



HAL
open science

“ **Boxer-Bangui** ”. les femmes libres aux frontières des politiques sexuelles de l’expatriation française en **Centrafrique.**

Magdalena Brand

► **To cite this version:**

Magdalena Brand. “ Boxer-Bangui ”. les femmes libres aux frontières des politiques sexuelles de l’expatriation française en Centrafrique.. *Anthropologie sociale et ethnologie*. Université Paris 8, 2016. Français. NNT: . tel-01515643

HAL Id: tel-01515643

<https://theses.hal.science/tel-01515643>

Submitted on 27 Apr 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

**UNIVERSITÉ PARIS 8 – VINCENNES - SAINT-DENIS
ÉCOLE DOCTORALE SCIENCES SOCIALES**

Thèse pour le doctorat en sociologie

Présentée et soutenue publiquement par

Magdalena Brand

Le 9 décembre 2016

« *Boxer Bangui* »

**Les *femmes libres* aux frontières des politiques sexuelles de
l'expatriation française en Centrafrique**



Sous la direction de Gail Pheterson

Devant le jury composé de :

Milena Chimienti, Professeure, Haute Ecole du Travail Social de Genève

Anne-Marie Devreux, Directrice de recherche, CNRS

Jules Falquet, Maîtresse de conférences HDR, Université Paris Diderot

Eliane de Latour, Directrice de recherche, CNRS

Nicola Mai, Professeur, Kingston University London

Jean-Bernard Ouédraogo, Directeur de recherche, CNRS

Illustration de couverture d'Yvon Gandro, « Quartier Latin Bangui Centre-ville », dessin crayon et feutre, Atelier Vision d'Art, 2011, 30 x20 cm

**UNIVERSITÉ PARIS 8 – VINCENNES - SAINT-DENIS
ÉCOLE DOCTORALE SCIENCES SOCIALES**

Thèse pour le doctorat en sociologie

Présentée et soutenue publiquement par

Magdalena Brand

Le 9 décembre 2016

« *Boxer Bangui* »

**Les *femmes libres* aux frontières des politiques sexuelles de
l'expatriation française en Centrafrique**

Sous la direction de Gail Pheterson

Devant le jury composé de :

Milena Chimienti, Professeure, Haute Ecole du Travail Social de Genève

Anne-Marie Devreux, Directrice de recherche, CNRS

Jules Falquet, Maîtresse de conférences HDR, Université Paris Diderot

Eliane de Latour, Directrice de recherche, CNRS

Nicola Mai, Professeur, Kingston University London

Jean-Bernard Ouédraogo, Directeur de recherche, CNRS

A Roxy Alida Gandro

Je remercie Gail Pheterson pour son travail de sept années de direction et de formation et pour son souci de la parole des interviewées.

Je remercie mes collègues doctorant-e-s du CRESPPA pour leurs solidarités et leurs soutiens, en particulier Salima Amari, Malek Bouyahia, Franck Freitas, Artemisa Flores, Akila Kizzi, Nicolas Larchet, Kolja Lidner, Marie Mathieu, Iris Mundaka, Ornela Mato, Karima Ramdani, Elise Réquile.

Je remercie les membres de l'équipe du CSU pour leur travail d'accompagnement et leurs conseils, en particulier Christine Daussin, Jeremy Deher, Vincent Farnea, Anne-Marie Devreux, Delphine Naudier, et Hervé Serry.

Je remercie les personnes qui m'ont accueillie et soutenue à Paris 8 : Aurélie Damamme, Josette Desvois, Patricia Ebring, Nicolas Jounin, Jean-François Laé, Claudette Lafaye et Mireille Morvan.

Je remercie Marien Gouyon, Sabine Lamour et Maude Reitz d'avoir partagé avec moi les conditions de doctorant-e-s.

Je remercie Didier Carité de m'avoir ouvert ses archives de collectionneur. Je remercie François Boureau, Mathilde Tardieu et Brigitte Teitler pour leur travail de traduction de l'anglais au français. Je remercie Jean-Yves Richardeau et Dominique Rouffet pour leur travail de reprographie qui a rendu ce projet de thèse réalisable.

Je remercie les enseignant-e-s chercheur-e-s qui m'ont formée, en particulier Octave Debary, Jules Falquet, Hélène Hertz et Nasima Moujoud. Une pensée émue pour le professeur Marco Aurelio Ochoa qui m'a appris les ruses pour mettre dans la bouche des grands auteurs des réflexions et des expériences qui proviennent de la vie des personnes issues des histoires de pauvreté.

Je remercie ma mère pour son travail de relecture, pour sa recherche infinie des mots justes et de la bonne question à poser. Je la remercie de m'avoir appris l'observation depuis ses bras.

Je remercie mes frères et mon père pour leurs soucis de ma santé et de mon bien-être et pour leur active présence logistique et affective à chaque étape de ce travail de thèse.

Je remercie Hans et Veronika Althaus, Jaime et Rocio Suárez Martín, Nicole Wasson de m'avoir accueillie dans leurs maisons pour la rédaction de mon travail et de m'avoir fait comprendre qu'ils y croyaient.

Je remercie ma sœur Marie-France Foulon-Sylla de m'avoir appris la sororité et l'exigence d'une vision entière. Je remercie sa mère, Colette Yezokomawa, de m'avoir appris les conditions dignes des femmes et l'importance de prendre soin de soi-même. Je remercie toute sa famille de m'avoir reçue dans leur lieu de vie commune, Prisca, Dieu-Merci et leurs enfants, Tatiana et ses enfants, Mireille et ses enfants.

Je remercie les membres du mouvement ATD Quart-Monde de Bangui de m'avoir reçue dans leur cour aux cents métiers et de m'avoir formée à la rencontre ; Gisele Balekouzou, Elie Dikoudgo, Joachim et Nadège Kobende, Marie-Ange Libert, Herbert Ngarafa, Flore Nodjikomon, Fabienne et Jean Venard.

Je remercie Roxy Alida Gandro de m'avoir partagé la frontière, la force du silence et de m'avoir appris à les contourner.

Je remercie Niek Tweehuijsen de l'avoir compris.

Je remercie Emilie Grace Lessard de m'avoir formée à la camaraderie entre femmes et d'avoir été l'amie indispensable à ce travail de recherche.

Je remercie Yvon Gandro d'avoir peint des ombres et des lumières sur les mots de mon enquête.

Je remercie Marie-Rose Blunski, Martine Lecorre et Diana Skelton du mouvement ATD Quart-Monde pour nos collaborations et leur confiance qui m'ont formée à la méthode des croisements des savoirs.

Je remercie mes camarades et ami-e-s Massinissa Boumama, Clotilde Fauroux, Camille Fauroux, Joao Galli, Çingi Fatma Kocadost et Zohra Yadel pour leurs relectures, leurs questionnements et leurs écrits.

Je remercie Mira Younes pour son travail de relecture et de soutien, pour ses mots justes et denses et pour sa présence fondamentale. *Coming together it is easier to work*. Je la remercie de m'avoir partagé sa conviction de la parole et de la rencontre.

Résumé

« *Boxer Bangui* ». *Les femmes libres aux frontières des politiques sexuelles de l'expatriation française en Centrafrique.*

Pendant mes recherches, j'ai habité le QUARTIER LATIN de Bangui (RCA), également appelé SOWETO, où les femmes étaient cheffes de famille. Les autres habitant-e-s de la ville les appellent les « FEMMES LIBRES, CAR TELLEMENT ELLES ONT USÉ DE LEUR LIBERTÉ, C'EST DEVENU PÉJORATIF ». Pour vivre, elles partaient travailler chaque nuit dans les espaces de loisirs des expatriés français, dans les bars, dans les restaurants et dans les boîtes de nuit du centre-ville, comme employées domestiques, serveuses, prostituées et cuisinières. L'objet de cette thèse est l'analyse des rapports de pouvoir qui traversent les *échanges économique-sexuels* entre des hommes expatriés français et des femmes centre-africaines à Bangui. La recherche amènera à analyser le travail sexuel et domestique des femmes centre-africaines dans les espaces de loisirs et de consommation des expatriés comme étant au cœur de la construction de la communauté expatriée et de la constitution d'une classe de femmes qui, entre contraintes et recherche d'autonomie, négocient la valeur de leurs vies dans la ville.

« SI LES GENS DISENT QUE TU ES UNE PUTE, TU ENTENDS MAIS TU FERMES TES OREILLES, PARCE QUE, TOI, TU SAIS POURQUOI TU LE FAIS : POUR L'AVENIR. C'EST UN TRAVAIL. TU LE FAIS POUR CE QUE TU AS DÉCIDÉ D'ÊTRE DANS TON CŒUR ».

Mots clefs : travail sexuel, travail domestique, travail reproductif, colonisation, expatriation, résistance, récits de vie

Abstract

"Boxing Bangui ". *Borders and Boundaries of the French expatriate's sex policies in Central African Republic in light of Free Women experiences*

During my fieldwork, I lived in the LATIN QUARTERS in Bangui (Central African Republic), named SOWETO, where women are head of household. Other people call them « FREE WOMEN, BECAUSE THEY USE THEIR FREEDOM SO MUCH, IT BECOMES PEJORATIVE ». To earn their living, they work every night in the recreational areas of French expatriates, bars, restaurants and downtown nightclubs, as domestic workers, waitresses, prostitutes and cooks. The purpose of this thesis is to analyze power relations that structure *sexual-economic exchanges* between French expatriate men and Central-African women in Bangui. The research will lead to analyze sexual and domestic work of Central-African women as the heart of the construction of the French expatriate community, and of the existence of a class of women who, between constraints and search for autonomy, negotiate the value of their lives in the city.

« If people say that you are a whore, you hear them but you shut your ears, because inside you, you know why you do it: for the future. It's a job. You do it for what you have decided to be in your heart ».

Keywords: Sex work, domestic work, reproductive labor, colonization, expatriation, resistance, life stories

Ecole Doctorale Sciences Sociales, Université Paris 8
2 Rue de la Liberté, 93526 Saint-Denis
Centre de recherches sociologiques et politiques de Paris – CRESPPA,
59-61 rue Pouchet, 75889 Paris Cedex 17

Sommaire

Lexique.....	13
Introduction générale	17
Partie 1. Théories et ethnographies : le récit du processus de recherche.....	27
Partie 2. Histoire et culture : les politiques sexuelles de la colonisation française en Oubangui-Chari.....	97
Partie 3. Sociologie et travail : la géopolitique du travail domestique et sexuel en Centrafrique.....	181
Partie 4. Récits de vie : l'économie sexuelle de la frontière.....	305
Conclusion générale.....	393
Bibliographie	407
Table des matières.....	427
Table des tableaux statistiques et des illustrations.....	433

Lexique

AT. L'assistant technique de coopération est un fonctionnaire détaché de son ministère d'origine qui met en œuvre les politiques de coopération et de développement de la France à l'étranger.

Bangui est la capitale et la plus grande ville de la République Centrafricaine. Sa population est estimée à 1 200 000 habitant-e-s. Elle a été dès sa fondation en 1898, et jusqu'à aujourd'hui, le lieu d'un avant-poste militaire français, pour le contrôle de la région d'Afrique Centrale.

Centre-ville. Le centre-ville de Bangui est là où se trouvent les institutions politiques de l'État centrafricain et le marché central, ainsi que les lieux de consommation et de loisirs des populations aisées et des expatrié-e-s. Il est également le lieu où se retrouvent de nombreux travailleurs et travailleuses qui vivent de la débrouillardise, du commerce ambulancier, de la mendicité, des services domestiques et sexuels dans les maisons des habitant-e-s aisé-e-s et expatrié-e-s, et dans les restaurants, les bars et les boîtes de nuit.

Congo français. Le Congo français a été le gouvernement colonial auquel était soumis le territoire de l'Oubangui-Chari de 1903 jusqu'à 1910, lorsqu'il fut substitué par le gouvernement de l'Afrique Equatoriale Française (AEF)

Cika. Le quartier Cika marque la frontière du centre-ville avec les quartiers périphériques de la ville de Bangui. Il est habité majoritairement par des fonctionnaires, des personnels expatriés des ONG et par des femmes travaillant dans les services domestiques et sexuels qui choisissent ce quartier en raison de sa proximité avec le centre-ville.

Evolué. La catégorie des évolués est une catégorie coloniale qui désignait les colonisés travaillant au service pour l'État et des entreprises coloniales et les familles colonisées fondées par un mariage monogame et dans lesquelles les femmes travaillaient au foyer.

Femme libre. La catégorie de femme libre est une catégorie coloniale qui désignait les femmes colonisées qui ne vivaient pas sous l'autorité d'un père ou d'un mari.

Gba mûnjû. Gba-mûnjû, signifie littéralement en Sango « s'accoupler avec le blanc », et désigne les femmes qui recherchent particulièrement les blancs à Bangui, et de façon plus générale, toutes les femmes catégorisées comme prostituées.

Godobè qui signifie voyou en sango, est un mot utilisé pour désigner les enfants et les jeunes

qui travaillent et dorment au marché du centre-ville. Godobè est l'équivalent d'enfants des rues.

Lakouanga. Lakouanga est un quartier de Bangui proche du centre-ville où se concentrent les boîtes de nuit locales et où vivent de nombreuses femmes qui travaillent dans les services domestiques et sexuels.

Mami Wata. Mami Wata est une divinité aquatique présente en Afrique centrale, en Afrique de l'Ouest et dans la diaspora africaine, dans les Caraïbes et dans certaines régions d'Amérique du Nord et du Sud. Elle apparaît à Bangui comme une divinité aux traits blancs et sexualisés en même temps que la colonisation.

Mpoko. Le camp Mpoko est un camp de l'Armée française à Bangui, situé à l'extérieur de la ville et à côté de l'aéroport.

Ngba kongo. L'expression Ngba kongo signifie littéralement en Sango « reste congolais » (ici le Congo fait référence au nom de l'ancien territoire colonial), et désigne les métis, enfants issus d'une filiation française ou européenne et d'une filiation centre-africaine, qui n'ont pas été reconnus ou qui ont été abandonnés par leur parent français ou européen, dans l'écrasante majorité des cas le père.

Oubangui. L'Oubangui est le fleuve qui longe la capitale de Bangui. Confluent du fleuve Congo, il relie Bangui à Brazzaville, la capitale du Congo. L'Oubangui a d'abord été une voie d'expédition coloniale, puis de commerce.

Oubangui-Chari. L'Oubangui-Chari a été le nom donné au territoire français en Afrique centrale entre 1903 et 1958. Son chef-lieu a été depuis 1906 Bangui.

Petit-blanc désigne les blancs dont les comportements vont à l'encontre du prestige attendu par le pouvoir colonial.

Pûpûlengé. Pûpûlengé signifie littéralement « papillon de nuit » en Sango. Ce terme est utilisé par les expatrié-e-s pour nommer les femmes qui travaillent dans les boîtes de nuit et les bars comme serveuses et prostituées.

Quartier-Latin. Quartier-Latin est le nom donné par ses habitants à un quartier défavorisé du centre-ville qui, coincé entre des villas et des restaurants aisés, n'a pas de nom officiel. Le nom a été donné en référence au groupe musical du Congo-Kinshasa dont a fait partie le grand Koffi Olomide, pour exprimer la présence importante de congolais dans le quartier. C'est un quartier habité par des femmes congolaises, centrafricaines et camerounaises dont

beaucoup travaillent dans les espaces de consommation et de loisirs des expatrié-e-s en tant que prostituées, serveuses et domestiques.

République Centrafricaine. La République Centrafricaine, aussi appelée Centrafrique, est l'ancien territoire colonisé de l'Oubangui-Chari qui a obtenu son indépendance en 1960. Le premier chef d'État, Barthélémy Boganda, considéré comme le père de la nation centrafricaine, est mort, peu après son élection, dans un accident d'avion dont les causes n'ont jamais été élucidées. Après lui ce sont succédés de nombreux chefs d'État. Dacko jusqu'en 1965. Bokassa, arrivé par un coup d'État, de 1965 à 1979. Puis, de nouveau Dacko revenu au pouvoir par un coup d'État. Il sera lui aussi renversé en 1981 par le général Kolingba qui restera au pouvoir jusqu'en 1993, année où Patassé remporte les premières élections multipartites. Mais, un nouveau coup d'État amènera Bozizé en 2003 au pouvoir. Celui-ci sera renversé en 2013 par la coalition Seleka qui gardera le pouvoir jusqu'à l'intervention française en décembre 2014. Après un gouvernement de transition de deux ans, dirigé par Catherine Samba-Panza, Faustin-Archange Touadera est élu président en 2016.

Sango. Le Sango est la langue véhiculaire de la RCA.

S.C.A.C. Le Service de Coopération et d'Action Culturelle met en œuvre la coopération française dans les domaines de la culture et du développement et gère dans ce cadre les moyens humains et financiers de l'assistance technique française.

V.I Le V.I a entre 18 et 28 ans. Il est placé sous la tutelle de l'Ambassade de France. Sa mission à l'étranger est de 6 à 24 mois, au sein d'une entreprise, d'une structure publique ou para-publique française ou dans des organisations internationales ou associations. Le V.I perçoit mensuellement une indemnité forfaitaire indépendante du niveau de qualification et variable suivant le pays d'affectation.

Zongo. Zongo est une petite ville de la province de l'Equateur en République Démocratique du Congo. Elle est au bord du fleuve Oubangui, juste en face de la ville de Bangui.

Introduction générale

« Ici, on se permet de rêver la vie, toute la vie, rien que la vie. »

Ketty Noël, « Chez Rosette », Spectacle chorégraphique, 2008.

Pendant mes recherches, j'ai habité le **Quartier Latin** de Bangui (RCA), également appelé **Soweto**, où les femmes étaient cheffes de famille. Pour vivre, elles partaient travailler chaque nuit dans les espaces de loisirs des expatrié-e-s français-e-s, dans les bars, dans les restaurants et dans les boîtes de nuit du centre-ville, comme employées domestiques, serveuses, croupières, prostituées et cuisinières. Les autres habitant-e-s de la ville les appellent les « **femmes libres, car tellement elles ont usé de leur liberté, c'est devenu péjoratif** »¹. **Femme libre** est une expression qui marque les femmes du quartier du sceau de la liberté et de l'immoralité. **Femme libre** exprime à la fois un mode de vie et un stigmat, d'une manière a priori contradictoire : comment être à la fois libre et chargée de travail, libre et insultée ? Cette contradiction de départ positionne ces femmes au centre de la question du pouvoir : comment le stigmat est-il à la fois l'outil de leur marginalisation et l'expression de leurs résistances quotidiennes ? Les relations des femmes du Quartier Latin avec des hommes nantis par leur argent ou par leur nationalité européenne s'inscrivent dans le cadre ambivalent du pouvoir : des femmes dont on souligne à la fois la condition de dépendance et celle d'autonomie par le fait qu'elles travaillent et sont en relation quotidienne avec des hommes d'autres milieux que le leur.

Dans le sillage du stigmat de **femme libre**, ma recherche a comme objectif de questionner l'oppression et la résistance qui constituent les relations entre des femmes centre-africaines² et des hommes expatriés français à Bangui. L'objet de cette thèse est l'analyse des rapports de pouvoir qui traversent les *échanges économique-sexuels* (Tabet, 2004) entre les hommes expatriés français et les femmes centre-africaines à Bangui. Cette thèse vise à appréhender la construction du groupe des expatrié-e-s, la socialisation expatriée et le travail salarié expatrié à Bangui dans la perspective des *échanges économique-sexuels réciproques, asymétriques et inégaux* entre des hommes expatriés français et des femmes centre-africaines, où les femmes échangent des *services sexuels et domestiques* et les hommes une *compensation* financière ou matérielle (Tabet, 2004).

Le cœur de la thèse est donc de poser la question de l'articulation entre les *services sexuels et domestiques* des femmes centre-africaines et le *travail expatrié* et de les insérer dans l'ensemble des politiques françaises du travail en Centrafrique. Pendant mes enquêtes, j'ai donc observé les relations de travail entre des femmes centre-africaines et des expatrié-e-s

¹Cette définition est celle d'Aurélia, une habitante du quartier, que vous retrouverez tout au long de la thèse.

² J'utilise le terme centre-africaine, et non pas centrafricaine, pour désigner, non pas le pays, mais bien la région, car les femmes qui travaillent à Bangui dans les services domestiques et sexuels sont centrafricaines, congolaises et camerounaises.

français-e-s dans les espaces publics de loisirs des expatrié-e-s, les boîtes de nuit, les restaurants et les bars. Dans ce travail, je définis le *travail sexuel* (Pheterson, 2001) et le *travail domestique de service* (Glenn, 2009) comme un ensemble d'activités qui se déroulent dans des espaces domestiques et dans des sexualités qui n'appartiennent pas aux femmes concernées (où elles ne sont pas considérées comme étant chez elles). Je définis le *travail expatrié* comme toutes les activités des expatrié-e-s français-e-s en Centrafrique qui visent à produire des richesses, c'est à dire toutes les activités des expatrié-e-s français-e-s qui exploitent et qui rendent possible l'exploitation de la main d'œuvre centre-africaine et des ressources du pays. Ces activités peuvent être salariées ou non salariées, comme le travail bénévole ou le *travail domestique non rémunéré*³ des épouses d'expatriés.

Ce cadre ne vise pas à produire une dualité, qui par ailleurs existe déjà, mais à intégrer le travail non salarié des femmes, centrafricaines et françaises, dans les politiques françaises de travail. Mon objectif théorique est de comprendre les *intersections* (Crenshaw, 2005) entre les rapports de pouvoir de *sexe*, de *race* et de *classe* dans l'expatriation française en Centrafrique, du point de vue des femmes centre-africaines qui travaillent dans les espaces de loisirs et de consommation des expatrié-e-s français-e-s. Comment leurs expériences du travail sexuel éclairent la reproduction de la communauté expatriée ? Mon hypothèse est que la construction du groupe des expatriés français en Centrafrique comme un groupe privilégié repose (aussi) sur le *travail domestique et sexuel* des femmes centre-africaines de Bangui. Autrement dit, je fais l'hypothèse qu'il existe un rapport politique entre les expatrié-e-s français-e-s et les **femmes libres**.

Je souhaite inscrire mon travail dans le cadre épistémologique développé par Sylvia Tamale (2011) : « *aujourd'hui, une analyse compréhensive des sexualités africaines signifie que le chercheur doit observer à travers des prismes multiples à partir de l'histoire, de l'économie, de la science politique, de l'art, du droit, de la philosophie, de la littérature et de la sociologie. L'étude des sexualités ne peut pas s'affranchir de la question du pouvoir et des intérêts particuliers. C'est un processus dialectique et*

³ Dans les analyses de Christine Delphy, le travail domestique des épouses est catégorisé comme *gratuit* en opposition à un travail salarié et rémunéré. Mais si l'on place ses analyses dans les théories de Paola Tabet, le travail domestique des épouses, s'il n'est pas rémunéré ou salarié, n'est pas pour autant gratuit, on peut parler de *compensation*, non pas en termes de salaire ou de rémunération fixe, mais en termes sociaux et matériels. Je parle donc ici de *travail domestique non rémunéré*.

circulaire qui se permet des mouvements de va-et-vient, des compréhensions empathiques et qui reconnaît la fusion entre les sexualités et différentes structures de pouvoir »⁴ (traduction libre). En reflet, la méthode d'écriture du plan de la thèse est circulaire, pluridimensionnelle et pluridisciplinaire. Elle vise à investiguer l'hypothèse de départ à partir de perspectives et de méthodes différentes. Chaque partie se base sur une méthode de collecte et des supports spécifiques. Chaque partie développe des modes différents de retranscription et d'analyse des données. Le plan de la thèse doit être abordé comme un *jeu d'échelles* (Revel, 1996) dont le but est d'ouvrir différentes visions sur la question de départ, à partir de perspectives pluridisciplinaires qui se font écho, des visions qui se complètent, pour mettre en lumière les processus historiques, sociaux et culturels.

La première partie de la thèse fait le récit du processus de la recherche et de la production des connaissances ethnologiques sur les *échanges économique-sexuels*. La méthode de collecte des données est le carnet de terrain. Sa perspective d'analyse est l'*épistémologie du point de vue situé* conceptualisé entre autre par Donna Haraway (2007 [1988]) et Patricia Hill Collins (1989 et 1997) et sa méthode de retranscription le *récit réflexif* de l'enquête de terrain, tel qu'il a été développé par Paul Rabinow (1988). L'objectif de cette partie est de présenter les différentes lectures théoriques et les différentes expériences de l'enquête qui ont orienté les analyses de la thèse.

La deuxième partie de la thèse fait une analyse historique de la production culturelle des *échanges économique-sexuels*. Comment l'histoire coloniale et les résistances à la colonisation informent de la participation des *échanges économique-sexuels* à la construction de la communauté française en Centrafrique ? La méthode de collecte des données est l'enquête dans des fonds d'archives visuelles coloniales et la lecture de romans anticoloniaux. La perspective d'analyse est l'histoire culturelle et la méthode de retranscription est la sélection des archives par le *contrepoint* (voir ce qui se répète et se distingue entre les archives) développé par Edward Saïd (2000). L'objectif de cette partie est de questionner la construction des divisions entre les femmes colonisées et les femmes colons, ainsi que la construction de la figure colonisée de la *femme libre* comme un processus historique et

⁴ « Today, a comprehensive understanding of African sexualities means that the researcher must observe through several lenses that take in history, politics, economics, art, law, philosophy, literature and sociology. The study of sexualities cannot be abstracted from power and particular interests. It is a dialectical, circuitous process that allows for back-and-forth movement and empathetic understanding, and recognizes the fusion between sexualities and various structures of power », Sylvia Tamale, « Researching and theorizing sexualities in Africa », *African sexualities. A reader*/Ed. by Sylvia Tamale, Pambazuka Press, 2011, p. 30

culturel.

La troisième partie de la thèse fait une analyse sociologique des conditions et des relations de travail ayant place dans le cadre des *échanges économique-sexuels*. Comment le *travail sexuel* des femmes centre-africaines, comme espace d'oppression et de résistance, fait-il système avec le *travail expatrié* pour reproduire la communauté expatriée et ses frontières sexuelles et raciales ? La méthode de collecte des données est l'observation et l'entretien ethnographique. La perspective d'analyse est la sociologie du *travail reproductif* qui désigne le travail domestique, sexuel, de procréation et d'élevage des enfants, généralement attribué aux femmes, dans des temps et des espaces séparés de *la sphère de la production*, mais faisant système avec cette dernière (Kergoat, 2000). Ainsi, dans cette partie, le *travail domestique et sexuel* est approché non pas comme un à côté du travail salarié, mais comme faisant système avec lui. Cette partie répond à un des objectifs centraux de la thèse : regarder le travail salarié expatrié depuis la perspective du *travail domestique et sexuel*. La méthode de retranscription des données analysées dans cette partie est la sélection d'extraits d'entretiens dirigés et semi-dirigés, la production de statistiques issues des observations et la description qualitative de scènes observées.

La quatrième et dernière partie fait une analyse des *trajectoires de vie* des femmes qui font du travail domestique et sexuel au service des expatrié-e-s français-e-s. Qu'est-ce que les récits des femmes sur leurs espaces de vie quotidienne en dehors du travail et sur leur *trajectoire de vie* disent des *échanges économique-sexuels* entre expatriés français et femmes centre-africaines ? La méthode de collecte des données est l'*entretien ethnographique* défini par Stéphane Beaud (1996) comme un entretien approfondi inséré dans les relations sociales de l'enquête. La perspective d'analyse est la *micro-histoire* telle qu'elle a été initiée par des historiens italiens (Levi, 1989) et développée en France par Jacques Revel (1996). La micro-histoire est fondée sur l'idée que la destinée d'un lieu et de ses habitant-e-s éclaire les processus historiques et socio-économiques du monde. La méthode de retranscription de cette partie est le *récit de vie* dans sa dimension expressive, méthode développée en France par Catherine Delcroix (2005) et Daniel Berteaux (2010).

Chaque partie peut être lue indépendamment les unes des autres et la thèse peut se lire dans un sens ou dans un autre. L'ordre des parties ne traduit pas une évolution ou une complexification de la réponse à une question, mais correspond à un changement de

positionnement dans le questionnement : d'un positionnement le plus proche de l'ethnologue que j'ai été (partie I.), à un positionnement le plus proche du vécu des femmes qui m'ont reçue dans leur quartier (partie IV) ; d'un positionnement le plus proche de la structure des rapports de pouvoir dans le travail salarié expatrié et dans le *travail domestique et sexuel de service* (partie III.), à un positionnement le plus proche de l'expérience de la *vie quotidienne* (Simoni, 2004) des femmes qui vivent du *travail domestique et sexuel de service* (partie IV) ; d'un positionnement le plus proche de la *chronique coloniale* (Stoler, 2013) des *échanges économique-sexuels* à Bangui telle qu'elle a été racontée par les colons (partie II), à un positionnement le plus proche des temporalités historiques des femmes qui habitent les *échanges économique-sexuels* sur plusieurs générations (partie IV). La dernière partie sur la *vie quotidienne* des femmes qui travaillent dans les espaces de loisirs et de consommation des expatrié-e-s français-e-s à Bangui est le cœur de la thèse (partie IV) : toutes les autres sont écrites pour résonner avec elle et lui donner de la matière.

J'ai cherché une *écriture dialogique* (Kilani, 1994) qui rende compte de la multiplicité des voix entendues durant mes recherches, ainsi que de la multiplicité des formes des voix retranscrites : albums-photos, entretiens ethnographiques, archives, cartes, discours, cartes-postales, romans, poésies, carnets de terrain. Les méthodes d'écriture sont également multiples: histoire culturelle, description ethnographique, extraits d'entretien, observations statistiques, portraits sociologiques, discussions théoriques. L'écriture dialogique n'oublie pas que les sujets de la recherche sont vivants et qu'ils participent activement au savoir. L'écriture dialogique n'a pas vocation à tout dire et à tout raconter : elle a pour ambition de partir de la vie des gens. Mon écriture vise à supprimer le *décodeur maître* (Haraway, 2007 [1988]) qui pourrait vouloir vous embobiner dans une vision des choses. Certaines voix figent et modèlent les pensées des pauvres ; vous reconnaîtrez là les voix de la *pensée unique* (Haraway, 2007 [1988]). D'autres voix détournent, arnaquent et piègent la pensée fixe ; elles racontent les contre-récits infinis de la résistance. Ce sont ces visions multiples, partielles et conflictuelles que j'ai cherché à raconter. J'ai cherché différentes méthodes d'écriture qui rendent compte de la manière dont les sujets de la recherche ont participé activement à la construction de ma thèse. Leurs voix sont la part précieuse de mon travail. Dans ce que vous allez lire, il y a aussi, bien sûr, les voix de l'académie : les recherches bibliographiques, les discussions entre collègues, les participations à des colloques et à des séminaires. L'usage de différentes polices de lettre permettent de distinguer les différents supports des récits

collectés : *les citations d'ouvrages en sciences humaines et sociales et des œuvres littéraires*, **les extraits d'entretiens ethnographiques**, les extraits d'archives et de documentation secondaire, *les extraits de carnets de terrain*, **les récits de vie**, mon récit de l'enquête et mes analyses théoriques. Cette technique d'écriture a pour objectif de rendre visible les différentes techniques d'enquêtes pour aller à l'encontre des études utilitaristes et empiriques qui considèrent les dynamiques sociales sur le continent africain comme étant « *naturellement accessibles par des outils rudimentaires* »⁵ (Ouédraogo et Cardoso, 2011, traduction libre).

Cette thèse est le résultat de la conversation entre les voix du terrain et les voix de l'académie. Vous ne devez pas chercher à distinguer les récits biographiques, les récits mythiques et les discours théoriques, car que ce soit l'esprit de *Mami Wata* qui habite la ville néo-coloniale d'un côté comme de l'autre de l'Afrique, Tantine Eyabe qui veille sur l'eau et sa distribution au quartier, ou Paola Tabet qui cherche les *échanges économique-sexuels* dans les textes ethnographiques, toutes les trois connectent ce qui est déconnecté. *L'écriture dialogique* est celle qui aujourd'hui me permet de rendre compte de ce qui a produit la connaissance : elle rend compte de la manière dont les personnes rencontrées, les interactions et les discussions que j'ai eues avec elles ont produit la connaissance. Chaque récit est objectif, car il est incorporé dans des positionnements différents et curieux des autres (Haraway, 2007 [1988]). Dans le dialogue, chaque sujet qui parle est aussi un sujet qui est parlé par d'autres. Au cours d'un processus de recherche, l'histoire, l'espace et l'identité résistent à l'immobilité de l'écriture et à la fixation de l'analyse, car les chronologies, les géographies et les frontières changent en fonction des conversations. Il n'y a pas une voix qui surplombe les autres, simplement parce qu'une seule ne suffirait pas à raconter toutes les dimensions de la réalité et toutes les visions des personnes rencontrées. Cependant, je ne renoncerai pas à affirmer l'objectivité de mon travail. Si la thèse est bien le résultat d'une construction, mon objectif n'est pas la disparition de la réalité mais plutôt une narration qui soit au service de sa compréhension. La thèse est le résultat de techniques d'enquête et de retranscription multiples, qui, alliées à un dialogue réflexif sur le processus théorique et sur les théories disponibles, permettent de rendre visibles les limites du savoir pour ne pas confondre les faits et les interprétations et pour donner l'espace nécessaire à la réfutation. Ce

⁵ « *Naturally accessible by rudimentary tools* », OUEDRAOGO Jean-Bernard, CARDOSO Carlos, « Introduction : Question of Method », *Readings in Methodology : African Perspectives*/Ed. by Jean-Bernard Ouédraogo et Carlos Cardoso, Dakar : CODESRIA, 2011, p. 21

processus de recherche est le reflet d'une épistémologie qui définit la compréhension d'un fait social comme indissociable de la capacité à participer à une forme de vie. Le travail de recherche a bien ici pour intérêt l'objectivation, au sens de la recherche de l'harmonie entre les théories et les réalités sociales, tout en prenant en compte les limites de l'objectivation scientifique marquée par l'histoire coloniale (Ouédraogo et Cardoso, 2011). Mon écriture a pour prétention de questionner les connaissances en partant des récits ethnographiques, historiques et culturelles de la vie des gens, pour donner des outils qui puissent mettre en évidence les absents et les exclus du débat sur les connaissances.

Première partie.

Théories et ethnographies :

Le récit du processus de recherche.

*Pour celles d'entre nous qui vivent sur le rivage
debout sur le rebord constant de la décision
décisive et seule
pour celles d'entre nous qui ne peuvent pas se laisser aller
aux rêves fugaces du choix
qui aiment dans l'embrasure des portes allant et venant
aux heures entre les aubes
regardant à l'intérieur et à l'extérieur
en même temps avant et après
cherchant un maintenant qui peut engendrer des futurs
comme le pain dans la bouche de nos enfants
pour que leurs rêves ne reflètent pas la mort des nôtres*

Audre Lorde, « A litany for survival », The Black Unicorn, 1995 (traduction libre)

INTRODUCTION : LA QUESTION DE DÉPART

*« Comme d'autres discours appelés marginaux, le discours féministe pose des questions cruciales concernant la connaissance, non seulement comme l'existant mais comme un devenir, non seulement comme un construit mais comme une construction, non seulement comme une production mais comme un processus. »*⁶

Obioma Nnaemeka, Nego-feminism, 2004 : 363 (traduction libre)

Les théories socio-anthropologiques prennent corps dans un contexte donné (Geertz, 1983). Dans cette partie, il s'agit de vous rendre compte du contexte de ma question de départ et de mon processus de recherche. Il s'agit donc de rendre visibles et lisibles les articulations entre les choix épistémologiques et théoriques, les concepts utilisés et les réalités observées et vécues avant la recherche.

La première fois que je suis arrivée à Bangui, c'était en tant que stagiaire pour la Coopération française dans un projet d'appui à l'enseignement supérieur (le projet SUPCA)⁷. J'avais été introduite par mon directeur de master, un anthropologue africaniste. Ce stage devait valider mon master professionnel « d'anthropologie appliquée aux métiers du développement durable ». Mon directeur de mémoire était enseignant-chercheur coopérant à l'Université de Bangui et le représentant du projet de la Coopération française au département d'Anthropologie. J'avais pour mission de rédiger un rapport de recherche sur la gouvernance universitaire. Durant mes enquêtes, je découvrais le harcèlement sexuel et le féminisme des étudiantes de l'Université de Bangui. Ces dernières, en me racontant les violences et leurs stratégies pour les contourner et les dénoncer, m'ouvraient les yeux sur la nécessité d'une

⁶ « Like other so-called marginal discourses, feminist discourse raises crucial questions about knowledge not only as being but as becoming, not only as a construct but as a construction, not only as a product but as a process. » NNAEMEKA Obioma, "Nego-feminism: Theorizing, Practicing, and Pruning Africa's Way", *Signs*, vol. 29, n. 2, 2004, p. 363

⁷ SUPCA est un projet d'appui à l'enseignement supérieur en Centrafrique, dirigé par la Coopération française et financé par le fond de coopération du Ministère des affaires étrangères. Les enjeux officiels annoncés dans le document projet sont la professionnalisation des filières universitaires, la promotion des nouvelles technologies, le développement de la recherche et le renforcement institutionnel du Ministère de l'Éducation et du Rectorat de l'Université de Bangui.

conscience féministe. À mon retour du terrain, je cherchai des écrits d'anthropologues féministes pour argumenter leurs expériences et leurs propos dans mon mémoire. Le texte de Nicole-Claude Mathieu, *Quand céder n'est pas consentir*⁸, me donna les outils pour analyser la violence des hommes contre les femmes au cœur de la construction des institutions sociales. Le harcèlement sexuel en tant que pratique institutionnelle d'exclusion des femmes de l'Université avait sa place dans mon rapport de recherche sur la gouvernance et je décidai de lui consacrer une partie. Cependant, deux semaines avant ma soutenance, mon directeur me demanda de la supprimer. Contre sa volonté, je décidai de la garder car je pensais qu'il suffisait d'enquêter et de discuter avec des théories écrites par d'autres pour faire science. Mais le jour de ma soutenance, pour mon jury, les violences masculines en Afrique n'étaient pas étonnantes, elles étaient répandues, anodines, normales, elles n'étaient pas objet de science mais de sarcasmes. Si j'avais pris au sérieux les entretiens avec les étudiantes :

« C'est parce que vous êtes une femme ».

Le harcèlement sexuel rendait illégitime et infâme un travail académique, tout comme il rendait illégitimes et infâmes les étudiantes sur les campus. Mais à mon plus grand étonnement, l'année qui suivit, la Coopération française organisait des ateliers participatifs sur le harcèlement sexuel à l'Université de Bangui et mon directeur de mémoire s'en réjouissait.

Ainsi, le harcèlement sexuel ne justifiait pas la science mais justifiait le décaissement de fonds pour une mission de coopération universitaire. Mon directeur me proposa de participer aux ateliers de prévention contre le harcèlement sexuel organisés à l'occasion des séminaires sur la *Bonne Gouvernance*. La *Bonne Gouvernance*, dans le cadre de la *françafrique*, pense le harcèlement sexuel comme l'intrusion de pratiques privées traditionnelles dans une institution publique moderne. Mes recherches sur le harcèlement sexuel étaient utilisées pour dresser un portrait criminalisant de la fonction publique centrafricaine et pour justifier les politiques de la *Bonne Gouvernance* : rationaliser les institutions, identifier les mauvaises conduites, imposer les logiques internationales et assurer les intérêts de la Coopération française⁹.

⁸ MATHIEU Nicole-Claude, *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris : Indigo et côté-femmes, 1991, 293 p.

⁹La Coopération française, par le projet SUPCA, assure sa représentation diplomatique au sein d'une institution politique stratégique, garante de la stabilité ou de l'instabilité des régimes. Alors que le syndicat étudiant l'ANECA menaçait de se mettre en grève, son bureau exécutif a rencontré l'Attaché Culturel de l'Ambassade de France. La grève n'a pas été votée. Dans le récit d'une grève réussie lors d'un renversement de régime, le bureau exécutif des Écoliers centrafricains rencontre l'Ambassadeur de France et des enveloppes circulent.

Et puis un jour, Nadia est décédée. Nadia était la copine de mon directeur de mémoire. Centrafricaine, elle vivait à Bangui. Nadia sortait en boîte, reconnaissait les expatriés et les blancs et leur proposait de rentrer avec elle. Nadia était connue à cause de la vie qu'elle menait mais aussi parce qu'avec son argent, elle aidait beaucoup de gens dans le besoin. Je la connaissais parce qu'elle accompagnait mon directeur de mémoire dans les rues de Bangui pour qu'il mène son travail de terrain. Elle rassemblait les carnets de terrain des étudiant-e-s du département d'anthropologie qui travaillaient pour le compte de mon directeur. Enfin, elle sortait ce dernier pour qu'il mange et lui réservait des taxis pour qu'il rentre en sécurité à son hôtel. Elle en est morte.

C'est une étudiante européenne sous la direction du même professeur qui m'a annoncé sa mort : **elle est morte à cause de la vie qu'elle a menée**. La mort de Nadia était là, annoncée comme une évidence. Notre indignation fonctionnait comme un piège. C'était faire « *un compte-rendu venu du fond de l'abîme* »¹⁰ (Baldwin, 1970) car expliquer la mort de Nadia par la vie qu'elle avait menée, cela revenait à s'indigner de sa vie. Comment pleurer *une vie pensée comme indigne d'être vécue* (Butler, 2006) ? Notre indignation cachait l'absence de pleurs, l'absence de deuil. Notre absence de pleurs cachait l'absence d'une condition commune.

Pour comprendre la mort de Nadia, je suis allée visiter Aurélia. Aurélia fait partie de ces femmes qui sortent avec un homme ou plusieurs pour pouvoir prendre en charge leurs familles. Beaucoup d'enfants et d'adolescentes venaient la voir : elle avait toujours un peu d'argent pour leur transport du retour. Aurélia connaissait déjà la nouvelle. Elle m'expliqua :

« Nadège, c'était une fille libre, très, très libre. Tellement elle a usé de sa liberté que c'est devenu péjoratif, une pute ».

J'avais appris sur le campus universitaire de Bangui que **femme libre** est une insulte contre les étudiantes qui marchent et qui se défendent seules, celles qui ne sont pas mariées, celles qui ne sont les filles d'aucun homme connu, celles qui sortent dans des espaces réservés aux hommes, les bars, les boîtes de nuit et la rue. Ces étudiantes sont accusées d'obtenir leur diplôme en échange de leur sexualité. **Femme libre** est l'insulte qui entache leur diplôme de la marque infâme de la sexualité monnayée. Pour les étudiantes, le *stigmat* fonctionne comme une insulte qui sanctionne des comportements transgressifs. **Femme libre** sur le

¹⁰ BALDWIN James, *L'homme qui meurt*, Paris : Gallimard, 1970 [1968], p. 26.

campus est une insulte qui contrôle la mobilité et la visibilité des étudiantes.

« *Ne sois pas mauvaise comme ‘ces femmes-là’ ou toi aussi tu seras punie. Tu ne seras jamais aussi bonne que ‘ces femmes-là’ à moins d’être mauvaise et alors tu ne vauds rien. (...) Pendant ce temps, ‘ces femmes-là’ sont légalement dépouillées de leur statut d’être humain.* »¹¹ (Pheterson, 2001)

Nadia était de *ces femmes-là*. Si le *stigmat* de **femme libre** contrôle les étudiantes sur les campus, il maintient Nadia dans la non-reconnaissance de sa vie. Pour Nadia, le *stigmat* fonctionne comme une étiquette qui nomme sa vie entière, une catégorie qui enferme son être, un écran qui déforme tous ses comportements. Nadia était de celles que tout le monde insulte, y compris les étudiantes insultées : elle incarnait le *stigmat* de **femme libre**, le *stigmat de putain* défini par Gail Pheterson comme une étiquette sociale qui marque une personne du mépris et de l’anormalité et qui va disqualifier ses relations sociales avec les autres.

