires et de la crise foncière qui privent les familles paysannes de leur moyen principal de subsistance, la terre.

A Uvira, l'existence des multitudes des groupes armés dans les hauts plateaux et dans le Fizi-Itombwe au Sud, l'insécurité quasi permanente dans la plaine de Ruzizi et à la frontière Burundaise plaçait la ville dans une position particulière où elle était souvent proie aux conflits armés dans la région. Face à l'incertitude et la confusion créée par l'insécurité et l'instabilité, les résidents avaient perdu la confiance dans les institutions publiques et leur capacité d'assurer leur sécurité. Les résidents organisaient leur propre sécurité et renseignement. Ils se débrouillaient.

Il a suffi d'un seul jour de travail de recherches de terrain dans un quartier de la ville de Uvira pour que ma présence soit signalée et que je sois traqué comme un corps étranger avec intentions non élucidées dans le quartier. Deux messieurs m'ont suivi pendant que j'observais la pêche matinale sur le lac Tanganyika. Notre rencontre est allée de la confrontation à l'amabilité et c'est ainsi que je suis tombé sur les membres d'un réseau social qui veille sur la sécurité des résidents du quartier.

Les membres de ce réseau, surtout des plus jeunes et vigoureux, veillent sur la sécurité des résidents aussi bien la nuit que la journée. Le service que les membres du réseau se rendent les uns et les autres est le partage d'information sur des potentiels menaces de sécurité. Il s'agit de signaler toute infiltration d'individus inconnus dans les quartiers, de les traquer afin de découvrir leurs intentions et éventuellement les dénoncer aux autorités civiles, policières ou militaires.

Les membres de ce réseau social contre l'insécurité se connaissaient car ils résidaient dans le même quartier et étaient souvent vulnérables aux incursions des groupes armés qui parfois cherchaient à s'approvisionner en nourriture dans les quartiers. L'expérience de vulnérabilité à l'insécurité avait obligé les

résidents à créer des relations de solidarité. Les réseaux se constituaient sur base de ces relations en établissant un système où la confiance mutuelle dans le partage d'information engendrait une protection collective.

Les membres du réseau de sécurité dans le quartier de Uvira tiennent des réunions de stratégie quand cela est nécessaire. Leur travail consiste à traquer des individus étrangers dans le quartier, fouiner les informations sur les potentiels incursions et se renseigner sur la situation sécuritaire dans leur environnement. Les informations recueillies et les stratégies de protection sont partagées avec tous les membres.

Les réseaux de sécurité à Uvira se constituent au-delà du système de parenté et ils sont similaires aux réseaux 'Kanuladi » (Ne dormez pas, en Tshiluba) dans le Kasai. Leur existence configure une socialité en réseau où la résidence est un critère de mobilisation et l'expérience de vulnérabilité un catalyseur de transformation. L'expérience de Uvira renseigne que les réseaux sociaux constitués par les relations sociales de solidarité fonctionnent en marge des structures et institutions de l'état. Ils peuvent au besoin se déployer en opposition à l'appareil de l'état.

Ce réseau ne servait pas seulement à veiller sur la sécurité des résidents. Quand un membre du réseau était éprouvé, les résidents se servaient de ce réseau comme un canal de mobilisation pour récolter des fonds afin d'aider la famille éprouvée. Les jeunes membres du réseau étaient souvent mobilisés pour puiser de l'eau pendant le deuil.

Le Pouvoir des femmes et le changement de hiérarchie dans les relations de genre

Il faut signaler que dans mes diverses conversations avec Sila, j'avais voulu aussi apprendre et comprendre la situation de son mari. Sila m'informera que depuis quatre ans, son mari vivait à Beni où il faisait des champs. Il avait abandonné sa famille et ne participait plus aux charges familiales. Selon les informations que Sila détenait, son mari vivait avec une autre femme à Beni.

L'absence prolongée des maris dans des foyers à l'Est de la RD Congo était un fait habituel occasionné par la guerre (exemple des hommes enrôlés dans l'armée ou souvent tués pendant la guerre) ou par les différentes crises économiques. De plus en plus les hommes désertaient leurs foyers pour se mettre à l'abri des responsabilités domestiques et financières.

Le départ du mari de Sila de la maison s'était fait progressivement. N'ayant pas d'emploi, il supportait mal le fait que Sila était devenu de facto la pourvoyeuse du ménage. Ils en avaient souvent discuté et Sila me dira, « malgré cela, je respectais mon mari comme responsable de la famille et comme l'enseigne la Bible ». À un certain moment, elle lui avait suggéré de s'enregistrer dans une université locale pour augmenter ses chances de trouver un emploi. Vu que c'est Sila qui devrait payer les frais d'études, le mari avait réfuté la proposition.

Malgré ce départ, Sila tenait toujours à garder son statut de femme mariée. La situation de Sila était similaire à celle d'autres femmes à Butembo. Non seulement ces femmes faisaient face à la crise économique généralisée, mais aussi, elles faisaient face à la désintégration de la famille biparentale et devenaient, de facto,

« cheffes de famille ». Ces pratiques créent un autre type de communauté où la femme joue un rôle différent de celui qui lui a été désigné dans la tradition patriarcale et reprise dans le code de famille congolaise.