« *La prostitution fonctionne comme un prisme en ce qu’elle dévie l’attention, décompose l’entendement et déforme la réalité.* »¹² (Pheterson, 2001)

Dire que Nadia est morte parce qu’elle était une prostituée, c’est expliquer sa mort par une catégorie qui invisibilise son vécu et qui dévalorise sa vie. La catégorie ment. La vérité est ailleurs. Comment mener une recherche sans reproduire la catégorie de **femme libre** comme catégorie explicative ? En rentrant de Bangui, je cherchais des théories permettant d’inverser la perspective. Mon objectif était de ne pas expliquer la mort de Nadia par la vie qu’elle avait menée, mais de chercher comment sa mort et sa vie éclairaient les relations sociales. Je cherchais des lectures pour défaire la catégorie enfermante de **femme libre** en l’inscrivant dans ces questions générales. Quelle est la place pour la vie des **femmes libres** de Bangui dans la théorie ?

¹¹ PHETERSON, Gail, *Le prisme de la prostitution*, Paris : L’Harmattan, 2001, p. 56.

¹² *Ibid* : p. 9.

« Être en deuil, c'est accepter de subir une transformation dont nous ne pouvons connaître le résultat à l'avance. » Judith Butler, 2006 ¹³

¹³ BUTLER, Judith, *Défaire le genre*, Paris : Amsterdam, 2006, p. 32.

CHAPITRE 1. LE RÉCIT DE L'ENTRÉE DANS LA RECHERCHE

1. Les putains dans les théories sur la reproduction et le travail

La *reproduction forcée* (Tabet, 1985) éduque, force, modèle, forme et oblige les femmes à une *sexualité reproductive* centrée sur le coût. La *reproduction forcée*, en assignant les femmes au travail de procréation et d'élevage des enfants, libère les hommes de ce travail et structure un rapport social inégalitaire entre le groupe des femmes et le groupe des hommes. Dans son article *Fertilité naturelle, reproduction forcée* qu'elle publie pour la première fois en 1985, Paola Tabet théorise la dissociation entre la sexualité et la reproduction (au sens de la procréation des enfants) ainsi que la division entre :

« *Les femmes affectées professionnellement à l'exercice de la sexualité et celles 'consacrées' à la procréation* »¹⁴.

La *reproduction forcée* repose sur la division idéologique et matérielle entre les *mères* et les *putains*. La catégorie de **femme libre** est un discours sur la sexualité légitime et illégitime des femmes. Des femmes sont catégorisées comme **femmes libres** parce qu'elles sont en rupture avec les règles d'usage légitime de la sexualité reproductive. Comment les théories féministes articulent le processus de stigmatisation des **femmes libres**, la transgression et la matérialité du pouvoir ? Dans un essai *Du don au tarif*, publié en 1987, Paola Tabet posait les premiers jalons analytiques de sa théorie de l'échange économique-sexuel. Elle développe ensuite sa théorie dans le cadre d'articles publiés entre 1987 et 2001. *La grande arnaque*, publiée en 2004, retrace le trajet conceptuel de sa théorie. Si les **femmes libres** transgressent les règles du mariage, leurs relations avec les hommes sont déterminées par la même relation politique entre les sexes qui structure les règles du mariage et de la parenté. La *sexualité reproductive* et la *sexualité non-reproductive* (au sens où la première produit des enfants et la seconde non), la sexualité dans le mariage ou en dehors du mariage, sont toutes deux traversées par l'inégalité entre les sexes : l'accès inégal

¹⁴ TABET, Paola, *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, Paris : L'Harmattan, 1998, p. 133

aux ressources.

« *La structure générale de la division du travail et avec elle, l'inégalité d'accès aux ressources font que les femmes dépendent de leur travail sexuel et que le sexe est défini comme leur capital, leur terre ou moyen d'échange.* » Paola Tabet, 2004¹⁵

Les maîtresses et les femmes mariées sont sur le même continuum des relations politiques entre les sexes qui transforment la sexualité des femmes en une sexualité de service : *les échanges économique-sexuels*. L'échange est inégal. Dans la prostitution, dans le mariage ou dans le concubinage, il n'est pas question d'échanger de la sexualité contre de la sexualité, mais de la sexualité contre quelque chose qui compense la sexualité : de l'argent, une stabilité financière, une sécurité affective, une respectabilité sociale. La sexualité des femmes devient alors une sexualité au service des hommes, *une sexualité de service*.

« *De la part des femmes, il y a fourniture d'un service ou d'une prestation, variable en nature et en durée, mais comprenant l'usage sexuel ou se référant à la sexualité ; de la part des hommes, il y a remise d'une compensation ou rétribution, d'importance et de nature variables, mais de toute façon liée à la possibilité d'usage sexuel de la femme, à son accessibilité sexuelle.* » Tabet, 2004¹⁶.

La frontière entre la *sexualité reproductive* et la *sexualité non-reproductive* est définie par l'idéologie du pouvoir qui catégorise et divise les femmes entre les *mères* et les *putains*. Paola Tabet pense ensemble dans une même théorie des femmes que le pouvoir masculin catégorise et divise pour mieux les contrôler. Les femmes qu'elles soient mariées, maîtresses ou prostituées, sont confrontées à la *grande arnaque* : l'expropriation de leur sexualité par les hommes. Dans la *grande arnaque* des hommes, aucune femme, **libre** ou mariée, n'est complètement libre. Cependant, certaines formes d'*échanges économique-sexuels* laissent plus de marges de manœuvre et de répit aux femmes. Si Paola Tabet est préoccupée de nommer les connexions politiques entre les femmes mariées et les prostituées, elle a la justesse de définir les ruptures et les différences qui marquent la vie des femmes et qui les rendent particulières les unes par rapport aux autres. Paola Tabet conceptualise *le*

¹⁵ TABET, Paola, *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, Paris : L'Harmattan, 2004, p. 149

¹⁶ *Ibid* : p. 8.

continuum des échanges économique-sexuels en même temps qu'elle conceptualise *les ruptures dans le continuum*. Les services des femmes dans leurs relations avec les hommes varient : service domestique et/ou reproductif et/ou sexuel. La compensation des hommes varie aussi : plus ou moins aléatoire, définie à l'avance ou non, plus ou moins tarifée. La théorie de Paola Tabet construit un *continuum* et une échelle. Son échelle visibilise les marges d'action et les espaces d'autonomie des femmes : plus le service et la compensation peuvent être définis à l'avance et avec précision par les femmes, plus les femmes sont actrices dans la négociation de l'échange et plus elles peuvent défendre des espaces d'autonomie. En monnayant l'échange économique-sexuel, les **femmes libres** fissurent les catégories qui permettent aux hommes de contrôler les femmes qui transgressent les règles. Leurs résistances face au contrôle des hommes sur leur sexualité et leurs tentatives de survie dans la *grande arnaque* ouvrent une réflexion sur les conditions communes des femmes comme sujet politique : La théorie de Paola Tabet me permet ainsi de sortir de la catégorie infamante pour penser les **femmes libres** comme sujet politique dans les rapports sociaux de sexe : entre domination et résistance, entre contrainte et autonomie.

« La catégorie 'prostituée ' ou 'putain' ne peut se distinguer ni se définir par un contenu concret qui lui serait propre, ou par des traits spécifiques. C'est une catégorie définie par une relation : cette catégorie est une fonction des règles de propriété sur la personne des femmes dans les différentes sociétés et, plus précisément, la transgression, la rupture de ces règles. » Paola Tabet, 2004¹⁷

Les catégories d'**épouse** et de **femme libre** sont des prismes qui déforment la réalité, en ce sens les catégories sont fictives. Mais les catégories ont aussi des effets réels : elles produisent des contraintes matérielles et sociales qui pèsent sur la vie des femmes qu'elles ciblent. Comment expliquer la reproduction des divisions entre les femmes au foyer et les autres femmes par certaines des théories féministes ? Les théories féministes matérialistes françaises ont critiqué l'analyse marxiste du travail qui excluait les femmes de l'exploitation, en montrant que le travail domestique des femmes au sein du foyer avait une visée productive : celle de reproduire une force de travail. Pour détruire la séparation et la hiérarchie idéologique des analyses marxistes entre le travail productif, assimilé aux hommes, et la reproduction, assimilée aux femmes, les analyses féministes se sont fondées sur la

¹⁷ TABEL, Paola, *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, Paris : L'Harmattan, 2004, p. 32

catégorie idéologique des *mères*. Ainsi, Christine Delphy a prouvé l'exploitation économique des femmes en analysant l'économie du *travail domestique* non rémunéré (*gratuit* dans les termes utilisés par Christine Delphy) des épouses. Son travail empirique et théorique a permis d'invalider la vision marxiste de l'économie et du travail qui posait un équivalent entre le salaire et l'exploitation, et faisait des épouses des individus opprimés mais non exploités (Delphy, 2009). Cependant, alors qu'elle introduit, dans l'analyse de l'exploitation, les femmes mariées comme des sujets politiques du système d'exploitation capitaliste, elle n'analyse pas l'exploitation des femmes qui vivent en dehors des unités domestiques légitimées par le mariage. Ainsi, les *putains*, qui échappent aux règles du mariage, semblent également échapper à l'analyse matérialiste des rapports de pouvoir entre hommes et femmes. Pourtant les théories de Christine Delphy ne disent à aucun moment que ces femmes-là ne seraient pas opprimées, au contraire, mais c'est comme si elles seraient opprimées sans être exploitées.

Les *putains* et les *mères* fournissent une *sexualité de service*, au sens où elle est au service des désirs et des besoins sexuels, émotionnels et affectifs des hommes, époux ou clients. Je fais l'hypothèse que la division, dans les analyses matérialistes françaises, entre les *mères*, comme le référent théorique, et les *putains*, comme les autres femmes, repose sur l'invisibilisation de la *sexualité de service* des femmes dans le mariage et en dehors du mariage, pensée comme non reproductive car ne produisant pas d'enfants. Cette invisibilisation de la *sexualité de service* pensée comme non reproductive s'inscrit dans la continuité d'une vision marxiste de l'économie et du travail. Le travail est défini par ce qu'il produit pour ou sur le marché. Afin d'identifier les activités domestiques des femmes dominées par le patriarcat (des femmes mariées et des filles sous l'autorité d'un père) comme un travail exploité, Christine Delphy (2009) fait référence à l'économie de marché pour en quantifier le *manque à gagner*. Je fais l'hypothèse que c'est cette nécessité de la référence au marché dans le raisonnement de l'économie marxiste qui empêche Christine Delphy et d'autres féministes matérialistes d'analyser la *sexualité de service* des femmes dans le mariage et en dehors du mariage. Selon le référent du marché, la *sexualité de service* ne produit pas de plus-value. Ainsi, la *sexualité de service* des mères n'est pas analysée dans le cadre de l'unité domestique, et la *sexualité de service* des prostituées est considérée comme économiquement inutile. Les prostituées sont donc considérées comme inutiles à la théorie critique des systèmes d'exploitation économique, et la *sexualité de service* des épouses est

invisibilisée. Pourtant, Christine Delphy, dans son article *Pour une théorie générale de l'exploitation* (2003) critique justement la référence permanente des marxistes au marché pour définir l'exploitation. Mais, c'est comme si la sexualité qui ne conçoit pas d'enfants échappait à une analyse matérialiste.

Pour prendre en compte les prostituées dans les théories sur l'exploitation, il me semble nécessaire de se baser sur une définition de l'exploitation qui ne fait pas référence au marché, mais à ses conditions matérielles. La notion de *division sexuelle du travail* qui désigne l'assignation prioritaire des femmes à la sphère reproductive et des hommes à la sphère productive (Kergoat, 2000) permet de s'interroger, non plus seulement sur ce que produit la sexualité de service, mais sur les structures matérielles qui contraignent la sexualité de service des femmes. Comme Seloua Chaker (2003), je pense que la notion de *division sexuelle du travail* permet d'inscrire les sexualités de service analysées par Paola Tabet dans le système d'exploitation économique :

« Dans le cadre d'une réflexion féministe sur cette grande arnaque, l'expropriation de la sexualité des femmes, considérer, dans un premier temps, l'intérêt heuristique d'une problématique en termes de division sexuelle du travail comme enjeu des rapports sociaux de sexe (...) me paraît, tout au moins, être une condition intellectuelle pour l'élaboration collective d'une politique d'émancipation des dominé-e-s »¹⁸.

Est-il possible de regarder la *division sexuelle du travail* du point de vue des femmes assignées à une sexualité de service ? Gail Pheterson (2001) a choisi la prostitution comme prisme d'analyse des rapports sociaux de sexe. Ses enquêtes montrent que le *stigmat* de putain marque d'abord les femmes qui transgressent les règles en monnayant les rapports sexuels, et divise les femmes entre elles comme un moyen de contrôler toutes les femmes¹⁹. Ainsi les premières concernées par l'insulte de putain sont les prostituées, mais les femmes respectables en subissent également les effets de contrôle : elles ne sont jamais complètement respectables. Dans la théorie de Gail Pheterson (2001) sur *Le prisme de la prostitution*,

¹⁸ CHAKER, Saloua, « Entreprise « nor-mâle » recherche femme pour production de contenu à valeur ajoutée. Ethnographie d'une société de messageries roses », *Travailler*, 2003, vol. 1, n. 9, p. 158

¹⁹ « Les prostituées ne sont pas seulement stigmatisées comme putains ; elles sont des putains. Les prostituées ne sont pas seulement l'objet du stigmat de putain ; elles l'incarnent ». PHETERSON, Gail, *Le prisme de la prostitution*, Paris : L'Harmattan, 2001, p. 96

c'est la notion de *travail sexuel* qui permet de casser le *stigmata*, de sortir de la division idéologique entre putains et femmes respectables et de se défaire des catégories de contrôle sur les femmes.

« Définir la putain de façon neutre comme travailleuse du sexe tient compte de ce qu'il existe aussi des femmes honorables et des hommes dignes dans le domaine des transactions sexuelles. » Gail Pheterson, 2001²⁰

Les catégories de *prostituée* et de *mère* jouent le même rôle : invisibiliser le *travail sexuel* des femmes. Si on prend comme point de départ le *travail sexuel et domestique*, et non plus seulement domestique, pour penser le groupe des femmes, qu'est-ce que cela nous apprend de nouveau ? Je fais l'hypothèse que la *sexualité de service* est un travail et un rapport politique qui s'observent dans la réalité quotidienne, un rapport social qui structure des relations politiques entre femmes et entre hommes et femmes. Je choisis de parler de *travail sexuel*, car il me semble nécessaire, dans une perspective féministe, de considérer que les *femmes libres* sont actrices dans le rapport politique entre les sexes, qu'elles sont actrices des résistances contre l'exploitation et qu'elles ont une perspective nécessaire à la libération des femmes. Ma recherche prend comme angle de départ le point de vue des **femmes libres** sur le rapport politique entre les sexes, mais aussi entre les femmes. L'objectif est donc d'inclure le *travail sexuel* (considéré jusqu'alors comme non reproductif et non productif dans les analyses des féministes matérialistes) dans l'analyse du *travail reproductif*. Il s'agira alors d'analyser les articulations entre le travail salarié productif et le travail reproductif sous le prisme du *travail sexuel*.

²⁰ PHETERSON, Gail, *Le prisme de la prostitution*, Paris : L'Harmattan, 2001, p. 94

2. Les travailleuses domestiques et sexuelles dans l'histoire coloniale

Le *travail sexuel* des **femmes libres** pour les expatriés français a une signification internationale : il est structuré par les politiques qui organisent la circulation des personnes. Alors que la théorie des *échanges économique-sexuels* de Paola Tabet, développée entre 1989 et 1995, se base en grande partie sur les migrations de femmes des milieux ruraux vers les villes au Niger où elles sont assignées aux travaux domestiques et à une *sexualité de service*, un de ses articles récents (2001) analyse les migrations internationales des femmes des pays pauvres vers les pays occidentaux.

« Aujourd'hui, la migration des femmes constitue un phénomène à grande échelle : migrations internes entre les régions les plus pauvres (rurales) d'un pays vers ses régions les plus riches ; migrations internationales vers les pays riches et industrialisés, à partir du Ghana et de la Côte d'Ivoire, des Philippines ou de la Thaïlande vers le Japon et l'Australie, ou l'Europe. Il ne s'agit pas en effet de phénomènes lointains : des femmes nigérianes ou philippines, colombiennes ou polonaises, somaliennes ou thaïlandaises travaillent tout près de nous, chez nous. »²¹
(Tabet, 2004)

Les migrations des femmes du Sud vers le Nord sont analysées comme un *changement d'échelle*.

« Ce sont avant tout le changement d'échelle du phénomène et le haut niveau d'organisation de l'industrie du sexe ainsi que de l'exploitation des femmes qui fait qu'au niveau international le travail sexuel des femmes devient alors avant tout un objet de profit pour d'autres que pour elles-mêmes. »²² (Tabet, 2004)

Comme le décrit Paola Tabet, le *changement d'échelle* est si puissant qu'il met des femmes non-européennes au travail, non plus chez elles, mais chez les autres.

²¹ TABET, Paola, *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, Paris : L'Harmattan, 2004, p. 134-135

²² *Ibid* : p. 141

« *Des femmes nigérianes ou philippines, colombiennes ou polonaises, somalies ou thaïlandaises travaillent tout près de nous, chez nous.* »²³ (Tabet, 2004)

Dans la théorie de Tabet, quel est le *chez nous* des femmes qui travaillent chez les autres ? Pourquoi ont-elles quitté leur pays d'origine ? Pourquoi doivent-elles travailler chez les autres ? Alors que les migrations des femmes des campagnes vers les villes à l'intérieur du Niger s'incorporent dans des corps antagoniques clairement énoncés par Paola Tabet (violences des hommes contre les femmes, assignation des femmes au service des hommes), les migrations des femmes du Sud vers le Nord sont analysées en termes conjoncturels et géographiques. La théorisation de Colette Guillaumin (1972) sur la construction de la *race* permet d'analyser le changement d'échelle décrit par Paola Tabet en termes structurels. Colette Guillaumin analyse comment la *race* est le résultat d'une pratique du pouvoir qui vise à reproduire des systèmes d'exploitation : la colonisation, l'esclavage et l'industrialisation. Le fait que ces femmes soient amenées à travailler chez les autres ouvre une nouvelle histoire politique, celles des peuples colonisés et mis en esclavage par les États occidentaux.

Si la situation de travail des **femmes libres** dans les maisons et les sexualités des autres les rend matériellement étrangères chez elles, les expatriés français ne sont pas, pour autant, chez eux : la condition matérielle et historique de leur statut d'expatrié actuel est le résultat de la colonisation française. Dans le contexte de ma recherche, la question du changement d'échelle et du territoire ne se pose pas en termes de migration internationale des femmes des pays pauvres vers les pays riches, mais en termes de migration internationale d'hommes et de femmes des pays riches vers les pays pauvres. Dans ce cas de migration, le changement d'échelle est bien antérieur à la mondialisation racontée par Paola Tabet. Le changement d'échelle n'est pas une situation géographique mais une situation historique : l'échelle est coloniale. Les **femmes libres** ne sont matériellement pas chez elles à cause de l'histoire coloniale.

Les travaux historiques de Catherine Coquery-Vidrovitch (2001) et de Yarisse Zoctizoum (1983) sur l'histoire coloniale de l'Oubangui-Chari (actuel territoire de la Centrafrique) montrent comment les femmes colonisées ont été, comme les colonisés hommes, des victimes du système d'exploitation des Compagnies concessionnaires par la contrainte: versement de corvées pour le ravitaillement des Européens, cible de prises d'otage

²³ *Ibid* : p. 141

et de crimes sexuels pour forcer les colonisés hommes à travailler pour les compagnies (Zoctozoum, 1983 ; Coquery-Vidrovitch, 2001). L'histoire coloniale est aussi pour les femmes colonisées une histoire de travail, de migration et de résistance. A la lecture de différents travaux historiques, il est possible de retracer l'histoire d'oppression et de résistance des femmes colonisées à travers la catégorie de *femme libre*.

En 1889, après le massacre des paysans qui ont résisté, les français s'installent au bord de l'Oubangui et forment le premier poste français qui est aujourd'hui la capitale : Bangui (Zoctizoum, 1983). Pour les colonisateurs du XIX^e siècle, la catégorie de *femme libre* désigne les femmes dont la force de travail n'appartient pas à un lignage. Le regard occidental a nommé *esclavage de case* cette division du travail par le lignage. Certaines de ces *femmes libres* contrôlaient elles-mêmes des forces de travail et étaient actives dans les réseaux d'échange et de commerce. Les colonisateurs les ont alors utilisées pour établir des zones de contact et d'échange (Lauro,2005). A la fin du XIX^e siècle, le gouvernement français instaure le régime concessionnaire en Afrique centrale. La propriété commune des terres devient propriété privée des compagnies concessionnaires et pour avoir droit à leurs propres territoires, les habitants doivent fournir une rente. L'application de l'abolition de l'*esclavage de case* accompagne cette transition économique. Les soit disant *villages de liberté* pour les esclaves évadés se trouvaient situés près des postes militaires et des agglomérations concentrant les colons et servaient ainsi de réservoirs de main-d'œuvre gratuite et corvéable. (Coquery-Vidrovitch, 2002 [1972]). Cette transition a conduit au déclin du pouvoir économique des *femmes libres* qui ne pouvaient plus contrôler des forces de travail à leur profit (Lauro, 2005).

Cette période a connu une forte migration des femmes des campagnes vers les villes. En ville, le pouvoir colonial réservait le travail salarié aux hommes, et les femmes devenaient alors prostituées ou domestiques dans les quartiers habités par les hommes colonisés qui travaillaient pour les chantiers coloniaux (Coquery Vidrovitch, 1994). La catégorie de *femme libre* exprime ici l'articulation du *travail domestique et sexuel* des femmes colonisées avec le travail salarié des hommes colonisés dans les centres urbains : les *femmes libres* font vivre par *leur travail domestique et sexuel* les quartiers habités par les travailleurs colonisés (Coquery Vidrovitch, 1994). Le terme *femme libre* désignait alors toutes les femmes qui n'étaient pas, dans un premier temps, contrôlées par les autorités coloniales. La catégorie de *femmes libre* confondait les migrantes, les prostituées et toutes les femmes

qui travaillaient dans les centres urbains (Coquery Vidrovitch, 1994). La catégorie coloniale *femme libre* raconte comment le contrôle colonial passait par un contrôle sur les femmes comme force de travail. *Femme libre* était donc une catégorie de contrôle d'une force de travail féminine et non-salariée et souligne par là-même les forces de résistance des femmes au sein de l'économie coloniale.

L'analyse de la *race* est indispensable pour cerner la construction de la catégorie de *femme libre* dans l'histoire coloniale comme une catégorie qui assigne les femmes colonisées au *travail domestique et sexuel de service*. Colette Guillaumin (1972) analyse le *sexe* et la *race* selon un modèle analogique qui lui permet de montrer que ce sont des constructions sociales qui ne peuvent pas échapper à l'analyse sociologique. Les analyses en termes intersectionnels, elles, s'attachent à analyser l'articulation entre le *sexe* et la *race* et permettent de montrer que les deux sont indissociables dans l'analyse sociologique. Evelyn Nakano Glenn (2009) construit une théorie du *travail domestique de service* qui montre que le *travail reproductif* des femmes est structuré par un processus historique qui articule la construction du *sexe* et de la *race* comme rapport de pouvoir et comme idéologie.

« *Les construits de race et de genre sont inextricablement liés. Chacun se développe dans le contexte de l'autre ; ils ne peuvent pas être séparés. Ceci est important car lorsqu'on considère le travail reproductif uniquement sous l'angle du genre, nous extrayons le genre de son contexte, c'est-à-dire de son interaction avec d'autres systèmes de pouvoir.* »²⁴ (Nakano Glenn, 2009)

Dans la migration, les femmes non-européennes ne sont pas simplement assignées au travail domestique, sexuel et reproductif, comme toutes les femmes. Elles sont assignées au travail domestique, sexuel et reproductif chez les autres, alors que des femmes européennes délèguent le travail domestique à d'autres femmes. L'assignation des femmes non-européennes au travail sexuel, reproductif et domestique chez les autres, et les positions différentes des femmes européennes et des femmes migrantes, dans la répartition du travail de service sont donc aussi des positions relationnelles qui s'inscrivent dans le système d'exploitation économique. Je peux faire l'hypothèse que, comme l'analyse Evelyn Nakano Glenn (2009) pour les femmes blanches et les femmes de couleurs aux États-Unis, les

²⁴ *Ibid* : p. 58.

expériences des femmes européennes et des femmes colonisées « *ne sont pas uniquement différentes mais sont liées de façon systématique.* »²⁵ (Nakano Glenn, 2009). Les positions des femmes colonisées dans le travail reproductif, doivent être passées au prisme d'une analyse intersectionnelle, qui prenne en compte la co-construction de la *division raciale du travail* et de la *division sexuelle du travail*, et qui analyse, non pas seulement les rapports de pouvoir de *sexe* et de *race* entre groupes antagonistes, les hommes / les femmes, les noirs / les blancs, mais qui observe aussi les relations entre des positions intersectionnelles et relationnelles : hommes noirs - hommes blancs – femmes noires – femmes blanches.

Mon objectif est alors d'articuler le travail domestique et sexuel des femmes centre-africaines, le travail domestique et sexuel des femmes expatriées, le travail salarié des hommes expatriés français et des hommes centre-africains dans l'ensemble des politiques françaises du travail en Centrafrique. Cette approche intersectionnelle est indispensable pour regarder l'articulation entre les rapports sociaux de sexe et les rapports de pouvoir néo-coloniaux. La division entre femmes colonisées et femmes colons est importante à voir et à penser dans la politique du pouvoir colonial qui a besoin de contrôler les frontières raciales et sexuelles pour maintenir son pouvoir.

Les travaux historiques de Catherine Coquery-Vidrovitch (1994) et de Michel Mabou (1995) montrent que la catégorie de femme libre a construit en creux une autre catégorie administrative : celle de la femme évoluée, la femme colonisée au foyer. La famille évoluée était pensée par les autorités coloniales comme le lieu de l'assignation de la femme colonisée au foyer et de l'homme colonisé à la monogamie et au travail pour l'État. La famille évoluée avait pour modèle idéologique la femme française de la métropole. Ce sont d'abord les sœurs missionnaires qui ont été les agents de la *domestication* (au sens de l'assignation au foyer domestique) de la femme colonisée. La catégorie de la femme évoluée est apparue en même temps que le code de l'Indigénat en 1908 qui réglementait les relations entre les hommes colons et les femmes colonisées. La correspondance entre la rationalisation de l'administration coloniale et le changement dans la réglementation des relations sexuelles entre les hommes colons et les femmes colonisées est commun à toutes les colonies, le tournant s'étant produit dans certaines colonies au début du XX^{ème} siècle, dans d'autres plus tardivement.

²⁵ *Ibid* : p. 60.

Ces changements peuvent se lire aujourd'hui comme une tentative de contrôler les femmes colonisées. Ainsi, le début du 20^{ème} siècle s'est accompagné d'une réglementation de la mobilité des femmes colonisées. A Bangui, en 1920, un décret stipulait l'obligation, pour les femmes, de détenir un certificat de travail ou de mariage, pour pouvoir migrer en ville (Mabou, 1995). Ce changement de politique s'est accompagné de discours sur le maintien des distances raciales et sur le danger de *négrification* des Européens (Lauro, 2005). Les projets de ségrégation de l'espace urbain des centres administratifs entre Européens et Africains se sont mis en place (Mabou, 1995) à cette même période qui connaît aussi l'envoi de femmes européennes, des épouses, dans les colonies, dont le rôle pensé par le pouvoir était alors de maintenir les frontières raciales (Lauro, 2005). Les femmes françaises sont alors représentées dans les manuels domestiques pour les femmes dans les colonies comme les agents de la colonisation des foyers des colonisés et de la *domestication* des femmes colonisées.

Pour penser la division du travail entre femmes colonisées et femmes colons, il a fallu situer le point de vue à une échelle historique et géographique globale. Le concept d'*espace impérial* développé par Frédérique Cooper et Ann Laura Stoler (1997) est pertinent pour le penser : il permet de penser ensemble des populations colonisées et d'autres qui ne le sont pas, dans la dialectique de la construction des frontières raciales et sexuelles nécessaires au projet colonial. La notion d'*espace impérial* permet de penser la mondialisation comme un rapport politique et non plus comme une question géographique/ territoriale ou comme un contexte géopolitique. Enfin, la notion d'espace impérial est centrale pour penser dans une perspective constructiviste le groupe des colons et le groupe des colonisé-e-s. Les politiques coloniales de contrôle de la sexualité sont partie prenante de la construction des frontières de la race pendant la colonisation. L'histoire des catégories de femme libre et de femme évoluée ouvre une perspective sur la co-construction des catégories sexuelles et raciales, comme le résultat d'un antagonisme entre un pouvoir dont le but est de contrôler une force de travail et des sujets qui s'organisent pour survivre et résister. Ainsi, l'expression actuelle de **femme libre** n'exprime pas seulement un processus de stigmatisation, mais, également, le processus historique des rapports de pouvoir et de résistance pendant la colonisation.

3. Les femmes africaines dans les théories post-coloniales

Le site internet du CODESRIA, le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique, m'a fait connaître des chercheuses féministes invisibilisées dans les cursus académiques des universités françaises ; une marginalisation qui s'exprime par des supports de lecture spécifiques : une majorité d'articles et de livres en ligne. Les supports électroniques expriment aussi une résistance épistémologique. Ainsi, le CODESRIA se donne comme objectif de

*« Faire entendre et de rendre visible la production intellectuelle des chercheurs africains en se faisant la voix des chercheurs africains dans l'arène internationale. (...) Les résultats de la recherche sont diffusés à travers une série de publications comprenant des livres, revues, monographies et documents de travail »*²⁶ (CODESRIA)

La lecture du site du CODESRIA m'a amenée à connaître l'AFARD, l'association des femmes africaines pour la recherche et le développement. L'AFARD a été créée en décembre 1977 à Dakar et a rassemblé des chercheuses pour un atelier, tenu à Dakar et sponsorisé par le CODESRIA, intitulé *Femmes africaines et développement : la décolonisation de la Recherche*. Leurs objectifs participent à la critique du paradigme occidental qui a construit la figure de la **femme africaine sous-développée**. Le travail collectif, initiateur et novateur des chercheuses de l'AFARD, avait pour objectif de combattre la « *distorsion ethnocentriste des théories dominantes* » sur « *la femme sous-développée* » « *défini[e] de l'extérieur, à travers un discours qui, en diabolisant sa différence ou en voulant la gommer, tente de lui assigner une 'étiquette identitaire' dont la fonction latente est de légitimer sa marginalisation* »²⁷ (Touré, 2011). Fatou Sarr, dans sa thèse *Étude des femmes entrepreneures issues du secteur de l'économie informelle au Sénégal dans une perspective de politique sociale*, explique l'importance de l'initiative de l'AFARD pour contrer les dogmes du féminisme occidental des agences de développement :

²⁶ CODESRIA, « A propos de nous », <http://www.codesria.org/spip.php?rubrique193>.

²⁷ TOURÉ, Maréma, « La recherche sur le genre en Afrique : quelques aspects épistémologiques, théoriques et culturels », *Genre et dynamiques socio-économiques et politiques en Afrique* /Ed. by Fatou Sow et Ndèye Sokhna Guèye, Dakar : CODESRIA, 2011, p. 109.

« *Le féminisme comme mouvement social a rencontré une grande réticence de la part des Africaines, qui ont souvent été préoccupées par les dangers du plaquage d'un modèle unique, faisant du féminisme un dogme. C'est pourquoi les chercheurs du tiers monde proposent, à cet effet, une ouverture à la diversité donnant au féminisme une dimension plurielle* »²⁸(Sarr, 1998)

Parmi les publications qui concernent la décolonisation de la recherche sur les femmes africaines, la plus visible et la plus diffusée (aujourd'hui encore) dans les centres académiques au Nord, est l'essai de Chandra Talpade Mohanty qu'elle a publié en 1988 : *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*. Dans cet essai, Mohanty analyse « *la production de la 'femme du tiers-monde' comme un sujet monolithique singulier* »²⁹ (Mohanty, 1988, traduction libre). Comme les chercheuses de l'AFARD, elle utilise le concept de colonisation pour analyser les processus discursifs du développement qui suppriment l'hétérogénéité des femmes africaines comme sujets politiques. Elle identifie ce processus de colonisation des vécus multiples des femmes du Sud comme un des moyens de leur infériorisation et de leur marginalisation. C'est l'homogénéisation des femmes du Sud en tant que groupe constitué par l'oppression sexuelle et par le sous-développement qui construit l'image d'une femme du tiers-monde typique.

« *Une conception homogène de l'oppression des femmes en tant que groupe est adoptée, ce qui, à son tour, produit l'image "d'une femme typique du tiers monde". (...) Cette femme typique du tiers monde mène une existence tronquée, basée sur son état de femme (lire : contrainte sexuellement) et étant du tiers monde (lire : ignorante, pauvre, non instruite, traditionnelle, religieuse, femme au foyer, tournée vers sa famille, victime, etc).* »³⁰ (Mohanty, 1988, traduction libre)

²⁸ SARR, Fatou, *L'entrepreneuriat féminin au Sénégal. Les transformations des rapports de pouvoirs*, Paris : L'Harmattan, 1998 [1975], p. 47

²⁹ « *The production of the 'third world woman' as a singular monolithic subject* », MOHANTY, Chandra Talpade, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", *Feminist review*, n. 30, autumn 1988, p. 61:

³⁰ « A homogenous notion of the oppression of women as a group is assumed, which, in turn, produces the image of an 'average third-world woman'. (...) This average third-world woman leads an essentially truncated life based on her feminine gender (read: sexually constrained) and being 'third-world' (read: ignorant, poor, uneducated, tradition-bound, religious, domesticated, family-oriented, victimized, etc.) », *Ibid*, p. 65

Cette représentation des **femmes du tiers-monde** comme un groupe monolithique *a priori* n'est possible que par l'occultation des relations sociales multiples dans lesquelles s'inscrivent les femmes. Les figures de la **femme du tiers-monde** et de la **femme africaine** permettent d'effacer les contextes politiques, économiques et culturels, les organisations du travail, les structures familiales et l'histoire coloniale qui façonnent les relations sociales de pouvoir et de résistance. La non-prise en compte de l'histoire et des contextes par les recherches sur **les femmes africaines** reproduit, dans un même mouvement, la spécificité des femmes africaines comme étant sous-développées et l'universalisme des femmes occidentales comme étant la référence théorique pour l'analyse des relations entre les hommes et les femmes :

« *La définition des femmes comme un groupe cohérent et déjà constitué, avec des intérêts et des désirs identiques, quel que soit leur situation de classe sociale, d'ethnicité ou de race, laisse entendre qu'une notion de genre ou de différence sexuelle ou même de patriarcat peut être appliquée de manière universelle et transculturelle* »³¹ (Mohanty, 1988, traduction libre)

La thématique de la prostitution est un des éléments clefs de la construction des femmes africaines comme étant spécifiquement dépendantes et opprimées : « *All African women are dependent. Prostitution is the only work for African women as a group* »³² (Mohanty, 1988). Le fait de poser la question des *échanges économico-sexuels* tarifés du côté de Bangui ne peut être dissocié des représentations en sciences sociales relatives à un *modèle de sexualité africain*, qui ont été diffusées dans les recherches de développement sur le VIH Sida en Afrique (Caldwell, Caldwell *et al.* 1989), et qui reproduisent l'altérité sexuelle et raciale de la figure des africains : la promiscuité sexuelle, le multi-partenariat et la sexualité vénale.

Jo Doezema a analysé la représentation de la *Prostituée du tiers-monde* comme une figure constitutive de l'action de la Coalition contre le trafic des femmes (CATW). Son argument central est que l'image de la *Prostituée du tiers-monde* diffusée par la CATW, s'inscrit dans un paradigme développementiste et occidental, car elle permet la construction

³¹ « The assumption of women as an already constituted and coherent group with identical interests and desires, regardless of class, ethnic or racial location, implies a notion of gender or sexual difference or even patriarchy can be applied universally and cross-culturally. », *Ibid*, p. 64,

³² *Ibid* : p. 67.

d'un corps altéré et blessé comme justification des politiques interventionnistes de développement. Dans son article *Ouch ! Western Feminists' 'Wounded Attachment' to the 'Third World Prostitute'* (2001), Jo Doezema construit son argument en comparant les discours de la CATW avec les discours des campagnes victoriennes contre la prostitution coloniale en Inde. Elle montre comment la domination masculine pensée par des femmes européennes depuis l'Europe pour dénoncer leur exclusion du système politique est utilisée comme référent universaliste pour altérer les femmes dans les colonies. En objectivant les femmes colonisées comme des femmes spécifiquement et universellement opprimées, les femmes anglaises en lutte pour leur intégration dans l'Empire de la Grande-Bretagne se sont constituées en sujets politiques.

Dans son analyse du paradigme développementiste, Jo Doezema utilise le concept *d'identité blessée* qu'elle emprunte à Wendy Brown (1995), dans son ouvrage *States of Injury, Power and Freedom in Late Modernity*. Le concept *d'identité blessée* désigne les politiques identitaires qui exigent la protection d'un État et qui ont besoin, pour se faire entendre du pouvoir, de construire la représentation d'un corps spécifiquement blessé, différent du corps en lutte pour le pouvoir. Les conséquences de ces politiques de *l'identité blessée* sont la division des femmes entre les femmes en lutte et les femmes victimes. On retrouve là les critiques adressées par d'autres chercheuses et collectifs de prostituées aux théories qui construisent la prostituée comme la figure de l'opprimée et la prostitution comme la métaphore de l'oppression des femmes.

Gail Pheterson (2001) analyse ainsi comment les discours et les politiques de réforme sociale font des prostituées des *victimes prototypiques du patriarcat et du capitalisme* qu'il faudrait sauver, parce qu'impuissantes et réhabiliter, parce qu'indignes. Gail Pheterson montre comment ces discours politiques réformistes ont des conséquences sur la vie des femmes, car ils limitent leurs possibilités de faire entendre leurs propres voix pour l'amélioration de leurs conditions de travail. Les analyses de Gail Pheterson (2001) montrent que l'analyse discursive ne peut être dissociée d'une analyse des expériences vécues des femmes. Les écrits de Kamala Kempadoo (1998) affirment que la dimension des expériences vécues doit être pensée conjointement avec la dimension discursive, car elle permet de considérer non pas seulement l'objectivation hégémonique des expériences des travailleuses du sexe, mais leur subjectivation politique par les premières concernées.

« *En soulignant la capacité d'agir, les résistances contre et les contestations (des femmes), les structures oppressives et exploitantes sont dévoilées, et les visions et les idéologies inscrites dans les pratiques des femmes sont rendues visibles. De telles analyses positionnent les travailleuses du sexe comme actrices sur la scène mondiale, en tant que personnes capable de faire des choix et de prendre des décisions qui conduisent à la transformation de la conscience et à des changements dans la vie quotidienne.* »³³ (Kempadoo, 1998, traduction libre)

La notion de *devenir post-colonial* (*becoming post-colonial*, traduction libre) de Patricia McFadden (2007) permet de donner un nom à cette perspective sur les systèmes d'exploitation dans les relations Nord/Sud analysées à partir des résistances et de l'agentivité.

« *J'utiliserai désormais l'expression "devenir post-colonial" en relation au processus actif et aux résistances des femmes noires contre le néocolonialisme et le néo-impérialisme.* »³⁴ (McFadden, 2005, traduction libre)

L'intérêt de la définition par Patricia McFadden de la *post-colonialité* comme un état de conscience est de donner une place, dans l'analyse du pouvoir, aux résistances des femmes, et en particulier, aux résistances des femmes marginalisées par le pouvoir.

« *Au centre de ma définition de la "post-colonialité" comme état de conscience, un moment de transition et une performance politique, il y a la capacité d'agir des femmes, en particulier des femmes qui travaillent et des autres communautés de travailleurs sur tout le continent africain* »³⁵ (McFadden, 2007, traduction libre)

Pour analyser dans un même mouvement le pouvoir et les résistances, Obioma

³³ « By underlining agency, resistances to, and contestations of, oppressive and exploitative structures are uncovered, and the visions and ideologies inscribed in women's practices made visible. Such analyses position sex workers as actors in the global arena, as persons capable of making choices and decisions that lead to transformations of consciousness and changes in everyday life », KEMPADOO, Kamala, « Introduction : Globalizing sex worker's rights », *Global Sex Workers: Rights, resistance, and redefinition*/ ed. By Kamala Kempadoo et Jo Doezema, New York: Routledge, 1998, p. 9

³⁴ « I shall therefor be using the expression – 'becoming post-colonial' in relation to the active process of struggle and resistances by Black women against neocolonialism and neo-imperialism », MCFADDEN, Patricia, « Becoming Post-colonial: African Women Changing the Meaning of Citizenship », *Meridians*, vol. 6, n. 1, 2005, p. 3

³⁵ « Central to my definition of post-coloniality as a state of consciousness, a moment of transition and a political performance is the agency of women, particularly working women and other working communities across the African continent », MCFADDEN, Patricia, "African Perspectives of Post-Coloniality", In *Popular Feminism Lecture* [en ligne], Center for Women's Studies/Ontario Institute for Studies in education, 2 Avril 2007, Toronto, p. 2/8, consulté le 15/08/2016 : <http://www.oise.utoronto.ca/cwse/UserFiles/File/PatriciaMcFaddenText.doc>

Nnaemeka (2004) dessine un projet épistémologique qui prend ses distances, à la fois, avec une perspective hégémonique et avec une perspective contre-hégémonique, qui privilégient, toutes deux, les représentations au détriment des expériences vécues et des aspirations défendues par les sujets en contexte. Selon elle, le risque des théorisations poststructuralistes, en se concentrant sur les discours et sur l'esthétique, est de « *mettre en avant la notion de la femme Africaine plutôt que l'humanité des femmes africaines* » (Nnaemeka, 2004, traduction libre)³⁶.

Le projet décolonial d'Obioma Nnaemeka (2004) se fonde sur l'articulation entre les pratiques quotidiennes et la théorisation. Ce projet s'apparente à une négociation entre la théorie et la pratique, pour construire des recherches en dehors du regard du pouvoir. Elle nomme cette perspective féministe le *négo-féminisme* et l'oppose à *l'ego-féminisme*, concept qu'elle crée pour nommer la vision libérale et post-moderne du féminisme qu'elle critique. Le négo-féminisme est la capacité de « *contester par la négociation, la conciliation et le compromis* » (Nnaemeka, 2004, traduction libre)³⁷. Dans cette perspective, la prostitution n'apparaît plus comme le lieu de la passivité des femmes ou comme le lieu de leur libération, mais comme un lieu de négociation où les femmes sont, en même temps, sujets de domination et sujets actifs, entre les structures de pouvoir oppressives et les résistances de pouvoir en devenir.

« *Il est clair que les "filles bien" sont privilégiées dans une grande partie des théories féministes, alors que les travailleuses du sexe sont renvoyées à un statut d'objets, perçues comme manipulées violemment et entraînées à la passivité et au consentement. La prostitution semble être un des derniers lieux de relations entre les sexes à être interrogé à travers un regard féministe critique qui suppose que les femmes sont à la fois des sujets actifs et des sujets de domination.* »³⁸
(Kempadoo, 1998, traduction libre)

³⁶ "Foregrounding of the notion of the African woman rather than the humanity of African women", NNAEMEKA, Obioma, "Nego-feminism : Theorizing, Practicing, and Pruning Africa's Way", *Signs*, vol. 29, n. 2, 2004, p. 364.

³⁷ « *To challenge through negotiation, accommodation and compromise* » : *Ibid.* : p. 380

³⁸ « Clearly the 'good girls' are privileged in much feminist theorizing, while sex workers remain relegated to the status of objects, seen to be violently manipulated and wrought into passivity and acquiescence. Prostitution appears to be one of the last sites of gender relations to be interrogated through a critical feminist lens that assumes that women are both active subjects and subjects of domination », KEMPADOO, Kamala, « Introduction: Globalizing sex worker's rights », *Global Sex Workers: Rights, resistance, and redefinition*/Ed. By Kamal Kempadoo et Jo Doezema, New York: Routledge, 1998, p. 9

Enfin, dans cette même perspective la théorie peut être pensée, construite et critiquée comme une négociation, au sein d'un espace de pouvoir, entre le regard hégémonique et totalisant du pouvoir et les événements marginalisés par l'académie : la vie quotidienne. Dans ce cadre, j'ai construit un dispositif méthodologique qui vise à mettre en valeur les actions des travailleuses sexuelles et domestiques pour négocier leurs vies au quotidien.

4. Le dispositif méthodologique

Une recherche s'inscrit dans des relations sociales et historiques qui la produisent. La recherche est une pratique sociale (Gunaratnam, 2003). Pour être valable, une méthodologie de recherche doit prendre en compte la matérialité des relations sociales dans lesquelles s'inscrivent la production et la réception de la recherche. Une méthodologie de recherche n'est pas une addition de différentes techniques et méthodes mais découle d'un cadre épistémologique, c'est-à-dire qu'elle se base de façon plus ou moins explicite, sur des affirmations sur ce qu'est le savoir et comment il est produit. Un cadre méthodologique articule une position épistémologique et politique et une stratégie méthodologique (Ramji, 2009). Mon cadre épistémologique se base sur les théories du *savoir situé* de Donna Haraway (1988) et de Patricia Hill Collins (1989 et 1997). La première apporte les concepts pour penser le savoir comme un processus de construction responsable et intéressé, et donc, forcément partiel et partial ; la deuxième apporte les concepts pour penser la matérialité des savoirs partiels : c'est la *division sexuelle et raciale du travail* qui permet de situer les points de vue (Hill Collins, 1997)³⁹.

« Pourquoi ce ne sont pas des étudiantes centrafricaines qui étudient votre sujet ? Pourquoi ce ne sont pas des étudiantes centrafricaines qui sont en France qui étudient votre sujet ? » C'est un élève d'un collège de la Seine Saint-Denis, fier de ses origines centrafricaines, qui m'a posé ces deux questions pendant un cours d'accompagnement scolaire. Ses deux questions ouvraient un raisonnement que je n'avais jamais eu. Ses questions me ramenaient à la réalité concrète qu'il vivait, en tant qu'élève franco-centrafricain mis en échec scolaire par l'école française. Il y a d'autres acteurs qui m'ont questionnée sur le fondement même de ma démarche de connaissance, en opposant leur propre réalité matérielle (que je ne partageais pas) à mon raisonnement. Quand on est dans ma position privilégiée, ces situations sont rares : la réalité matérielle de l'Université ne m'a jamais imposé, refusé ou limité des choix pour ma thèse.

Les décalages, entre la réception de mon sujet de thèse et la réception de mon sujet d'étude de master, illustrent parfaitement l'inégalité de statut entre des recherches menées par des privilégié-e-s et des recherches menées par des opprimé-e-s. En master, alors que je travaillais sur le harcèlement sexuel en milieu universitaire, j'ai été critiquée pour mon

³⁹ COLLINS Hill Patricia, "Defining Black Feminist Thought." In *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*/ Ed. by Linda Nicholson, New York: Routledge, 1997, p. 375

manque d'objectivité et mon identification aux étudiantes. Lors de ma soutenance, mon jury a sanctionné mon manque de scientificité et ma subjectivité : j'avais écrit toutes ces choses non pas parce que j'étais anthropologue, mais parce que j'étais une femme et une étudiante. Mon point de vue d'opprimée était donc sanctionné comme un écran à une perspective scientifique. Lors de la présentation de mon sujet de thèse au jury de l'école doctorale pour l'allocation de recherche, mon rapport subjectif à mon sujet d'étude ne m'a pas été posé, sinon dans les termes de l'objectivité et de la perspective scientifique. Il est donc question ici de prendre au sérieux la nécessité de reconnaître les effets des réalités matérielles dans la production des connaissances.

« *On ne saurait présumer de la solidarité féminine sur la base du genre, elle doit être forgée dans une pratique concrète historique et politique.* »⁴⁰ (Mohanty, 1988, traduction libre)

Ma position dans les rapports sociaux de pouvoir sur lesquels j'ai décidé de travailler me place dans le postulat de l'objectivité en tant que personne privilégiée. Cependant, de même que ma subjectivité en tant que femme blanche est invisibilisée, les femmes françaises sont absentes de ma question de départ sur les échanges économique-sexuels entre les femmes centre-africaines et les hommes français à Bangui. Les femmes blanches constituent le point invisible de ma question de départ. Ma propre position est le point invisible de mon questionnement, car la blancheur est naturalisée et déracialisée. J'ai, dans une même pratique sociale (la recherche), invisibilisé ma position sociale (en terme de *sexe, classe, race*) et objectivé celle de mes enquêtés. La définition par Ruth Frankenberg de la blancheur, dans *White women, race matters*, m'a donné les outils pour penser cette invisibilisation comme étant au cœur de mon positionnement dans ma recherche. L'analyse de mes biais de départ m'a amenée à repenser mes conditions de recherche. Comment produire un savoir sur un rapport social qui invisibilise ma position de privilégiée ? L'idée de désavantage épistémologique serait l'autre versant de la théorie sur les *privilèges épistémologiques* développée par Patricia Hill Collins (1989 et 1997). Ce cadre épistémologique m'a amenée ensuite à faire des choix de méthode, de collecte et d'analyse des données, pour constituer un cadre méthodologique cohérent avec mes conditions épistémologiques de production du

⁴⁰ « Sisterhood cannot be assumed on the basis of gender, it must be forged in concrete historical and political praxis », MOHANTY, Chandra Talpade, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", *Feminist review*, n. 30, autumn 1988, p. 67

savoir.

« Premièrement la « blancheur » est un espace d'avantage structurel, de privilège de race. Deuxièmement c'est un "point de vue", un endroit d'où les blancs se regardent, regardent les autres et la société. Troisièmement, la « blancheur » fait référence à un ensemble de pratiques culturelles qui ne sont habituellement pas marquées ni nommées. »⁴¹(Frankenberg, 1993, traduction libre)

La réalité matérielle se révèle être un point de départ important pour construire un cadre épistémologique qui prenne en compte mon positionnement et ses effets sur ma recherche. Si l'on schématise différents écrits en sciences sociales sur la méthodologie, un cadre méthodologique peut se construire en référence à deux abstractions : *insider/outsider* et dominant-e/dominé-e. La première se situe au niveau du groupe étudié : est-ce que j'appartiens au groupe que j'étudie ? La deuxième au niveau du rapport social dans lequel ce groupe s'inscrit : à quel niveau du rapport social je me situe ? Ces deux niveaux d'abstraction sont toujours articulés. Dans mon corpus bibliographique sur la méthode, l'axe *outsider/insider* conduit plus à questionner les situations et les interactions d'enquête, c'est-à-dire les conditions de collecte de données ; alors que l'axe dominant/dominé conduit à interroger les conditions de production et de réception du savoir. Le premier axe cadre davantage avec une approche positiviste de l'enquête dans laquelle les biais et les écrans peuvent être évités par des choix techniques. Le deuxième axe va plus loin, en donnant les outils pour questionner la recherche comme une pratique sociale qui est à la fois le résultat des relations entre la chercheuse et les personnes enquêtées, et des relations au sein de l'institution sociale de la recherche.

Les méthodologies de recherche en sciences sociales sont beaucoup plus adaptées à la situation de recherche qui est majoritaire : un *outsider* dominant enquêtant sur des personnes dominées. Cet état des écrits sur la méthodologie permet de donner à voir l'histoire des sciences sociales comme une pratique sociale constituée par des rapports de pouvoir : des personnes dominantes qui objectivent des personnes dominées pour s'extraire du regard objectivant majoritaire. Les positions définies par Patricia Hill Collins (1993) dans la théorie

⁴¹ « First whiteness is a location of structural advantage, of race privilege. Second, it is a 'standpoint', a place from which white people look at ourselves, at others and at society. Third, 'whiteness' refers to a set of cultural practices that are usually unmarked and unnamed.», FRANKENBERG Ruth, *White women, race matters: The social construction of whiteness*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994, p. 6

des savoirs des féministes noires et son épistémologie de la construction politique des savoirs majoritaires et minoritaires dans l'académie me sont essentielles pour imaginer un cadre méthodologique pertinent et efficace. Sa théorie articule ce que les savoirs majoritaires désarticulent, à savoir, l'axe *insider/outsider* et l'axe dominant/dominé. Elle définit la position de *outsider à l'intérieur* comme celle des personnes à la fois à l'intérieur et en dehors de l'académie qui, de par leur double position, peuvent constater le décalage entre leurs expériences de vie et les concepts des sciences sociales, et peuvent donc développer des concepts plus pertinents (dans son cas, les femmes noires aux États-Unis). L'articulation que théorise Patricia Hill Collins me permet de penser mes positions dans les différents espaces enquêtés.

Dans les espaces expatriés, je suis une *insider* et dans les espaces centrafricains, je suis une *outsider*. L'asymétrie de mes positions *insider/outsider* m'a conduite à développer un cadre méthodologique asymétrique. Mon point de vue désavantagé épistémologiquement m'a conduite à privilégier le point de vue des espaces centre-africains et à désavantager le point de vue des espaces expatriés. Dans les espaces expatriés, j'ai mis en place une méthodologie de la collecte et de la distance. Si je ne suis pas une expatriée au sens où je ne suis pas une salariée expatriée bénéficiant du travail domestique des centre-africain-e-s, je suis une *insider*, au sens où je suis identifiée et localisée dans le groupe des expatriés. Mon choix méthodologique est de privilégier l'observation à la participation, la distance à la socialisation, la collecte à l'empathie. Ce choix est motivé par une condition épistémologique de production d'un savoir sur des relations qui articulent le *sexe* et la *race* : le point de vue des *insiders*, ici les expatriés blancs, est justement celui qui invisibilise leur blancheur. Si certains anthropologues et sociologues considèrent que l'empathie est nécessaire pour pratiquer une bonne ethnographie au sein d'un groupe, je pense qu'au contraire, au vu de mon cadre épistémologique et méthodologique, l'empathie représenterait une erreur méthodologique et une impasse. La distance seule est la *juste distance* pour enquêter sur les espaces et les circulations expatriés. Ce *cynisme méthodologique* (Oliver de Sardan, 2000) est au cœur de mon dispositif méthodologique. Je n'ai donc pas habité dans les espaces expatriés et je n'ai pas été une salariée expatriée. Être sans résidence dans les espaces expatriés avait des avantages pour ma mobilité et surtout m'a placée différemment dans les divisions du travail : habiter dans un immeuble expatrié signifie bénéficier du travail domestique des centre-africain-e-s (du gardiennage au ménage).

Dans les espaces centrafricains, j'ai opté pour une méthode de l'empathie. J'ai décidé d'habiter dans le quartier d'Aurélia, le **quartier-latin**, dans une grande concession habitée majoritairement par des femmes centre-africaines originaires de Centrafrique, du Congo – RDC- et du Cameroun. C'est une concession d'une vingtaine de maisons qui contrastent avec le reste du centre-ville, sans eau ni électricité. Des chambres individuelles y sont louées, en majorité à des femmes célibataires, veuves ou divorcées, avec ou sans enfants. Le choix de cette concession n'est pas un hasard, car les conditions de vie des expatrié-e-s reposent sur les conditions de vie des habitantes de la concession, de leur travail, et de leur exploitation. Ces femmes sont serveuses ou anciennes serveuses, croupières du Casino, vendeuses de cartes téléphoniques devant l'hôtel du Centre, femmes de chambre au Grand Hôtel et prostituées ou anciennes prostituées dans les boîtes de nuit du centre-ville et devant les hôtels du centre-ville. La base de l'enquête a donc été les rencontres avec mes voisines. Les discussions quotidiennes avec elles m'ont permis de hiérarchiser et d'accéder aux espaces, objets et pratiques à observer. Le vécu et le point de vue des habitant-e-s du quartier étaient en quelque sorte les repères pour mener les enquêtes.

« Ecouter les gens parler avec leur propres mots, et les observer faire des choix et agir, cela aide à les reconnaître comme sujets. Ecouter des gens qui sont membres de groupes sous-représentés dans les recherches conventionnelles offre de riches opportunités pour découvrir ce que le discours universitaire a obscurci, et pour voir quelles sont les limites des "vérités" prédominantes. »⁴² (Sprague, 2005, traduction libre)

Le but de ce cadre méthodologique était de déplacer *a minima* la tradition ethnographique qui, comme l'a montré Ravina Aggarwal (2000), définit l'Occident comme la maison, l'endroit de la vie quotidienne normale et là où le travail intellectuel est produit. Ainsi, les espaces centrafricains ont été là où mon travail intellectuel a été concentré (les notes, les analyses et les perspectives réflexives) et où la vie quotidienne normale a eu lieu (les repas, les lessives, les douches, les repos, le voisinage). Les espaces expatriés ont été là où le travail de collecte a été concentré et où la vie extraordinaire a eu lieu : l'enquête.

⁴² « Listening to people speak in their own words, and watching them make choices and take action, makes it much easier to recognize them as subjects. Listening to people who are members of groups that have been underrepresented in conventional research provides rich opportunities to discover what scholarly discourse may have obscured, and to see the limits of prevailing "truths" », SPRAGUE Joe, *Feminist methodologies for critical researchers: bridging differences*, Oxford: AltaMira Press, 2005, p. 120

CHAPITRE 2. LE RÉCIT DE L'ENQUÊTE

« Avec le sang de qui mes yeux ont-ils été façonnés ? »

Donna Haraway, Savoirs-situés, 2007 : 121

Le travail d'observation a été pour moi un travail de socialisation à des sites d'enquêtes multiples, c'est à dire une socialisation aux frontières et aux catégories qui font sens dans ces espaces et entre ces espaces. Comment j'ai circulé entre les différents espaces et selon quelles rencontres ? Comment les personnes rencontrées nomment les frontières, catégorisent les espaces et envisagent des rencontres possibles ou nécessaires ? Mes enquêtes m'ont menée à occuper différentes positions et à entendre différents sujets aux positions multiples, qui par leurs circulations et leurs points de vue dressent des frontières de leurs espaces et de leurs catégories. Mes circulations à travers ces différents espaces m'informent sur mes propres positionnements et sur les relations entre moi et les autres. Je vous raconterai donc mon terrain en fonction des espaces que j'ai traversés. L'espace d'habitation, les espaces de vie et de loisirs des expatriés (qui sont aussi les espaces de travail des centre-africain-e-s), les espaces de travail des centre-africain-e-s pour les expatrié-e-s et le quartier.

L'objectif de ce chapitre est de casser la binarité souvent et classiquement fondatrice en science entre soi et les autres, entre le sujet et l'objet. « *Nous ne sommes pas immédiatement présents à nous-mêmes* »⁴³ (Haraway, 2007 [1988]), mais les personnes rencontrées ont produit des discours (parlés ou non) sur moi et sur mes recherches. Les discours sur moi me signifiaient des places spécifiques. Si l'histoire coloniale qui m'a constituée comme différente de mes interlocuteurs est unique et inscrite violemment dans les corps et les esprits, mes identités pendant l'enquête ont été multiples et ont changé en fonction de mes interlocuteurs-trices. C'est à travers l'histoire, les divisions et les frontières que j'ai trouvé à saisir mon positionnement dans mes recherches : « *le moi divisé et contradictoire*

⁴³ HARAWAY Donna, 2007 [1988], « Savoirs situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », in : *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences – Fictions- Féminismes. Anthologie établie par Laurence Allard, Delphine Gardey et Nathalie Magnan*, Exils Éditeur, Paris, p. 121

est le seul qui puisse interroger les positionnements et être responsable »⁴⁴ (Haraway, 2007 [1988]). Obioma Nnaemeka (2011) nomme la jonction entre la pratique de la vie quotidienne et la théorie, le *Troisième Espace*,⁴⁵ où l'immédiateté des expériences vécues donne forme à la théorie et perturbe l'apparente stabilité des sites académiques. Le concept du *Troisième Espace* appelle à regarder la marge des scènes de savoir-pouvoir ; là où les femmes rassemblent et négocient leurs savoirs ; là où elles habitent, leur quartier, leur maison. Bell Hooks (1989) définit la maison comme le lieu de la formation de discours et de pratiques contre-hégémoniques qui sont le point de départ des processus de transformation et de *re-vision*⁴⁶. Si la maison est le lieu de construction de pratiques et de savoirs autonomes, quelle est la maison de la chercheuse ? Cette partie a pour but de questionner la vie quotidienne de la recherche comme un espace de production des connaissances, dans la ligne des traditions féministes qui instaurent une équation entre le quotidien et la sphère micro-politique. Comment j'ai habité la mienne ? Comment les liens entre la théorie et la vie quotidienne dans la recherche se sont tissés au jour le jour ?

⁴⁴ Haraway Donna, 2007 [1988], « Savoirs situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », in : *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences – Fictions- Féminismes. Anthologie établie par Laurence Allard, Delphine Gardey et Nathalie Magnan*, Exils Éditeur, Paris, p. 122.

⁴⁵ « Le tiers espace n'est pas le site « ni/ou » de la stabilité, c'est l'espace « à la fois/et » où le territoire sans frontière et le mouvement libre autorisent la capacité de simultanément théoriser la pratique, pratiquer la théorie et permettre la médiation de la politique » (traduction libre), « *The third space is not the either/or location of stability; it is both/and space where borderless territory and free movement authorize the capacity to simultaneously theorize practice, practice theory, and allow the mediation of policy* », NNAEMEKA Obioma, "Nego-feminism: Theorizing, Practicing, and Pruning Africa's Way", *Signs*, vol. 29, n. 2, 2004, p. 360

⁴⁶ « Chez soi est ce lieu qui permet et promeut des perspectives variées et qui changent constamment, un lieu où chacun découvre de nouvelles manières de voir la réalité, les frontières de la différence. Chacun confronte et accepte la dispersion et le morcellement dans le cadre de la construction d'un nouvel ordre du monde qui fait apparaître plus clairement où nous sommes, qui nous pouvons devenir, un ordre qui ne demande pas d'oublier. » (traduction libre), « *Home is that place which enables and promotes varied and ever-changing perspectives, a place where one discovers new ways of seeing reality, frontiers of difference. One confronts and accepts dispersal and fragmentation as part of the construction of a new world order that reveals more fully where we are, who we can become, an order that does not demand forgetting.* », bell hooks, « Choosing the Margin as a Space of Radical Openness », *Gender, Space, Architecture : An Interdisciplinary Introduction*, /Ed. by Jane Rendell, Barbara Penner and Iain Borden, London : Routledge, 1989, p. 203

1. Le quartier

Je suis allongée avec Adèle sur le lit chez elle à la tombée de la nuit. Je fume, elle aussi. On parle de la vo

A la lecture de cet extrait de mon carnet de terrain, je peux dire qu'il y a eu quatre lignes de rencontre avec mes voisines : connaître Aurélia, se situer vis-à-vis des enfants, parler des hommes et se situer dans le travail.

Aurélia

Aurélia est la fille reconnue de Maman Rosette et de Monsieur Proudou, un Français. C'est à ce dernier titre qu'elle a la nationalité française. Son père est décédé à Bangui, alors qu'elle était enfant. Par la suite, elle s'est toujours occupée de sa famille, de sa mère et des enfants de son grand-frère, pour la nourriture, le loyer et pour l'école des enfants. J'ai rencontré Aurélia alors qu'elle était ma voisine lors de mon premier séjour en Centrafrique, quand je travaillais à l'Université. Elle était venue me visiter le premier soir de mon arrivée pour m'inviter à venir manger avec elle et son ami. Elle m'avait dit : « **c'est normal, j'espère qu'une personne est en train de faire la même chose pour ma grande sœur qui est arrivée en France** ». L'année d'après Aurélia est venue habiter à Paris et nous avons vécu en colocation. Avant que je revienne à Bangui pour mes recherches, Aurélia a organisé mon installation dans sa maison maternelle. L'habitation familiale est composée de trois maisons en location : une maison qui comporte quatre pièces et où dorment Maman Rosette, Premila, sa belle-fille, son fils Pardon-de-Dieu, et leurs enfants ; une maison d'une pièce où dort Adèle, la cousine d'Aurélia, et la maison où dormait Aurélia. C'est dans la maison d'Aurélia que j'ai habité durant mes recherches. Les liens au départ de mon quotidien au quartier ont donc commencé entre Bangui et Paris Ils ont pu exister grâce à ma rencontre avec Aurélia. Cette rencontre a de particulier et de précieux, qu'elle allie deux positions fécondes : la position féministe et la position de l'entre-deux.

« *Ni les anthropologues féministes, ni les anthropologues de l'entre-deux ne peuvent aisément faire abstraction de l'enjeu du positionnement* » ⁴⁷

(*Abu-Lughod, 2010 [1991], traduction de Carole Gayet-Viaud*).

En tant que Franco-Centrafricaine métisse émigrée et immigrée, Aurélia se confronte quotidiennement avec les frontières, elle a conscience que le positionnement est source de connaissance située sur le monde. En tant que féministe blanche et universitaire qui cherche à faire alliance avec des femmes centre-africaines, j'ai conscience que le positionnement est source de connaissance partielle sur le monde. Notre relation n'a jamais été innocente et elle a toujours été traversée par les inégalités du monde. Mais il y a eu un point de rencontre possible à l'entre-deux. Grâce à mon lien avec Aurélia, j'ai pu connaître les autres habitant-e-s du quartier. Pendant tout mon séjour, Aurélia a été le lien, la médiation entre moi et les autres.

Les enfants

En habitant au quartier, j'ai rencontré les enfants de mes voisines avant de connaître mes voisines. Ils m'appelaient tantine. C'est avec eux que j'ai entraîné mes premiers mots en sango⁴⁸. Ils venaient chez moi pour lire, pour jouer à l'ordinateur, partager un repas, essayer de voir si c'était le bon moment pour que je leur donne une pièce pour s'acheter des sucreries. Plus tard, quand j'ai mieux connu mes voisines, elles venaient me confier leur bébé ; elles me demandaient d'aller chercher leur enfant à l'école ou de les accompagner à l'hôpital.

Au quartier et pour les femmes, les enfants sont très importants, ce sont eux qui s'occuperont d'elles quand elles seront vieilles et qu'elles ne travailleront plus. C'est pourquoi, il arrivait souvent que les femmes me demandent quand j'allais avoir mon enfant. C'était une préoccupation pour celles qui m'appréciaient et qui s'inquiétaient pour mon bonheur et pour ma réputation. Un jour, Prisca a dit en riant : « **regardez, Magdalena a reçu une poupée pour Noël avec qui elle peut jouer** ». Si je pensais que je m'occupais des enfants comme une femme le fait, eh bien, je me trompais. Au regard de la place des enfants dans ma vie, je n'étais pas vraiment une femme.

⁴⁷ ABU LUGHOD Lila, « Ecrire contre la culture. Réflexions à partir d'une anthropologie de l'entre-deux. Lila Abu-Lughod » [1991] (traduction de Carole Gayet-Viaud), *L'engagement ethnographique* /ed. by Daniel CEFAL, Paris : Editions de l'EHESS, 2010, p. 422.

⁴⁸ Le sango est la langue véhiculaire de la République Centrafricaine.

Le travail

Samedi soir à 1h du matin. Je suis assise à l'entrée du Zodiac. Adèle m'a invitée. C'est la première fois de
« C'est dossier classé ce que tu vois ce soir, hein ! ».

Je vais m'asseoir à l'entrée de la boîte avec ma voisine Laetitia qui sort de son boulot de croupière. Laetitia
« Regarde elle, elle est en train d'embrouiller le gars, en lui disant qu'ils se connaissent, tout ça. »

La femme voit qu'on la regarde, elle vient et s'assoit à côté de nous et nous parle. Elle s'appelle Sandra.

« - Bonjour, tu es ici, je viens te parler ma sœur, qu'est-ce que tu fais ici ?

- Je suis étudiante, je fais des recherches en sociologie sur l'exploitation sexuelle et domestique des femmes

- Ah mais c'est bien ça, ça peut m'aider.

- Ah oui ? Comment ?

- C'est bien parce que tu travailles, et ça peut m'aider parce que moi je ne travaille pas, je cherche à travailler

Lors de cette scène, Sandra s'est positionné vis-à-vis de moi, non pas en rapport au thème de ma recherche mais en rapport à ma place dans le travail. Sa question est qui travaille, qui ne travaille pas. Je vais donc reprendre les catégories de Sandra pour les mettre en dialogue avec les façons qu'ont eues mes voisins et mes voisines de me situer dans le travail.

Boganda : « Je suis sentinelle pour une société privée et la journée je suis manœuvre. C'est bien, toi tu as un seul travail et tu gagnes de l'argent. Quand vous venez ici, vous gagnez plus, quand nous on part chez vous, on gagne moins. Mais ça peut aider quand même. Ici il n'y a pas de travail. »

Il existe une inégalité salariale entre les salaires des centre-africains et les salaires des Français, en Centrafrique et en France. Le travail dans le développement et l'humanitaire repose sur une division internationale. Il y a deux grilles salariales qui sont appliquées : la grille **locale** et la grille **expatriée**, et les écarts des salaires et des avantages entre les deux sont énormes. La reconnaissance de mon travail signifie la non-reconnaissance du travail de Boganda. Il s'agit d'une *division internationale du travail* (Falquet, 2009, Federici, 2009).

Simone : « C'est bien toi tu travailles, tu n'as pas besoin d'un mari. »



1 : Œuvre d'art, Yvon Gandro, « Quartier Latin Bangui Centre-ville », dessin crayon et feutre, Atelier Vision d'Art, 2011, 30 x20 cm

Les femmes travaillent en relation à ou dans l'absence d'un père ou d'un mari. Ma situation était marquée par l'absence d'un mari. C'est un point commun que j'avais avec les autres femmes de la concession qui **refusent le travail des hommes** dans leur espace d'habitation. Les hommes qui habitent la concession sont leurs frères et leurs enfants, ou des hommes comme Boganda, plus pauvres qu'elles et à qui elles délèguent un travail.

La fille de Premila : « Mais tu fais quoi comme travail ? »

Les enfants venaient très souvent chez moi. Ils venaient jouer à l'ordinateur. Ils pouvaient y passer des heures. L'ordinateur a été une façon de rencontrer les enfants et les voisines, dans un échange de services qui a eu lieu en même temps que la construction de la relation de voisinage. L'ordinateur me servait surtout à prouver aux autres que je travaillais. L'ordinateur était à la fois une façon de montrer mon travail et une façon de créer des liens. L'ordinateur était le signe que je suis **une star académique**, comme les jeunes du quartier disaient, et marquait une distance sociale. Au quartier, mon ordinateur était à la fois un lien et une frontière. Il a été un objet vivant qui raconte aujourd'hui une tension permanente de l'enquête : la recherche se construit sur une réciprocité d'objets qui, dans le même temps, rassemblent et séparent.

Adèle : « Avant je partais faire le commerce À Brazzaville, je vendais les habits là-bas et je revenais avec les bananes pour vendre encore À Bangui. Maintenant je ne fais plus rien. je me débrouille. Tu as de la chance de travailler. »

Il existe une division entre **travailler** et se **débrouiller**. A Bangui, de nombreux travaux sont dévalorisés. Le salariat existe très peu, beaucoup d'hommes ne sont pas salariés et travaillent en dehors du salariat, payés au jour le jour, ou alors sans rémunération : faire la manche, faire le jardin, le champ et les récupérations à droite à gauche. La majorité des gens se **débrouillent**. La grande majorité travaillent à la tâche (distribuer et porter l'eau, pousser des charges sur les routes, cirer les chaussures, faire la lessive), d'autres encore travaillent à la journée. Une grande partie du travail rémunéré a lieu dans le commerce indépendant de proximité : le commerce ambulancier, le commerce à la maison ou au marché. Contrairement au petit commerce ambulancier en ville, le commerce sur de longues distances, lui, est valorisé. Mon travail, en tant que salariée d'une université française, était reconnu comme un travail, en comparaison à d'autres qui n'ont pas le statut reconnu de travailleurs-travailleuses, mais de **gens qui se débrouillent**, et de **gens qui cherchent à travailler**. La reconnaissance de mon travail exprimait une division sociale entre un travail salarié valorisé et des travaux non-

salariés dévalorisés de débrouillardise.

Boganda : « Mais tu travailles beaucoup ! »

Une remarque revenait souvent dans les discussions autour de moi à la concession : « **lo sala qua mingui** » (elle travaille beaucoup). Quand je faisais quelque chose, j'entendais : « **wally mûnjû, lo manda ti sala qua** » (la femme blanche, elle apprend à travailler). On s'étonnait quand je travaillais parce qu' « **ici les blancs ne travaillent pas** ». Quand je disais à ceux et celles qui s'étonnaient de me voir travailler, qu'en France beaucoup de blancs et de blanches travaillent, on me croyait volontiers, mais on me répondait gentiment: « **mais oui mais oui mais ici c'est différent, ici les blancs ne travaillent pas, ici on est en Afrique** ». En Afrique donc, les blancs ne travaillent pas : ils payent les africains pour que ces derniers travaillent pour eux. Mes voisines et voisins ont commencé à m'appeler **ye qua** (celle qui aime le travail). Ce surnom marquait mon privilège : celui d'avoir choisi le travail, celui d'avoir décidé de travailler. Alors que pour les personnes exploitées qui sont obligées de travailler, une part importante de la résistance au travail est de le fuir, moi je cherchais le travail. Mes voisins et voisines me regardaient, interloqué-e-s, courir pour demander d'aider Premila à ramasser la lessive, faire la vaisselle, équeuter les feuilles de Ngunja. Voilà pourquoi, quand mes voisines m'appelaient **ye qua**, c'était toujours avec un ton ironique. La division du travail n'est pas seulement salariale, mais sociale, dans les maisons, dans les concessions et dans les espaces communautaires de vie quotidienne. Mes recherches ont été dépendantes de la division entre le travail salarié qui m'était reconnu, et le travail domestique de Premila et Maman Rosette, que je n'étais pas obligée de faire.

Boganda : « Je cherche à travailler, si tu veux je fais ta clôture et je répare le toit. Je peux travailler pour toi. Il faut travailler pour les blancs, c'est les français qui ont de l'argent ici. Ce sont eux qui payent le plus. »

À Bangui, c'est le travail pour les ONG et pour les institutions internationales qui est le plus valorisé et le mieux rémunéré. Même dans le travail dévalorisé, ce sont les blancs qui payent le mieux. Dans les divisions du travail à Bangui, je n'étais pas seulement privilégiée comme travailleuse ; je pouvais aussi être une patronne et payer quelqu'un pour déléguer mon travail à une autre personne.

« Ça peut m'aider. »

Aider n'est pas un acte extraordinaire à Bangui. À Bangui, l'argent ne circule pas

uniquement par le travail, mais surtout par l'entraide. Les habitant-e-s du quartier font circuler l'argent, la nourriture et les informations dans la concession et au-delà. La différence avec mes voisines et mes voisins, c'est que j'avais un accès privilégié à un salaire et à des ressources que eux-elles n'avaient pas.

« *Ce n'est pas toi, c'est Dieu qui voit que je suis une bonne personne et qui passe par toi pour m'aider.* »

Les prières et la dépendance font partie de la débrouillardise, fortement déterminée par les relations sociales et une relation à Dieu.

Les hommes

Les femmes du quartier géraient des relations tarifées et durables avec des hommes expatriés. Elles les appellent les **connards** et font la différence entre les **gentils connards** et les **mauvais connards**. Ces hommes ont souvent été des médiateurs entre elles et moi, et ont fait partie au quotidien de mes relations avec les femmes du quartier. Mais s'ils faisaient partie des interactions entre moi et les femmes du quartier, c'est parce que les femmes décidaient de leur présence à certaines occasions précises, selon ce qu'elles voulaient faire avec moi. Je me souviens, comment, le jour de mon anniversaire, ma voisine Laetitia m'invita à sortir et me dit de venir chez elle pour m'habiller. On avait rendez-vous avec un militaire au « Grand Café », une boulangerie du centre-ville. Avant de sortir, je lui ai demandé si je devais prendre de l'argent avec moi. Elle m'a alors pris le visage des deux mains pour me dire en riant : « *Ma chérie, c'est gratuit pour toi ce soir, il a le droit de payer pour toi ce soir. C'est pas grave. Tu verras, tous, ils vont payer pour toi* ».

On ne vit pas seule dans l'espace-temps de la nuit mais on s'organise à plusieurs. Un homme ne paye jamais pour une seule femme, mais pour une ou plusieurs de ses sœurs et amies. À d'autres reprises, j'ai été envoyée par des voisines pour négocier auprès d'un homme de l'argent pour des événements circonscrits. Au fur et à mesure de mon séjour, j'ai, moi aussi, fait appel à des hommes expatriés en raison de besoins spécifiques, liés à mes relations avec des femmes du quartier. Laetitia et Adèle m'ont permis de sortir du quartier pour rencontrer des femmes qui travaillent dans les boîtes de nuit, les restaurants et les bars où sortent les expatrié-e-s. Laetitia, qui travaillait comme croupière au Casino, m'a fait rencontrer des collectifs de serveuses. Adèle, qui attendait les hommes dans une des boîtes de nuit de

Bangui, m'a présentée aux collectifs des prostituées qui travaillent au centre-ville. Je me souviens que le premier soir où elle m'a sortie en boîte, elle m'a amenée au milieu de la cour devant l'entrée, où de nombreuses filles ont l'habitude d'attendre, et elle leur a crié : « **c'est ma sœur, regardez là bien c'est ma petite sœur, personne n'y touche** ».

Pendant qu'Adèle me présentait aux filles de la boîte en me tenant par le bras, je tournais la tête à droite à gauche pour vérifier que les expatrié-e-s français n'étaient pas témoins de la scène. Pendant longtemps, j'ai mené deux terrains séparément : un terrain avec les expatrié-e-s à partir de mes propres contacts, et un terrain avec les Centre-africain-e-s à partir des réseaux et des circulations des habitant-e-s du quartier. Les deux premiers mois, j'avais deux carnets séparés, un pour chaque terrain. Je croyais mener deux terrains séparés, mais, en réalité, je vivais quotidiennement des décalages énormes qui me ramenaient à ma condition d'ethnologue blanche. De fait, je faisais ce que beaucoup d'ethnologues blancs font dans les capitales africaines : passer les journées avec les enquêtés, puis, boire et manger le soir entre blancs.

Mes circulations entre le quartier et les espaces expatriés m'ont fait prendre conscience du décalage entre mon salaire et les revenus des habitant-e-s du quartier, entre les dépenses des expatrié-e-s pour leurs loisirs et les besoins de base des habitant-e-s du quartier.

2. Les espaces expatriés

Des fois, souvent, quand je mange dans les restos, après j'ai envie de vomir. Je sais maintenant que le prix

J'avais fait un entretien avec C, un expatrié, dans un café. Quand j'ai éteint l'enregistreur, il m'a invitée à manger au restaurant. Je n'ai pas osé refuser. Je lui ai dit que je devais repasser chez moi. Au quartier, je suis allée voir Adèle. Je lui ai passé une carte de crédit pour son téléphone et je lui ai demandé de m'appeler à 23h pour que je puisse prétexter de rentrer, au cas où C. se ferait trop insistant. Elle m'a appelé à 23h comme prévu. C. m'a proposé de me ramener en voiture. Parce que je ne voulais pas qu'il sache où j'habite, je lui ai demandé de me déposer au rond-point avant ma rue. J'avais encore cinq minutes de marche. En route, j'ai recroisé sa voiture, je me suis cachée sur l'accotement, loin de ses phares. Ne pas faire venir les expatrié-e-s au quartier, c'est une règle du quartier que j'ai respectée. Quand un expatrié me proposait de me déposer en voiture chez moi, je l'ai toujours arrêté un ou deux coins de rue avant, et je faisais le reste du chemin à pied. Cela arrivait souvent car j'ai mené la plupart de mes entretiens avec les hommes expatriés célibataires dans les restaurants. La drague a fait partie de mon travail d'enquête dans les espaces expatriés et m'a donné accès à certains espaces expatriés et à certains entretiens. La plupart de mes entretiens, ainsi que mon accès aux documents qui m'intéressaient et que possèdent les institutions d'expatrié-e-s ou des expatrié-e-s, ont été conditionnés par un travail affectif et émotionnel de ma part envers des hommes blancs de tout âge. Il m'est arrivé d'être **la femme de tel ou tel** en fonction de mes objectifs d'enquête : c'est comme cela qu'on me présentait sur le ton de la blague. C'est en tant qu'ethnologue et en tant que **femme de** que j'ai eu accès aux espaces expatriés : les restaurants, les bureaux, les maisons, les clubs et les associations.

Le Safari

Un midi je décide d'aller, seule, prendre un café à 2000 Francs CFA au Safari Club, pour observer les fréquentations de ce restaurant le plus ancien et le plus cher de Bangui. À l'entrée d'un jardin ombragé d'arbres fruitiers, deux serveurs attendent avec un parapluie pour me conduire jusqu'à la salle. Ils m'installent à une table éloignée du bar. Un homme blanc grisonnant et bedonnant vient me saluer. C'est le patron. Tous les blancs connaissent son nom. Je suis chez lui. Il me dévisage. Je suis une femme seule et je suis arrivée à pied, sans

chauffeur. En voyant ses yeux sur moi, je sais que j'ai dérogé à une règle : s'aventurer seule et sans invitation dans le milieu blanc de Bangui, c'est s'afficher. « **Offrez un verre d'eau à Madame** », dit-il au serveur qui va s'occuper de moi. Des serveurs hommes et femmes habillés en bleu marine tournent autour des tables. Le temps d'un café, j'observe et prends des notes dans mon carnet. Sur les murs, des trophées de safaris côtoient des peintures de la Bretagne et de Paris. Tout est en bois tropical massif. Dans ce décor, les images de la télévision française prennent un air de métropole coloniale. Un homme blanc affalé dans les canapés zappe entre la chaîne parlementaire et le *Lonely Planet*. Quand je m'apprête à partir, le patron vient me serrer la main. Il la tient jusqu'à la sortie de son restaurant, comme le font les hommes d'État et les entrepreneurs quand ils parlent affaires à voix basse devant les caméras ou les employés. Tout en insistant pour que son chauffeur me raccompagne chez moi, il m'interroge sur mes activités, pour finir par me dire « **faudrait pas que ce soit trop politisé** ».

Inquiète de tant de prévenance de la part de l'un des hommes craints par mes voisines, je décide de revenir au Safari Club accompagnée d'un homme blanc. Je sais que d'être accompagnée par un homme de sa communauté c'est, pour une femme blanche, faire preuve d'allégeance à la blancheur. Je retourne au Safari Club accompagnée de F. Ce soir-là, je suis assise à une table de deux et je ressemble à la clientèle. Je suis une femme blanche accompagnée d'un homme blanc. Je suis habillée classe, robe et talons. F. est en chemise repassée. Nous sommes reconnaissables. F. sert la main à un groupe de blancs. L'un d'eux me demande si j'accompagne mon petit copain pendant ses vacances en France. F., comme moi, évite de clarifier la situation, et nous jouons sur la confusion. Alors que nous mangeons, le patron vient plusieurs fois nous demander si ça se passe bien, en posant ses mains sur nos épaules. Le gros du service terminé, il allume un cigare et s'assoit à notre table. Il propose un cigarillo à F.. Sur la une, ce sont les informations de minuit. Le patron peste contre les grévistes, « **ces citoyens qui salissent la France** ». F. est fier de lui dire que pendant la manifestation contre Le Pen au deuxième tour des présidentielles de 2002, il n'a pas séché les cours. Avant que l'on parte, le patron pose ses deux mains sur mes épaules, « **alors comme ça tu aimerais discuter avec moi de mon restaurant ? Sache qu'il n'y a rien pour les expats' à Bangui, c'est dur, surtout pour les femmes. Mon restaurant c'est pour vous rendre la vie plus facile ici** ». Ce soir-là, F. me raccompagne un bout sur la route. Il me parle d'un couvre-feu appliqué aux femmes blanches après 22h : « **c'est**

important pour sauvegarder les blanches ». Les soirs d'après, il délèguera la protection de ma blancheur au gardien de son immeuble. Ce dernier me dira que les enfants qui squattent au marché central ont eux aussi peur de la nuit.

L'immeuble Atlantique

J'ai donc été, pendant à peu près deux mois, la compagnie féminine rapprochée de F. Il travaille comme VI (volontaire international)⁴⁹ au centre informatique de l'Université de Bangui, pour 2000 euros par mois. À midi, F. appelle la cheffe de service du restaurant universitaire sur son téléphone portable pour qu'elle lui apporte son repas à son bureau. Deux fois par jour, il appelle le gardien pour qu'il lui achète un paquet de cigarettes. Pendant qu'il est au travail, une femme vient chez lui pour faire le ménage, la lessive, la vaisselle, descendre les poubelles et préparer des salades de fruits et de légumes. Quand il rentre chez lui le soir, F. sait qu'il a de quoi grignoter dans le frigo avant de sortir manger au restaurant avec d'autres coopérants. F habite l'immeuble Atlantique réservé aux VI embauchés par la Coopération française. L'immeuble Atlantique fait partie de l'immobilier de l'État centrafricain mis à la disposition de la Coopération française. J'ai laissé mon ordinateur chez F. pour avoir accès à internet, à l'immeuble et à ses habitants, six hommes célibataires et deux couples.

Un soir, nous sommes invités chez l'un des deux couples de l'immeuble : S. et R. Dès l'entrée, leur appartement est différent des autres, il y a une odeur d'encens, les murs sont décorés d'ombres d'oiseaux et de girafes et les tissus des canapés sont assortis aux rideaux. F. fait entendre un sifflement d'admiration : « il y a une femme qui vit ici ! » On nous installe au salon.

À part une femme noire, Gigi, tous les autres invités sont blancs. Gigi est assise à côté de H. qui lui touche deux fois les cheveux. Les hommes sont en majorité. Nous sommes trois femmes : R. est dans la cuisine, je prends des notes sur mon téléphone portable et Gigi supporte les remarques de H. sur ses cheveux. Les huit hommes rient avec lui. Les cheveux de Gigi et de ses sœurs deviennent le premier sujet de conversation entre les invités. À ce moment, Gigi quitte le salon pour rejoindre R. dans la cuisine. Elles ramènent les plats, des gratins de patates douces et de manioc ; le fromage est français.

⁴⁹ Le VI a entre 18 et 28 ans. Il est placé sous la tutelle de l'Ambassade de France. Sa mission à l'étranger est de 6 à 24 mois, au sein d'une entreprise, d'une structure publique ou para-publique française ou dans des organisations internationales ou associations. Le V.I perçoit mensuellement une indemnité forfaitaire indépendante du niveau de qualification et variable suivant le pays d'affectation.

Les plats font parler les convives qui abordent la question délicate des cuisiniers et cuisinières centre-africains à leur service : quelque chose dans leurs façons de cuisiner ne leur plaît pas. Une fois le repas terminé, il est question de sortir en boîte. L'homme à ma droite, A., dit en riant qu'il ira à condition que l'ethnologue rentre chez elle. Il introduit avec sérieux un nouveau sujet de conversation : l'organisation des **pûpûlengé**, ce qui signifie littéralement en sango les papillons de nuit. Il aimerait lire mon travail sur ces femmes qui s'évertuent à s'organiser à l'abri de son regard. J'apprends donc que mes recherches intéressent quatre jeunes hommes expatriés, blancs et célibataires pour mettre en lumière les nuits et les journées des femmes qu'ils voient insaisissables et nocturnes.

Le lendemain matin, alors que je discute de nos recherches respectives avec Léa sur un banc du campus universitaire, je vois A. qui sort de sa voiture pour venir me saluer. Pendant qu'il me fait la bise, A. me glisse à demi-mot dans l'oreille **alors ça y est ça commence les recherches à ce que je vois**. Quand je me rends compte du sens de cette phrase, il est déjà loin. Il a vu que Léa est noire, il pense qu'elle est une **pûpûlengé** et que je l'interviewe. A. ne s'imagine pas l'objet d'une enquête, mais pense toutes les femmes noires avec qui je parle comme des prostituées.