Ces femmes engagées dans les relations sociales de solidarité et des économies de survie augmentaient leurs capacités de résilience ainsi que la possibilité de conserver leurs activités de survie. Par leur persévérance et par leurs pratiques innovatrices, elles créaient des nouvelles traditions dans lesquelles le rôle de la femme se trouvait transformé par les circonstances de la crise économique.

En plus, les économies de survie, malgré leur fragilité, avaient augmenté le pouvoir économique des femmes, libéré certaines d'entre elles du contrôle et de la dépendance à leurs maris. Aussi et surtout, ces économies avaient changé la position de ces femmes, leur offrant un nouveau pouvoir par rapport à l'organisation traditionnelle de l'économie domestique.

Mais ces femmes dites « capables » n'étaient pas toujours appréciées et leur pouvoir restait souvent marginalisé au niveau sociétal. Dans les régions du Kasai, la montée du pouvoir économique des femmes leur valait des jugements obsolètes et des accusations. Elles étaient considérées comme rebelles, destructrices des foyers ou des femmes ne respectant pas la tradition.¹ Par conséquent, il y avait une résistance à ce changement des traditions, notamment à travers la chanson populaire et les mouvements

¹Elles sont péjorativement nommées « Nzolo Katondi » ou littéralement, la poule qui jamais n'avoue (en Tshiluba).

religieux, bien que certains hommes appréciaient le dévouement dit « salvifique » de leurs épouses.²

Le pouvoir économique de Sila et ses amies était un pouvoir sans prestige. Ceci pouvait expliquer le fait que, Sila, malgré l'absence prolongée de son mari du foyer, elle lui restait toujours loyal et tenait à garder son statut de femme mariée. Dans cette société, il n'y avait pas de statut pour une femme adulte célibataire. Un tel statut serait liminal.

Ce changement de rapport de genre ne doit pas être considéré comme une libération ou encore moins une émancipation.³ En effet, à l'avènement de la colonisation et l'instauration de l'économie moderne, les femmes africaines contrôlaient des secteurs importants de l'économie traditionnelle (Sanders 1999, Amadiume 2000). Elles se sont vues obligées de rester à la maison alors que les hommes se faisaient embaucher dans l'économie moderne industrielle. Les femmes devenaient financièrement dépendantes de leur mari.

Comme le décrit bien Sanders (1999 :41-82), les tâches féminines telle que la production de la nourriture ne faisaient pas partie de l'économie moderne qui se voulait une économie de l'industrialisation et qui embauchait d'abord les hommes. Très curieusement, en face de la déchéance de l'économie moderne, l'économie populaire voit les femmes resurgir et reprendre certaines de leurs tâches traditionnelles dont les revenus sont devenus la base de l'économie domestique et communautaire.

²La Résistance vient principalement de la chanson populaire ou encore de la prédication dans les églises de la tradition biblique sur la soumission de la femme.

³Voir Mianda 1995 *In the shadow of "democracy" in Zaïre: examining women's emancipation under Mobutu*.

Cette situation défie toute idéologie généralisante qui attribue le pouvoir à l'homme et la subordination (ou victimisation pour le cas de l'Est du Congo) à la femme. En effet, malgré les souffrances et violences atroces qu'elles endurent, les femmes à l'est de la RD Congo continuent à supporter leurs familles en tissant des relations de solidarité à travers lesquelles elles mobilisent des ressources nécessaires à la survie de leurs ménages. Un tel pouvoir de résilience raisonne avec le pouvoir de la résistance des femmes Ibo à la colonisation Britannique au Nigeria ou encore avec celui des femmes mozambicaines pendant les guerres de libération tel que décrit en détails respectivement par Amadiume (2000) et Arnfred (2011).

La thèse qui attribue généralement le pouvoir à l'homme et la subordination à la femme supposant se baser sur la tradition africaine ignore l'apport de la colonisation et du christianisme, toutes des institutions patriarcales, dans la subordination de la position de la femme dans les sociétés africaines post-coloniales. Au Congo contemporain, la question que je me pose est celle de savoir à quoi sert le pouvoir de l'homme s'il n'en a pas les moyens.

À Butembo, le mari de Sila, tout comme beaucoup d'autres hommes à travers le pays, a choisi de désertir et d'abandonner ses responsabilités domestiques. Le mari de Sila s'installe avec une autre femme qui a le pouvoir économique de le nourrir mais sur qui il n'a pas un pouvoir domestique et encore moins des responsabilités financières directes. Cette situation laisse plusieurs ménages sans un chef «de jure» parce que la femme, de par son genre, n'était pas considérée comme la responsable légale du foyer.