Si les jeunes hommes expatriés que je côtoie sont aveugles à leur position d'homme blanc et de client potentiel, leurs pratiques affirment que les **filles** sont essentielles à leur carrière. JP, le chef du SCAC (Service de Coopération et d'Action Culturelle)⁵⁰, m'explique : « **sur ce plan là, on a les meilleures, c'est très dur ici, les primes ne suffisent pas, il faut autre chose. Il faut les filles** ».

De temps en temps, F. rentre avec une **fille** qu'il a rencontrée. C'est régulier mais ce n'est jamais systématique, F. se réserve la possibilité d'être fatigué ou de mauvaise humeur et de rentrer plus tôt, seul. Les **filles** qu'il ramène chez lui, il les a nommées les **roublardes**, « **parce qu'elles exploitent mon porte-monnaie** ». F. doit signifier que ces femmes-là lui sont redevables, même quand ce sont elles qui fournissent le travail. Pour un jeune VI comme F. qui doit s'intégrer dans le milieu expatrié, c'est grâce aux **filles** que ses employeurs sont à la fois ses supérieurs et ses pairs. Ainsi, de temps en temps, JP, le chef du SCAC, appelle F. son subalterne pour lui dire quand il a un rendez-vous professionnel avec une **jolie fille**, pour

⁵⁰ Le Service de Coopération et d'Action Culturelle met en œuvre la coopération française dans les domaines de la culture et du développement et gère dans ce cadre les moyens humains et financiers de l'assistance technique française.

qu'il vienne la **mater** avec lui.

F. connaît mieux que quiconque les règles d'intégration dans le milieu expatrié blanc de Bangui, car il peut aussi être marginalisé. Effectivement, si F. ne se définit pas comme métis, les blancs peuvent le faire quand ils souhaitent le discriminer. La question préférée de JP, quand il présente F. à une assemblée est : « **devinez quelle est la deuxième nationalité de F ?** ». Ses parents se sont rencontrés dans le pays d'origine de sa mère alors que son père était un appelé de l'Armée française.

Le père de F. est un militaire gradé à la retraite qui **a fait Bangui**. Cependant F. n'est pas du milieu de son père. Il a grandi dans une cité HLM d'une banlieue française, sous la responsabilité de sa mère qui a travaillé toute sa vie en France comme femme de ménage. La pension alimentaire de son père ne suffisant pas, ils ont galéré. F. me dit qu'il a vécu le racisme, à travers sa mère. Dans son salon, il y a beaucoup de photos d'elle, seule, avec lui ou avec sa sœur. Il y a aussi une photo de ce qu'il appelle « **la famille réunie** ». C'est la famille recomposée de son père, une famille blanche. F. n'est pas sur la photo.

La maison du directeur

Parce que les supérieurs du SCAC m'identifient comme la compagnie blanche et féminine d'un des leurs, j'ai eu l'occasion d'assister à une de ces soirées semi-professionnelles organisées par JP, le chef du SCAC. En tant qu'ethnologue, on m'a placée à la table de **la culture** avec la correspondante de RFI, le chargé des affaires culturelles et le VIA à la communication culturelle. La correspondante de RFI et le chargé des affaires culturelles, ancien entrepreneur à Madagascar, ont en commun la connaissance d'un collectionneur d'objets rares et anciens dans le Marais.

Les convives abordent le sujet controversé du moment : les détournements consécutifs des rétroviraux, l'équivalent de 40 millions de CFA. Tout le monde sait que les détournements ont eu lieu : il n'y a pas de rétroviraux dans les hôpitaux publics et des gens sous traitement meurent tous les jours. Mais aucune radio publique centrafricaine ou française n'en parle, et personne de sensé n'expose ce sujet ouvertement avec des inconnu-e-s ou en public, car il s'agit d'une affaire d'État. La Coopération française tait officiellement les détournements pour rester dans la course de la diplomatie d'influence. Mais ce soir-là et à cette table, il est possible d'en



2. Œuvre d'art, Yvon Gandro, « Joyeux anniversaire chef », dessin crayon et encre de chine, Atelier Vision d'Art, 2013, 30 x 20 cm

parler ouvertement car nous sommes entre nous. Ce repas est le lieu de socialisation de la **génération africaine**, « **ceux qui ont 30 ans d'Afrique** », des lieux de discrétion et d'écoute solidaire, un entre soi. C'est un repas où l'on peut dire et entendre des vérités assumées qui ne se disent pas ailleurs : « **on parle de démocratie alors que c'est nous qui organisons les coups d'État** » affirme un des invités.

À la fin du repas, nous prenons un alcool fort dans le salon. Je discute avec une femme avec un accent des quartiers chics parisiens. Elle m'explique combien elle trouve la métropole ennuyeuse et l'Outre-Mer extraordinaire. Elle me présente à son mari, le colonel des Armées françaises en Centrafrique. Ce dernier accepte sans embarras un entretien avec moi. Ma blancheur a déplacé les questions de classe et, après un repas arrosé, j'obtiens mon premier entretien avec un haut-fonctionnaire de l'État français.

F. m'a également emmenée dans des soirées informelles. JP, le chef du SCAC, est parti en vacances en laissant les clefs de sa villa à F. qui organise une soirée entre amis pour profiter du jardin et de la piscine. Parmi les sept hommes présents, il y a les trois expatriés blancs de l'immeuble Pacifique. Les hommes que je ne connais pas sont noirs. F. les appelle les **métèques**. Comme lui, ils ont grandi dans des banlieues françaises. Parmi les femmes présentes, je suis la seule blanche. Je connais Aurore qui est propriétaire d'un restaurant. Les hommes parlent entre eux et mènent les sujets de la conversation. Un leitmotiv unit les hommes durant la soirée : la confrontation avec la police de Bangui pour échapper aux contrôles des papiers d'identité de leurs véhicules et pour tromper l'État centrafricain. Contrairement aux hommes, entre femmes nous n'avons pas de sujets de conversation. Nous ne parlons pas. Nous sommes dans l'espace des hommes et l'espace des hommes nous divise. La phrase de Bruno sur les relations franco-centrafricaines se conjugue au masculin : « **nous, on coopère avec les coopérants** ». Le point commun entre ces hommes, c'est qu'ils ont beaucoup voyagé et qu'ils traversent les frontières européennes.

La Bonne Table

Après deux mois en sa compagnie, F. est parti en vacances. Je commence à sortir le soir avec A., une collègue ethnologue européenne. On sort manger à la Bonne Table, le restaurant duquel elle est une habituée. C'est là qu'elle rencontre ses collègues de travail le midi et que son ONG organise des colloques. La première fois que j'y vais, c'est à l'occasion d'une soirée Karaoké. A. est capable d'identifier pour moi les organismes professionnels des convives. Les expatriés des ONG occupent les tables du centre du restaurant, sous la paillote, face à la scène et face au bar où sont postés les gérants, un jeune couple blanc et français. Le bar est surélevé et depuis la caisse, les gérants surveillent les mouvements d'une centaine de couverts et les gestes de travail de leurs employés. Tous les serveurs sont des hommes noirs. Il y a une parité impressionnante entre hommes et femmes aux tables des ONG. Pour les yeux habitués aux cercles masculins du pouvoir, certaines tables ont l'air d'être en non-mixité sexuelle et raciale : il y a une majorité de femmes blanches. Pas loin d'elles, il y a une table de militaires que l'on reconnaît à leurs crânes rasés. Ils sont en civil, chemises à carreaux repassées. Ce sont des militaires en mission de coopération ou de sécurisation, qui contrairement aux militaires du bataillon, ont le droit de sortir après 22h. La soirée avançant, les tablées des ONG et des militaires se mélangent. Depuis le jardin qui entoure la paillote, nous les regardons s'échanger le micro.

Plus tard dans la soirée, B., le collègue de l'ethnologue nous rejoint. Le temps qu'il traverse le restaurant pour venir s'asseoir à notre table, A. m'a déjà expliqué qu'il est en couple avec une femme centrafricaine. Je remarque qu'elle a toujours le même air quand elle parle des couples mixtes racialement : un air qui trouve ça immoral. Pendant le repas, A. nous raconte comment elle est en train de s'installer avec son copain P-A, un consultant en eaux et forêts. Pendant que son mari est en mission au Burkina, A. a trouvé une maison à louer à la femme d'un magistrat centrafricain. Elle a commandé à la propriétaire les travaux à faire dans la maison, et elle a délégué à l'homme de ménage qu'elle vient d'embaucher l'achat du matériel et des meubles. « **La maison est bien, mais c'est pas moi qui m'en occupe, sans ça je n'aurais pas le temps de travailler, ce serait impossible** ». Elle envoie à P-A des photos de l'avancée de l'aménagement de la maison. A. est excédée, P-A veut que sa moto soit prête quand il arrive.

La Brousse

Le midi de la semaine suivante, je rencontre P-A avec sa moto. Il m'invite à venir manger avec lui au restaurant La Brousse. C'est le restaurant qui touche le mur du quartier où je dors. C'est le restaurant des blancs qui s'aventurent au-delà de la capitale, en conduisant eux-mêmes leur véhicule : les chasseurs, les baroudeurs, les conservateurs de la nature et les exploitants d'Uranium. P-A me présente au patron comme ethnologue, une étiquette qui me sera reconnue par le milieu qui fréquente son restaurant. Le patron nous conduit jusqu'à la terrasse ombragée. La terrasse est surélevée et nous avons une vue dégagée sur le fleuve. La brise sèche les traces de transpiration sur les chemises et les chemisiers des hommes et des femmes blanches. Le patron nous amène la carte, il y a au choix des plats centrafricains et des plats français. Le patron s'exclame : « **comme ma clientèle, moitié française, moitié centrafricaine** ». Deux hommes noirs sortent d'une voiture ministérielle. Le patron les conduit sous la paillote, derrière le restaurant. Il nous explique qu'il a organisé deux parkings : celui des africains derrière, à l'entrée de la paillote, et, celui des blancs, devant à l'entrée de la terrasse.

P-A a rendez-vous avec C., le patron d'un campement de chasse. C. a environ 1000 employés sous son autorité. Ce n'est pas seulement le meilleur guide de chasse, c'est un grand patron. P-A, en tant que conservateur de la faune et de la flore, travaille avec lui pour la gestion des réglementations contre le braconnage. Il collecte auprès de lui des informations sur la situation dans les villages et sur les mouvements des bandes armées. Le chasseur et le conservateur discutent ensemble de la faune et de la flore centrafricaine, qui passe par l'interdiction du braconnage et par le contrôle des villageois centrafricains.

À la fin du repas, C. m'invite à manger avec lui un soir pour goûter le vin qu'il va ramener à son campement pour la nouvelle saison de chasse. J'accepte avec intérêt et nous nous retrouvons au restaurant La Brousse pour goûter le vin de luxe qu'il va servir à ses clients, des Nord-Américains pour la plupart. Le vin tourne la tête. Durant le repas, C. me raconte la chasse aux voleurs, ceux qu'il livre à la police et ceux à qui il met une balle dans la tête. Il me parle des femmes noires avec qui il ne se mariera jamais. Des femmes blanches qui trahissent l'Europe quand elles se marient avec un Africain. Je ne dis rien, j'attends que ça passe. Je me dis que les blancs ont toujours une raison de se taire face à l'horreur et je garde un bon contact avec C. Il me présente à un de ses amis, R., qui est, comme lui, un ancien **para**

(commando des parachutistes de l'Armée française). R. est responsable des ressources humaines chez Areva et accepte un entretien avec moi. J'ai rendez-vous à son bureau.

Le bureau d'Areva

Je mets un tailleur et je prends le taxi pour les locaux d'Areva, en haut de la colline qui surplombe Bangui. À Areva on entre avec un badge. Face à mes questions, R. se braque. Ici, mon tailleur n'est pas celui de la femme banche qu'on invite au restaurant et qui pose en souriant un enregistreur entre deux verres de vin. Ici, mon tailleur est celui d'une journaliste qui pose des questions sur l'organisation du travail des femmes centre-africaines dans les camps de travail des sites d'extraction d'uranium. R. écoute l'entretien et me conduit à la sortie en critiquant mes méthodes. En sortant, les gardiens font le garde à vous jusqu'à ce que R. les mette au repos. La porte blindée claque derrière moi.

Areva est un centre du pouvoir : ici les hommes savent que mes questions sur le travail des femmes centre-africaines sont des questions stratégiques.

L'association démocratique des français de l'étranger (l'ADFE)

Pour l'enquête, je vais aussi aux pots d'intégration des associations des Français de Bangui. Le pot de l'ADFE, l'association démocratique des français de l'étranger, colorée à gauche, a lieu au restaurant La Brousse. Ce qui me frappe, c'est la présence d'hommes centre-africains âgés parmi les invités. Ils sont mariés à des femmes françaises. Ce sont des couples que les blancs jugent vieux. Vieux car ils datent des années 60 quand l'élite africaine partait faire ses études en France. Et vieux car ils disparaissent dans le milieu expatrié blanc de Bangui.

Aujourd'hui, les ménages composés d'une femme blanche et d'un homme noir s'installent dans les quartiers centrafricains, ces mariages sont invisibles aux yeux des blancs qui les jugent mal, qui les jugent gris. L'assemblée générale de l'ADFE, qui a lieu au Lycée français Charles de Gaule, n'a pourtant rien de gris : si la majorité des couples adhérents de l'association sont mixtes, le bureau de l'association est composé uniquement de blanc-he-s.

La maison de la femme blanche

D., une des membres du bureau de l'ADFE m'invite à un repas chez elle. Nous

sommes entre femmes blanches : il y a autour de la table, des femmes blanches mariées à des centrafricains et des femmes expatriées célibataires. Dans sa maison, il y a tout, comme si elle habitait en France : frigo, télévision, gazinière et micro-ondes. Et il y a plus qu'en France : de larges fenêtres donnant sur le fleuve Oubangui et l'horizon de la plaine du Congo-Zaïre ; sur les murs, des tableaux d'artistes centrafricains, des collections de masques et de statuettes.

Pendant le repas, D. dit « **mes lasagnes sont succulentes** », « **mon gâteau est cuit à point** », et les invitées la félicitent pour sa cuisine. Elle aurait mérité la palme d'or que l'Ambassade de France a décernée au patron du Safari Club pour « **perpétuer la cuisine française en RCA** ». Je me dis que tout le monde a perdu la raison, sauf Florence, la cuisinière, qui attend derrière la porte de la cuisine. Elle ne dit rien, mais elle doit savoir le temps qu'il lui a fallu pour cuisiner ces lasagnes aux aubergines et ce fondant au chocolat. Je me dis que D. la paye aussi pour ça, pour faire croire à son employeuse que les lasagnes aux aubergines et les fondants au chocolat sont un livre de recettes.

Le Club

J'ai rencontré S. au Rock Club dont il est le président. S. travaille pour la compagnie d'exploitation de bois de son père. En tant que futur directeur d'une compagnie, S. mange certains soirs avec l'Ambassadeur. Il a fait toute sa scolarité à Charles de Gaulle, le Lycée français de Bangui et côtoie la **génération africaine**. Pourtant, comme F., il ne ressemble pas à ses pairs. Il est célibataire et parle de sa mère avec tendresse. Il m'explique que les femmes des entrepreneurs s'ennuient à la maison, s'occupent de la décoration et des réceptions. Sa mère a divorcé de son père et est rentrée en France. S. accepte de m'accorder un entretien. Il est même ravi de m'inviter au restaurant pour cette occasion.

Pendant notre repas ensemble, les gérants du Rock Club nous regardent avec attention. Pour son rang, S. ne devrait pas rester célibataire. Il lui faudrait une femme blanche qui, comme moi, l'écoute avec attention parler de son travail. À la fin de notre repas, S. m'invite à la soirée d'Halloween organisée par le Rock Club dont il est le président. Trois groupes partagent la salle décorée des couleurs d'Halloween : des familles libanaises, des femmes blanches avec leurs enfants et des expatriés nord-américains des ONG. Trois femmes noires se détachent de cet agencement. Elles marchent sur la terrasse en berçant des bébés blancs dans leurs bras. La terrasse donne sur le fleuve. Pour les enfants du fleuve, le repas de la journée est passé depuis longtemps, ils habitent la nuit qui arrive et la faim tombe de leurs

jeux. Certains dansent sur le son de la musique pop américaine. Deux sentinelles payées par le Club français sortent leurs matraques. Les enfants s'éloignent.

L'Union des Français de l'Étranger (UFE)

S. m'invite au pot de l'UFE, l'Union des Français de l'Étranger. Leur assemblée générale a lieu à la Bonne Table. Au pot de rentrée de l'UFE, il y a une majorité d'hommes blancs, 17 en tout. 11 d'entre eux sont accompagnés de leurs femmes, neuf d'entre elles sont blanches. Il y a un seul homme noir : il est debout derrière le buffet et sert les convives. Je demande à rencontrer le président de l'UFE. S. me présente la femme du président car le président est occupé. Elle distribue des petits fours en même temps qu'elle m'exprime son enthousiasme pour mes recherches et pour la vie expatriée. Elle me parle avec un mélange sophistiqué d'emphase et de retenue. Elle m'invite chez eux, un dimanche matin pour le café, dans leur maison, la **Villa des Voies Navigables**, du nom du service de coopération dont son mari est le directeur. « **Vous amènerez des croissants, ceux du Grand-Café** ».

Le Grand-Café est la boulangerie du centre-ville qui fait les meilleurs croissants pour les expatriés et les riches centrafricains. Le décalage entre mon salaire français et le niveau de vie à Bangui a été déterminant pour accéder aux espaces expatriés : les croissants que j'ai amenés à la Villa de Voies Navigables m'ont coûté 2100 CFA, le prix de trois repas pour toute une famille du quartier. Quand j'arrive, Madame me fait asseoir au petit salon sous la véranda qui donne sur le fleuve. Elle a tout organisé. Je commencerai l'entretien avec elle. Elle a 30 minutes à m'accorder. Puis je continuerai avec son mari, pas plus de 45 minutes, pendant qu'elle explique à leurs employés ce qu'ils doivent faire pendant sa journée de travail. Ensuite, ils quitteront leur villa pour passer la journée au Club, pendant que leur employé s'occupera de la maison.

Le mariage blanc

Je l'ai compris. Dans cette conjoncture, le pire pour une femme blanche serait de s'afficher avec un noir. J'ai rencontré Stéphane à force d'aller voir les représentations de théâtre et de danse à l'Alliance Française de Bangui. Il était le seul non-blanc installé sur les premiers bancs de la salle, derrière son plateau de son et lumière. Stéphane est noir et centrafricain par sa mère qui l'a élevé seule. Il est blanc et bâtard par son père, un Français qui

ne l'a pas reconnu. Pour les centrafricains, c'est un **Ngba kongo**, ce qui signifie littéralement un blanc resté au Congo (du nom de l'ancienne colonie française), un blanc abandonné. Pour les expatriés français, c'est un noir qui travaille pour eux, un noir métissé. Stéphane travaille depuis douze ans à l'Alliance Française.

Comme ses frères, les autres **Ngba kongo**, il rend service aux Français, à l'Alliance française comme technicien du son, dans les soirées **expats** comme DJ, à l'Ambassade de France comme technicien de dératisation, aux expatrié-e-s français-e-s comme directrice de garderie privée. Si, selon les lois françaises, Stéphane est français par le sang, il doit le prouver. Pour acquérir le statut de Français, il doit défendre l'origine de son sang devant la justice française en territoire français, mais l'Ambassade de France lui refuse son entrée. Selon les lois migratoires, Stéphane ne peut donc être français que par l'alliance. Sa seule possibilité de reconnaissance est de se marier avec une personne de nationalité française. Je me rends compte que dans mariage blanc, blanc c'est aussi le sang des enfants illégitimes nés d'unions illégitimes, blanc c'est le sang des derniers colons, le sang de son père qui l'a abandonné.

Un soir, je vais boire à la cave du cousin de Stéphane qui vend du vin d'importation dans une buvette du quatrième arrondissement, au bord de la route. Derrière une barrière en bois peinte de rose, des tables en bois sont disposés là où de jour il y a de la fraîcheur, sous les arbres et près des murs de la maison. Autour de la table, il y a ses cousins, tous métis, certains plus clairs que d'autres. Je suis assise à côté du seul noir, un de leurs amis, commandant de l'Armée centrafricaine. En riant, il me demande si je suis un parent des cousins. Je lui retourne la question, et il rit encore plus fort : « **Mais moi je suis noir, je ne peux pas être un parent** ». Un **Ngba kongo** se défend, il n'est le parent de personne ici car son père à lui était grec. Le commandant le corrige : « **Mais c'est l'espace Schengen, tu es un blanc, vous êtes tous parents, c'est l'Europe** ». Je peux sentir la chaleur de l'alcool et de leur famille derrière les rires.

Pour lui rendre l'invitation, j'invite Stéphane à venir à la soirée d'A., ma collègue ethnologue et européenne. Mais A. se méfie tellement de Stéphane et cela se voit si bien que ce dernier ne rentre pas dans sa maison, et nous restons dans le jardin sur une chaise en rotin. Je sais qu'à l'intérieur, il y a la climatisation, les coussins assortis aux rideaux, la musique et les invités. Derrière la porte qui protège les invités blancs des moustiques, c'est la fin de la journée, la poussière rouge des véhicules et des travailleurs se pose sur la terre en même

temps que la fraîcheur descend des collines. Stéphane fume et fume encore, il jette ses mégots dans les pots de fleurs du jardin. Sa voix calme et posée tranche avec le brouhaha excité et désordonné des invités conviés : « **Les riches se méfient des pauvres, je gagne moins qu'elle, voilà tout.** »

3. Les espaces de travail

Ma voisine Andrea m'explique qu'elle cherche un travail de serveuse parce qu'elle a besoin d'argent et de relations. Elle me propose de chercher ce travail avec elle, pour mes enquêtes, comme ça je pourrais « voir comment les hommes font, ceux qui ont l'argent se croient tout permis, et comment les filles font pour les supporter ».

Le recrutement

On part voir Tonton Eddy, un ancien diamantaire américano-centrafricain en faillite qui ouvre un restaurant. Il me dit qu'il veut une blanche, parce que ses clients seront rassurés de voir une de chez eux derrière le bar. Il nous promet les gros bonnets internationaux et nous dit de revenir le lendemain pour le recrutement. Le jour du recrutement, une trentaine de filles sont déjà là. Mon regard s'arrête sur elles : elles ont toutes leurs CV à la main. Émilie rit de me voir paniquer : « Toi alors, on ne voit pas la vie de la même façon, tu n'auras même pas besoin de déposer un dossier ma chérie ».

La recruteuse nous demande de rejoindre les filles en ligne en face d'elle. Mais Tonton Eddy nous montre du doigt : « La suisse et sa copine à côté c'est autre chose, elles n'ont pas de dossier ». Chacune répond tour à tour aux questions de la recruteuse : est-ce qu'un homme va vouloir te retenir à la maison ou vouloir contrôler ta tenue, est-ce que tu as des enfants, qui va s'occuper de tes enfants, est-ce que tu es disponible la nuit, quel est ton intérêt pour le service et les clients ? Je réponds que je fais une thèse sur les expatriés français et que le service me permettra d'en rencontrer. « Oui chérie, tu as raison c'est intéressant pour toi cette place, mais je ne veux rien voir de tes affaires au restaurant, si tu trouves un homme intéressant pour ton projet, tu lui demandes son numéro, le reste ne se passe pas pendant le service ».

Tonton Eddy donne rendez-vous à dix filles pour les travaux d'installation du restaurant. Il ne précise pas si cela revient à être embauché, ni pour combien de temps, ni pour combien d'argent. Une des filles présentes, Natalia, m'explique : « Tant qu'il te donne du travail à faire, ça veut dire qu'il te garde ». À la fin d'une journée de ménage dans le restaurant, Natalia me dit : « Attends je bipe le français, tu vas faire un effort pour discuter avec lui ». Elle parle en sango au téléphone. Le Français est un franco-

centrafricain résident en France, revenu au pays. Elle lui dit qu'on a faim, qu'on travaille et que le patron ne donne pas l'argent du transport.

Quand on sort du restaurant, le Français est là dans sa voiture. Il sort la tête pour me regarder. Voyant que je suis blanche, il dit : « **Mais elle a l'argent celle-là** ». Natalia lui assure en sango que je n'ai pas d'argent : « **Elle est blanche mais elle n'a pas d'argent** ». Le Français nous ouvre la sécurité de la portière arrière. « **On va bien manger, tu vas voir** » me dit Natalia en souriant. Natalia sait que je veux être serveuse pour faire des enquêtes, mais quoi qu'il en soit, une femme qui cherche un travail de serveuse est une femme qui cherche les hommes. Avec Natalia et Andrea, on s'invite au restaurant ou dans les boulangeries du centre-ville. L'une d'entre elles ramène un homme pour payer la facture. Seules les femmes impliquées savent que l'autonomie entre femmes se joue en même temps que la dépendance à l'argent d'un homme.

Tonton Eddy nous a fait travailler gratuitement pendant plus de deux semaines. Andrea et moi décidons d'aller voir un autre patron, Mac, qui est gérant du restaurant qui appartient à sa femme, la fille d'une grande famille de métis centrafricains. Mon embauche au départ de cette enquête s'inscrit dans la ségrégation. Ma blancheur est mon seul et unique contrat : « **Tu es blanche ça va forcément attirer des blancs. Ils vont avoir confiance et voudront venir te parler. Ici c'est l'esclavage, les noirs servent les blancs et jamais l'inverse** ».

Andrea dit de la femme de Mac qu'« **elle est née une cuillère en diamant dans la bouche** ». Mac, lui, a grandi dans les zones de relégation en territoire français. Les serveuses l'appellent le Français. C'est un **Français de papier** et il est traité comme les autres noirs par les blancs : « **il faut leur dérouler le tapis rouge et encaisser sans rien dire** ». Mac est le seul homme centrafricain gérant d'un restaurant du centre-ville et les restaurateurs français et blancs aimeraient bien voir son affaire couler.

Les amis de Mac sont franco-centrafricains et, comme lui, ils ont grandi en banlieue parisienne. Mon enquête dans le restaurant de leur frère fait écho à la médiatisation qu'ils ont connue en France : « **Quand tu vas rentrer en France, je parie que tu vas faire des enquêtes sur les jeunes des quartiers, c'est un sujet qui doit bien marcher en ce moment** ». S'ils se retrouvent à boire des coups ensemble dans le bar de Mac à Bangui c'est parce qu'ils ont quitté la France pour la même raison. Les médias et les pouvoirs français les

ont obligés à se retrancher dans des espaces impossibles : la prison, le chômage, le sport, les bastons. À Bangui, ils sont des patrons qui travaillent à rendre la vie plus agréable aux blancs, dans les restaurants et le commerce.

L'enquête

Si mon embauche s'inscrit dans la division raciale du travail, je sais qu'aucun restaurateur blanc n'aurait accepté de m'embaucher comme serveuse. Parce que je suis blanche, mes voisines ont d'abord pensé que j'allais être caissière. Les femmes blanches ne servent pas à Bangui. Ma position sociale dans le restaurant n'est pas celle d'une serveuse mais celle de l'enquête, de l'observation participante. Mais, parce que les serveuses à Bangui ne sont pas blanches, mon expérience sociale de l'enquête était perçue par les blancs comme une forme de trahison : cela ne se fait pas. Une fin de soirée vers deux heures, alors que je range le comptoir avec Antiope, un des cuisiniers, le patron du Safari Club s'installe au comptoir. Il commande un verre de rouge et s'assoit en face de moi. Son regard et son silence sont méprisants. Je ne suis pas celle que j'étais. Il part sans finir son verre pour signifier que le vin rouge que l'on sert ici n'était pas la raison de sa présence.

A., ma collègue ethnologue et européenne, vient aussi m'observer au restaurant. Quelques jours après, elle me fait savoir, en me citant une phrase d'un des pères fondateurs de l'ethnologie qu' « **il n'est pas nécessaire d'être un bœuf pour étudier les bœufs** ». Sa référence m'exprime les liens entre l'ethnologie et l'idéologie coloniale. Noir, dans l'idéologie coloniale et post-coloniale, est une essence. Il n'y a pas d'observation participante dans un espace ségrégué par le racisme : ma posture d'enquête n'est pas perçue comme méthodologique, mais comme politique. Mac, le patron, m'a dit une fois : « **Ils te dénigrent, pas parce que tu es serveuse, mais parce que tu es une blanche qui sert des Noirs** ». Les Français de papier qui accèdent le temps d'un repas à l'entre-soi blanc, me rapportent les on-dit : on raconte que je couche avec les serveuses et les prostituées. Je ne suis plus invitée par les expatriés. Je suis devenue pour eux une **petite-blanche**⁵¹. Mais si les expatriés refusent désormais mes rendez-vous pour des entretiens, mes collègues me font accéder aux soirées, aux habitations et aux espaces de travail expatrié.

⁵¹ **Petit blanc** désigne les blancs dont les comportements vont à l'encontre du prestige attendu par le pouvoir colonial.

Les collègues

Le jour doit beaucoup à la nuit. Les femmes que je côtoie la nuit pour travailler ou traîner dehors m'ont ouvert une nouvelle porte : les bureaux des expatriés. Je les accompagne attendre devant les bureaux, dans les guérites des gardiens, en bas des immeubles du PNUD, de l'UNICEF et des entreprises privées. Il faut savoir attendre une à deux heures, avant que le gardien les laisse entrer dans ces enceintes habillées de murs surélevés de barbelés et recouverts d'éclats de bouteilles. Les virées de jour dans les bureaux sont des événements : il s'agit d'aller récupérer de l'argent auprès d'un copain régulier pour payer de grands frais, un enterrement, une opération ou une maladie. Avec des collègues, je suis retournée dans l'immeuble Atlantique. Depuis que je travaille au bar-restaurant, j'ai appris combien les habitants de l'Atlantique doivent à mes collègues, « **une certaine dette** » dit H. avec malice. Une dette certaine. Je sors aussi dans les soirées expatriées et dans les restaurants, invitée par mes collègues de la ville nocturne, serveuses, croupières et prostituées.

Ma façon de travailler est basée sur l'insouciance propre à ma position : je ne suis pas réellement serveuse, je n'ai pas en tête mes dix prochaines années de service, je ne me préoccupe pas de l'état de mon dos, de la fatigue de mes pieds ou de mon estomac vide. Je ne connais pas l'expérience sociale de la position de serveuse. Ainsi, ma façon de travailler met en danger le rythme de travail de mes collègues. Elles me disent : « **Tu travailles trop mûnjû, il faut s'économiser, si le patron t'a demandé tu le fais, sinon tu laisses tomber** ». Parce que je ne vis pas individuellement les contraintes d'une serveuse, c'est collectivement que je les apprends. Pour mes collègues, je peux bien être une serveuse : j'ai des bras, des jambes, les formes d'une femme ; le matériel est à côté de moi, le balai, l'ouvre-bouteille, le plateau, les factures. À chaque minute, il s'agit de tenir le coup et d'économiser sa force physique et mentale. Elles m'apprennent à identifier les clients violents : il faut éviter tout homme susceptible d'être armé, tout homme susceptible d'être sous l'effet d'une drogue ou qui a l'alcool mauvais et les enfants du président, à qui il faut faire des refus polis car « **si tu acceptes 2000 et qu'après tu refuses leurs avances, ils vont dire que tu as bouffé un million** ».



3. Photographie, Magdalena Brand, 2010

Andrea est devenue l'amie indispensable pour l'apprentissage du travail et de l'organisation de mon travail. Comme d'autres, on se partage les pourboires, on rentre le soir ensemble à pied ou on se partage les frais de taxi, on se tient au courant des informations à connaître sur le patron, sur les clients et sur les autres serveuses, des informations essentielles pour travailler en prenant le moins de risques possible. Car le travail de serveuse comporte un risque : il marque les femmes disponibles.

Les clients

Des clients appellent sur mon portable parce qu'on ne refuse jamais de donner son numéro à un client, comme me redit le patron : « **Une serveuse, ça ne refuse pas, tu es là pour servir, tu plais c'est normal, tu es une blanche disponible** ». À deux reprises, des clients m'ont suivie jusqu'à chez moi. Le lendemain d'une agression par un client dans la rue, je dis à Andrea que je veux arrêter le boulot. Elle me répond qu'il n'en est pas question : « **Non mag, tu ne vas pas arrêter tes projets pour ce type** ». Les relations avec les clients sont effectivement un espace d'analyse qui m'apprend beaucoup. Un jour, un client me demande si je suis vraiment « **blanche-blanche** » ou si je ne suis pas « **quelque part métisse** ». Un autre client me dit que je suis espagnole ou portugaise, un autre me demande si je suis arabe, un autre est persuadé que je suis une blanche d'Afrique du Sud. Tout ceci parle du travail salarié en Centrafrique comme constitutif des divisions raciales du travail entre noirs et blancs et d'une hiérarchie entre nationalités. Aux yeux des clients blancs, je ne peux qu'être la patronne ou la femme du patron. À ce titre, les blancs ne me donnent jamais de pourboire. Recevoir un pourboire ne signifie pas tant être payée pour le travail qui consiste à servir des verres et des plats, qu'être payée pour sa disponibilité physique et émotionnelle. Un soir, je m'approche de deux clients blancs attablés. Ils m'offrent un beau sourire de reconnaissance conviviale. Quand je leur demande leur commande, ils restent interloqués et s'exclament « **mais on pensait que tu venais t'asseoir avec nous** ».

Mes clients, ceux qui demandent au patron que je m'assois à leur table, ceux qui gardent plus longtemps que les autres ma main dans la leur, ceux qui demandent mon numéro, sont des noirs. Ils savent que je ne suis pas la patronne car le patron est un des leurs. Certains disent que je suis une espionne pour le compte de la France. Tous me voient comme une intruse. Ils n'ont pas tort, je ne suis pas serveuse, mais une ethnologue envoyée par une université française. Ils s'amuse de me voir passer les balais et les servir, et me laissent de

gros pourboires. Le harcèlement au travail est difficile, alors pour tenir je bois et j'essaye de ramasser le plus de pourboires. Je les mets de côté dans une boîte de médicaments que je réserve pour Adèle, ma voisine. Elle veut partir faire du commerce à Brazzaville. Elle dit que si elle recommence le commerce, elle n'aura plus à demander à droite à gauche pour s'en sortir. Depuis une semaine, j'entends qu'elle ne dort pas la nuit et qu'elle ne fait que prier. Adèle n'arrive plus à trouver de quoi vivre dans les boîtes de nuit du centre-ville, les clients ne la cherchent plus.

Le chemin entre le travail et le quartier

Depuis que j'ai commencé à travailler au restaurant, je vis au rythme du quartier et j'entends les prières et les activités nocturnes de mes voisines. Les discussions avec mes voisines autour de mon travail de recherche ont commencé avec mon travail de serveuse. Mon rythme a changé : je dors tard et je fais le marché et ma lessive l'après-midi, alors que les autres femmes le font tôt le matin quand il ne fait pas encore trop chaud. Je sors travailler en même temps que mes voisines et je rentre avec elles.

Les serveuses et les prostituées se retrouvent sur le chemin du retour à la maison et cherchent à se raconter des blagues pour rire face au petit matin bredouille. Les **godobès** (enfants des rues) raccompagnent les serveuses à la fin du travail, en échange d'une part des pourboires, pour un peu de sécurité. Un soir, je rentre au quartier avec Laetitia qui a fini sa journée de travail au casino. On croise Amielle, une voisine, qui rentre de boîte de nuit. Laetitia demande à Amielle : « **Alors tu reviens d'où comme ça ?** ». « **Mais j'arrive de France, je te dis, mon avion vient d'atterrir, et toi ?** » répond Amielle. Laetitia lui dit : « **Mais moi c'est des États-Unis tu vois, je ne t'ai donc jamais dit que j'étais américaine ? Seulement, mon avion est en panne** ». Elles partagent leurs rires et leur ironie jusqu'à ce qu'on arrive au quartier.

Certains soirs bien payés, avec les voisines et collègues rencontrées sur la route, on reste traîner dehors. On partage le plaisir de se promener en ville une fois le boulot fini pour aller manger une omelette avec un café dans un petit troquet au bord de la route, et si l'envie nous prend on part danser en boîte, des fois aux frais du prince, le plus souvent avec l'argent gagné. Le sentiment d'indépendance est alors réconfortant, on marche et on ne sent pas de peur parce que la ville est un peu à nous aussi. Et on rentre ensemble, mais toujours après avoir acheté du pain pour ceux qui seront encore réveillés à la maison. Au quartier, on partage

l'essentiel et la nourriture est essentielle quand les gens ont faim. On se couche après 4h. Bien que ma porte soit à deux pas de la leur, on dort les unes chez les autres, parce qu'au quartier on partage les lits et la chaleur des corps, jusqu'à la lumière du matin de 6h, l'heure à laquelle les frères ouvrent les portes pour aller travailler comme homme à tout faire.

Certains soirs, mes collègues ne rentrent pas dormir à la maison et je rentre à pied. Mais je ne suis jamais vraiment seule parce qu'il y a Amina, Junior ou Sonia qui marchent à côté de moi et m'accompagnent jusqu'au marché central, là où ils passent la nuit. Je partage avec eux mes pourboires ou un Lion d'or, de l'alcool en sachet. Les travailleurs et dormeurs du rond-point central, m'appellent maintenant **Bamara Lango** ce qui veut dire « le lion qui dort », en référence aux sachets d'alcool que j'achète pour m'endormir après le stress de la soirée. Après le marché central, je continue seule. Si je vois des policiers ou des militaires, j'appelle Jean, le frère de Laetitia pour qu'il vienne me chercher. Quand Jean vient me chercher, on partage ce que j'ai ramené à manger ou le plat mis de côté par Maman Rosette.

Ainsi, depuis le poste de serveuse, je vois la vie nocturne, ses contours et ses frontières. Quotidiennement je croise les hommes et les femmes qui font vivre le centre-ville durant la nuit : ils nourrissent ceux et celles qui ont l'argent et le temps pour sortir, **kota-zo** (autorités et personnes importantes), **expats** africains et blancs. Nourriture physique, matérielle et mentale. Des femmes, **Gba mûnjû** (celles qui vont avec les blancs) circulent la nuit devant le bar pour aller en boîte, elles accompagnent les blancs et les **kota-zo** pour une nuit à travers la ville. Des **godobè** gardent leurs voitures, courent acheter leurs paquets de cigarette là où les vendeurs vendent encore. Sous la lumière des lampadaires, des lustres et des spots des boîtes, ils font vivre la nuit des plus riches et des plus blancs. À l'ombre des portes, dans les cuisines, derrière les voitures et dans les coins mal éclairés, ils font vivre leurs lendemains.

CONCLUSION : CE QUI RESTE.

La théorie était sujet de discussion avec mes voisines. *La grande arnaque* prenait diverses expressions conscientes et plusieurs visages de **connards**. Le *stigmat* prenait la forme de plusieurs coups, d'insultes répétées et de colères multiples. J'ai prêté le livre *La Grande Arnaque* de Paola Tabet à Andrea, ma voisine qui voulait le lire. Andrea partageait son temps entre sa maison au quartier et la maison de son copain, un **big-boss**. Elle m'a dit qu'elle voulait laisser le livre dans sa petite cabane, pour ne pas que son copain le voie. Elle l'a enfoui dans ses vêtements en disant, « **sinon, il va savoir que je l'arnaque et que je sais qu'il m'arnaque** ». Le quartier était bien le lieu où la théorie, au sens de la conscience et de la maîtrise sur la vie, avait la possibilité d'exister. Les **connards** ne peuvent pas rentrer dans le quartier et fouiller dans les vêtements d'Andrea pour démasquer *la grande arnaque*.

Mais le quartier et ses habitants sont pauvres, les toits sont en carton et les fils électriques sont mangés par les rats. Une nuit, le feu a pris et le livre *La Grande Arnaque* a brûlé. Parce que la maison qui avait entièrement brûlé était celle d'Andrea, les habitant-e-s ont dit que le feu était parti de chez elle. Ils ont pensé que c'était à cause de sa malveillance qu'ils avaient perdu leurs maisons et leurs biens accumulés par des années d'efforts. Face aux soupçons et aux accusations, Andrea a préféré quitter le quartier définitivement pour partir vivre à plein temps chez son copain. Les liens entre la théorie et la vie quotidienne sont tissés au jour le jour et brouillent les frontières entre l'ordinaire et l'extraordinaire, ces liens dépendent des espaces d'autonomie, des circulations entre des espaces ségrégués et connectés et des possibilités matérielles de circuler et de garder des traces et de sauvegarder des relations sociales. Ces liens entre la théorie et la vie qui constituent aujourd'hui mon texte sont constitués de silence, de dialogues et de frontières.

Cette femme, qui retourne au matin chez elle, garde avec les autres le silence de la frontière, là où vivent les hommes riches et blancs. Elle sait que les silences veulent dire rester, partir, marcher, boxer, chercher, se débrouiller, quitter les siens, mourir, s'en sortir avec

Comme le chemin du retour à la maison d'une femme après sa nuit de travail. Ton rire résonne comme si c'était tous les matins que tu rentrais. Ta voix qui entoure les jeux de ballon de tes enfants dans la cour. Ils t'ont attendue plusieurs jours et ont peur qu'un regard trahisse leur inquiétude car ce serait une offense à ton retour. Quand tes enfants ont reçu câlins et sucreries, les bruits de ballon reprennent. Tu dis que tu rentres de France pour faire rire tes voisines. Tu donnes à Jean, ton frère, l'argent du marché pour le repas de la journée.

La nuit, j'entends tes prières. Dans le quartier, les femmes confessent leurs bonnes et mauvaises volontés à Dieu. Mon Dieu donnez-moi la force de résister. Les désirs chuchotés des femmes, entendus la nuit à travers les cloisons, ne se racontent pas la journée. Parler le jour, du projet qu'une autre a confié à Dieu durant la nuit, c'est lui vouloir du mal. Alors

les siens. Le quartier est un lieu de colère et de recueillement à l'honneur de celles qui ne sont jamais revenues de la frontière, mortes ou exilées.

Le silence est au cœur de mon récit, car les expériences des femmes ne sont pas racontées en détail par elles, ni nommées par leurs proches qui vivent avec elles. Mais cette expérience du silence a été productrice de connaissances. Les expériences relationnelles quotidiennes au quartier et au travail m'ont apporté la certitude qu'une relation pour de l'argent avec un homme ne veut pas dire que celui-ci possède le corps, la personnalité ou la sexualité d'une femme qui investit du temps et de l'argent dans une sexualité et une féminité de service. La sexualité de service d'une femme ne dit rien de sa sexualité, ni de son intimité. Les moments de sexualité et de féminité de service sont des espaces-temps où les femmes négocient monétairement, à la fois, leur oppression et leur autonomie. Les femmes vendent leur oppression pour négocier la possibilité d'un temps autonome, un temps où l'argent et la sexualité sont vécus selon leurs désirs ; elles négocient la possibilité d'une intimité définie selon leurs termes.

« La description du monde "réel" ne dépend plus alors d'une logique de la "découverte", mais d'une relation sociale forte de "conversation" »⁵² (Haraway, 2007)

Le processus de recherche, comme l'entretien, est une forme de conversation. La conversation, parlée ou non, a été productrice de connaissance. Les femmes et leur entourage, en me nommant, m'ont située dans l'espace social, en même temps qu'elles m'ont formée aux frontières et aux catégories de sexe, de race et de classe de ces espaces. Elles sont devenues des médiatrices entre moi et d'autres autres (Abu-Lughod, 1991). Le processus de recherche

⁵²Haraway Donna, « Savoirs situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », in : *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences – Fictions- Féminismes. Anthologie établie par Laurence Allard, Delphine Gardey et Nathalie Magnan*, Exils Éditeur, Paris, 2007 [1988] p. 131

s'est constitué de discussions et de confrontations avec d'autres. Certaines *alchimies* (Preciado, 2005) ont eu lieu, des rencontres toujours situées et productrices de connaissances ont grandi, et ont fait apparaître de nouvelles perspectives pour ma recherche.

Mais comment raconter ici, ce qui ne peut avoir lieu que là-bas ?

La première fois que j'ai raconté les récits de Jean et de sa sœur dans une cafétéria de l'université, on m'a

Les rapports de pouvoir ont structuré mes déplacements entre l'Université française et Bangui. L'expérience des frontières entre la vie quotidienne et la recherche, entre ma position privilégiée et les vécus des femmes qui m'ont reçue dans leur quartier, a été productrice de connaissance. Les relations de la recherche dépendent de la construction d'inégalités sociales à un niveau international qui privilégie certains pays, leurs hommes et leurs femmes, aux dépens d'autres pays (Steady, 1981). La domination traverse l'écriture aussi bien que l'observation des autres (Clifford, 1986). Le texte de l'ethnologue est ainsi façonné par l'histoire culturelle coloniale qui a construit les représentations, les catégories et les frontières nécessaires à la domination.

« Les voix représentées dans un texte sont toujours secondes – et par rapport aux personnes réelles. Tout ce qu'on peut entendre, c'est du silence »

Marilia Amorim, Dialogisme et altérité dans les sciences humaines, 1996 : 86

Deuxième partie.

Histoire et culture :

**Les politiques sexuelles de la colonisation française en
Oubangui-Chari**

« Un nœud à l'envers

Un nœud côté pile

Un nœud côté face

Un nœud à l'endroit

Qui se trame

Qui se tisse

C'est moi l'Histoire

C'est moi le juge

Qui calomnie

Qui condamne

Sans avoir jugé

Qui me signe des rapports antidatés,

Qui m'invente

Qui m'arrange

Un nœud l'envers

Un nœud l'endroit

Qui se trame Qui se tisse

C'est moi L'Histoire »

Werewere Liking, On ne raisonne pas avec le venin , 1977 : 39-40

INTRODUCTION : DES CORPS ET DES SUJETS POLITIQUES

« Toutes les cultures ont tendance à créer des représentations des cultures étrangères dans l'espoir de mieux les maîtriser et, en un sens, de les contrôler. Mais toutes ne disposent pas à la fois de ces représentations et de la maîtrise réelle, du contrôle effectif d'autres sociétés. C'est ce qui distingue, je crois, les cultures occidentales modernes. Dans ces conditions, l'étude de leurs sciences ou de leurs représentations du monde non-européen doit porter simultanément sur ces discours et images et sur le pouvoir politique qu'ils expriment. »

Edward Saïd, Culture et impérialisme, 2000 : 162

« Le témoignage d'un patrimoine franco-centrafricain réuni pour la première fois à Bangui, un privilège rare »

Le collectionneur et sa femme expriment un intérêt pour les sentiments provoqués par l'exposition des photographies coloniales, une attention aux affects. Mon échange de départ avec le collectionneur et sa femme montre que l'exposition des femmes colonisées répond à une *logique affective* (Stoler, 2013[2001]). Quel est le *corps politique* (Stoler, 2013 [2002]) construit par les collections des images coloniales ? Comment les images sexualisées produisent le colonial comme vision politique ? Dans cette partie il s'agit d'observer les images sexualisées des photographies coloniales, non pas seulement comme des représentations des relations coloniales mais comme un moyen de les produire.

Une semaine après l'exposition, je retrouve Saint-Fort, un étudiant centrafricain de l'Université de

Comme le discours de Didier Carité, le discours de Saint-Fort insiste sur le fait que les cartes postales ne sont pas seulement une illustration de la relation coloniale : elles sont un médium de la violence coloniale. Les cartes postales ne font pas qu'illustrer cette violence,

elles la rendent effective, elles la diffusent et la transmettent, au-delà de la période coloniale. Elles enferment les colonisé-e-s dans le regard du colon et les vouent à l'imitation de la copie. Elles supposent le silence des colonisé.e.s en tant que sujets politiques (Saïd, 2000), un silence fictif produit par l'image. Comment des actrices et des acteurs qui veulent s'affranchir du regard colonial imaginent-ils/elles leur passé ? Comment produire, à partir des images coloniales, une analyse qui ne se repose pas sur le silence du sujet photographié, mais qui épouse son imaginaire pour décoloniser les images qui l'enferment ? Saint-Fort, c'est la voix du vieux Balthazar Bodule-Jules qui se meurt dans le roman de Patrick Chamoiseau (2003), Biblique des derniers gestes :

« *Il faut savoir, bandes de crabes, imaginer le monde, imaginer les lieux, inventer les histoires ! Moquez-vous des historiens coloniaux, pissiez sur leurs documents* »

⁵³ (Chamoiseau, 2003)

Le personnage de Patrick Chamoiseau (2003) fait l'éloge d'une pratique de l'imaginaire fondatrice d'une libération de l'histoire coloniale. Balthazar Bodule-Jules prend la défense « *de la dimension 'contre-historique' du roman lui-même* »⁵⁴. (Pfersmann, 2008). L'enjeu est alors de trouver un regard sur ces cartes postales rendant une juste place à un imaginaire à même de décoloniser les représentations.

La collection des cartes postales coloniales est un monument culturel au sens où elle met en lien le passé et le présent. Le souci historique de mon analyse n'est pas la temporalité ou la chronologie, mais l'historicité qui existe dans les imaginaires et qui se révèle dans le présent. Mon souci de l'histoire, n'est pas vraiment le passé, mais la culture. Pour la cerner, j'utiliserai la méthode du *contrepoint* développée par Edward Saïd, dans son ouvrage Culture et impérialisme (2000), puis revisitée par Ann Laura Stoler, à la lumière de son questionnement sur les connexions entre le sexe et l'Empire, dans son ouvrage La Chair de l'Empire. Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial (2013 [2001]).

Je mettrai côte-à-côte les photographies coloniales de la collection de Didier Carité, les récits des colons, aventuriers et administrateurs et les récits anticoloniaux qui ont pour

⁵³ CHAMOISEAU, Patrick, *Biblique des derniers gestes*, Paris : Gallimard, 2001, p. 254

⁵⁴ PFERSMANN, Andréas, « Les notes dans le « roman de la contre-histoire » : Augusto Roa Bastos et Patrick Chamoiseau », *Notes, Etudes sur l'annotation en littérature*, Ed/ by Arnould Jean-Claude et Poulouin Claudine, Mont-Saint-Aigna : Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2008, p. 530

sujets les femmes colonisées et les femmes colons de l’Afrique centrale. La méthode de contrepoint a pour objet de chercher les « *structures d’attitudes et de références* »⁵⁵ et les « *structures de sentiments* »⁵⁶ (Saïd, 2000) qui fonctionnent comme des points de repère pour le public. Mon travail, sur les imaginaires coloniaux et anticoloniaux, vise à identifier les éléments, dans les images et dans les récits, qui transmettent au public les langages du corps colonial et les langages de la résistance au corps colonial. La lecture en contrepoint portera donc son attention sur les narrations (la manière dont le récit utilise des référents sociaux reconnaissables), sur les auteurs (celui qui met en forme le récit) et sur les communautés qui donnent aux auteurs la légitimité de leurs récits et de leurs représentations (la communauté peut-être un groupe, un lieu, une idée morale ou un moment historique concret).

Dans une première partie, je croiserai les représentations des femmes colonisées et des femmes colons dans les cartes postales coloniales, pour dégager les différentes temporalités de la *logique charnelle et affective* de la *chronique coloniale* (Stoler, 2013) de l’Oubangui-Chari, colonie française entre 1903 et 1958. Les cartes postales sélectionnées sont toutes produites par et pour des colons/touristes/Européens, et couvrent une période allant de la fin du *XIX*^e siècle jusqu’à la fin du *XX*^e siècle. Le but de cette première partie n’est pas de valider une chronologie historique, mais de déceler la logique charnelle et sentimentale qui structure la *chronique coloniale*. Pour parvenir à mon objectif, je mettrai en miroir les cartes postales représentant les femmes colonisées et celles représentant les femmes colons. Les effets de miroir permettront de porter mon attention sur les mises en scène, ce qu’elles mettent en présence et en absence, à l’intérieur de chaque photographie et entre les photographies. Mes montages photographiques seront aussi mis en discussion avec des extraits de récits coloniaux pour rendre présentes les communautés à l’œuvre dans la *chronique coloniale*.

Dans une deuxième partie, j’analyserai des montages photographiques que j’ai produits à partir d’album-photos de familles colons ayant résidé à Bangui, qui couvrent une période allant des années 1940 aux années 1960. Dans cette partie, je m’inspire du cadre méthodologique de Jean-Bernard Ouédraogo (1996) qui considère que « *les images photographiques montrent une certaine réalité sociale* », que « *la lecture de photographies ‘privées’ n’a jamais été, en fait, qu’une lecture publique et que cette ‘privatisation’ ne peut être entendue comme une ‘privation’ du social ; fabrication et*

⁵⁵ *Ibid* : p. 99

⁵⁶ *Ibid* : p. 266

consommation iconographiques domestiques sont soumises à des déterminants sociaux »⁵⁷. Les analyses des compositions photographiques des albums photos, du placement des corps et des objets dans les différents espaces, visent à analyser la construction simultanée de l'espace intime et de l'espace public (Ouedraogo, 1996).

Mes montages photographiques visent à mettre en évidence les relations et les corps politiques dont dépendait le foyer colonial au cœur du XX^e siècle à Bangui, alors capitale de l'Oubangui-Chari. Les montages photographiques seront mis en discussion avec des extraits de manuels domestiques destinés aux femmes françaises dans les colonies, afin de questionner le foyer domestique comme le déploiement d'une politique coloniale de l'Empire français.

Dans une dernière partie, les discours contre-historiques dans les œuvres littéraires produites par des auteurs d'Afrique centrale aux moments des indépendances, permettront de déceler les paroles et les images, les ombres et les lumières, les blessures et les résistances vécues en-dessous de la *chronique coloniale* et en-dehors du regard du colon. Les romans écrits au moment des indépendances par des écrivain-e-s centre-africain-e-s et par leurs collègues africain-e-s n'expriment pas seulement *le pouvoir fragile de la mémoire* (Stoler, 2013 [2001]), mais aussi *la résistance de l'imaginaire* (Chamoiseau et Confiant, 1993) et la *dynamique profonde de l'historicité des sociétés africaines* (Kavwahirehi, 2007) qui agissent encore aujourd'hui en Afrique centrale.

⁵⁷ OUEDRAOGO Jean-Bernard, « La figuration photographique des identités sociales : valeurs et apparences au Burkina Faso », *Cahiers d'études africaines*, vol. 36, n. 141-142, 1996, p. 25

CHAPITRE 1. LA LOGIQUE CHARNELLE ET AFFECTIVE DE LA CHRONIQUE COLONIALE

« Dites-moi n'êtes-vous pas fatigués des baisers sur pellicules et papiers. À creuser un peu, on voit les banques et l'or dont ils détiennent la clef contre poitrine, de rivières de diamants ma sœur la femme parquée dans son sexe vagin sanguinolent et langue explosive. Dites-moi que ce n'est pas vrai, je vous citerai des exemples par millions de femmes »

Pierre Makombo Bamboté, La poésie est dans l'histoire, 1960 : 19

La carte postale a été adoptée dans les colonies à la fin des années 1890. Elle a tout de suite été « *objet de collection et d'échange* »⁵⁸ entre les colonies et la métropole (Saada, 1995). Par un travail minutieux de collectionneur, Didier Carité a rassemblé les cartes postales et les cartes-photos dans un souci non exhaustif, comme moyen de raconter et d'illustrer ce qui existe dans les mémoires collectives : les expéditions militaires, les entreprises missionnaires, l'ethnologie et l'anthropologie, l'évolution et le progrès. La collection s'inscrit dans la continuité du *mouvement de circulation* et de *reproduction infinie* des cartes postales. Elle est aujourd'hui un « *élément matériel par lequel [se dessine] la carte de l'empire* »⁵⁹ (Saada, 1995). Comment les corps exposés des femmes européennes et des femmes africaines mettent en scène la *chronique coloniale* pensée et racontée par le pouvoir ? J'ai cherché les répétitions et les différences produites par les images sur le corps des femmes colonisées et sur le corps des femmes colons. Les photographies ont été produites sur une période couvrant tout le XX^e siècle qui ne s'arrête pas aux indépendances. J'ai mis les montages-photographiques en miroir avec des extraits du manuel d'initiation à la vie coloniale de Clotilde Chivas-Baron⁶⁰ à destination des femmes françaises dans les colonies en 1929.

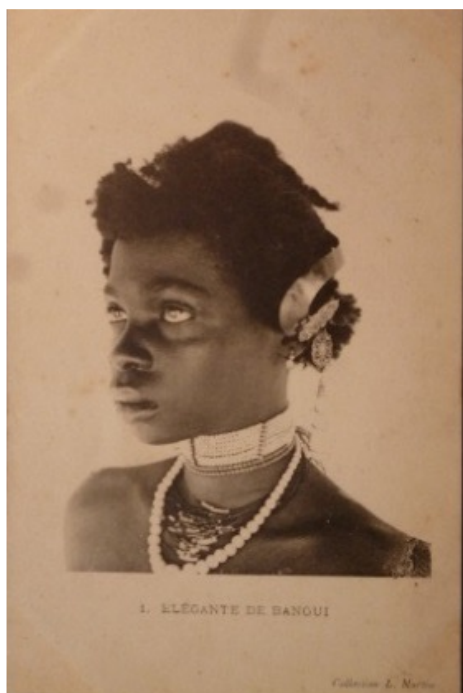
⁵⁸ SAADA, Emmanuelle, « Le poids des mots, la routine des photos. Photographies de femmes martiniquaises, 1880-1930 », *Genèses*, vol. 21, n. 1, 1995, p. 135

⁵⁹ *Ibid* : p. 135-136

⁶⁰ Clotilde Chivas-Baron est une romancière ayant séjourné en Indochine avec son mari au début du XX^e siècle. Son ouvrage *La femme française aux colonies* est un manuel d'initiation à la vie coloniale domestique et se donne pour but de défendre l'influence de la femme française dans l'empire depuis l'Ancien Régime jusqu'au XX^e siècle.

1. Les femmes dans le système concessionnaire (1989-1911)

4. Carte postale, Leopold Martin (agent concessionnaire, Société hollandaise l'Ouhamé-Nana), Oubangui-Chari, années 1910, Collection Didier Carité.



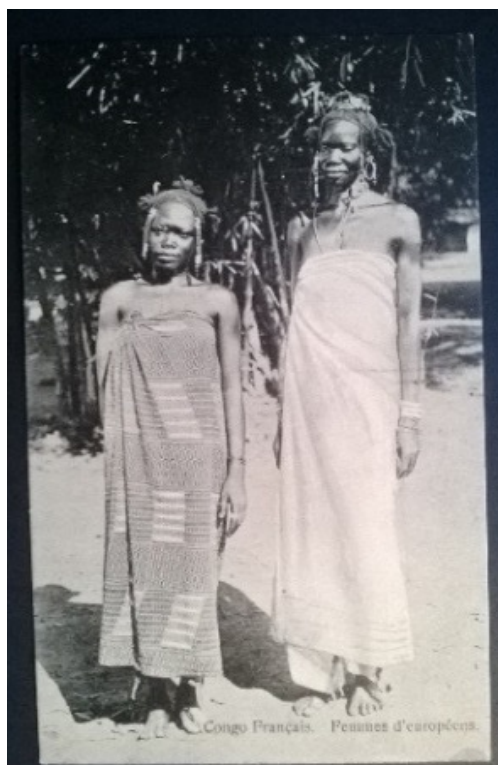
1-Elegante de Bangui

5. Carte postale, Leopold Royer (agent concessionnaire de la Compagnie concessionnaire Société du Kuongo), Oubangui-Chari, 1911-1919, Collection Didier Carité.



4-Première chemise

6 : Carte postale, Auguste Bechaud (Caporal clairon, 3^{ème} compagnie du Bataillon de L'Oubangui-Chari), Congo Français, années 1910, Collection Didier Carité.



Congo Français, Femmes d'européens

Archive n. 1 : « Les coloniaux de la vieille école confiaient [le rôle d'information] à leurs épouses indigènes, et c'est une des raisons pour lesquelles ils regrettent que tant de jeunes coloniaux d'aujourd'hui arrivent mariés avec une femme de leur race (...) Il y a longtemps que l'on répète dans les colonies qu'un colonial qui se marie perd la moitié de sa valeur, et l'on a vu des gouverneurs (...) employer milles ruses pour fermer leur domaine aux gens mariés. »⁶¹

Georges Hardy, 1938

⁶¹ HARDY, Georges, « La femme et la politique indigène », *La vie aux colonies. Préparation de la femme à la vie coloniale*/Ed. by Jean-Louis Faure, Paris : Editions Larose, 1938, p. 260

La production gigantesque en cartes-photos des agents concessionnaires exprime leur pouvoir sur le territoire et sur les populations. Dans cette production, la représentation de leurs concubines occupe une place à part dans le projet colonial. La grande majorité des images de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle ont été prises par des agents concessionnaires et par des chefs d'expéditions militaires. L'Oubangui-Chari s'organise dès 1889 sur la cession du monopole d'exploitation des produits du sol aux compagnies concessionnaires (Coquery-Vidrovitch, 2001 [1972]), et est, jusqu'en 1911, le bastion du monopole des compagnies concessionnaires. À partir de 1904, les agents concessionnaires organisent leurs propres forces d'intervention, avec l'accord des autorités coloniales qui y voient le moyen d'alléger les dépenses de leur administration locale. C'est grâce aux prises d'otage, aux châtiments corporels et aux exécutions systématiques que les compagnies tirent leurs bénéfices (Zoctizoum, 1983). Les cartes-photos où les agents concessionnaires se mettent en scène comme commerciaux (dans des maisons de commerce), contremaîtres (lors des distributions de la corvée) et autorités politiques (lors des « palabres » avec les chefs indigènes), leur servent à la fois de correspondance avec leurs familles en métropole, et de support de classification des populations indigènes et des ressources en matières premières. Les images sont alors l'expression et l'outil de leur pouvoir.

Les photos représentant leurs concubines, appelées « femmes des Européens », se distinguent des autres photographies coloniales qui catégorisent la population colonisée par ethnie. La représentation des femmes des Européens est une catégorisation politique séparant les femmes appartenant à des ethnies des femmes appartenant à des Européens. Les cartes-photos produites par les colons pour représenter leurs concubines sont éditées en cartes postales. Elles sont diffusées en métropole dans une visée de propagande pour le recrutement, car les compagnies privilégient l'engagement d'hommes célibataires (Lauro, 2005). Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, durant les explorations et les expéditions militaires, les concubinages sont *encouragés* (Lauro, 2005) et considérés comme *normaux* (Phyllis, 2006), compte tenu du travail domestique et sexuel des concubines. Ces dernières fournissent également un travail politique dans les missions commerciales, militaires et diplomatiques des agents coloniaux, comme le défend Georges Hardy, directeur de l'école coloniale (archive 1.). L'édition des cartes postales a pour effet de légitimer les relations entre colons et femmes colonisées, mais aussi d'en contrôler le récit. Les représentations des concubines africaines expriment qu'elles font parties de

l'espace intime et domestique des agents mais leur présence dans l'espace domestique ne met pas en scène le couple ou la vie familiale. Selon le travail historique de Michel Mabou (1995), les autorités religieuses jouent le rôle de construction de cette frontière raciale, en interdisant aux concubines africaines de dormir dans les missions.

« Dès 1894, le journal de la mission de saint Paul fait état d'un incident entre les pères et un administrateur de passage pour le Haut Oubangui qui voulait coucher avec sa « négresse » à la mission; ce que les pères avaient refusé ». (Michel Mabou, 1995)⁶²

Les relations entre des hommes européens et des femmes africaines en Afrique Centrale, dans le Congo belge (Lauro, 2005) et dans le Congo français (Phyllis, 2006), sont décrites par les historiens comme des relations stables dans lesquelles les femmes fournissent des services sexuels et domestiques. Au Congo français et belge, les Européens se mettaient en ménage avec des Africaines en échange d'un montant mensuel fixe et ces dernières s'habillaient à l'européenne, apprenaient à cuisiner et à s'occuper d'une maison à l'européenne (Phyllis, 2006, Lauro, 2005). Les relations de concubinage entre des Européens et des Africaines au Congo Belge sont analysées par Amandine Lauro (2005) comme une *tradition coloniale* datant du XVIII^e siècle. En montrant les similitudes entre les Indes Néerlandaises et le Congo Belge, les descriptions d'Amandine Lauro m'amènent à faire l'hypothèse que le concubinage colonial est spécifique aux colonies d'exploitation qui, comme l'Oubangui-Chari, fonctionnent sur un système de contrats cédés à des compagnies et sur une économie de traite, de pillage et d'extraction. Selon Amandine Lauro (2005), c'est l'absence des femmes européennes qui expliquerait que les relations avec les concubines africaines soient tolérées par les autorités. Il est possible d'inverser le raisonnement : c'est la possibilité des relations entre les colons et les femmes colonisées qui a permis aux compagnies concessionnaires de faire le calcul économique d'envoyer des colons célibataires. La diffusion de la représentation des femmes colonisées comme les *concubines* des colons peut être pensée comme une politique de colonisation et d'exploitation encadrée par l'État.

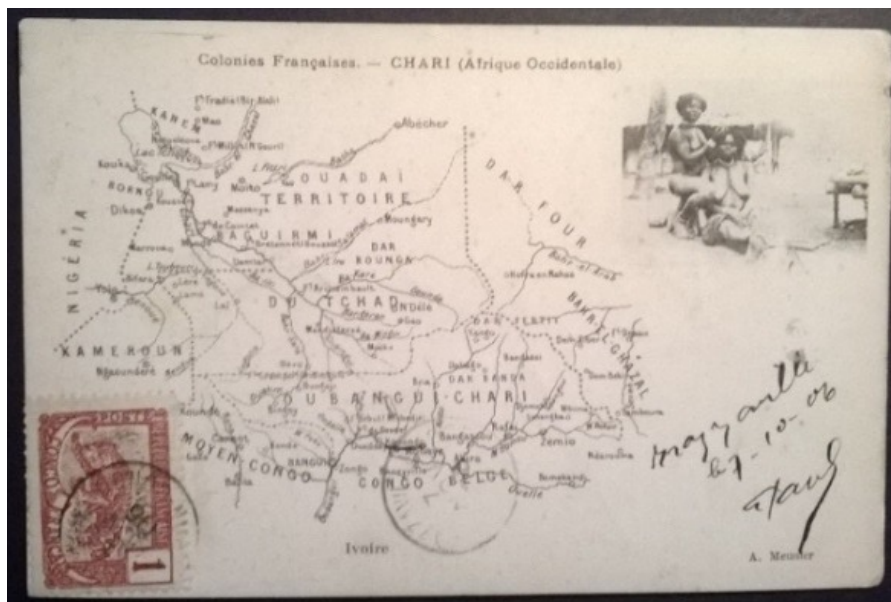
62 MABOU, Michel, *Culture locale et organisation de l'espace urbain de Bangui (Centrafrique)*, Thèse de Doctorat, Université de Provence, 1995, p. 181

7 : Carte postale, J. Audema (administrateur colonial), Ouesso, Oubangui-Chari, 1906-1907, Collection Didier Carité



Congo Français, 31 I. – Passage de Mme B. à Ouesso (Haute Sangha).
 « Henri Bobichon, administrateur et son épouse – réception enthousiaste »

8 : Carte postale, A. Meunier, années 1900, Collection Didier Carité.



Colonies Françaises – CHARI (Afrique Occidentale)
 « Brazzaville, le 7 – 10 – 06, signature (illisible) ».

Archive n. 2 : « L'élément féminin est au complet, deux dames, les premières femmes européennes qu'ait vues Bangui et il faut s'incliner bien bas devant le courage qui leur fait braver depuis un an ce coin qui sent la fièvre pour être près de leurs maris. »

Correspondances du Capitaine Deschamps, en 1907. ⁶³

Archive n. 3 : « Hier soir, réunion au Bangui Rock Club de tous les Européens présents à Bangui pour offrir à M. et Mme Fourneau un champagne d'honneur et d'adieu. L'excellent M. Fourneau (...) verse un pleur, et le président du cercle aussi. Il veut revenir. Mais sa femme me paraît décidée à ne plus faire ici qu'une apparition de temps en temps. Ils ont un fils de 12 ans qui connaît à peine son père. »

Notes du Général Mangin, en 1908 ⁶⁴

Dès le début de l'entreprise coloniale et impériale, l'imaginaire masculin de la conquête se construit sur une division entre les femmes européennes, garantes du lien avec la métropole, et les femmes africaines. La carte de la colonie française de l'Oubangui-Chari est accompagnée de la photo de deux femmes africaines. Dans les récits coloniaux, le territoire africain à dominer est souvent comparé à un corps de femme indigène qu'il faut « *dévoiler, pénétrer et piller* » ⁶⁵ (Mama, 2004). Le corps de la femme européenne, assise sur l'Ivoire qui a été pillée par l'économie de prédation des nouvelles compagnies concessionnaires, marque le territoire conquis⁶⁶. Cette femme est l'épouse de l'administrateur Bobichon chargé de la mission d'inspection des compagnies concessionnaires de la Haute-Sangha. Entre 1905 et 1907, il est le nouveau commissaire spécial, dont la mission est la réorganisation administrative du Congo Français, afin de contrôler les abus des concessionnaires contre l'autorité administrative (Coquery-Vidrovitch, 1968). La représentation de Mme Bobichon sur la carte postale marque la présence de l'administration française qui, à partir de 1905, tente de briser le monopole des compagnies concessionnaires qui cherchent, elles, à contourner l'État

⁶³ BOULVERT, Yves, *Bangui. 1889-1989. Points de vue et témoignages*, Paris : Sepia, 1994, p. 102

⁶⁴ *Ibid* : p. 105

⁶⁵ MAMA, Amina, « Oter les masques et déchirer les voiles : études culturelles pour une Afrique postcoloniale », *Sexe, genre et société. Engendrer les sciences sociales africaines* /Ed. by Ayesha Imam, Amina Mama et Fatou Sow, Dakar : Karthala et CODESRIA, 2004, p. 79

⁶⁶ L'ivoire est exporté régulièrement jusqu'en 1910, c'est l'économie de pillage qui développe le pouvoir colonial de l'Oubangui-Chari (Catherine Coquery-Vidrovitch, 2001 [1972]).

(Coquery-Vidrovitch, 2001 [1972])⁶⁷.

La mise en perspective de la représentation de Mme Bobichon avec les images des concubines produit une distinction entre les agents concessionnaires, représentant d'un nouveau pouvoir qui prend source dans les territoires colonisés, et les administrateurs coloniaux représentant les intérêts du pouvoir de la métropole. En tant qu'épouse blanche d'une autorité administrative, Mme Bobichon est la garante du lien à la métropole. Au début du siècle, les femmes françaises sont très peu nombreuses à Bangui (archive n.2). Femmes d'administrateurs dont les enfants sont restés en métropole (archive n. 3), elles marquent l'attachement de la colonie à l'État français. Depuis le début de l'entreprise coloniale, les femmes blanches font partie de l'imaginaire politique de l'État et de l'idéologie de la Nation.

9 : Carte postale, Almeida (commerçant privé), Bangui, Oubangui-Chari, 1910 - 1920, Collection Didier Carité.



16. Types Banziris

⁶⁷ La représentation des administrateurs de la mission d'inspection et des agents concessionnaires trônant ensemble sur l'Ivoire (carte postale n.5) nous rappelle que l'entreprise coloniale repose sur leur collaboration. L'impôt de capitation instauré par l'administration coloniale organise le travail forcé. Les colonisés sont obligés de verser un impôt en nature aux compagnies concessionnaires qui versent ensuite des taxes à l'administration coloniale. Les administrateurs qui remettent en cause cette association sont renvoyés en France, sous la pression des concessionnaires. En 1907, Henri Bobichon fait l'objet d'une campagne de diffamation et son service d'inspection est sabordé (Catherine Coquery-Vidrovitch, 1968).

L'absence qui traverse le récit du concubinage colonial raconté par les cartes postales est l'enfant métis. Pourtant, l'intérêt colonial pour la sexualité des administré-e-s ne peut pas être séparé du problème métis. Je fais l'hypothèse que l'invisibilisation de la figure du métis dans les cartes postales coloniales exprime l'apparition d'une population métisse qui s'organise politiquement. À Bangui, dès 1910, des métis envoient une pétition à l'inspecteur et lieutenant-gouverneur Frézoul, contre le code de l'Indigénat et pour dénoncer l'absence d'état civil africain, le manque d'instruction et le poids des impôts (Coquery-Vidrovitch, 2001 [1972]). Le travail historique d'Emmanuelle Saada (2005) montre comment les politiques coloniales de contrôle de la sexualité des colonisateurs/trices et des colonisé-e-s est partie prenante de l'inclusion ou de l'exclusion, dans le statut de citoyen. L'invisibilisation, dans les cartes postales, du sujet métis comme catégorie exprime le refus de considérer les enfants des unions de concubinage comme une catégorie en soi, séparée des autres colonisés. Sa prise en compte montre l'articulation entre la politique de la sexualité et la politique de la citoyenneté.

2. Les femmes et la construction de la ville coloniale (1910-1930)

10 : Carte-Photo, Anonyme (médecin militaire dans la région de Rafai), Oubangui-Chari, 1915-1920, Collection Didier Carité.



11 : Carte-Photo, cliché anonyme (médecin militaire dans la région de Rafai), Oubangui-Chari, 1915-1920, Collection Didier Carité.



Cascade de Rassai

Archive 4 : « Conseil pratiques d'hygiène ; possibilité pour les militaires d'amener leur famille en Oubangui-Chari : avoir le casque rivé sur la tête du lever au coucher du soleil ; porter des lunettes à verres fumées ; prendre, autant que possible, la quinine ; éviter l'abus d'alcool ; craindre la syphilis qui fait, en Oubangui-Chari, presque autant de victimes que la maladie du sommeil (...) Les Européens sont généralement bien logés. De tous les postes de la colonie, seul Bangui est pratiquement accessible aux familles des militaires européens. Il y existe des logements pour officiers mariés (...) et des logements pour des sous-officiers mariés »

Renseignements sur les colonies de l'AEF, 1922⁶⁸

⁶⁸ BOULVERT, Yves, *Bangui. 1889-1989. Points de vue et témoignages*, Paris : Sepia, 1994, p. 102

A partir de 1920, le poste de Bangui prévoit l'installation des épouses des officiers et des sous-officiers (archive n.4). À partir de 1920, les épouses blanches peuplent les cartes-photos envoyées aux familles par les colons. Comme les conseils aux colons, ces images disent que les femmes peuvent non seulement habiter dans les colonies, mais encore aller en brousse, à l'envers des discours sur l'acclimatement impossible des femmes qui légitimaient au XIX^e siècle les choix économiques des compagnies. Les conseils d'hygiène destinés aux colons associent la présence des épouses blanches aux règles de bonne conduite pour éviter les maladies sexuellement transmissibles et l'abus d'alcool (archive n.4). À cette même époque, la femme colonisée n'est plus localisée dans l'espace intime du colon, mais dans l'espace en dehors du poste colonial, en brousse. La femme blanche, elle, est localisée au sein de la communauté.

Ces changements dans les représentations marquent le tournant du XX^e siècle. L'administration coloniale veut asseoir son autorité et reprendre le contrôle sur les compagnies concessionnaires : c'est une phase d'installation et non plus de conquête. Les autorités militaires ne sont plus seulement en expédition mais s'établissent durablement dans les centres urbains. La présence des épouses blanches est effectivement pensée par l'administration coloniale comme un moyen de stabiliser les hommes colons⁶⁹.

12 : Carte postale, Augourd (missionnaire du Saint Esprit, Saint Paul des Rapides), Oubangui-Chari, 1910-1920, Collection Didier Carité.



50. Congo Français – BANGHI – Vue de l'Ubanghi d'une Terrasse européenne

13 : Carte postale, Georgalas (commerçant), Oubangui-Chari, 1923, Collection Didier Carité.



« Bangui – Village indigène »

⁶⁹ Ce procédé est mis en évidence par Elsa Dorlin, bien que dans un contexte différent, dans son ouvrage *La Matrice de la race* (2009).

14 : Carte postale, Augouar (missionnaire du Saint Esprit, Saint Paul des Rapides), Oubangui-Chari, 1910-1920, Collection Didier Carité.



49 – Congo Français.- Banghi. – Le gouverneur Ballay au pied des rapides



24- Bangui – Genre Mondaine

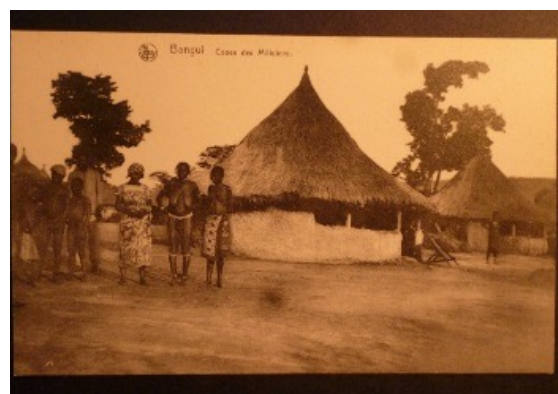
15 : Carte postale,, Almeida (commerçant), 1910-1920, Bangui, Collection Didier Carité

16 : Carte postale, Augouard, (missionnaire du Saint Esprit, Saint Paul des Rapides), Oubangui-Chari, 1910-1920, Collection Didier Carité.

17 : Carte postale, Georgalas (commerçant), Oubangui-Chari, 1923, Collection Didier Carité.



48.- Congo Français. – BANGHI. – Petit léopard en nourrisse !



La case des miliciens

Archive 5 : « L'accueil charmant que nous font le gouverneur et Mme Deytte souligne encore davantage à nos yeux le chemin parcouru depuis 22 ans par notre action civilisatrice en ce pays. »

Correspondances de M. Rondet-Saint de passage à Bangui en 1932⁷⁰.

Archive 6 : « Aujourd'hui, le foyer colonial existe, le couple français peut, s'il le veut, bâtir aux colonies et ne plus se

⁷⁰ BOULVERT, Yves, *Bangui. 1889-1989. Points de vue et témoignages*, Paris : Sepia, 1994, p. 150

contenter d'y dresser des tentes. »

Clotilde Chivas-Baron, 1929⁷¹.

Archive 7 : « Faut-il ajouter que tous deux sont d'excellents camarades et que leurs épouses font partie de cette phalange de femmes coloniales d'élite qui comprennent que leur devoir est de partager la rude existence des leurs et d'apporter à la colonisation cet appoint inappréciable de finesse, de grâce, d'élégance et de bonté que la Française répand autour d'elle comme un parfum. »

Correspondances de JM Pichat, fonctionnaire colonial de Brazaville, en 1932⁷².

Archive 8 : « Un autre principe, que l'on pourrait qualifier d'ethnique, doit également guider dans le choix de l'emplacement : séparer la vie de la population européenne de celle de la population autochtone. »

Médecin-Colonel Abbatucci, 1929⁷³.

Les femmes françaises deviennent les sujets importants des cartes postales de l'époque. La plupart des cartes postales de ces montages appartiennent à la collection des missions du Saint-Esprit, fondées par Monseigneur Augouard, un fervent nationaliste et colon français favorable à la ségrégation. Ces images soutiennent une ségrégation raciale qui passe par le corps des femmes. La tenue des femmes françaises sur les cartes postales est une tenue politique, elle marque les espaces européens et les quartiers européens. Les femmes françaises font pleinement partie du projet politique et économique de l'État colonial (archive n.6). Ce changement des représentations s'accompagne d'un discours sur le maintien des distances raciales (archive n.8). La présence des épouses blanches sur les cartes postales est l'outil de construction d'une frontière raciale : les femmes colons marquent le foyer colonial comme un foyer blanc, et le centre-ville de la ville coloniale comme l'espace public de l'entre soi blanc.

Les représentations des indigènes expriment le pouvoir colonial : des quartiers indigènes séparés et contrôlés. Dans le Congo français, le code de l'Indigénat est appliqué à partir de 1908 et soutient les projets de ségrégation de l'espace urbain (Phyllis, 2006). A Bangui, le premier plan urbain de 1912 prévoit de construire une zone moderne et une zone africaine (Mabou, 1995), dans la logique du code de l'Indigénat, instrument

⁷¹ CHIVAS-BARON, Clotilde, *La femme française aux colonies*, Paris : Editions Larose, 1929, p. 196

⁷² BOULVERT, Yves, *Bangui. 1889-1989. Points de vue et témoignages*, Paris : Sepia, 1994, p. 150

⁷³ ABBATUCCI Médecin-Colonel, « L'habitation coloniale et le mode relationnel d'existence aux colonies », *La vie aux colonies : préparation de la femme à la vie coloniale*, / Ed. by Faure J.L, Paris : Editions Larose, 1938, p. 68

juridique de la ségrégation coloniale (Saada, 2003). Les représentations des femmes africaines sur les cartes postales mettent en scène l'idéologie de *la femme indigène en voie de civilisation* (Belmenouar et Combier, 2007). Les politiques de domestication des espaces privés des colonisés marquent le début de la deuxième phase de la colonisation (Mama, 2004). Sur les cartes postales, les femmes colonisées sont le plus souvent accompagnées de leur mari, des fonctionnaires coloniaux, ou localisées dans le village indigène. Les représentations des colonisés comme des supplétifs de l'administration coloniale et comme des villageois soumis aux frontières du pouvoir font partie du dispositif politique visant à contrôler la population colonisée. Les poses rigides vues sur les cartes-postales coloniales expriment la présence du photographe qui est aussi le colon, l'administrateur ou le concessionnaire. La photographie coloniale est ici un « *instrument de normalisation sociale [qui] concourt [à] la production et l'imposition des identités sociales* »⁷⁴ soumises au contrôle administratif (Ouédraogo, 1996).

La tenue des femmes colons et des femmes colonisées est partie prenante de la politique coloniale qui marque, à partir du début du XXe siècle, la ségrégation raciale sur les corps et dans l'espace comme nouvelle phase de la colonisation.

18 : Carte-photo, anonyme, Bangui, 1933, Collection Didier Carité.



« Me voici avec mon singe Leco, ce roi des

resquilleurs. Fait à Bangui, le 9-3-33 »

19 : Carte-photo, anonyme, Bangui, 1934, Collection Didier Carité.



« Bangui 1934 'Au Café' »

⁷⁴ OUEDRAOGO Jean-Bernard, « La figuration photographique des identités sociales : valeurs et apparences au Burkina Faso », *Cahiers d'études africaines*, vol. 36, n. 141-142, 1996, p. 30

Archive 9 : « J'embarquai Louison [sa concubine oubanguienne] à bord de la fameuse ''aile volante'' que l'adjudant Soubabère pilotait alors entre Brazzaville et Bangui. Elle me quitta et je demeurai sur le terrain, démuni, les poings serrés, avec l'impression que non seulement la France, mais la terre entière avait été occupée par l'ennemi. »

Romain Gary, *La promesse de l'aube*, 1960.

A partir des années 1920, les représentations des concubines disparaissent des cartes postales de la collection de Didier Carité. Dans les années 30', les célibataires produisent encore des cartes-photos qu'ils envoient à leur famille en France, mais leurs concubines disparaissent des cartes-postales. Il y a un décalage entre les représentations de la colonie diffusée en métropole et les vécus des colons célibataires, aventuriers et militaires de l'Armée française. L'existence de la concubine de Romain Gary, qu'il a nommée Louison dans son récit autobiographique publié en 1960 (archive 9.) a disparu des cartes postales. À cette époque de l'entre-deux guerres, l'agence générale des colonies censure toutes les images transgressives sur les colonies (Belmenouar et Combier, 2007). Les célibataires aventuriers ne sont plus un repère des cartes-postales coloniales. C'est le discours de la stabilité et de l'installation qui domine, celui d'un espace domestique européen et blanc identifié par la présence des femmes blanches.

3. Les missions catholiques et les femmes

20 : Carte postale, 1905-1910, Collection Didier Carité



16-Brazzaville – Zoungoula (St Pierre Clavier) soignant avec une compagne les ‘sommeilleux’, Congo français

21 : Carte postale, années 1920, Collection Didier Carité



Les franciscaines missionnaires de Marie en mission – Nouvel Anvers (Congo belge), Œuvres pour les malades – La maladie du sommeil fait bien des victimes au Congo

Deux cartes postales, ayant pour sujet les sœurs missionnaires, mises côte à côte, révèlent le travail de montage appliqué par l'édition franciscaine des sœurs de Marie en mission sur l'image représentant Zoungoula et Kalouka. Zoungoula et Kalouka ont été les premières sœurs indigènes à servir, respectivement dès 1905 et 1909, dans les rangs des missionnaires, au sein de la congrégation des Sœurs de Cluny dans le Congo français. Dans le montage de la carte postale de l'édition franciscaine, Zoungoula et Kalouka ont été remplacées par deux franciscaines blanches. Le pouvoir de représentation des congrégations religieuses leur permet de récupérer le travail accompli par les sœurs indigènes en les remplaçant sur la carte postale par des sœurs blanches, des franciscaines missionnaires. Ce travail de montage est l'affirmation de la division raciale qui est à la base des congrégations missionnaires. Dans le règlement intérieur de la congrégation des Sœurs de Cluny dans le Congo français (Banville, 2000) :

Archive 10 : « Les sœurs indigènes seront toujours pleines de respect pour les Sœurs blanches ; elles se souviendront que c'est par leur moyen qu'elles ont connu Dieu et appris sa divine religion » (...) « Pour pratiquer la parfaite obéissance, il ne suffira pas aux sœurs indigènes de n'avoir pas de volonté propre, mais elles renonceront à leur propre jugement et à leur manière de voir, pour soumettre leur esprit au jugement et à la manière de voir

de leur supérieure »⁷⁵.

La congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny, fondée par Anne-Marie Jahouvey, a été appelée à la fin du XIX^e siècle au Congo français, par Monseigneur Augouard, pour créer des établissements d'école dont la mission était de « faire de leurs élèves des femmes chrétiennes, laborieuses et utiles à la société »⁷⁶. Le règlement intérieur de la mission fait de la retenue avec les hommes une des règles centrales des comportements attendus des sœurs, « afin que le Démon ne les surprenne pas ».

Archive 11 : « Elles se feront un devoir de garder toujours devant ces personnes une tenue modeste, des manières graves, un ton modéré, l'action et la parole paisibles et réservées. Elles éviteront soigneusement avec elles la légèreté, les manières trop familières, les entretiens sans nécessité, les conversations prolongées, les paroles inutiles et n'ayant pas rapport à la Gloire de Dieu, surtout les rires »⁷⁷.

Les règlements intérieurs de la mission mettent en place une politique de la *domestication* du travail des sœurs indigènes, qui passent par un contrôle sur la tenue des corps et par la ségrégation entre les corps :

Archive 12 : « On devra également, comme cela a lieu pour les garçons, maintenir les filles dans des habitudes de simplicité relativement au vêtement, à la nourriture et au logement, de sorte qu'en quittant la mission elles puissent avec facilité reprendre leur place parmi les indigènes. Les vêtements européens sont donc prohibés pour les filles comme pour les garçons. Cependant, il sera permis de leur donner, pour les dimanches seulement et les jours de sortie, une robe à l'Européenne, mais simple et sans ornements. Elles n'auront ni souliers ni chapeau, à moins que leurs parents ou protecteurs ne leur en fournissent. Quant aux chapeaux, on n'en permettra jamais que de très simples »⁷⁸.

Un des rôles des sœurs missionnaires était de recruter et de former des femmes colonisées à la tenue d'un foyer et au travail religieux pour la colonisation. Les sœurs missionnaires ont été les premières vectrices du contrôle de la mobilité et du travail des femmes colonisées dans les villes coloniales.