Une autre conséquence pratique du pouvoir économique accru des femmes est l'accroissement de la violence domestique. Afin de conserver leur pouvoir sur leurs partenaires, certains

hommes recourt à la violence pour dompter leurs épouses. Les femmes qui travaillaient dans les champs à Kabare, Nord Kivu, ou les marchandes ambulantes du poisson du lac Kivu me disaient qu'elles étaient obligées de remettre les revenus de leur petit commerce à leurs maris qui en décidaient de la distribution au risque des actes de violence domestique.

En Juillet 2017, pendant mes recherches de terrain au Kasai Central, un homme avait tragiquement mis du feu à son épouse dans le quartier de Malandji, ville de Kananga, au motif que celle-ci ne lui avait pas remis les revenus de son petit commerce.

Conclusion

Dans la marge des économies de survie, il se développent, à l'Est de la RD Congo, des réseaux sociaux dont les relations sociales de solidarité sont une composante essentielle. Les relations sociales de solidarité se déploient afin de favoriser la résilience à travers la circulation des biens et de services entre les individus partageant des mêmes conditions de vulnérabilités. Ces relations construisent une socialité tissée au-delà du système de la parenté et des relations du marché.

La Socialité construite à travers un engagement dans les relations sociales de solidarité, comme un code moral, contribue au maintien de la communauté. La famille demeure la base de la communauté et réceptrice des services et des biens échangés à travers les relations sociales de solidarité. En même temps, ces pratiques transforment les traditions locales qui fondent la famille et la communauté.

Il existe une résistance à ces changements des traditions. Pourtant, les traditions changent avec le temps et les gens inventent des nouvelles traditions adaptées à leurs besoins (Ingold 2007, Hobsbawm & Ranger 2014) C'est ainsi qu'une société progresse et non en voulant reproduire le passé. Comme Tim Ingold (2007:1) l'écrit, il n'existe pas de scénario pour la vie sociale, fusse-t-elle la tradition. Les acteurs sociaux créent et improvisent au quotidien et en le faisant, ils façonnent leurs identités et des nouvelles traditions.

L'étude de ce genre des relations sociales et de la socialité qu'ils construisent reste encore marginalisée et ombragée par les études sur la vie associative au Congo. Des études approfondies permettront de comprendre les transformations de la société congolaise et la stérilité des concepts traditionnels qui ne rendent plus compte des changements dans la vie sociale au Congo contemporain.

Références

- Amadiume, Ifi 2000. *Reinventing Africa. Matriarchy, Religion and Culture*. London: Zed Books.
- Arnfred, Signe 2011. *Sexuality and Gender Politics in Mozambique. Rethinking Gender in Africa*. Uppsala :Nordiska Afrika Institutet.
- Bahre, E. 2007. *Money and Violence: Financial Self-Help Groups in a South African Township*. Leiden: Brill.
- De Herdt, Tom and Marysse, Stefaan 1996 . *L'économie informelle au Zaïre. (Sur)vie et pauvreté dans la période de transition*. Paris : Harmattan
- Hobsbawm, Eric and Ranger, Terence 2014. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press
- Ingold, Tim and Hallam, Elizabeth 2007. *Creativity and Cultural Improvisation*. Oxford: Berg.
- Lelart 1990 ; *La tontine : pratique informelle d'épargne et de crédit dans les pays en voie de développement*, Paris : John Libbey Eurotext.
- Long & Moore (eds.), 2013. *Sociality: New Directions*. Oxford & New York: Berghahn Book
- Mianda, Gertrude 2000. *Femmes africaines et pouvoir. Les Maraichère de Kinshasa*. Paris : Harmattan
- Mianda, 2020. *Francophone Sub-Saharan African Immigrants Organizing Tontines in Toronto: A Basis for Solidarity and Integration*. Canadian Ethnic Studies, Volume 52, Number 3, pp.7-26.

- Mikell, Gwendolyn (ed.) 1997. *African Feminism: The Politics of Survival in Sub-Saharan Africa* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ndaya Tshiteku, Julie 2008. « *Prendre le Bic* » *Le Combat Spirituel congolais et les transformations sociales*. Leiden : Le Centre d'Etudes Africaines.
- Ndaya Tshiteku, Julie (ed.) 2022 *Tozeli tozeli tolembi. Le congolais troque les attentes au rôles de l'Etat contre se prendre en charge*. Le Carrefour Congolais, 6.
- Sanders, Todd 1999 'Doing Gender'» in Africa: Embodying Categories and the Categorically Disembodied in Moore, Henrietta & alii *Those Who Play With Fire: Gender, Fertility and Transformation in East and Southern Africa*. London: Routledge
- Schlee, Günther 1989. *Identities on the Move. Clanship and Pastoralism in Northern Kenya*. Manchester: Manchester University Press.
- Sneath, David 1999. "Kinship, Networks and Residence" in Humphrey and Sneath *The End of Nomadism? Society, State and the Environment in Inner Asia* pp. 136-179.
- Sylvie AYIMPAM, 2014. *Économie de la débrouille à Kinshasa. Informalité, commerce et réseaux sociaux*, Paris, Karthala.
- Trefon, Theodore 2002 ; "Changing Patterns of Solidarity in Kinshasa" in *Cadernos de Estudos Africanos*, 3, pp. 93-109.