⁷⁵ BANVILLE DE, Gislain, *Kalouka et Zoungoula. Les deux premières religieuses de Brazaville, au Congo, 1892-1909*, Paris : Karthala, 2000, p. 200

⁷⁶ *Ibid* : p. 185

⁷⁷ *Ibid* : p. 200

⁷⁸ *Ibid* : p. 186-187

22 : Carte postale, années 1950, Collection Didier Carité



« Petites-Sœurs de Saint-François Missionnaires, Missions d'Oubangui-Chari (A.E.F), Région de Bangui, visite dans un village de noirs dits 'évolués' préparons le repas. »

23 : Carte postale, années 1950 Collection Didier Carité



Petites Sœurs de Saint François Missionnaires, Missions d'Oubangui-Chari (A.E.F) 18. 'Les moissons blanchissent !...'

« Une jeune Africaine de nos Missions, venue en France, est vraiment l'une de nous ! »

Les cartes postales produites dans les années 1950 par les éditions des Petites Sœurs de Saint François Missionnaires racontent le contrôle du travail domestique des femmes colonisées, comme une politique d'assimilation. Les sœurs missionnaires sont représentées comme les inspectrices du travail domestique des villageoises évoluées, et comme des créatrices de la figure de la femme évoluée. Les cartes postales racontent la manière dont la domestication du travail des femmes colonisées est en même temps une domestication de la représentation de leurs corps : des corps aux fourneaux, des corps au foyer, des corps assimilés. Les missionnaires blanches sont les agents d'une société coloniale et moderne qui doit fonctionner sur « *les nouvelles normes chrétiennes de représentations centrées sur une sexualité disciplinée, culpabilisée et culpabilisante des femmes* »⁷⁹ (Tonda, 2005).

⁷⁹ TONDA, Joseph, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris : Karthala, 2005, p. 87

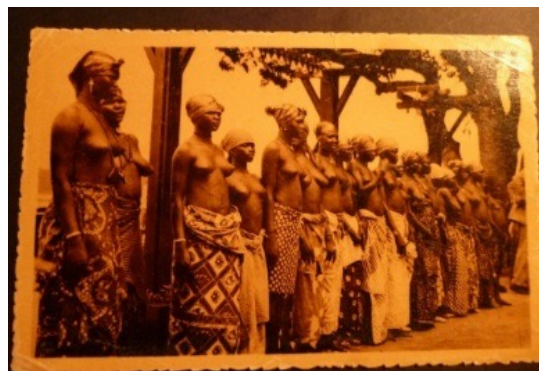
4. Les femmes et l'Empire (1940-1950)

24 : Carte-photo, Maurice Balard (patron de restaurant), Bangui, années 1940, Collection Didier Carité



5 – Bangui (A.E.F) L'Hôtel Restaurant Naud, Photo M.B

25 : Carte postale, Suzy (photographe), Bangui, 14 juillet 1937, Collection Didier Carité.



Bangui (Oubangui-Chari)- Beautés noires

26 : Carte-photo, anonyme, 1940, Bangui. Collection Didier Carité.



1940 – Bangui – Aérodrome : Arrivée du Gal de Gaulle

27 : Carte postale, Suzy (photographe), Bangui, 1938, Collection Didier Carité



« 1938 »

28 : Carte postale, Henocque (photographe), années 1950, Collection Didier Carité.



29 : Carte postale, Henocque (photographe), années 1950, Collection Didier Carité



Archive 13 : « La ville Blanche de Bangui vit dans l'avenir qui du reste paraît assuré. (...) La ville blanche s'entoure, à distance respectueuse, d'une série de villages (...) Un village d'évolués et d'ouvriers est en cours de construction, au Sud du terrain d'aviation. Les cases sont en dur et soignées. (...) Curieuse ville, en somme, semi-rurale encore, puisqu'elle contient non seulement des planteurs blancs, mais aussi et surtout des agriculteurs noirs qui ne sont pas 'détribalisés'. Réserve de main d'œuvre pour la ville future. (...) Vers le nord, après de 'petits' quartiers où résident des boys, ou des prostituées attirées par le camp militaire, la ville de N'Garsoué est un village de paysans N'Dré englobé dans la ville. »

Description du professeur et géographe Jean Dresh en 1946⁸⁰.

A partir des années 1940, les cartes postales mettent en scène la capacité de contrôle de l'État colonial sur les corps des colons et des colonisés. D'un côté, nous reconnaissons la culture bourgeoise et entrepreneuriale : le restaurant, le pouvoir militaire vainqueur, ainsi que le club, les loisirs et l'endogamie blanche. De l'autre côté, sont exposées la culture indigène et les ethnies. L'exposition de la culture bourgeoise et de l'exotisme sont les deux facettes du même pouvoir. La modernité et la tradition sont la dialectique de l'expression du pouvoir de l'Empire, à la fois comme construction de différences totales entre colons et colonisés, et comme action civilisatrice.

A partir de la fin des années 1930, l'exposition des femmes africaines sous l'aspect de danseuses traditionnelles est un des repères clefs de la culture impériale comme l'expression d'une différence et d'une infériorité infranchissable. L'exposition et l'exotisation répétées des femmes colonisées pendant les défilés du 14 juillet apparaissent comme une réponse aux

⁸⁰ BOULVERT, Yves, *Bangui. 1889-1989. Points de vue et témoignages*, Paris : Sepia, 1994, p. 188

soulèvements organisés à grande échelle dans les années 30 contre le pouvoir colonial⁸¹. Face aux revendications d'égalité, les représentations des africains évolués disparaissent des cartes-postales. Elles laissent place à la mise en scène d'une tradition africaine destinée au spectacle à destination des colons et des Français-e-s. Ainsi entre 1930 et 1960, alors que le pouvoir colonial est fortement remis en cause, celui-ci renforce son discours d'exotisation et d'infériorisation des colonisés photographiés. L'édition de ces cartes postales est prise en charge par des maisons privées, comme Henocque et Suzy : l'idéologie de la ségrégation raciale n'est plus seulement portée par les missionnaires catholiques mais est au cœur de l'Empire.

La nouvelle organisation urbaine de la ville fait vivre « l'avenir de la ville blanche de Bangui » (archive n. 10). En 1947, les nouveaux plans urbains conçoivent les quartiers lotis de Bangui, destinés à loger les évolués, pour séparer les classes sociales en fonction d'une classification raciste (Michel Mabou, 1995), et pour renforcer la frontière entre la ville blanche et les « agriculteurs noirs qui ne sont pas encore détribalisés » (archive n.13).

Au milieu du XX^e siècle, le repère de la communauté des colons de Bangui n'est plus le chapeau ou l'habit blanc qui marquaient la légitimité administrative et militaire. La culture coloniale est identifiée par des installations de confort, par des activités mondaines et par la relation de service basée sur une division raciale du travail. De même, si entre 1930 et 1940, les femmes françaises sont encore associées à une autorité masculine (le restaurateur et le Général), à partir des années 1950, les femmes colons des cartes postales sont des anonymes, et ne sont plus identifiables comme les épouses des autorités coloniales. Mondaines et décontractées, leurs représentations racontent la communauté coloniale à Bangui comme une bourgeoisie locale bien installée.

⁸¹ Entre 1929 et 1933, le pouvoir colonial est mis en cause par une révolte répandue dans tout l'Oubangui-Chari : la guerre du Congo-Wara. En 1946, Barthélemy Boganda fonde le MESAN (le mouvement pour l'évolution de l'Afrique noire) qui dénonce les pratiques du travail forcé, le racisme, la ségrégation dans les villes et l'absence d'Oubangiens au parlement. Au cours des années 50', les révoltes s'intensifient, des émeutes éclatent contre l'État colonial, contre les exploitants et contre l'alliance entre les leaders oubangiens du gouvernement avec les colons de la chambre de commerce (Yarisse Zoctizoum, 1983).



Archive n. 14 : « Les métiers féminins les plus répandus concernent l'alimentation, confection et vente de beignets et de farine, d'huile, d'arachides décortiquées et grillées, etc. L'argent rapporté par ce petit négoce sert à l'acquisition de bijoux ou vient compléter les gains assurés par la prostitution qui est très répandue ».

Jean-Paul Lebeuf, sociologue, en 1951⁸².

Alors que les cartes postales mettent en scène la domination de l'Empire par la ségrégation et l'endogamie blanche, une carte photo de la collection met en scène une femme banguissoise nue. Sa représentation n'est plus celle d'une femme d'Européen, mais d'une prostituée. Dans la description faite en 1951, par Jean-Paul Lebeuf, sociologue, les femmes africaines de la ville coloniale de Bangui sont toutes perçues comme des prostituées (archive n.14). Dans la description du sociologue, le terme prostitution ne désigne pas un métier féminin, au même titre que le petit négoce, mais une attribution commune et généralisée aux femmes de Bangui. La prostitution n'apparaît pas comme une catégorie liée à l'exercice d'une activité, mais comme une catégorie morale. Alors que la concubine vivait dans les espaces européens, la prostituée, elle, est tenue à distance respectable. La prostituée noire est une représentation centrale pour renforcer l'endogamie blanche et garantir la respectabilité des colons.

⁸² BOULVERT, Yves, *Bangui. 1889-1989. Points de vue et témoignages*, Paris : Sepia, 1994, p. 213.

5. Analyse transversale : le sexe de la chronique coloniale

La gestion des discours sur la sexualité des colonisées et des colons par les autorités coloniales s'est située entre les pôles concubinage et prostitution en fonction des enjeux politiques et économiques. Les relations entre les femmes colonisées et les hommes colons sont objets de réglementation et de contrôle tout au long de la colonisation. Le concubinage colonial est une des institutions au cœur de la première phase du pouvoir colonial. Les représentations du concubinage colonial, au début du XX^e siècle, mettent en évidence ce que Luise White définit comme la contradiction centrale du colonialisme. Les concubines fournissaient un travail domestique et sexuel, politique et économique, nécessaire à la première phase d'exploration et de colonisation par les compagnies concessionnaires (White, 1990). Mais, leur exploitation domestique et sexuelle leur donnait une place au sein du foyer et auprès des colons, ce qui mettait en péril les soubassements du pouvoir colonial.

Ainsi, le pouvoir colonial a contrôlé les représentations des femmes colonisées et des femmes colons, car la sexualité s'articule à des enjeux économiques et politiques. L'endogamie blanche et les représentations des femmes colons comme les garantes du maintien des frontières raciales est une réaction au concubinage colonial et à la présence des femmes colonisées dans les espaces domestiques français. La politique de l'endogamie blanche visait à écraser et passer sous silence les revendications des métis et des concubines. La figure coloniale de la prostituée est venue tardivement, en réaction à la remise en cause de l'autorité coloniale (Stoler, 2013 [2001]). L'endogamie blanche était « *une politique stratégiquement planifiée* »²⁰ (Stoler, 2013 [2001]) qui a fondé la culture impériale au cœur du XX^e siècle. Nous avons vu que, dès le début de l'entreprise coloniale, les femmes françaises sont rattachées à l'idéologie de la Nation. Au milieu du XX^e siècle, elles deviennent les agents garantes des frontières raciales nécessaires à l'Empire.

Les représentations coloniales se sont structurées autour de la division entre l'espace domestique et l'espace public, entre les épouses et les prostituées, entre les femmes colons et les femmes colonisées. Alors que pendant la première phase de la colonisation, la division du travail entre femmes colonisées et femmes colonisatrices recoupe la division métropole/colonie, pendant la deuxième phase de la colonisation, elle a lieu au sein même des villes coloniales. Les divisions entre femmes noires et femmes blanches sont des discours et des pratiques qui soutiennent la *chronique coloniale* et qui produisent et expriment une frontière

raciale entre femmes blanches et femmes noires, nécessaire au projet d'Empire. Les représentations des corps des femmes blanches et des corps des femmes noires, des épouses et des prostituées, affirment la frontière du foyer et de la communauté blanche. Les représentations (et le contrôle) des corps des femmes et de leur sexualité sont au cœur d'une politique de gestion des frontières entre colonisé-e-s et colons, nécessaire au projet politique et économique d'exploitation coloniale, puis de l'Empire.

CHAPITRE 2. LE FOYER COLONIAL ET LA POLITIQUE DES FEMMES BLANCHES

« *Pas de femmes, pas de foyers, pas de foyers, pas de colons* »

Clotilde Chivas-Baron, Le milieu colonial, 1938 : 194

1. Le foyer colonial mis en scène par les femmes

Archive 15 : « La plus petite partie. La plus intime. Celle qui peut s'éclairer tout entière par le rayonnement de la lampe familiale. Cercle étroit, qu'en bons Français affectueux, tendres, douillets avec une petite pointe d'égoïsme et de quant à soi, avec notre sens de la propriété, notre sens de la solidarité dans la responsabilité, avec notre conception de l'honneur, notre orgueil du nom, nous désignons par ce mot charmant et confortable : le foyer. Pas de femmes, pas de foyers, pas de foyers, pas de colons. » Clotilde Chivas-Baron, 1938⁸³.

L'analyse de quatre albums-photos de famille de colons à Bangui au milieu du XX^e siècle, dans les années 1950, me permet de creuser la problématique de femmes à la fois sujets et agents de contrôle. Dans l'album photo de famille, les femmes blanches sont à la fois les objets des photographies et les productrices de leur mise en récit, de leur montage et de leur exposition. L'album photo raconte le foyer colonial, qui est pour Clotilde Chivas-Baron (1929), écrivaine colonialiste, la base de sa défense du rôle des femmes françaises dans le rayonnement colonial : « pas de femmes, pas de foyers, pas de foyers, pas de colons » (archive 15). Les albums-photos font partie de la collection de Didier Carité. Le premier album date des années 1957 et 1958 et a probablement été produit, selon les éléments des photos, par l'épouse du directeur de l'agence du Groupement Français

⁸³CHIVAS-BARON, Clotilde, « Le milieu colonial », *La vie aux colonies. Préparation de la femme à la vie coloniale* Ed/ by. Jean-Louis Faure, Paris : Editions Larose, 1938, pp. 193-194

d'Assurances⁸⁴ de Bangui. Une photo la montre posant devant l'agence, à côté de son mari qui apparaît en complet-veston-cravate, sa serviette de travail à la main. Dans l'album, elle n'a pas précisé les noms, mais je l'appellerai Geneviève. Le deuxième album se situe autour de 1950 et a probablement été produit et commenté par Jacqueline, l'épouse de Robert, un cadre de la Compagnie Française de Distribution de Pétrole en Afrique⁸⁵.

Geneviève n'a pas commenté les photos, mais le montage des images lui a pris du temps et n'a pas été fait au hasard. Jacqueline, elle, a commenté les photos. Avec humour. L'humour est un trait que Jacqueline et Geneviève ont en commun : un regard distant, maternant et rieur sur leur foyer, sur celles et ceux qui travaillent pour elles et pour leurs maris, sur les habitant-e-s qu'elles ont croisé-e-s lors de leurs expéditions de chasse ou lorsqu'elles ont accompagné leurs maris dans leurs missions de prospection en Province. Elles ont rassemblé des séries de photos et de documents d'une vie bourgeoise et luxueuse : les invitations et les menus des soirées du club, les loisirs et le confort du club, l'intérieur de leurs maisons, les expéditions de chasse et les pique-niques en brousse. Jacqueline et Geneviève ont su réunir les éléments qui racontent la sécurité et le confort de la vie des Français aisés à Bangui.

Le troisième album a été fait par une femme, que j'appellerai Simone, qui gère avec son mari le magasin des Comptoirs Bangui-France, une Sarl, une petite entreprise familiale. Les photos résument les événements familiaux importants : les anniversaires, les fêtes du 14 juillet et les Noël. L'album expose avant tout le magasin : sa devanture, la famille au complet devant l'entrée, la femme derrière le comptoir. L'intérieur de la maison n'est photographié que lors des fêtes et l'aménagement y est exceptionnel : grandes tablées, nappes et belles vaisselles, chaises et tables sorties sur la terrasse. L'écriture des commentaires des photos est la même que celle des livres de comptes du magasin : une écriture simple et soignée sans fioritures. Simone n'appartient pas à la classe coloniale qui va en expédition de chasse. Pour Simone, il s'agit de se souvenir des événements d'une famille qui est en même-temps une entreprise. Elle a en commun avec Geneviève et Jacqueline le regard condescendant et

⁸⁴ Le Groupement Français d'Assurances, constitué en 1947, est le regroupement de dix sociétés de taille moyenne dans le but de prospecter le marché gigantesque des territoires d'Outre-Mer. Le GFA sera à partir des années 70 un acteur important de la structuration des marchés d'assurance africains de droit local : en échange d'apports financiers, le GFA a donc pu prendre part au capital des nouvelles sociétés d'assurance de droit privé défendus par les pouvoirs publics, et a obtenu des contrats d'assistances techniques avec les États indépendants. Les réseaux montés entre 1946 et 1970 par les agents de terrain de l'époque sont encore pour la plupart aujourd'hui dans les mains des groupes français convertis en Sociétés Anonymes, comme AGF, et qui mène des politiques volontaristes d'implantation en Afrique. (Jérôme YEATMAN, L'assurance française en Afrique noire francophone)

⁸⁵ La CFDP a été créée en 1947 (elle deviendra Total Afrique en 1977)

moqueur sur les personnes qui travaillent pour elle.

Il n'y a pas de quatrième album, mais un carton de photos datées entre 1947 et 1954. Une femme, que j'appellerai Colette a commenté les photos pour les envoyer à ses parents en France. Elle leur a envoyé beaucoup de photos de leur petits-fils, Georges. Il s'agit entre autre de les rassurer, car les commentaires et les photos répètent que tout va bien. Les autres photos du carton indiquent que Colette est mariée avec Paulo, un salarié de la STOC, une société anonyme de transports qui assure une grande partie du trafic entre Yaoundé et Bangui.

Dans les albums, j'ai cherché les répétitions pour ressentir la narration des femmes sur l'intime et sur le foyer. J'ai cherché les répétitions et des contrastes repérés, j'ai dégagé des ensembles thématiques à partir desquels j'ai créé mes propres montages. Des citations issues de deux manuels d'initiation à la vie coloniale pour les femmes font écho aux montages : le premier manuel, *La femme française aux colonies*, publié en 1929, est l'œuvre politique majeure de Clothilde Chivas-Baron⁸⁶ qui l'a faite connaître ; le deuxième manuel, *La vie aux colonies. Préparation de la femme à la vie coloniale*⁸⁷, dirigé en 1938 par Jean-Louis Faure, rassemble les interventions de médecins-colonels, de médecins-hygiénistes, de prêtres-missionnaires, d'administrateurs et de professeurs coloniaux.

⁸⁶ Clothilde Chivas-Baron est l'épouse de Michel Baron qu'elle a suivi en Indochine en 1910. Elle fait de sa vie coloniale un métier en devenant romancière des mœurs coloniales, notamment des récits annamites. Elle reçoit le grand prix de la littérature coloniale en 1926 pour son roman *Confidences de Métisse*. En 1931, elle fonde l'Entraide féminine coloniale tout en devenant conférencière au poste « Radio-Colonial ».

⁸⁷ FAURE Jean-Louis (dir.), *La vie aux colonies : préparation de la femme à la vie coloniale*, Paris : Editions Larose, 1938, 476 p.

31 : Planche d'album photo, Bangui, 1957-1958 (Agence Groupement d'Assurance Français de Bangui), Collection Didier Carité



Archive 16 : « Nulle mieux qu'une femme française ne sait faire d'une hutte, un salon ; d'une paillote, un studio.(...) En entrant dans sa demeure, fut-elle une très pauvre case, chacun sera charmé et chacun pensera ce qu'un broussailleux (...) exprima par un claquement de langue admiratif et ce stupéfiant éloge : Ya d'la femme ici. » Clotilde Chivas-Baron, 1929⁸⁸

Archive 17 : « La coloniale doit garder intact son souci d'esthétique, de grâce et de correction. Ce sera, pour elle et pour les autres, un réconfort moral dans les heures grises. L'élégance, le goût, sont des charmes féminines qui, dans certaines circonstances, se haussent jusqu'au devoir : la tenue est une manifestation de la dignité. Plus qu'une autre, la femme coloniale doit garder la dignité de sa tenue : on la regarde vivre. Ceux et celles qui la regardent ont des êtres en voie d'éducation, ou de très vieux civilisés, des raffinés d'une civilisation différente. À ceux-ci, comme à ceux-là, il faut prouver que la Française, représentante de la civilisation nouvellement imposée, est une femme bien élevée, digne. »⁸⁹ Clotilde Chivas-Baron, 1929

⁸⁸ *Ibid* : p. 122

⁸⁹ CHIVAS-BARON, Clotilde, *La femme française aux colonies*, Paris : Editions Larose, 1929, p. 121

32 : Planche d'album-photo, Bangui, années 1950 (Compagnie Française de distribution de pétrole en Afrique) Collection Didier Carité



« La terrasse, la piscine et les cours
et Robert au cercle »

« Jacqueline

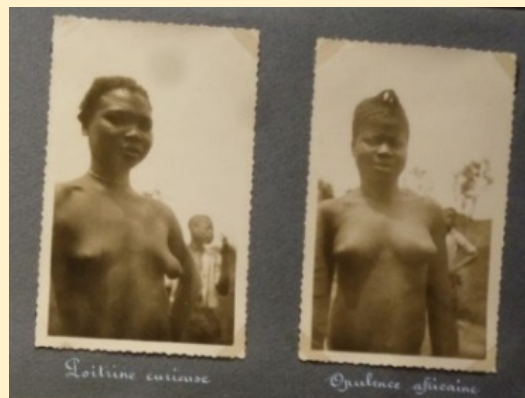
Archive 18 : « Le rôle de la femme est, du point de vue des relations sociales dans ces petits centres, très important : qu'elle s'occupe de sa maison, dirige son personnel, voie ses amies dans la mesure des nécessités, mais qu'elle fasse attention à ne pas parler trop souvent de ses voisines. C'est là une partie très importante de son hygiène intellectuelle ». Docteur Tanon, 1938⁹⁰

⁹⁰ TANON Docteur, « L'hygiène de la femme aux colonies », *La vie aux colonies. Préparation de la femme à la vie coloniale*/ Ed. by Jean-Louis Faure, Paris : Editions Larose, 1938, p. 69

33 : Planche d'album-photo, Bangui, années 1950 (Compagnie Française de distribution de pétrole en Afrique), Collection Didier Carité



« Bangui. La terrasse de notre case »



« Poitrine curieuse »

« Opulence africaine »

34 : Planche d'album-photo, Bangui, années 1950, (maison de commerce Bangui-France), Collection Didier Carité



« Pige les belles gosses avec leur soutien-gorge »

35 : Planche d'album-photo, Bangui, 1957-1958 (agence Groupement Française d'assurance de Bangui), Collection Didier Carité



Meilleurs Vœux de Bonne et Heureuse Année –

« Jé souête què 1958 taporte bocou lassanté é lé jois é lé sous é lê boneur avè moua – què tu me done bocou lé cado – ta jouli »

Archive 19 : « Vous éviterez l'écueil redoutable. Vous serez la femme qui, sans que sa dignité et sa conscience soient offensées, sait dispenser l'indulgence ... l'indulgence qui ne ferme pas tout à fait les yeux, mais qui baisse à temps les paupières, l'indulgence la plus efficace qui porte un nom court davantage : la bonté. Vous serez celle qui tient en ses mains tout l'avenir du foyer colonial, ainsi que tout le bonheur du foyer français. » Clotilde Chivas-Baron, 1929⁹¹.

Archive 20 : « Vous serez là, bravo ! (...) Votre présence Le maintiendra, Lui, dans son milieu, sans 'bounioulisation' possible, sans qu'il soit tenté de s'agripper à un être humain quel qu'il soit, pour l'unique raison que c'est un être humain et que Lui est seul. (...) Seul avec la mouso ou la congai comme pis-aller ... »,

Clotilde Chivas-Baron, 1929⁹²

⁹¹ *Ibid* : p. 207-208

⁹² CHIVAS-BARON, Clotilde, *La femme française aux colonies*, Paris : Editions Larose, 1929, p. 141 - 142-143

Tableaux familiaux

36 : Planche d'album photo, Bangui, 1947-1954 (Société de transport STOC), Collection Didier Carité



« 4 mois 3 semaines. Heureusement que j'ai des oreilles pour retenir le chapeau !! Gros bisous à pépé et mémé !! »

37 : Planche d'album-photo, Bangui, années 1950 (Compagnie Française de distribution de pétrole en Afrique), collection Didier Carité



« Le mariage à Am-Zyman du chef de district d'Aboudéïa ».



« Tableau familial »

Archive 21 : « Ne pensez-vous pas que la vue, dans la brousse ou dans les centres, de ménages européens, normaux, paisibles, où la femme est à sa vraie place d'épouse et de mère, ne sera pas une sorte de prédication vivante, une leçon de choses, pour ces noirs (...) chez lesquels l'organisation de la famille prend parfois des formes si fâcheuses : matriarcat, polygamie, vente et achat de femmes, etc. ? » Alexandre R.P Brou, 1938⁹³

Le care

⁹³ BROU Alexandre R.P, « La femme française dans la société coloniale », *La vie aux colonies : préparation de la femme à la vie coloniale*, / Ed. by Faure J.L, Paris : Editions Larose, 1938, p 218

38 : Carte-photo, anonyme, mission de Bessou, années 1920, Collection Didier Carité



39 : Planche d'album-photo, Bangui, 1957-1958 (agence Groupement d'Assurance Français de Bangui), Collection Didier Carité



40 : Planche d'album-photo, Bangui, années 1950 (Compagnie Française de distribution de pétrole en Afrique), Collection Didier Carité



41 : Planche d'album-photo, Bangui, années 1950 (maison de commerce Bangui-France), Collection Didier Carité



42 : Planche d'album-photo, Bangui, 1957-1958 (agence Groupement d'Assurance Français de Bangui), Collection Didier Carité



Archive 22 :« Et peut-on rester très loin du cœur d'une mère quand on lui soigne son enfant ? Les Françaises ont su inspirer assez de confiance pour que des mères, jaunes et noires, missent entre des mains blanches la vie de leurs petits » Clotilde Chivas-Baron, 1929⁹⁴

Archive 23 :« En aucun cas, n'abandonnez aveuglément vos enfants entre les mains des boys, entre les mains d'une domestique indigène », Clotilde Chivas-Baron, 1929⁹⁵

⁹⁴ CHIVAS-BARON, Clotilde, *La femme française aux colonies*, Paris : Editions Larose, 1929, p. 111

⁹⁵ *Ibid* : p. 198

Compagne ou compagnon ?

43 : *Planche d'album-photo, Bangui, 1957-1958 (agence Groupement d'Assurance Français de Bangui), Collection Didier Carité*



Archive 24 : « Elle a créé de la France pour ses enfants par qui elle veut continuer son culte de la beauté française, de l'éducation française, de l'art français. Pour son mari dont elle n'est pas seulement la compagne, mais le compagnon. » Clotilde Chivas-Baron, 1929⁹⁶

Archive 25 : "Et puis sous prétexte qu'elle se préoccupe de participer à la politique indigène, que la femme coloniale n'aille pas prendre le gout malsain de la politique. Qu'elle reste dans son domaine féminin, qu'elle ne se mêle pas de la vie administrative, qui jusqu'à nouvel ordre est le domaine des hommes. (...) Qu'elle ne soit pas, comme disent les noirs « madame commandant », mais madame tout court, la bonne Madame que personne ne redoute et que tous, Européens et indigènes, accueillent avec empressement, parce qu'elle a le rare privilège de pouvoir être uniquement bienfaitante » Georges Hardy, 1938 ⁹⁷

⁹⁶ CHIVAS-BARON, Clotilde, *La femme française aux colonies*, Paris : Editions Larose, 1929, p. 187

⁹⁷ HARDY Georges, « La femme et la politique indigène », *La vie aux colonies. Préparation de la femme à la vie coloniale*/Ed. by Jean-Louis Faure, Paris : Editions Larose, 1938, p. 267-268

2. Analyse transversale : la place des femmes françaises dans la politique du foyer colonial

Dans son album-photo, Geneviève exprime un style de vie organisé autour des choses de la maison et de l'espace domestique. Sur les photos, elle est liée à l'espace domestique en lui donnant un sens bien particulier, celui de l'espace intime. Dans le montage des images, cette intimité bourgeoise et coloniale n'est pas une intimité privée. Au contraire, les images du club français, qui met à disposition de la communauté des chaises longues et de la fraîcheur, prolongent l'intimité et la sécurité du foyer. Ainsi, le travail des femmes pour le foyer est présenté par le docteur Tanon comme une hygiène mentale des femmes, garante des frontières de la communauté toute entière (archive n. 18).

Chaque album-photo contient une à deux images de femmes noires. Jacqueline expose « les poitrines africaines », Simone les « soutien gorges des belles gosses » et Geneviève utilise la *black face*⁹⁸ pour exposer, en la jouant, la maîtresse noire de son mari. Ces expositions des femmes noires comme des objets de désir et de moquerie ont pour effet de les exclure de l'espace intime et communautaire. L'exposition et la sexualisation des femmes noires dans l'album photo de famille marquent l'intimité de l'album et du foyer comme l'espace d'expression et l'espace politique des femmes blanches. Dans les extraits des manuels domestiques coloniaux de Clotilde Chivas-Baron, la vie coloniale est une science domestique enseignée aux femmes françaises pour contrer les relations de concubinage des hommes français avec les femmes noires (archive 19 et 20). L'album photo, tout comme le foyer colonial, comme espace d'expression et d'affirmation des femmes blanches, produit une division et une hiérarchie entre femmes. Ann Laura Stoler affirme (2013 [2001]) que les femmes blanches ne se sentaient pas menacées par les femmes noires. Je pense le contraire : les femmes blanches sont garantes du foyer, non pas seulement parce que ce rôle leur a été confié par les autorités coloniales, mais parce que cela leur confère une place en tant que sujet politique. Alors que la politique de ségrégation ne fait pas l'unanimité dans les milieux coloniaux masculins, les femmes blanches qui se sont exprimées dans les albums et dans les manuels la défendent : elles ont choisi la forme de colonisation qui est la plus avantageuse au regard de leur statut. Les femmes blanches sont garantes du foyer car il est leur lieu d'existence sociale d'épouse et de mère de famille.

Les tableaux familiaux exposés dans l'album de famille créent une distinction

⁹⁸ Lorsque les acteurs blancs se peignent le visage de noir dans une performance raciste

entre les représentations de la famille blanche et les représentations de la famille africaine. Le petit chapeau distingue l'enfant de colon de l'enfant colonisé. Les notions d'hygiène et d'acclimatement des femmes et des enfants sont un thème récurrent des manuels d'initiation à la vie coloniale : elles sont présentées comme des pratiques coloniales dont les femmes sont les observatrices vigilantes. « La notion d'acclimatement acquiert ici une importance capitale car elle conditionne toute la colonisation »⁹⁹ écrit le médecin-colonel Abbatucci. La famille blanche est représentée comme légitime et unie, avec une présence masculine forte, alors que les relations familiales des colonisés sont représentées de façon limitée à la mère et à son nourrisson. Il n'y a aucune représentation, dans les albums, d'une femme et d'un homme colonisés posant ensemble face à la caméra. Les prises de vue font écho aux discours des autorités coloniales qui dénigrent les organisations familiales des colonisé-e-s en même temps qu'elles organisent des politiques de contrôle et de pénétration de leurs foyers (archive n. 21). Ces représentations érigent le foyer français comme modèle et l'album de famille comme la marque d'une supériorité idéologique. « *La définition de la bonne maternité servait plutôt à clarifier les frontières troubles de la nation et de la race* »¹⁰⁰ (Stoler, 2013 [2001]).

Les images représentant les femmes blanches dans une position charitable avec des enfants noirs sont nombreuses et répétitives, et revisitent une représentation existant dès le début de la colonisation : celle des sœurs missionnaires. La représentation de Geneviève posant avec un enfant noir contraste avec la photographie de l'employée de Simone posant avec l'enfant blanc de sa maîtresse. Alors que Geneviève reste debout et a posé ses mains sur les épaules de l'enfant noir, l'employée de Simone s'est accroupie pour poser à hauteur de l'enfant blanc. La compassion de la femme blanche envers l'enfant noir, telle qu'elle est exposée, marque une relation de supériorité et de contrôle : une relation de service charitable. La politique coloniale repose sur le *travail non rémunéré* des femmes blanches dans « les œuvres de bienfaisance » comme un moyen de « pénétrer la gynécée, dans le foyer indigène »¹⁰¹ (Chivas-Baron, 1929). Un travail qui est véhiculé dans l'idéologie coloniale comme « un rôle excellent de propagande et

⁹⁹ ABBATUCCI Médecin-Colonel, « Le climat tropical. L'acclimatement. », *La vie aux colonies : préparation de la femme à la vie coloniale*, / Ed. by Faure J.L, Paris : Editions Larose, 1938, p. 40

¹⁰⁰ STOLER, Ann Laura, *La chair de l'Empire. Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial*, Paris/ la Découverte, 2013 [2001], p. 148

¹⁰¹ *Ibid* : p. 134-135

d'attachement de ces populations indigènes à l'élément masculin »¹⁰² (Tanon, 1938). Le manuel de Clotilde Chivas-Baron prône le rôle politique des femmes françaises pour introduire dans les foyers des colonisés l'autorité coloniale (archive n. 21). Alors qu'elle encourage les femmes françaises à s'engager dans des actions charitables avec les enfants des femmes colonisées, elle leur interdit de confier leur enfant à des domestiques indigènes (archive n. 23). Cette asymétrie indique une position inégale au sein des foyers domestiques des colons et des colonisés. La position de la femme noire exprime une relation de *care* subordonné (photo n. 5). Le foyer colonial repose sur le travail salarié des femmes noires comme nourrices et comme domestiques. La position de la femme blanche exprime une relation de *care* surplombant. L'inégalité dans le travail du *care*¹⁰³ n'est pas ici déterminée par la position dans le travail non-salarié ou dans le travail salarié, mais par la position au sein du foyer comme enjeu politique de la colonisation. Le foyer colonial renforce les frontières raciales par l'expression d'une hiérarchie entre femmes blanches et femmes noires.

Le sens de la maternité et du foyer prennent, pour les femmes françaises blanches dans les colonies, un sens particulier. L'affirmation de leur rôle politique passe par une relation avec les hommes français et avec les femmes colonisées. La maternité et le foyer sont les lieux d'affirmation politique des femmes françaises blanches par l'exclusion des femmes colonisées de l'intimité du mariage et de la maternité, et par la mise au travail salarié des femmes et des hommes colonisé-e-s comme nourrices et comme domestiques. Le corps politique de la femme blanche dans la politique coloniale devient un sujet politique par la maternité et par le foyer, par l'exclusion des femmes colonisées de ces espaces, et par le contrôle de la maternité et du travail domestique des femmes colonisées. Les femmes colons défendent leur rôle politique dans la colonisation en défendant les frontières de l'endogamie blanche. Le statut de sujet politique des femmes blanches dans la colonisation ne repose pas sur leur émancipation des rapports sociaux de sexe, mais plutôt sur l'affirmation de leurs rôles d'épouse et de mère au service des hommes colons, de la communauté blanche et de l'État. Dans la pensée des autorités masculines coloniales, il s'agit d'un rôle féminin, dévoué et sous le contrôle d'un mari, comme le défend Georges Hardy en 1938 (archive 25). L'idéologie de la dévotion féminine, mise en avant par Georges Hardy, est détournée dans les écrits de

¹⁰² TANON Docteur, « L'hygiène de la femme aux colonies », *La vie aux colonies. Préparation de la femme à la vie coloniale*/ Ed. by Jean-Louis Faure, Paris : Editions Larose, 1938, p. 188

¹⁰³ Pour une définition du Care, voir MOLINIER, Pascale, LAUGIER Sandra, PAPERMAN, Patricia, *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris : Petite Bibliothèque Payot, 2009, 304 p.

Clotilde Chivas-Baron. Cette dernière a effectivement défendu une autre place pour la femme coloniale : non pas celle de la « compagne » mais celle du « compagnon » (archive n. 24). Le conflit entre Clotilde Chivas-Baron et les auteurs masculins des manuels domestiques à destination des femmes dans les colonies exprime comment les femmes colons ont investi le foyer d'un sens politique pour défendre une place à l'égal des hommes colons.

CHAPITRE 3. HISTOIRES DÉCOLONIALES AU TOURNANT DES INDÉPENDANCES

« *Le roman et l'histoire sont de vieux amants qui s'aiment encore aujourd'hui
comme au premier jour de leur idylle* »

Les rêves portatifs, entretien avec Sylvain Bemba, 1988 :101

Cette partie a pour objectif de revisiter la *chronique coloniale* et le foyer colonial. Les romans, écrits à partir des années 1950, par des africains engagés dans les mouvements anti-colonialistes, sont un espace de parole historique, au sens où ils produisent un imaginaire basé sur l'expérience de la colonisation par des hommes et des femmes colonisés. Ce sont des romans contre-historiques qui « *déchire[ent] le tissu narratif de l'historiographie officielle pour faire apparaître les béances, les oublis, pour découdre ce qu'elle a cousu de fil blanc* »¹⁰⁴ (Pfersmann, 2008). Je me suis limitée aux romans écrits par des nationaux des pays des anciennes colonies du Moyen Congo / A.E.F : la République Centrafricaine, la République du Congo, le Congo et le Cameroun. J'ai consulté les romans collectionnés à la Bibliothèque Nationale de France et j'ai sélectionné ceux dont les sujets principaux sont le travail des femmes colonisées, le foyer colonial ou le métissage. Leurs récits éclairent les productions des cartes postales et des albums-photos de familles de colons d'un nouvel angle : le foyer colonial comme le lieu d'exposition de la dépendance des corps des femmes et des hommes colons ; le concubinage colonial comme un espace stratégique pour les femmes colonisées ; le métissage comme l'expression, à la fois, de la violence des rapports coloniaux et de sa remise en cause ; la domestication du travail des femmes comme une possession des femmes par les esprits monstrueux de la modernité ; l'histoire, la ville coloniale et le progrès comme la dépossession des femmes colonisées.

¹⁰⁴ CHANCE, Dominique, *L'Auteur en souffrance. Essai sur la position et la représentation de l'auteur dans le roman antillais contemporain (1981-1992)*, Paris : PUF, 2000, p. 10

1. Défaire le prestige colonial : *Une vie de boy* de Ferdinand Oyono (1956)

Une vie de Boy, de Ferdinand Oyono¹⁰⁵, est un roman connu comme une œuvre de contestation anticoloniale. Ferdinand Oyono a construit une satire anticoloniale sur la mise à nue de la vie quotidienne et des mœurs des colons, à travers le regard d'un personnage colonisé qui découvre l'envers du prestige colonial. Il s'agit du personnage de Toundi, placé chez le commandant de la ville de Dangan (ville-symbole) par le missionnaire pour qui il travaillait et qui l'a instruit. Le roman de Ferdinand Oyono déconstruit le concubinage et le foyer colonial comme lieu de prestige. Dans une vie de Boy, le foyer colonial et le concubinage colonial sont à la fois des espaces de pouvoir et des espaces stratégiques. Aux yeux des colonisés, ni l'un, ni l'autre ne sont des espaces de légitimation du pouvoir colonial. Le récit de Toundi présente le concubinage colonial comme un espace stratégique pour *Sophie, la maîtresse noire de l'ingénieur agricole*, appelé par Toundi et les habitants de Dangan, *Gosier d'oiseau*..

« En rentrant au quartier indigène, j'ai rencontré Sophie, la maîtresse noire de l'ingénieur agricole. Elle semblait furieuse. – Pas contente du congé, Sophie ? Lui demandai-je ? – Je ne suis qu'une idiote, me répondit-elle. Pour une fois que mon Blanc avait oublié les clefs de son coffre dans les poches de son pantalon pendant la sieste, je ne les ai pas fouillées. – Tu veux donc empêcher ton Blanc de retourner dans son pays ? – Je me f... de son pays comme de lui ! Ça me fait mal au cœur de penser que depuis que je suis avec cet incirconcis, je n'ai pas encore trouvé l'occasion de m'enrichir. J'ai encore laissé échapper ma chance aujourd'hui... Je n'ai que de la boue à la place du cerveau... (...)

Tu sais bien que le Blanc n'a pas ce qui peut nous rendre amoureuses... - Alors ? – Alors quoi ? J'attends... j'attends l'occasion... et Sophie ira en Guinée espagnole... Qu'est-ce que tu veux, nous autres négresses ne comptons pas pour eux. Heureusement que c'est réciproque ! Seulement, vois-tu, je suis fatiguée d'entendre : « Sophie, ne viens pas aujourd'hui, un Blanc viendra me voir à la maison », « Sophie, reviens, le Blanc est parti », « Sophie, quand tu me vois avec une madame, ne me regarde pas, ne me salue pas » »¹⁰⁶

¹⁰⁵ Ferdinand Oyono est un diplomate camerounais formé à l'ENA (France). Entre 1956 et 1960, en pleine période de décolonisation, il a écrit trois romans (*Une vie de Boy* publié et *Le nègre et la médaille* publiés en 1956, et, *Chemin d'Europe* publié en 1960), qui ont fait scandale dans les milieux européens.

¹⁰⁶ OYONO, Ferdinand, *Une vie de Boy*, Paris : Pocket, 2006 [1956], p. 41 et 43

Dans le récit de Toundi, Sophie décrit le concubinage colonial comme une relation de pouvoir : c'est une relation inégale où le Blanc exige d'elle de rester à sa place, une place cachée, invisible et discrète ; une relation inégale où elle doit pour vivre mettre en place des stratégies pour s'enrichir. La narration de Ferdinand Oyono remet en cause la division faite par le pouvoir entre le concubinage colonial et l'endogamie blanche : Sophie est l'amante d'un ingénieur marié et père de famille. Tout au long du roman, le concubinage et le foyer colonial cohabitent comme deux formes d'organisation de la reproduction de la vie coloniale. Le concubinage colonial et le foyer colonial sont tous deux traversés par la même division : une division entre femmes colons et femmes colonisées. Un discours de Sophie affirme clairement comment cette division hiérarchique entre femmes détermine les relations entre colons européens et femmes colonisées comme un concubinage colonial illégitime et en dehors de la légitimité du mariage.

*« Mon Dieu ! s'exclama Sophie. Mais qu'est-ce qu'elles ont et que je n'ai pas ? Elle se tourna vers moi. Deux grosses larmes coulaient sur ses joues. Je posai mon bras sur le sien. Elle se moucha avec son pagne. – Les bonnes manières de Blancs, si c'est seulement pour entre eux, merde alors ! Mon derrière est aussi fragile que celui de leurs femmes qu'ils font monter dans la cabine ... »*107

L'arrivée de Kalisia comme domestique dans la maison où travaille Toundi insiste également sur la division entre femmes colonisées et femmes colons comme structure narrative du foyer blanc colonial. Kalisia est la concubine d'un blanc avec qui elle a vécu sur la côte avant de venir habiter Dangan. Une scène exprime ce passage de la concubine à la domestique salariée.

Kalisia fixait Madame avec cette indifférence insolente qui l'exaspère toujours de notre part. Le contraste était saisissant entre les deux femmes. Celle de chez nous était plus calme, d'un calme que rien ne semblait devoir troubler. Elle regardait Madame sans intérêt, avec cette expression atone de brebis qui rumine... Madame avait changé deux fois de couleur. Du coup sa robe devint humide sous les bras. C'était la transpiration qui précédait ses colères. Elle regardait Kalisia de haut en bas tout en abaissant les commissures de ses lèvres. Elle se leva. Kalisia était un peu plus grande qu'elle. Madame commença à tourner autour d'elle. Kalisia était

107 *Ibid* : p. 60

maintenant complètement ailleurs tout en faisant semblant de regarder ses mains. Madame revint s'asseoir devant elle et frappa du pied. (...) Elle alluma une cigarette, aspira une bouffée qu'elle rejeta avec une détente de tout son corps. Des gouttelettes de sueur perlaient sur son front.

– As-tu déjà été femme de chambre ? demanda-t-elle à Kalisia. (...)

Kalisia poussa un « ah ! » et me dit dans ma langue qu'elles allaient continuer un dialogue de sourdes. Kalisia avoua qu'elle n'avait jamais été femme de chambre de sa vie mais qu'elle ferait de son mieux pour satisfaire Madame, car c'était tout ce qu'elle voulait faire maintenant pour vivre ... Cette demi-confession parut toucher Madame. Du coup, elle retrouva son air supérieur avec cette semi-défaite de Kalisia.

– Je verrai si je peux te garder, dit-elle. »¹⁰⁸

Dans la description de la scène, *Madame* sent sa légitimité remise en cause par l'attitude détachée de Kalissia. Le malaise physique et moral de *Madame* face à Kalisia est décrit avec précision, et a pour effet d'amoindrir la tenue de *Madame* qui est défaite par le regard de Kalissia. Les sentiments de colère de *Madame* sont décrits comme des réactions physiques : la transpiration, les tremblements et les rougissements. Pour reprendre sa contenance, *Madame* doit taper du pied. La description de Ferdinand Oyono renverse la perspective sur la relation de pouvoir : la tenue de *Madame* transpire le malaise et la décontenance, alors que la soumission de Kalissia est simulée et réfléchie comme une stratégie pour obtenir un travail. Kalissia annonce à Toundi qu'elle va devoir mener un « *dialogue de sourdes* » pour paraître soumise, afin d'obtenir la place pour travailler comme femme de chambre. Le personnage de Kalissia, comme celui de Sophie, permet à Ferdinand Oyono de mettre en narration l'usage de la ruse par les travailleuses domestiques et sexuelles.

Les sentiments des blancs sont toujours décrits par Toundi, avec précision. Le foyer est l'espace d'exposition des sentiments et des corps physiques des colons. Toundi, de sa position de Boy, fait le récit du renversement du prestige colonial à partir de l'exposition de la nudité physique et émotionnelle de son maître et de sa maîtresse. Deux scènes sont centrales dans ce processus de remise en cause du pouvoir des maîtres : la scène où Toundi voit le commandant nu dans sa salle de bain et qu'il le découvre incirconcis, et la scène où Toundi

¹⁰⁸ *Ibid* : p. 142-143

voit Baklu, le lavandier, laver les serviettes hygiéniques de *Madame*.

« Je quittai la salle de bains à reculons pendant que le commandant esquissait un geste vague et haussait les épaules. Non, c'est impossible, me disais-je, j'ai mal vu. Un grand chef comme le commandant ne peut pas être incirconcis ! (...) Cette découverte m'a beaucoup soulagé. Cela a tué quelque chose en moi... Je sens que le commandant ne me fait plus peur. »¹⁰⁹

« Nous autres washmen sommes comme les docteurs, nous touchons tout ce qui répugne à un homme normal... - Que sommes-nous, nous autres, pour ces Blanches ? demanda le cuisinier. Toutes celles que j'ai servies ont toujours confié ces choses au washman comme s'il n'était pas un homme... Ces femmes n'ont pas de honte...

- Tu parles de la honte ! Mais ce sont des cadavres !explosa Baklu. Depuis quand un cadavre a-t-il eu honte ? Comment peut-on parler de honte pour ces femmes blanches qui se laissent manger la bouche en plein jour devant tout le monde ! »¹¹⁰

Alors que les maîtres utilisent le travail domestique et sexuel pour affirmer leur supériorité (*« celles que j'ai servies ont toujours confié ces choses au washman comme s'il n'était pas un homme »*), Toundi, Baklu et Sophie utilisent l'intimité de l'espace du foyer pour déshumaniser leurs maîtres comme actes de résistance : *« le blanc n'a pas ce qui peut nous rendre amoureuse »*, le commandant n'est pas circoncis et les cadavres n'ont pas honte. Dans le roman de Ferdinand Oyono, les domestiques ne sont pas seulement une force de travail exploitée par les blancs, ils sont ceux qui vont remettre en cause les frontières du foyer colonial. Toundi et les autres domestiques sont les yeux et les oreilles des habitants du quartier indigène, qui *« perce[nt] à nue »* l'idéologie protectrice de la domination.

« Bien que Dangan soit divisée en quartier européen et en quartier indigène, tout ce qui se passe du côté des maisons au toit de tôle est connu dans le moindre détail dans les cases en poto-poto. Les Blancs sont autant percés à nu par les gens

¹⁰⁹ *Ibid* : p. 45

¹¹⁰ *Ibid* : p. 124

*du quartier indigène qu'ils sont aveugles sur tout ce qui se passe. Nul n'ignore que la femme du commandant trompe son mari avec notre terreur, M. Moreau, le régisseur de prison ».*¹¹¹

Dans tout le roman de Ferdinand Oyono, la concentration des bâtiments administratifs et religieux dans le quartier européen conditionne l'impression d'inaccessibilité et de supériorité des colons. Le dispositif de ségrégation urbaine rend possible l'intrusion quotidienne des forces de police dans le quartier des indigènes. La ségrégation spatiale est décrite comme un outil de contrôle par la force et un outil idéologique de domination par la représentation des corps dans l'espace. Dans le récit de Ferdinand Oyono, le foyer est un des lieux où ce pouvoir de représentation et de contrôle est remis en cause. Alors que dans l'album de famille, le foyer est l'affirmation de la ségrégation raciale, dans la narration de Toundi, le foyer est le lieu de passage entre le quartier indigène et le quartier européen. Le quartier indigène connaît tout de l'intimité des colons, alors que ces derniers ne savent rien de l'intimité du quartier indigène. Au fur et à mesure de la narration, les descriptions évoluent : alors qu'au début, elles se concentrent sur l'apprentissage par Toundi des activités domestiques du métier de boy, elles finissent par raconter la transformation du regard de Toundi. Le regard de Toundi devient le sujet central du roman et c'est celui-ci qui va structurer la tension narrative. Devenir un regard est un acte dangereux dans le dispositif du travail domestique qui comme l'explique Baklu à Toundi, est un espace où

*« Pour le Blanc, tu ne vis que par tes services et non pas par autre chose ! Moi je suis le cuisinier. Le Blanc ne me voit que grâce à son estomac »*¹¹²

Au fur et à mesure de la lecture, il s'avère que le regard de Toundi est l'enjeu central du rapport de domination, et ce qui finira par l'amener en prison. Le regard de Toundi est objet de répression, comme le lui explique Sophie qui lui conseille de s'enfuir car il en sait trop sur les secrets de ses maîtres :

« - Si j'étais à ta place, commença-t-elle, je m'en irais maintenant, alors que la rivière ne t'a pas encore englouti entièrement. (...) Tant que tu seras là, le commandant ne pourra oublier. C'est bête, mais avec les Blancs c'est comme ça... Pour lui tu seras... je ne sais comment appeler ça ... Tu seras quelque chose comme

¹¹¹ *Ibid* : p. 107-108

¹¹² *Ibid* : p. 131-132

l'œil du sorcier, qui voit et qui sait. Un voleur ou quelqu'un qui a quelque chose à se reprocher ne peut jamais se sentir tranquille devant cet œil-là... »¹¹³

Pour réprimer son regard, le commandant enverra Toundi en prison, sous prétexte qu'il est le complice de Sophie qui a fui en Guinée Espagnole avec le coffre de l'ingénieur agricole. Toundi est arrêté, emprisonné et torturé pour être forcé aux aveux. L'écriture de Ferdinand Oyono de la scène de torture insiste sur l'usage de la force par l'amant de Sophie comme l'expression de la jalousie et de l'échec de ce dernier.

« Avoue ! Tonnait-il en m'obligeant à respirer son haleine fétide, mais avoue donc ! Une terrible envie de rire me prit. Les Blancs en parurent sidérés. L'amant de Sophie me relâcha. Gosier-d'Oiseau haussa les épaules. – Ce n'est pas mon genre de femme ... dis-je en m'adressant à Gosier-d'Oiseau. Ce n'est pas mon genre ... Je l'ai toujours écoutée sans la voir ... Les mains de Magnol tremblèrent. Je pensai qu'il allait se jeter sur moi. Mille tics se multiplièrent sur son visage. Plusieurs onomatopées lui échappèrent. »¹¹⁴

Le concubinage colonial n'est pas un espace de légitimité totale pour le colon. Gosier d'Oiseau est obligé d'utiliser la force pour affirmer son autorité face à Toundi, qu'il pense être le complice et amant de Sophie. La faille du regard de l'ingénieur est qu'il est incapable d'imaginer que Sophie a agi seule et pour son propre compte. Les émotions de colère et l'usage de la force de Gosier d'Oiseaux sont reliés, dans la narration, avec la perte de la face, ainsi que la remise en cause de sa légitimité et de son autorité. Toundi est puni pour être le supposé complice, mais aussi pour avoir été le témoin de la brèche dans l'autorité de l'ingénieur agricole. Son emprisonnement vise à réprimer, punir et effacer sa conscience et son savoir. Toundi sait et connaît les secrets de l'envers du prestige colonial.

La narration de Ferdinand Oyono affirme que les colons sont maîtres par la force, et non pas par le prestige de leurs représentations. Il fait de Toundi le personnage principal d'un rapport de force, dans lequel le regard du colonisé sur les Blancs est un acte de résistance. Le foyer colonial n'est pas un moyen de légitimation de la colonisation pour le colonisé, au contraire, il est l'espace de sa remise en cause. Ainsi, les colons ont besoin de l'usage de la force et des armes.

¹¹³ *Ibid* : p. 151-152

¹¹⁴ *Ibid* : p. 163

Le boy et la concubine deviennent des sujets politiques, non pas seulement parce qu'ils sont victimes d'oppression, mais parce qu'ils sont, en tant qu'acteurs résistants victimes de répression. Le foyer colonial est un enjeu central de la colonisation, non pas seulement parce qu'il est le lieu de construction du corps politique colonial, mais aussi parce qu'il est le lieu de son exposition aux yeux des colonisés.

Dans les albums-photos, des personnes sont à la fois à côté des sujets de la photographie (groupe de personnes, évènement, portrait) et dans le cadre de la photographie (photo n. 7 et 6) : ce sont des boys, chauffeurs et domestique « *en charge (...) de permettre les loisirs que requéraient ces conduites et ces actes centrés sur soi* »¹¹⁵.

44 : *Planche d'album-photo, Bangui, 1957-1958 (agence Groupement Français d'Assurance), Collection Didier Carité*



45 : *Planche d'album-photo, Bangui, années 1950 (Compagnie Française de distribution de pétrole en Afrique), Collection Didier Carité*

¹¹⁵ *Ibid*, p. 209



2. Revisiter l'invisibilisation des sujets métis

La ville coloniale et la ségrégation : Le lys et le Flamboyant d'Henri Lopez (1997)

Le métissage est un thème récurrent dans les romans de la région. Dans *Le Lys et le Flamboyant* (1997), Henri Lopez, nous présente un personnage métis qui se donne pour mission de raconter l'histoire du métissage. Dans son roman, si les métis représentent un danger pour le pouvoir colonial, c'est à cause de leur possibilité de passer les frontières de la ségrégation entre les quartiers européens et les quartiers africains.

« La nuit tombée, les limites devenaient des frontières entre pays étrangers et, hormis les boys et les cuisiniers, possesseurs de laissez-passer, tout Noir Surpris dans le centre-ville était suspecté de vol ou de projet séditieux, tout Blanc, à part bien entendu les policiers et les gendarmes en patrouille, épinglé dans les quartiers indigènes devenaient suspect : un communiste, un maçon, une crapule ou un vicieux. Les métis constituaient une population flottante et échappaient à ce cloisonnement. Si la majorité habitait les quartiers indigènes, c'était par fidélité à leur famille maternelle ou parce qu'ils se sentaient mal à l'aise dans le secteur des Blancs. Ils auraient pu obtenir sans grandes difficultés le droit de bénéficier du confort, du calme et des rues éclairées du quartier européen. Fonctionnaires ou militaires, ces privilégiés jouissaient de la citoyenneté française soit au titre de services rendus soit pour de vagues raisons d'ascendance ».¹¹⁶

Contrairement aux représentations coloniales qui décrivent les hommes métis comme des voyous (Saada, 2005), François Lomata est un photographe ardu et stable qui « travaille sans compter » et parvient à concurrencer le photographe portugais, Tavares. François Lomata attire vers lui toute la clientèle africaine qui doit produire des photos d'identité exigées par les autorités coloniales en vue de ficher administrativement les colonisés pour contrôler leur mobilité. Le succès de François Lomata est son usage des couleurs.

« Le succès de Lomata tenait au fait que, sur les photos de Tavares, la peau des indigènes apparaissait encore plus sombre que dans la réalité, comme s'il s'évertuait

¹¹⁶ LOPEZ, Henri, *Le lys et le flamboyant*, Paris : Seuil, 1997, p. 37

non seulement à leur rappeler leur couleur indélébile mais encore à les transformer en diables. Lomata, au contraire, éclaircissait les Noirs. Utilisant un procédé que sa clientèle attribuait plus à sa culture occulte qu'à son talent, il gommait dans ses clichés la différence entre les indigènes et leurs maîtres. »¹¹⁷

Dans la narration d'Henri Lopez, la *race* est le pouvoir de catégorisation des autorités coloniales, en tant que politique de contrôle. Le photographe métis est celui qui vient brouiller les identifications raciales sur les photos d'identité et qui se moque du projet de catégorisation racialisante de l'administration coloniale. Dans le roman d'Henri Lopez, on peut regarder la ville comme le lieu de la remise en cause du pouvoir colonial, car, comme les photos de François Lomata, la ville coloniale est le lieu du métissage et des innovations culturelles (Gondola, 1997). Le photographe métis vient souligner à la fois le pouvoir de catégorisation des autorités coloniales et les limites de ce pouvoir.

La conquête : La mulâtresse de Pius Ngandu Nkashama (1983)¹¹⁸

Après les indépendances, l'ombre de la violence de la colonisation continue de peser sur les épaules d'Anna, *la mulâtresse*. Alors que le peuple est libéré, Anna reste une *enfant de la nuit*, une enfant de la conquête.

« On m'appelle une Mulâtresse. Une bâtarde. Un enfant naturel. Né du sang inconnu. Je ne connais pas le sang de mon père. Si je le connaissais, je m'en serais nourrie. Il m'aurait protégée contre toutes les angoisses que j'endure dans ma folle existence. J'aurais triomphé de la solitude. Mais je suis une fille maudite. Née de la honte et du péché. Une fleur éclore d'elle-même, dans la sécheresse du soleil. Qui es-tu toi qui te dis mon père ? Qui es-tu, ombre cruelle ? (...) »¹¹⁹

Dans le roman de Pius Ngandu Nkashama, la *mulâtresse*, contrairement au métis de l'œuvre d'Henri Lopez, représente la déchéance, le péché et la violence. Alors que le roman d'Henri Lopez va à l'encontre de la représentation coloniale du garçon métis comme un

¹¹⁷ *Ibid* : p. 49

¹¹⁸ NKASHAMA, Pius Ngandu, *Le fils de la tribu : Roman suivi de La mulâtresse Anna*, 1983, Collection créativité 10, 1983, 190 p.

¹¹⁹ *Ibid*, p. 178

voyou, Puis Ngandu Nkashama met en scène la mulâtresse comme une femme damnée, dans la continuité de la figure coloniale de la femme métisse « *érotisant l'une des réalités brutales de la colonisation et de l'esclavage, celle du viol de femmes noires par des hommes blancs* »¹²⁰ (Myriam Paris, 2006). L'œuvre de Pius Ngandu Nkashama (1983) raconte le rapport de pouvoir entre le colon et la colonisée. La mulâtresse Anna est une femme condamnée par son père et hantée par sa propre ombre : l'histoire coloniale. Puis Ngandu Nkashama (1983) raconte, à travers la figure de la *mulâtresse*, l'accès des colons aux corps des femmes colonisées.

« *Il était du droit du conquérant de disposer à sa guise des biens acquis par la violence. C'est la loi même de la conquête. Tu es le fruit de la conquête. Le fruit de la violence. Tu ne peux triompher de ta malédiction que par la violence. C'est pourquoi l'ombre de ton père te traque partout.*¹²¹ »

L'histoire du métissage racontée par Pius Ngandu Nkashama représente la *mulâtresse* comme une femme damnée, et sa mère comme une *putain*, le concubinage n'étant pas reconnu comme un mariage légitime. Le roman de Pius Ngandu Nkashama dépeint la femme métisse comme une prostituée, hantée par le pouvoir de son père et répétant la condition de sa mère. Il reprend le discours philanthropique colonial de l'époque qui a construit le problème métis autour de la prostitution des femmes métisses (Saada, 2005). La *mulâtresse*, après les indépendances, incarne la faute de sa mère.

« *C'est pourquoi les hommes me crachent au visage. C'est pourquoi, ils me désignent du doigt. Quand ils me rencontrent sur leurs sentiers, ils disent que je leur apporte malheur, parce que je ne suis pas pure. Ils me haïssent* ». (...)

« *La perfection dans leur déchéance, oui. Ils veulent me sacrifier sur leur autel d'expiation. Ils me chargent de tous leurs péchés, de toutes leurs fautes. Ils veulent que j'assume sur mes épaules toutes leurs puanteurs* ».¹²²

Cependant, le roman de Pius Ngandu Nkashama ajoute un nouvel acteur dans

¹²⁰ PARIS, Myriam, « La page blanche. Genre, esclavage et métissage dans la construction de la trame coloniale (La Réunion, XVIII^e siècle), *Cahiers du Cedref* [en ligne], n. 14, 2006, consulté le 16/08/2016 : <https://cedref.revues.org/459>

¹²¹ *Ibid.*, p. 179

¹²² *Ibid.*, p. 180

l'histoire du métissage après les indépendances. Dans son roman, ce n'est pas seulement l'ombre de la colonisation qui hante Anna, c'est aussi le *peuple lumineux* qui s'est libéré de l'oppression coloniale et qui poursuit la mulâtresse. La mulâtresse qui porte la marque de la *bâtarde* et sa mère qui porte la marque de la *putain* représentent, aux yeux du peuple libéré, la femme soumise au pouvoir du colon. Pius Ngandu Nkashama reprend ainsi la figure féminine de la traîtresse, au cœur des narrations de libération nationale (Bernand, 2008-).

Les indépendances : Mariage mixte à Bangui, de Faustin-Albert Ipeko-Etomane (1981)

Alors que les narrations sur l'histoire coloniale présentent le métissage comme la relation entre un homme colon et une femme colonisée, les articulations entre le *sexe* et la *race* prennent un autre sens politique après les indépendances. Un roman écrit par Faustin-Albert Ipeko-Etomane, *Mariage mixte à Bangui* (1981) édité par la Coopération française dans la collection *Egalité, complémentarité, solidarité*, raconte un couple mixte entre une femme française et un homme centrafricain. La famille de Blanche, enfant unique d'un riche industriel français, représente l'héritage colonial, à travers son oncle, Alfred Pélissier. Alfred Pélissier est un exploitant forestier acclamé par la population centrafricaine comme un patron généreux, favorable à l'indépendance et à la formation d'une élite centrafricaine. Ce patron représente à la fois l'héritage de la colonisation et la réussite des industriels français à garder leur place aux tournants des indépendances. Le mariage de sa nièce Blanche avec un centrafricain formé et diplômé en France, Paul Marat, représente l'accomplissement de ce projet politique, comme l'exprime le discours de l'officier d'état-civil le jour du mariage :

*« Mesdames, messieurs, avant de procéder à la célébration de ce mariage, événement de dimension internationale puisqu'il intéresse deux Pays distincts de tradition mais unis par un passé lointain : l'ancien Territoire de l'Oubangui- Chari, devenu Nation souveraine, notre Patrie, la France, puissance colonisatrice, qu'il me soit permis de présenter les personnes que nous allons unir (...) Premier mariage mixte à Bangui célébré à la Mairie de notre coquette capitale huit années après notre accession à la souveraineté internationale, l'événement revêt une portée qui dépasse notre entendement. »*¹²³

Le roman de Faustin-Albert Ipeko-Etomane raconte le versant caché des indépendances. Suite à son mariage avec Blanche, Paul Marat refuse de reconnaître l'enfant qu'il a eu avec son ancienne concubine, une femme centrafricaine. La scène de la déclaration de la naissance de l'enfant par sa mère centrafricaine à l'officier d'état-civil re-signifie le mariage entre Blanche Pélissier et Paul Marat. Ce mariage, métaphore de la nouvelle coopération entre la France et la République Centrafricaine, a pour effet l'abandon de l'enfant du pays, comme le raconte la mère centrafricaine à l'officier de l'état-civil :

- [l'officier d'état-civil] *Nom de l'enfant ?*

¹²³ IPEKO-ETOMANE, Faustin-Albert, *Mariage mixte à Bangui*, Paris : Le Méridien, 1981, 96 p. 89-90

- [la mère] *Zo Kwe Zo.*

- [l'officier d'état-civil] *Prénoms ?*

- [la mère] *Dieudonné Alain.*

- [l'officier d'état-civil] *Nom du Père.*

- [la mère] *Néant.*

- [l'officier d'état-civil] *Néant ?*

- [la mère] *Oui, néant. Cet enfant a bien un père qui refuse de le reconnaître »¹²⁴.*

L'enfant du pays, de père et de mère centrafricains, abandonné par son père qui s'est marié avec une Française, est nommé, *Zo Kwe Zo* (tout être est un être), la devise du premier président de l'État indépendant, Barthélémy Boganda. Le mariage mixte entre une femme blanche et un homme africain au tournant des indépendances, métaphore de la production d'un nouvel État indépendant lié à la France, est la cause de l'abandon de l'enfant du pays. À la fin du roman, Blanche Pélissier remplace l'ancienne compagne de son mari en tant que directrice d'école. Une discussion avec les enseignantes centrafricaines, dont elle a la charge, raconte d'une façon nouvelle la division raciale entre femmes françaises et femmes centrafricaines :

- « [une enseignante centrafricaine] « *On peut aussi se poser cette question, celle de savoir pourquoi les Français qui viennent ici n'épousent pas beaucoup de Noires pour les emporter chez eux ?*

- [Blanche Pélissier] *Je n'ai pas vécu en Afrique pour apprécier le comportement de mes sœurs noires face au mariage mixte. Cependant je peux affirmer que le problème de dépaysement, de nostalgie revêt un caractère primordial ici.*

- [une enseignante centrafricaine] *C'est dire que nous ne voulons pas quitter notre Pays pour un long séjour à l'étranger parce que nous lui sommes attachées par des liens indéfectibles ? Il y a une vérité à souligner. On prétend que nous vénérons notre authenticité, que nous ne voulons pas assimiler à outrance la civilisation des autres de peur de devenir des désemparés.*

¹²⁴ *Ibid* : p. 49

- [Blanche Pélissier] *Calmez vos appréhensions, mes Sœurs. Le problème trouvera un jour sa solution. Alors on parlera de l'exportation de Noires vers les Pays européens pour un juste équilibre* »¹²⁵.

Le romancier utilise le terme *exportation*, normalement utilisé pour des matières premières, pour désigner le mariage des femmes centre-africaines avec un blanc et leur migration en France. La division raciale s'exprime dans l'asymétrie des termes choisis, le *mariage* pour les femmes blanches et *l'exportation des Noires vers les Pays européens*, qui marquent une inégalité face aux relations mixtes. La narration de Faustin-Albert Ipeko-Etomane met en lumière le tournant des indépendances comme une spoliation.

¹²⁵ *Ibid* : p. 36-37

3. Revisiter le concubinage de femmes colonisées : *Mami Wata*

Dans le roman d'Adrienne Yabouza et d'Yves Pinguilly, *La défaite des mères* (2008) *Mami Wata* est l'esprit qui exporte les femmes noires vers les pays européens. Alors que Niwali est dans son salon de coiffure à Bangui, elle reçoit la visite de *Mami Wata* :

« Un peu plus tard, mon cœur se mit à battre. Je venais de comprendre. La grande dame-là, que j'avais coiffée, c'était *Mami Wata*. *Mami Wata* elle-même » !¹²⁶

« Si *Mami Wata* revient, je lui demanderai de m'emmener aux îles. De l'autre côté de l'océan je trouverai certainement un mari qui m'aimera ! »¹²⁷

Mami Wata amène les femmes vers la mer et vers des destinations inconnues. Dans les années 1980, elle peuple les romans de Marie-Léontine Tsibinda, en République Démocratique du Congo¹²⁸. Elle hante la ville nocturne. *Mami Wata* est convoquée par les femmes pour trouver un homme riche, surtout un homme blanc. *Mami Wata* charme aussi les hommes qui, épris d'elle, perdent la raison et tombent dans la réalité magique. Pour les hommes, *Mami Wata* est l'esprit du sexe, pour les femmes elle est l'esprit de la mobilité et des biens matériels. Pour les deux, elle est l'esprit de la possession par un monde de dessous la mer, de dessous la ville.

Femme des eaux

Je te salue

Que ne sècherai-je pas la mer

Pour retrouver la trace

Des sœurs parties

Vers une destinée inconnue

Sans nos bénédictions

¹²⁶ YABOUZA, Adrienne et PINGUILLY, Yves, *La défaite des mères*, Paris : Oslo, 2008, p. 163

¹²⁷ *Ibid*: p. 167

¹²⁸ TSIBINDA, Marie-Leontine, *Les hirondelles de mer*, Editions Acoria, 2009, 196 p.

Les portraits de *Mami Wata* apparaissent en Afrique Centrale, dans les années 1970 dans les espaces publics, sur les murs des bars et des boutiques (Bortolotto, 2009). *Mami Wata* est une sirène au visage blanc et aux longs cheveux lisses. Pour les anthropologues, elle est à la fois le réemploi local de l'importation de l'image de la sirène, sous l'influence européenne des premiers contacts avec les marchands portugais au XV^e siècle, et la déclinaison coloniale des divinités des eaux précoloniales (Bortolotto, 2009). Joseph Tonda (2005), anthropologue congolais, s'intéresse moins à la provenance de *Mami Wata* qu'à ce que cette divinité fait aux corps. Un corps qui rentre en contact avec *Mami Wata* devient une marchandise, un objet du marché. Joseph Tonda prend au sérieux la magie, non pas pour parler de la société traditionnelle africaine, mais pour analyser l'histoire et les impacts de la colonisation.

Les récits terrifiants de *Mami Wata* contrôlent le travail des femmes colonisées, pour qui le commerce du sexe a représenté un moyen de mobilité, d'installation, de survie et de création dans la ville coloniale, où le travail salarié était réservé en majorité aux hommes (Gondola, 1997). Pour Joseph Tonda, *Mami Wata* est « *l'esprit qui exprime la volonté (...) d'interdire le commerce ou le vagabondage sexuel des femmes pendant la période coloniale* »¹³⁰. (Tonda, 2005) L'observation de la tenue des concubines permet d'analyser les dynamiques culturelles et urbaines dont elles sont les porteuses et les créatrices. Les concubines vont à l'encontre de la politique de ségrégation des tenues, mise en place par les missions et par l'administration coloniale (Gondola, 1997 b.).

46 : Carte postale, Leopold Royer (agent concessionnaire, compagnie du Kuongo) Oubangui-Chari, 1911-1919, Collection Didier Carité

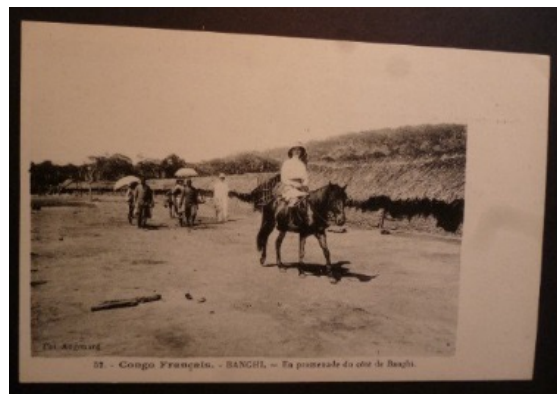


10-Pour la route

¹²⁹ TSIBINDA, Marie-Léontine, « Comme une lumière », *Demain un autre jour*, paris : Silex, 1987, p. 30-31

¹³⁰ *Idem*.

47 : Carte postale, Augouard (missionnaire du Saint Esprit, Saint Paul des Rapides), Oubangui-Chari, 1900-1920, Collection Didier Carité



57 – Congo Français – BANGHI. – La promenade du côté de Banghi

L'esthétique de la tenue coloniale est construite dans les représentations coloniales comme une féminité blanche. Mais au regard des cartes postales, peut-on vraiment dire que la femme colon a porté seule, dans les colonies, la tenue de *la coloniale* ? L'analyse de la tenue des concubines nous renvoie aux résistances des concubines dans la ville coloniale.

48 : Série de cartes-postales, Leopold Royer (agent concessionnaire, compagnie du Kuongo), Oubangui-Chari, 1911-1919, Collection Didier Carité



7 - Pour la promenade ?



8 - Pour la ville ?



9 – Coquetterie.

Dès le début de la colonisation en Afrique centrale, les concubines ont adopté et ont transformé l'habit des Européennes (Gondola, 1997b.) Leurs tenues remettent en cause les frontières de *sexe* et de *race*, qui construisent le projet colonial de domestication du travail des femmes colonisées. Dans la perspective de *Mami Wata*, il est possible de revisiter les

expositions de la concubine dans les cartes postales « *dont le corps devient la figure médiatrice à travers laquelle plusieurs revendications sociales et politiques sont exprimées* » (Etoke, 2006)¹³¹. Les villes-coloniales rendaient possibles, pour certaines femmes, des trajectoires, des mobilités et des organisations indépendantes que le pouvoir colonial a toujours tenté de contrôler. Les concubines africaines ont participé à la production de la société et de la culture urbaine de la ville coloniale, par leurs créations d'associations féminines et de réseaux de parenté en dehors des lignages et des réseaux villageois (White, 1990 ; Burja, 1975). À travers leur réseau social de parenté qu'elles géraient de sorte à être chefs de famille, à travers leurs ressources et leurs biens en propriété, ces femmes gagnaient également en autonomie, en visibilité et en pouvoir social (Gondola, 1997). Pour ces raisons, les femmes libres étaient objets de contrôle et de répression de la part des autorités coloniales. *Mami Wata*, l'esprit du commerce du sexe, est associée au contrôle du corps des femmes libres dans la ville coloniale par le pouvoir politique, économique et missionnaire.

Dans l'esprit colonial, la femme est rattachée à l'espace domestique, la maison, la cuisine, le jardin. La catégorie de femme libre est une catégorie coloniale qui traverse l'Afrique centrale comme un moyen d'identifier les femmes transgressant les nouvelles normes de la *modernité*. Cette catégorie coloniale désignait toutes les femmes en-dehors du foyer comme des prostituées, et servait à penser les outils juridiques et administratifs nécessaires au contrôle des femmes qui vont à l'encontre de la *domestication* du travail. Après 1909, au Congo français, un décret soumet les femmes à des enregistrements auprès de la police et à des examens médicaux réguliers pour contrôler les maladies vénériennes (Phyllis, 2006). Au Congo belge, en 1911, un décret impose une taxe à toutes les femmes non mariées et vivant en ville (Lauro, 2005). Les objectifs de ces lois répressives ne sont pas de faire disparaître la prostitution mais de contrôler les femmes, les gains de la prostitution, et la reproduction quotidienne de la main d'œuvre masculine (Nkwi, 2015). Le pouvoir colonial s'efforçait ainsi de contrôler les créations culturelles, économiques et politiques autonomes de la ville coloniale. En 1920, un décret stipule l'obligation, pour pouvoir migrer, de détenir un certificat de travail ou de mariage (Mabou, 1995). La mobilité des femmes est également contrôlée par le pouvoir colonial à Bangui en ce qu'elle contrarie le projet colonial, non seulement au niveau urbain de Bangui, mais aussi au niveau de l'ensemble de la colonie. Les

¹³¹ ETOKE, Nathalie, « Ecriture du corps féminin dans la littérature de l'Afrique francophone : taxonomie, enjeux et défis », *Bulletin du CODESRIA*, n. 3 et 4, 2006, p. 43

contrôles de la mobilité des femmes répondent à l'angoisse de la dépopulation des campagnes qui s'observe dès 1910 (Hugon, 2004). Contrôler la mobilité des femmes, c'est essayer de contrôler une force essentielle à la reproduction dans les zones rurales d'exploitation du caoutchouc. Ainsi, il faut prendre en compte le contexte économique de l'ensemble de la colonie pour comprendre la création de la catégorie de femme libre comme une politique de contrôle du travail reproductif des femmes.

4. Revisiter la chronique coloniale : le travail des femmes colonisées

Les deux oiseaux de l'Ubangui, de Pierre Makombo Bambote

La colonisation pour les femmes a été, comme pour les hommes, l'expérience du passage de la campagne à la ville, du travail pour le lignage au travail pour le blanc. Les femmes colonisées dans le Congo français ont été, comme les hommes colonisés, des victimes du système d'exploitation des Compagnies concessionnaires par la contrainte, pour le versement des corvées, pour le ravitaillement des Européens et pour le paiement de l'impôt (Coquery-Vidrovitch, 2002). Le roman de Pierre Makombo Bamboté, *Les deux oiseaux de l'Ubangui*, publié en 1968, exprime les liens entre la présence des femmes oubanguiennes dans la ville coloniale, le travail forcé dans les campagnes et le travail sexuel. Il développe la perspective selon laquelle l'histoire des femmes colonisées est aussi une histoire de migration, de travail, d'exploitation et de résistance pour des nécessités de survie. Le début de son roman raconte le bouleversement de la vie des populations suite à la mise en place de l'impôt de capitation par les compagnies concessionnaires (Coquery-Vidrovitch, 2002).

« Plaignons les princes et les princesses de ces pays qui ne sont pas libres. Oundambi et Naloto, on les avait toujours en vue, dès les premières pluies, on leur comptait leurs hectares de coton. Ils se baissaient et grattaient la terre, ils se brisaient sur la houe. Matin, midi et soir passaient les miliciens, deux à deux, le fusil à l'épaule et la coiffure flamme. Cela jusqu'aux récoltes, chers amis.

Après les récoltes que faisait-on ? Il faut être un étranger pour demander cela. Veut-on un coup de chicotte ? On se mettait en rangs pardi les uns après les autres, les paniers aux pieds on vendait le coton. Aussitôt, l'argent des impôts était retenu.¹³² »

Le système d'exploitation des compagnies concessionnaires transforme l'organisation de la famille et du mariage. Oundambi ne peut pas réunir l'argent de la dote pour demander Naloto (également appelé Josephine) en mariage à cause des impôts élevés et du faible argent généré par la récolte du coton. Quand Oundambi apprend que monsieur Albert, le contremaître des transports CTRO, est devenu l'amant de Naloto/Joséphine, il pense à l'argent qui lui manque et à la position privilégiée de son rival.

¹³² BAMBOTE, Pierre Makombo, *Les Deux oiseaux de l'Ubangui*, Paris : Editions Saint-Germain-des-Près, 1968, p. 8

« Il pensait, Oundambi : ah ! L'argent tu as beau faire, tu te réveilles à l'autre bout de l'action, les mains enflées par les manches durs des coupe coupe, les reins brisés comme sous les étreintes d'une gaillarde, il se trouve que tu n'as rien fait.

O ! L'argent, tu tueras, Oundambi.

Il vit le regard des joueurs cloué à la porte de Ngawaya, la mère de Joséphine. Là, dans cette case avait pénétré monsieur Albert. Un pantalon lui fendait le cul. Il était le chien du plaisir. Il rigolait comme un gorille européen content de soi. Misère ! Oundambi ne l'enviait pas.¹³³

Pour échapper au travail, Naloto/Joséphine décide de partir en ville à Bangui. En plus de déstructurer les relations familiales et de mariage, le travail forcé des hommes pour les compagnies concessionnaires a augmenté le temps de travail domestique des femmes devenu indispensable (Allman et Tashjian, 2000). Le travail forcé mis en place par les compagnies concessionnaires a donc eu pour conséquence d'augmenter le contrôle des hommes sur la force de travail des femmes. En réaction à cela, des femmes ont décidé de migrer vers les centres urbains pour négocier des espaces plus autonomes dans l'économie coloniale (Allman et Tashjian, 2002). Une scène dans le roman de Pierre Makombo Mambote raconte la rupture des femmes migrantes en ville avec leur lignage. Installée à Bangui, Naloto/Joséphine reçoit une lettre de sa mère qui lui demande de l'argent. Monsieur Gaston, son nouveau protecteur, l'aide à lire et à répondre à la lettre. Sa mère finit sa lettre par ces mots : « ne me répond pas et je te maudirai ». Naloto/Joséphine pense alors à voix haute :

« Qu'elle fasse tout ce qu'elle veut ! Ici Bangui, je ne serais pas la première ni la dernière »¹³⁴.

Les pensées de Naloto/Joséphine sur son avenir possible à Bangui indiquent que, pour les femmes, les possibilités de vivre dans la ville coloniale sont le commerce ou la prostitution.

« Chers amis, Joséphine hésitait. Depuis deux ans, elle hésitait elle aurait voulu se monter un petit commerce, se voyait vendeuse de viande grillée sur le marché. Il lui

¹³³ Ibid., p. 21

¹³⁴ Ibid., p. 67

aurait fallu aller auparavant à Bouar à la base militaire française. Là-bas, c'était la mort, pour une femme »¹³⁵.

Comme lui dit Pauline, sa voisine, pour la consoler de ses inquiétudes et lui faire entendre raison elles sont « *deux femmes* » :

« Nous sommes deux femmes, n'est-ce pas ? murmura Pauline – c'était sa formule préférée – qui le veut s'en tire toujours »¹³⁶.

« Ce soir allons attendre à la porte du Rex. Un bon cœur nous fera danser quitte à se serrer la ceinture après »¹³⁷.

En ville, le pouvoir colonial réserve le travail salarié aux hommes et les femmes deviennent prostituées ou domestiques (Coquery-Vidrovitch, 1994). Les activités des femmes dans le travail sexuel et le travail domestique ne s'expliquent donc pas par un déséquilibre démographique, dont il n'est d'ailleurs pas question à Bangui où, en 1916, y vivaient 1528 hommes et 1531 femmes (Mabou, 1995), mais pas l'articulation entre les rapports sociaux de sexe et le travail salarié. Comme l'analyse Joseph Tonda, « *la figure historique de la 'femme libre'* » est produite par la ville coloniale : « *la 'force' de travail sexuelle des femmes peut ainsi se vendre, se négocier en dehors des contraintes familiales* »¹³⁸ (Tonda, 2005). Ce sont les relations avec les hommes qui font vivre Naloto/Joséphine et sa voisine Pauline.

« Me présenter à un grand personnage, Gaston l'a fait. Sans le garde qui veillait sur lui, je ne l'aurai jamais su, Pauline ! Mais qu'ont-ils donc tous. Quelle bête les ronge et les fait rire perpétuellement, chatouiller le monde tous de la même manière, Pauline ! Ils sont venus une fois, ils veulent venir toujours. Tu n'étais pas là. En pleine nuit, ils m'ont encore envoyée acheter deux bouteilles de vin au marché Pendant qu'ils buvaient en jouant du phono, j'ai dû me brûler en leur faisant à manger ; cela n'est rien mais ils m'ont tout mangé. Mais qu'ont-ils donc, Pauline ? Ils riaient, dansaient,

¹³⁵ *Ibid*, p. 70

¹³⁶ *Ibid.*, p. 74

¹³⁷ *Ibid*, p. 75

¹³⁸ TONDA, Joseph, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris : Karthala, 2005, p. 108

pinçaient les gens, bousculaient la table me poursuivaient dans les coins. Je protestais en vain »¹³⁹.

Dans le récit fait par Naloto/Joséphine de ses nuits, les hommes viennent chez elle pour s'amuser et pour manger. Les études anthropologiques de Luise White (1990) et de Janet Burja (1975) dans le Nairobi colonial montrent comment le travail domestique constitue une part importante non tarifée des services sexuels monnayés par les femmes libres en ville. Luise White définit ainsi la prostitution à Nairobi comme un travail reproductif: reproduction de la force de travail car les prostituées produisaient un travail domestique pour les travailleurs colonisés, mais aussi, reproduction de l'habitat urbain, car elles participaient à faire vivre les quartiers des travailleurs. La structure du travail salarié et son articulation avec le travail domestique et sexuel à Bangui déterminent les possibilités et les impossibilités des femmes dans la ville coloniale. « *Là-bas c'était la mort pour une femme* ».

La mort de Naloto/Joséphine clôture l'histoire, une histoire de migration et de travail, d'exploitation et de mobilité, de survie et de mort. Le travail domestique des femmes libres dans le cadre des relations de concubinage et de la prostitution représente un travail indispensable à la production de la ville coloniale comme *camps de travail*.

Orphée d'Afrique de Werewere Liking

Dans les narrations de Werewere Liking, les femmes sont des piliers de l'économie des villes coloniales. Dans *Orphée d'Afrique* de Werewere Liking (1981), les femmes colonisées sont vendues au Kông par leurs familles. Le Kông et un dispositif magique qui utilise la photographie et le nom écrit pour vendre la personne qui sera destinée à travailler la nuit dans les plantations (Tonda, 2005).

« Autrefois, les maisons étaient entourées de champs d'arachides, d'ignames, de maniocs, et de pois. On cultivait à la tombée du soleil en surveillant d'un œil le repas du soir qui cuisait au feu de bois dans la cour. Aujourd'hui, les "plantations industrielles" ont remplacé autour des maisons les "champs" de vivres qui ont été repoussés de plus en plus loin. Les femmes (les pauvres !) doivent s'y rendre pour travailler encore après les corvées de la "plantation". Le chemin est long et grande

¹³⁹ BAMBOTE, Pierre Makombo, *Les Deux oiseaux de l'Ubangui*, Paris : Editions Saint-Germain-des-Près, 1968, p. 72

est la fatigue. Certaines y laissent leur peau ; tenez ... l'année dernière, la vieille Nanga y est morte sous le poids des vivres et du bois de chauffage. On a retrouvé le lendemain son corps rongé par les fourmis rouges, le cou tordu sous son panier ... Mais peut-être sa famille l'avait-elle vendue au Kông ? »¹⁴⁰

« Et claquaient, et résonnaient des mots aux syllabes damnées : Kông ! Kông ! Fam-laa ! Fam-laa !

De fantastiques chantiers ouvrent leurs portes de nuit : des immeubles poussent de la terre avec la fougue des champignons vénéneux. Des plantations éclosent par enchantement. Traite ! On traite. Traîtreusement. Et des zombies travaillent nuit et jour, sous terre, pour des maîtres qui les ont achetés à leurs familles, à leurs amis, contre la fortune, pour les honneurs ... Traite ! On traite. Transcendamment. On sépare l'âme de son véhicule et on la maintient emprisonnée au mont "Koupé", alors que le corps... Le corps plisse, creuse, se creuse, s'use jusqu'à ce que les cordes d'or et d'argent se cassent, seconde mort qui libère l'âme et lui permet de se résorber dans la conscience unique »¹⁴¹.

Dans le roman de Werewere Liking, la ville est le camp de travail du *Souverain moderne* analysé par l'anthropologue Joseph Tonda (2005). Les femmes colonisées y font l'expérience de la déparentalisation, de l'exploitation, de la mort, de la maladie, de la marchandisation des choses et des corps. *Le Kông*, n'est pas simplement l'imaginaire de la modernité. Comme *Mami Wata*, le Kông est une dimension du *Souverain Moderne* qui fait violence aux corps en les transformant et en les organisant autour des choses du blanc dans des camps de travail et dans les villes où « s'intensifient la réalité de la Mission civilisatrice, de la Mise en valeur, de la Modernisation, du Développement ou du sous-développement, de l'Indépendance, de la Démocratie et le travail de l'imagination du *Souverain moderne* »¹⁴² (Tonda, 2005). Le pouvoir du Kông est un pouvoir matériel et idéal : c'est une mise au travail et une mise en image forcée.

¹⁴⁰ WEREWERE LIKING, *Orphée Dafric, Roman. Orphée d'Afrique, théâtre rituel*, Manuna Ma Njock, Paris : L'Harmattan, 1981, p. 24-25

¹⁴¹ *Ibid* : p. 21

¹⁴² TONDA, Joseph, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris : Karthala, 2005, p. 197

Depuis la perspective du *Souverain moderne* théorisé par Joseph Tonda (2005), les images des cartes postales coloniales participent à la « *violence de l'imaginaire* », « *qui s'exerce sur les corps et les imaginations au moyen d'images (icônes, symboles, indices), de gestes corporels, de mots* »¹⁴³ (Tonda, 2005) sur les choses de la ville et sur les corps des femmes. Les représentations des femmes vendeuses au marché traversent les périodes historiques coloniales et post-coloniales. Elles sont la condition de l'existence de la ville européenne et du club des Français. Le Rock Club et les vendeuses au marché sont deux repères du même imaginaire impérial sur la ville coloniale et post-coloniale au-delà des indépendances. Les femmes ont été depuis le début de la colonisation les principales fournisseuses de la ville coloniale en biens et en services pour la reproduction de la force de travail. Leur force de travail fait partie de la force spectrale au service du blanc qui fait que « *des immeubles poussent de la terre avec la fougue de champignons vénéneux* »¹⁴⁴ (Werewere Liking, 1981)

49 : Carte-postale, Editions HOA-QUI, années 1980



Bangui. La piscine

50 : Carte postale,, édition inconnue, marché Bokassa, Bangui, 1966-1979



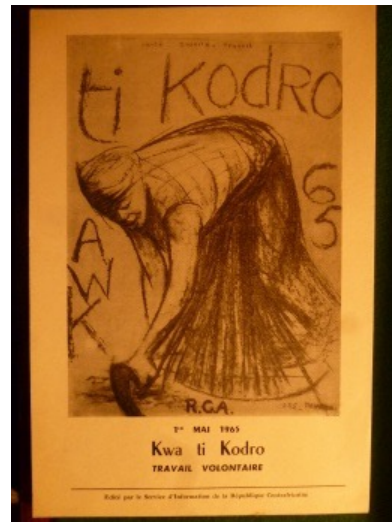
¹⁴³ TONDA, Joseph, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris : Karthala, 2005, p. 7

¹⁴⁴ WEREWERE LIKING, *Orphée d'Afrique, théâtre rituel*, Paris : L'Harmattan, 1981, p. 21

51 : Carte postale, Studio Phodrop, années 1960, Collection Didier Carité.



Vue de la piscine et du fleuve, Bangui, République Centrafricaine



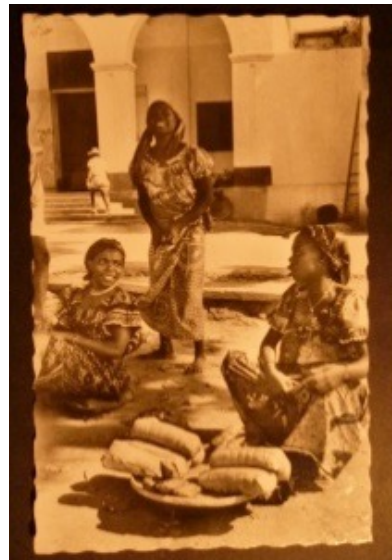
« Kwa ti Kodro »¹⁴⁵, 1er mai 1965, Travail volontaire

52 : Affiche,, Service d'information de la République Centrafricaine, 1965, Collection Didier Carité

53 : Carte postale, Henocque (photographe), Rock Club, Bangui, années 1950. Collection Didier Carité



54 : Carte postale, Henocque (photographe), marché central, Bangui, années 1950, Collection Didier Carité



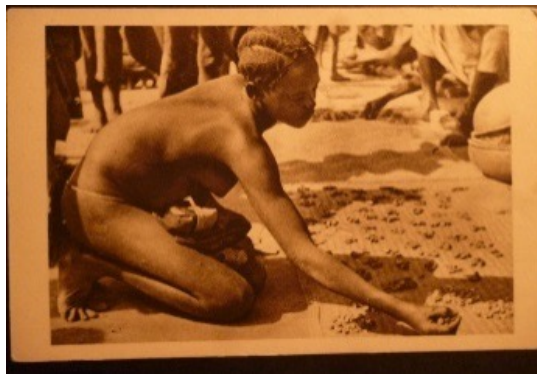
¹⁴⁵ Travailler pour le pays

55 : Carte postale, Maurice Balard (patron de restaurant), Bangui, années 1930, Collection Didier Carité



6. Bangui (A.E.F) Le Cercle

56 : Carte postale , Maurice Balard (patron de restaurant), marché central, Bangui, années 1930, Collection Didier Carité



CONCLUSION : LE TRAVAIL SEXUEL ET DOMESTIQUE DES FEMMES CENTRE-AFRICAINES COMME CONTINUITÉ POST-COLONIALE

« Sœur t'es-tu brûlée aux joues qui éclairent les situations ? »

Pierre Makombo Bamboté, La poésie est dans l'histoire, 1960 : 21

Les représentations des femmes centre-africaines au tournant des indépendances et la continuité de l'Empire

Les productions des images pendant la colonisation par les colons sont des productions culturelles : elles sont une pratique et une vision de colons qui contrôlent administrativement et économiquement un territoire. Le pouvoir de ces derniers ne repose pas seulement sur le contrôle effectif et total du territoire et de la population. Leur pouvoir repose également sur un contrôle de l'imaginaire, de la représentation et de l'exposition du territoire et de la population.

57 : *Carte postale, Robert Carmet (photographe du Service d'information de la France combattante, et aviateur des Forces aériennes françaises libres), Ed. La Carte Africaine, 1942-1944, Collection Didier Carité*



20. *Région de Mobaye (Oubangui) : Yakoyé au bain*

58 : *Œuvre d'art, Gouache du peintre Poret (achetée aux Puces de Saint-Ouen par Didier Carité en 2006), Collection Didier Carité.*



59 : Carte postale, Bernard Lefebvre (photographe du Service d'information de la France combattante), Ed. Hoa-Qui, années 1950, Collection Didier Carité

60 : Œuvre d'art, P.OP.IT, 1958, Collection Didier Carité



AEF Moyen Congo – Danseuse de la région de Mobaye

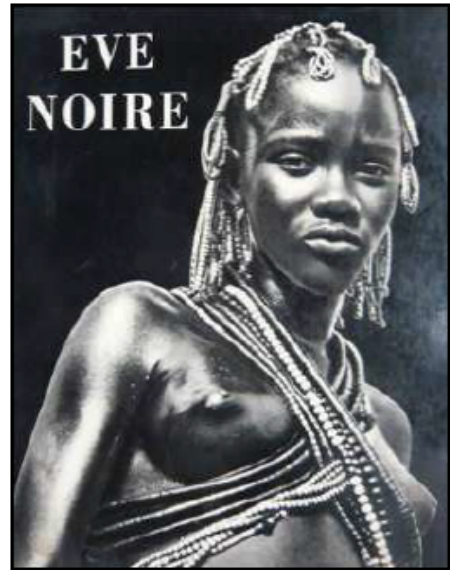


61 : Carte-postale, Bernard Lefebvre (photographe du Service d'information de la France combattante), Ed. La carte Africaine, années 1950, Collection Didier Carité



17-Oubangui-Chari – danseuse Sango

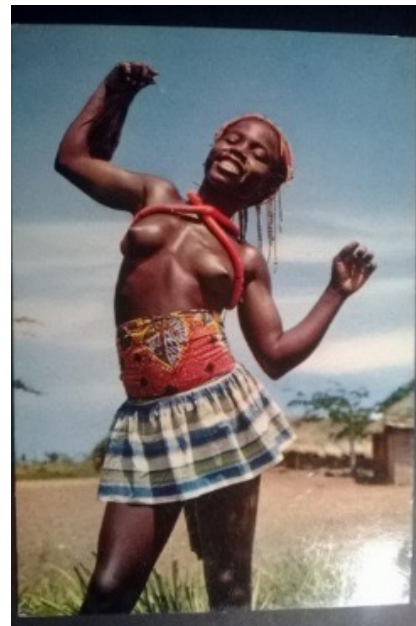
62 : Illustration, B. Lembezat, Eve Noire, Neuchâtel et Paris : Ides et Calendes Neuchatel, 1952, couverture



63 : Affiche, Air-France, années 1959. Collection Didier Carité

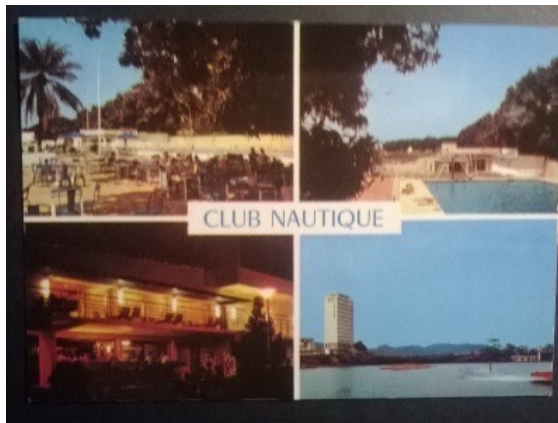


64 : Carte-postale, Editions HOA-QUI, 1960-1970. Collection Didier Carité



La diffusion des représentations des femmes oubanguiennes perdure après les indépendances comme le montrent les reproductions des cartes postales coloniales des femmes Sango. Robert Carmet et Bernard Lefebvre étaient deux photographes-reporters au service des forces aériennes françaises libres en AEF, entre 1940 et 1944. Ils ont photographié des danseuses Sango en Oubangui-Chari. Hellani et Yakoyé ont été leurs deux modèles principaux. Les images de Hellani et Yakoyé ont traversé les époques et franchi les indépendances. La diffusion de l'image n'est reliée ni à l'auteur, et encore moins au modèle. On décèle là encore l'Empire, qui comme l'a étudié Edward Saïd, se reconnaît par son « *aptitude à produire certaines images intellectuelles étrangement autonomes* »¹⁴⁶ (Saïd, 2000). La dimension culturelle au fondement de l'impérialisme produit des imaginaires qui n'ont pas besoin du colonialisme pour perdurer.

65 : Carte postale, édition inconnue, années 1980. Collection Didier Carité.



Club Nautique

66 : Carte postale,, édition inconnue, années 1980. Collection Didier Carité



Jeune fille centrafricaine

¹⁴⁶ SAID, Edward, *Culture et impérialisme*, Paris : Fayard, 2000, p. 173

Archive n.26 : « Il faut, le samedi soir, passer devant le Rock Club (fondé en 1906) et assister à la noria des voitures des Européens qui regagnent leurs domiciles après avoir passé la journée au bord de la piscine, pour avoir un aperçu de la colonie française, forte de 3600 personnes. Avec les familles, les coopérants, à eux seuls, sont 1400. À la veille de l'indépendance, la colonie française de RCA comptait plus de 5500 personnes (...) Il y a au moins trois sortes de boîtes de nuit. Au km5, sur l'avenue BB, le Punch coco offre tout le charme d'une vraie ambiance africaine, à ciel ouvert. Au Punch del sol, situé à côté de l'Oustaou (l'un des trois meilleurs restaurants de Bangui), dans le quartier des commerces européens, la clientèle est nettement plus aisée. C'est ici que se rendent de préférence les Blancs et la bourgeoisie bangouaise. Plus loin, le Blow Up, qui est surtout fréquenté par les Barracudas mais, contrairement au Booby de N'Djamena (avant le départ de la force Manta), les soldats français au crâne rasé qui se déhanchent sur la piste de danse ont troqué leur treillis militaire pour des vêtements civils. Cela fait une sérieuse différence... », Article de Laurent Zecchini, envoyé spécial pour Le Monde entre 1984-1985¹⁴⁷

Archive n. 27 : « Dans certains groupes de populations de femmes célibataires ou encore dites « libres », le taux de portage du virus est encore plus élevé que dans la population générale. L'utilisation des préservatifs n'est pas habituelle alors qu'il faudrait qu'elle le soit, comme partout ailleurs dans le monde, une des conditions sine qua non des relations sexuelles occasionnelles si on veut qu'elles demeurent à faible risque contaminant. » Manuel publié en 1988 à Bangui à destination des expatriés français¹⁴⁸.

L'Oubangui-Chari obtient l'indépendance en 1960, suite à la signature des accords de coopération avec la France. Après la mort de Barthelemy Boganda, le chef du gouvernement Abel Goumba est écarté du pouvoir par la diplomatie française, qui donne les pleins pouvoirs au nouveau président Dacko ; les milieux de la colonisation y voient la garantie contre l'indépendance politique de la jeune république centrafricaine (Zoctizoum, 1983). L'indépendance « *se traduit par l'expatriation de Français bien plus importante que ne le fut jamais la population de métropolitains durant la période coloniale* »¹⁴⁹ (Dozon, 2006).

Dans la collection des cartes postales des années post-indépendances, nous

¹⁴⁷ *Ibid* : p. 288

¹⁴⁸ Consulté au fond d'archive de la bibliothèque de l'Alliance française.

¹⁴⁹ DOZON Jean-Pierre, « Une décolonisation en trompe-l'œil » in *Culture post-coloniale 1961-2006* /Ed. by Pascal Blanchard et Nicolas Bancel, Paris : Autrement, 2006, p. 197

reconnaissons, d'un côté, la culture bourgeoise représentée par le club et la piscine, comme à l'époque coloniale (carte postale n.65), et nous découvrons, de l'autre côté, la nouvelle Nation Centrafricaine, représentée par une femme décorée de papillons (carte postale n.66). Les cartes postales représentant la « jeune fille centrafricaine » empruntent aux cartes postales du début du siècle le style du portrait rapproché et de l'esthétique de la représentation de la concubine, une féminité qui mélange des référents exotisants et occidentalisans. L'esthétique retrouvée de la concubine coloniale est le pendant de la présence des Barracudas, qui « sur la piste de danse ont troqué leur habits militaires pour des vêtements civils » (archive n. 26). La tenue en civil des militaires français exprime le sentiment de sécurité du pouvoir de la France sur la nouvelle Nation Centrafricaine. Les discours du progrès, du développement et de la bourgeoisie, qui accompagnent les accords de coopération entre la France et la République Centrafricaine sont des repères suffisants pour le pouvoir néocolonial. Le manuel pour les expatriés français publié à Bangui en 1988 (archive n. 27) comporte une grande partie sur le personnel de maison et une petite sous-partie (au milieu des adresses de restaurant et de bars) sur les femmes libres. La disponibilité des femmes centre-africaines pour le travail domestique et sexuel pour les blancs représente pour les nouveaux expatriés français la continuité, la stabilité, la sécurité et le confort.

Le travail domestique et sexuel apparaît comme faisant partie de la *colonialité* du pouvoir (Quijano, 2007) : le travail domestique et sexuel des femmes centre-africaines au service des expatrié-e-s français-e-s fait partie de l'appareillage constitutif de l'idée de *modernité* qui se développe après les indépendances comme une *hégémonie* économique et épistémique au sens d'imposer des imaginaires et des savoirs. Le travail domestique et sexuel fait partie de la *colonialité* du pouvoir qui va caractériser les relations entre l'État français et la Centrafrique et entre ces deux États et la population centre-africaine après les indépendances.

La Noire de ... Ousmane Sembene

L'été 1960, un couple de coopérants français au Sénégal fait voyager leur bonne à Nice, pour qu'elle s'occupe du travail domestique et de garde des enfants pendant leurs vacances. Celle-ci sera retrouvée morte dans la salle de bain de ses patrons, suite à ce que la

police a identifié comme un suicide. Ousmane Sembene fera de ce fait-divers, lu dans les journaux de l'époque, un film, *La Noire de ...* (1966). Le film d'Ousmane Sembene est construit sur le contraste entre la situation d'indépendance administrative du Sénégal et la situation de travail et de dépendance économique et morale de Louana envers ses patrons. La scène du repas, une des plus longues du film, montre Louana en train de préparer, de servir et de débarrasser le repas, avec en arrière-fond les discussions de ses patrons et de leurs invités sur la situation politique au Sénégal.

« [La patronne sonne une cloche] : Louana ! Apporte un plat de riz et du vin !

[Voix intérieure de Louana] : qu'est-ce qu'ils mangent et radotent ces gens. Ils ne font que boire. (...)

[Depuis la cuisine on entend la discussion des patrons avec leurs invités]

- Mais au bout de combien de temps revient-on en France ?
- Tous les ans dans le corps de l'assistance technique. Et on ne risque rien. Une bonne part de votre salaire est versée en France.
- C'est quand même intéressant. On peut se loger facilement ?
- Mais dans les accords tout est assuré. Il n'y a aucune crainte.

[Voix intérieure de Louana]: Je comprends tout, madame voulait une bonne à tout faire. C'est pour cela que je suis ici. Pourquoi suis-je ici ? Pour les enfants ou pour être une bonne à tout faire ? »

Les images du travail de Louana et ses questions intérieures donnent sens à la discussion politique sur l'Indépendance du Sénégal : il s'agit d'une indépendance de façade. La mise en perspective fonctionne tout le long du film. Au début de l'histoire, alors que Louana se rend sur *la place des bonnes* à Dakar pour chercher du travail, on voit en arrière-plan les images de la ville administrative indépendante : le parlement, des députés sénégalais, des monuments à la gloire de l'Indépendance. Les bâtiments administratifs de l'Indépendance sont les décors de la recherche de travail de Louana et des refus humiliants des blancs. Après avoir été embauchée à Dakar, Louana offre un *masque africain* à sa patronne. Alors que Louana a traversé la mer pour suivre ses patrons pendant leurs vacances à Nice, on retrouve le masque africain accroché dans l'appartement où elle est enfermée comme cuisinière et femme de ménage. Lorsque Louana décroche le masque du mur pour le reprendre, son geste annonce

sa libération et sa mort.

Alors que l'ancien patron de sa fille, de retour de vacances, rapporte les effets et le dernier salaire de Louana à sa famille, la mère de celle-ci prend la valise et le masque, mais jette l'argent au sol avant de tourner le dos. Alors que l'ancien patron sort du quartier en marchant, le petit-frère de Louana le poursuit avec le masque sur le visage. Le patron prend peur et se met à courir. L'action de Louana qui récupère le masque qu'elle avait fait à sa patronne pour la remercier de l'avoir embauchée met ainsi en place une suite d'actions de résistance. Le film d'Ousmane Sembene raconte la continuité de l'oppression et de la résistance des femmes africaines aux tournants des indépendances. L'impossible mais pourtant nécessaire, existante et quotidienne, tension entre le travail, la survie, la création, l'oppression, la résistance, la vie et la mort, marque la continuité entre la situation coloniale et la situation post-coloniale.

« Ce masque est à moi. Je l'avais payé 50 franc. Plus jamais Madame me dira quelque chose. Jamais plus madame me dira Dounia fais du café. Jamais plus Dounia prépare nous du riz. Jamais plus Dounia enlève tes chaussures. Jamais plus Dounia lave la chemise de Monsieur. Jamais plus Dounia tu es une fainéante. Jamais je ne serai une esclave. J'étais pas venue en France pour le tablier et l'argent. Jamais plus madame ne me verra. Jamais plus elle ne me dira quelque chose. Jamais plus de Dounia. Jamais plus je ne les verrai moi aussi. Madame m'a menti. Elle m'a toujours menti. Jamais plus elle ne me mentira. Elle voulait me garder ici comme une esclave »

Extrait de La Noire de ..., Ousmane Sembene, 1966

Troisième partie

Sociologie et travail :

La géopolitique française du travail domestique et sexuel en RCA

« Unité, Dignité, Travail »

Devise de la République Centrafricaine, 1960

« Travailler c'est trop dur

Et voler c'est pas beau

Demander la charité

C'est quelque chose que je ne veux plus faire

Chaque jour que moi je vis

On me demande ce que je deal

Je dis je vis sur l'amour

Et j'espère vivre vieux »

« Travailler c'est trop dur », Alpha Blondy (chanson), 1978

INTRODUCTION : LES CONTOURS DE LA NATIONALITÉ ET DE L'EXPATRIATION FRANÇAISE EN CENTRAFRIQUE

« La colonie requiert une emprise de droit, un lien de sujétion entre elle et le pays d'où sont issus les émigrés ; c'est la notion de métropole ou de mère-patrie. Les italiens qui vivent à Marseille, les Grecs qui vivent à Alexandrie d'Égypte, ou même les Kabyles qui vivent à Paris, n'ont point de Métropole, et n'ont point de drapeau qui les puisse abriter : ils sont des émigrés, non des colons »

René Meunier, 1932 : 32

En 2010 et 2011, le Ministère des Affaires étrangères comptabilisait respectivement, 1201 et 1296 Français enregistrés en Centrafrique¹⁵⁰. Pour dessiner les contours de la nationalité française en Centrafrique, je partirai des récits de ceux qui vivent en Centrafrique, réclament le droit d'être Français mais n'ont pas pu acquérir la nationalité française : les métis. Comme l'ont analysé les spécialistes des catégories juridiques du national, (Sayad, 1992; Noiriél, 2001 ; Hajjat, 2012), ce sont les procédures et les décisions de refus et d'exclusion de la nationalité qui façonnent les frontières du national. Pendant mes recherches, un des sujets absents de la catégorie des Français de l'étranger, pourtant constitutif des contours du national, est la figure du **métis** né d'une filiation française sur le territoire centrafricain et n'ayant jamais résidé en France.

¹⁵⁰ <http://www.statistiques-mondiales.com/francais.htm>

67 : Carte postale, auteur et édition inconnue, site internet



2-A Madagascar. « Oh, mais qu'elles sont gentilles les petites négresses et pas farouches »

68 : Affiche, Union des Français de l'Étranger, 2010



« Aucun Français n'est seul à l'étranger »

La première image ci-dessus est une photographie coloniale illustrant le *Manuel du colon* de 1902 (photo n.67). La deuxième image est une affiche de l'association de l'Union des Français de l'Étranger, colorée politiquement à droite (affiche n. 68). La photographie coloniale en noir et blanc (photo n. 67) vient éclairer le sens de l'affirmation de l'UFE « aucun Français n'est seul à l'étranger » (affiche n.68). L'imaginaire colonial du début du XX^e siècle (photo n. 67) m'a obligée à observer la présence de la femme blanche et des enfants blancs sur l'affiche publicitaire de l'UFE (affiche n. 68). On y voit un homme blanc et une femme blanche qui entourent deux enfants blancs. La présence de la femme blanche ferme la marche commune de la famille. Sa présence est centrale : elle est une frontière qui marque les contours de la famille blanche, une frontière nécessaire pour l'avancée de l'homme blanc. La femme blanche veille sur ses enfants. Sur la photographie coloniale du début du XX^e siècle (photo n. 67), la femme noire est en retrait, derrière l'homme blanc qui la regarde. Contrairement à la femme blanche (affiche n. 68), le regard de la femme noire ne veille sur aucun enfant. La présence des enfants sur l'affiche de l'UFE signifie l'absence des enfants noirs dans l'image du manuel du colon. Les deux images mises côte à

côte expriment « *la première forme de dissociation entre sexualité et reproduction : la division entre catégories de femmes* » théorisée par Paola Tabet (1998)¹⁵¹. C'est l'absence ou la présence des enfants qui exprime qui peut accéder ou non au statut de citoyen. Cette lecture peut sembler faire le grand écart, mais le concept d'*espace impérial* développé par Frédérique Cooper et Ann Laura Stoler (1997) est pertinent pour le nommer. La notion d'impérialisme exprime la gradation des droits et des statuts à l'échelle géographique et entre groupes sociaux. Son intérêt est de penser ensemble la France et ses anciennes colonies dans la dialectique de la construction des frontières d'inclusion et d'exclusion de la citoyenneté. L'échelle impériale est centrale pour penser dans une perspective constructiviste les groupes des expatrié-e-s et des centre-africain-e-s après les indépendances. Je me baserai sur les notions développées par Emmanuelle Saada dans son étude historique sur la construction et le traitement de la catégorie des métis par l'Empire français pendant la colonisation (2005). Je montrerai que ces notions sont toujours des outils d'actualité pour comprendre la *question métisse* post-coloniale, bien qu'Emmanuelle Saada parle de « *la disparition d'une catégorie sociale* »¹⁵² après les indépendances. Je vais analyser des entretiens que j'ai menés avec des **métis** issus d'une filiation française en territoire centrafricain. P. et H sont tous deux des petits-fils de l'union entre une femme colonisée et un colon.

H. : « Mon père est français, il y a le sang français qui coule dans nos veines. Pour la simple raison que mon père est issu d'une maman qui est centrafricaine et que son père est issu du régime colonial de l'époque. (...) C'est ce qui justifie même la couleur de notre peau, parce que si on a eu ce métissage, c'est que quelque part on a des arrières grands-parents qui ont cette peau claire que nous héritons maintenant, et qui malheureusement nous amène à des problèmes de formalités d'ordre administratif. (...) Pendant son séjour en RCA, il a eu cette aventure avec ma grand-mère pour donner naissance à mon père. Il n'y a pas eu de mariage officiel, c'était juste une amie. À l'époque de l'indigénat, le fait d'avoir des rapports intimes avec la population autochtone était plus ou moins interdit. Mais malheureusement, il y a cette pratique qui se faisait : ma grand-mère, qui se trouvait être son amie, a donné naissance à mon père qui n'a pas été reconnu. Mon père a obtenu un acte de naissance vers 1942, sous la pression des cousins de ma mère sur l'administration coloniale de l'époque ».

Lorsqu'H. dit que son père n'a pas été reconnu, il ne parle pas de la reconnaissance de la filiation. Ainsi, le nom français et la profession du grand-père figurent sur l'acte de

¹⁵¹ TABET, Paola, *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, Paris : L'Harmattan, 1998, p. 134

¹⁵² SAADA, Emmanuelle, *Les enfants de la colonie. Les métis de l'Empire français entre sujétion et citoyenneté*, Paris : La Découverte, 2005, p. 240

naissance du père de H. Si le père de H. n'a pas été reconnu, ce n'est pas en tant qu'enfant de Français, mais c'est en tant que citoyen français. Le père de H. a été déclaré par sa mère auprès de l'état civil indigène de l'époque. Sous le Code de l'Indigénat, étaient citoyens les Français régis par le code civique du droit français ; étaient sujets indigènes les Français régis par le code civique du droit coutumier. Les enfants de Français qui n'étaient pas enregistrés par leurs pères dans le code civique français devenaient des indigènes et non des citoyens¹⁵³ (Saada, 2003). L'acquisition de la citoyenneté française pour les enfants métis n'a jamais été, durant l'époque coloniale, uniquement le fait de la volonté du père, mais toujours une question d'État (Saada, 2005). Alors qu'en métropole, seuls les membres de la famille pouvaient entamer des procédures pour reconnaissance frauduleuse de paternité, dans les colonies, les liens de filiation faisaient l'objet d'un contrôle étatique (Saada, 2005). À partir des années 1920, l'État français se dote, dans les différentes colonies, d'outils juridiques pour annuler les reconnaissances de paternité d'un enfant indigène par un Européen jugées frauduleuses, et pour empêcher les enfants non reconnus de père français d'entamer des actions de recherche de paternité (Saada, 2005). À partir des années 1930, les enfants, issus d'un parent français et non reconnus légalement, peuvent réclamer la nationalité française, à condition de prouver qu'ils ont été élevés par le parent français selon une éducation française. Ainsi, le père de H. n'obtient pas la citoyenneté française, car il a été élevé par sa mère.

Monsieur P. : « Mon grand-père est descendu en Afrique en laissant sa femme légitime là-bas avec leurs deux enfants. Il est venu ici. Il a rencontré Marie-Madeleine qui va mettre au monde sept enfants. Donc en tout il a eu neuf enfants, deux avec la dame blanche, sept avec la dame noire, sa maîtresse Marie-Madeleine. Je suis le descendant de Marie-Madeleine, mais c'est la même famille. Notre grand-père était polygame, il avait une dame légitime et une maîtresse. Comme sa femme n'était pas venue avec lui, avec l'éloignement, il ne pouvait pas rester comme ça, il fallait avoir une amie. Donc il a épousé Marie-Madeleine comme maîtresse. Mon grand-père ne voulait pas reconnaître les enfants qu'il a eus avec ma grand-mère parce qu'il avait peur, il ne voulait pas les reconnaître parce qu'il était déjà marié. Il avait peur de sa femme. Marie-Madeleine est restée maîtresse, parce que tu sais qu'en France c'est la monogamie, le code civil français a institué le mariage monogamique. Juridiquement, c'était impossible pour lui de se marier. Donc Marie-Madeleine était condamnée à rester sa maîtresse. Mais elle tenait le foyer, c'est elle qui préparait tout. Donc lui, il avait un foyer normal. Mon père a obtenu le certificat de nationalité française en 1957 par un juge français à Bangui. »

¹⁵³ « Le sujet est défini à la fois par sa soumission à la souveraineté de la France et par sa non-participation à cette même souveraineté : le sujet est un national français qui n'est pas citoyen » : SAADA, Emmanuelle, « Citoyens et sujets de l'Empire français. Les usages du droit en situation coloniale », *Genèses*, vol. 4, n. 53, 2003, p. 17.

Les décrets régissant la reconnaissance de la filiation et de la citoyenneté des enfants de père citoyen français et de mère indigène révèlent que l'état civil dans les colonies est à la fois conditionné par la preuve d'un lien de sang et d'un lien social organisé par la loi. La famille est pensée par les législateurs comme une éducation aux attributs de la dignité et du prestige français, et le concubinage entre un colon et une femme colonisée n'était pas pensé comme faisant famille (Saada, 2005). La juridiction coloniale reposait et instituait la division entre la *femme légitime* et la *maîtresse*, comme le lieu de la reproduction des citoyens et des non-citoyens. Le père de P. obtient la nationalité en 1957, dans le cadre de la nouvelle loi sur la reconnaissance de la *possession d'état*. Afin de prouver le lien filial, les métis revendiquant la citoyenneté française devaient obtenir un certificat de *possession d'état* comme l'ensemble des faits indiquant le rapport de filiation et de parenté entre un individu et sa famille (Saada, 2005). En tant que fonctionnaire de l'administration coloniale, le père de P. peut prouver qu'il a été instruit à la culture et société française par son père. Mais, après les indépendances, son certificat de nationalité n'est pas validé par l'administration française.

Monsieur P. : « Notre père a donc pris la nationalité en 57, mais à partir de 1960, il fallait valider ça, il devait se déclarer à l'ambassade, mais il ne l'a pas fait. Le territoire est devenu indépendant, ce n'est plus notre territoire, donc on a implanté une ambassade, et les Français devaient s'y rendre pour chercher une carte de résident, une carte de séjour en Centrafrique. Puisque mon père n'a pas ces documents, la justice française a exploité ça pour dire non. On voit mal comment aujourd'hui la justice française refuse un acte établi par un juge français qui a été légalement affecté en Oubangui-Chari. Il y a un problème juridique qui est là. Ça veut dire que tous les actes signés par les administrateurs coloniaux ne sont plus valables ici. Ils sont archivés à Nantes. Donc pour les valider maintenant, il faut arriver en France. (...) ».

Dans le récit de P., il apparaît que la question du territoire national est déterminante dans l'accès au droit d'acquisition de la nationalité française et à son application. Dans la famille P., les enfants qui ont obtenu/gardé la nationalité française après les indépendances l'ont obtenue parce qu'ils ont fait reconnaître leur nationalité française avant 1974, dans le cadre de la loi sur la nationalité du 28 juillet 1960 et des accords de libre circulation dans les territoires de la communauté franco-africaine¹⁵⁴. Jusque dans les années 1970, l'État français a facilité la reconnaissance de la nationalité française à l'élite et aux méti-sse-s, comme un moyen de représenter sur les territoires des anciennes colonies les intérêts français (Cooper,

¹⁵⁴ « Les Africains nés avant l'indépendance pouvaient voir leur nationalité française 'reconnue' mais seulement s'ils établissaient leur résidence à l'intérieur des frontières de la République française. Il y avait quelques possibilités supplémentaires : les descendants d'un 'originaire' (...) de la République française pouvaient conserver la nationalité française sans se plier à l'exigence de la résidence », COOPER, Frederick, *Français et Africains ? Etre citoyen au temps de la décolonisation*, Paris : Payot, 2014, p. 246.

2014). Mais, en 1973, les procédures de reconnaissance de la nationalité française, pour les personnes nées avant les indépendances dans les territoires des anciennes colonies, sont suspendues. La loi a toutefois apporté une dérogation, qui fait directement référence à l'origine raciale, pour les conjoint-e-s et pour les descendant-e-s des « *originaires* », autrement dit pour les méti-sse-s (article 32 du code civil). Mais comme le relève la Ligue des Droits de l'Homme (LDH), dans son mémorandum sur la nationalité française, « *Cette exception soulève des difficultés pratiques considérables, car les tribunaux n'exigent pas seulement que la qualité de métis soit démontrée, mais bien qu'un lien de droit (reconnaissance, filiation établie par mariage) soit établi à chaque génération, ce qui est parfois impossible, au-delà de deux ou trois générations* »¹⁵⁵. Ce que ne mentionne pas le mémorandum de la LDH, c'est que pour faire établir la filiation, le ou la concerné-e doit convoquer les tribunaux sur le territoire français.

H. : « Mon père avait entamé une procédure contentieuse pour réclamer la nationalité française de son vivant. Le ministère français des affaires étrangères l'a orienté au niveau du tribunal de Nantes, parce qu'il semblerait que c'est la mairie de Nantes qui archive toutes les documentations qui touchent à l'administration coloniale de l'Époque. La lettre du ministère nous a dit expressément qu'il était nécessaire de prendre un avocat français et de suivre les démarches devant les tribunaux français (...) Cette procédure nous est coûteuse, parce que prendre un conseil juridique en France c'est pas donné, compte tenu de nos situations sociales et économiques. (...) Il y a non seulement l'aspect juridique, mais il y a aussi les relations sociales. Il y a des gens qui se disent toujours les citoyens de première zone parce qu'ils sont purs, il y a cette théorie de la race pure, c'est-à-dire 100% européen. (...) Il y a des expatriés qui sont carrément restés dans leur milieu, strict et carré. Il y en a qui s'intéressent à la population locale, et qui du coup acceptent bien les métis. Mais les autres qui sont dans un milieu expat' mettent la barrière. C'est-à-dire qu'ils restent dans une classe européenne, un point c'est tout, pour eux il n'y a pas question d'assimilation. La tendance à l'assimilation n'est pas acceptée par tout le monde. »

Après les indépendances, avec la disparition de la distinction entre le droit civique et le droit coutumier, la filiation avec un parent, ou avec un grand parent français ouvre théoriquement, pour un étranger le droit d'entamer une procédure de reconnaissance de la nationalité française auprès de l'État français. Pourtant, encore aujourd'hui : « **la nationalité française c'est peut-être un droit, mais on le réclame, on ne fait que le réclamer** » (H.). L'entrée et la présence légale sur le territoire français, déterminées par la

¹⁵⁵ Ligue des Droits de l'Homme (LDH), *Memo nationalité française*, janvier 2011, p. 1 : <http://www.ldh-france.org/IMG/pdf/Nationalite.pdf>

classe sociale ou par le mariage avec un-e Français-e, sont ce qui prouve que les descendant-e-s non reconnu-e-s font partie/peuvent faire partie de la communauté française. Depuis 1974, la libre circulation pour les nationaux des anciennes colonies a été suspendue définitivement. L'accès au territoire national français se pose alors en termes de classe économique. Pour faire reconnaître sa filiation par l'État, H. doit se déplacer en France, ce qui est déterminé par sa « **condition sociale et économique** » (H.). Ces changements expriment le processus de territorialisation des colonies africaines entamé avant les indépendances à l'initiative de l'État français, avec la loi cadre de 1956 qui a délégué aux territoires la responsabilité de leur cadre législatif et exécutif¹⁵⁶. Le processus de territorialisation est pensé par l'État français comme un moyen de « *déléguer [la question sociale] aux territoires africains pour amener leurs dirigeants à revoir à la baisse leurs demandes d'équivalence sociale avec la population métropolitaine* » (Cooper, 2014)¹⁵⁷. La territorialisation marque le tournant des indépendances, non pas seulement comme un processus de nationalisation des colonies revendiquée par les colonisé-e-s, mais aussi comme un processus de nationalisation et d'eupéanisation de la métropole, en réaction aux revendications d'égalité de la part des colonisé-e-s. En 1958, la Communauté française remplace l'Union française et reconnaît l'autonomie des États sans pour autant décentraliser la souveraineté politique et économique. L'État français garde le pouvoir de l'armée, de la diplomatie, de la monnaie, de la planification et de la douane (Cooper, 2014). Après les indépendances, les oncles et tantes de Monsieur P. qui ont eu la possibilité de voyager légalement en France pour faire les démarches d'acquisition de la nationalité, ne l'ont pas obtenue par filiation, mais par le travail et par le mariage.

L'analyse de l'accès au droit à la nationalité à partir d'un territoire étranger remet en cause la distinction, faite par de nombreux chercheurs, entre droit du sang et droit du sol. Sans un visa pour la France la filiation n'a aucune valeur juridique. Le droit du sang et le droit du sol construisent conjointement les frontières de la *race*. La filiation collective de la *race* n'est

¹⁵⁶ La loi cadre de 1956 peut être lue comme la réponse de l'État français à la loi Lamine Guèye de 1946 obtenue par les députés africains à l'assemblée nationale, appuyés par les grèves des travailleurs indigènes dans les colonies. La loi Lamine Guèye donnait l'accès à la citoyenneté à tous les ressortissants des territoires d'outre-mer : un accès égal à la fonction publique, le salaire égal à travail égal et le droit de circuler dans tous les territoires de l'Empire français (Frederick Cooper, 2014). Cependant, les citoyens de l'Empire n'avaient pas le droit de voter ni d'être représentés par une autorité exécutive autonome : l'exercice du suffrage universel et de la représentation directe était réservé aux citoyens français ayant le statut de droit privé français. Pour être soumis au droit privé français, il fallait être célibataire et monogame. La loi Lamine Guèye a donc bénéficié dans les faits à la classe des « évolués » : les fonctionnaires coloniaux et les métis reconnus.

¹⁵⁷ COOPER, Frederick, *Français et Africains? Etre citoyen au temps de la décolonisation*, Paris : Payot, 2014, p. 235

plus déterminée seulement par la reconnaissance étatique de l'appartenance à une famille légitime et à un milieu social et culturel français, mais également, par l'accès à un territoire économique et politique : l'espace européen. Les changements dans l'accès à la nationalité et à la citoyenneté française pour les descendant-e-s des colonies expriment la reconfiguration de la présence française en Afrique, structurée par une domination centrée sur le marché européen. Le processus de nationalisation de la métropole s'accompagne, dès les années 1950, de la construction d'une citoyenneté européenne (Cooper, 2014). Les trajectoires des métis-e-s franco-centrafricain-e-s dans et en dehors de la nationalité et de la citoyenneté françaises amènent à apercevoir la construction de l'État-Nation français comme articulant le droit du sol et le droit du sang (Saada, 2005). L'accès des métis-e-s à la nationalité française, après les indépendances, est déterminé par l'obtention d'un visa dans l'espace Schengen, par la reconnaissance juridique et étatique d'une filiation et par le milieu social et économique. Les frontières raciales de l'État-Nation sont donc à la fois sexuelles, géopolitiques et socio-économiques. Comment ces frontières construisent-elles la communauté des expatrié-e-s français-e-s en Centrafrique ?

Dans le secteur public, le terme *expatrié* désigne les agents de l'État en poste dans les établissements français à l'étranger. Le terme « détaché » désigne tous les agents de l'État en poste à l'étranger, parmi lesquels sont distingués les « résidents », qui sont recrutés par un établissement français dans un pays étranger, et les « expatriés » qui sont affectés par les services administratifs de l'État français dans des établissements publics de l'État à caractère administratif à l'étranger. À chacun de ces statuts correspondent des indices d'indemnités de résidence, d'expatriation et de majoration familiale. Dans l'usage de Pôle emploi¹⁵⁸, le terme *expatrié* désigne les personnes salariées dans le secteur privé, en dehors de l'espace économique européen et de la Suisse, par des employeurs affiliés au régime français d'Assurance chômage¹⁵⁹. Dans les termes administratifs, la catégorie d'*expatrié* est donc délimitée par une relation à l'administration française du travail et de la sécurité sociale. Selon sa définition administrative, la catégorie d'*expatrié* est également délimitée par une relation à l'espace Schengen européen. Administrativement, les *expatrié-e-s* français-e-s sont défini-e-s par leur relation à la France en tant que territoire national régi par un seul régime juridique, et en relation avec l'Europe en tant que territoire économique régi par des accords

¹⁵⁸ <http://www.pole-emploi.fr/employeur/l-expatriation-en-dehors-de-l-espace-economique-europeen-eee-et-de-la-suisse-@/article.jspz?id=61352>

¹⁵⁹ Parmi les *expatriés* du secteur privé, l'administration française distingue les « détachés » qui restent affiliés au régime français de la sécurité sociale, pour une durée limitée à 36 mois.

et conventions entre États membres et États associés. Dans les termes de la nationalité, les expatrié-e-s français-e-s font partie de la catégorie des Français de l'étranger. Les Français de l'étranger exercent leurs droits et leurs devoirs à travers la représentation consulaire dans leur pays de résidence, dont les missions sont définies par la Direction des Français de l'Étranger et des affaires consulaires. La Direction des Français de l'Étranger « veille à améliorer la sécurité juridique des Français à l'étranger. À ce titre, elle concourt à la définition et à la mise en œuvre des règles de droit qui leur sont applicables, notamment en matière de statut personnel, de fiscalité, de sécurité sociale et d'entraide judiciaire, pénale ou civile »¹⁶⁰.

Ainsi, Français de l'étranger désigne l'exercice d'une citoyenneté attachée à la nationalité française, alors que le terme d'expatrié désigne l'exercice d'une citoyenneté définie par les législations des droits économiques, sociaux et du travail. Cependant, les documents produits par l'Assemblée des Français de l'étranger utilisent régulièrement le terme expatrié à la place des termes Français de l'étranger. Un domaine internet sur le site du Sénat s'intitule Espace expatrié. Le Sénat au service des Français de l'étranger¹⁶¹. L'ambiguïté dans l'usage des termes d'expatrié et de français de l'étranger exprime tout d'abord que la majorité des expatriés de France sont nés en France. En 2008, 92,4 % des expatrié-e-s venant de France interrogé-e-s dans le cadre de l'enquête de la MFE ont déclaré être né-e-s en France¹⁶². Cependant, une analyse plus approfondie des documents montre que cette ambiguïté d'usage reflète également une certaine vision de la citoyenneté française. Sur le site France Diplomatie et du consulat français en RCA, le vocabulaire des fiches pratiques sur les droits des citoyens français à l'étranger construit la figure du Français de l'étranger comme une personne ayant résidé en France : les fiches expliquent comment « préparer son expatriation » ou « son retour en France »¹⁶³.

Le seul service consulaire faisant mention des Français de l'étranger sans

¹⁶⁰<http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/le-ministere-et-son-reseau/organigramme-de-l-administration/article/direction-des-francais-a-l>

¹⁶¹ <http://www.assemblee-afe.fr/-qui-sommes-nous-.html>

¹⁶² MFE, Maison des Français de l'étranger, Enquête sur l'expatriation des Français en 2008, 2008, 43 p.

¹⁶³ <http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/services-aux-citoyens/>

les associer à la figure de l'expatrié n'est pas un service public. Il s'agit de l'Association Française d'Entraide et de Bienfaisance qui s'adresse aux « familles avec enfants », « adultes isolés », « enfants et adolescents orphelins » qui demandent une aide d'accès aux soins et à la santé, un soutien à la scolarité ou des aides de subsistance¹⁶⁴. Le Français de l'étranger non expatrié, est pensé par l'administration française comme un corps malade qu'il faut soigner et aider, non pas dans le cadre de l'application d'un droit, mais dans le cadre d'une aide associative.

L'usage des catégories d'expatrié et de Français de l'étranger par les institutions de l'État français montre qu'il existe une ambiguïté dans la définition de l'exercice de la citoyenneté française, lorsque celle-ci est exercée sur un territoire étranger. L'exercice effectif de la citoyenneté française est déterminé à la fois par la possession de la nationalité française et par un rattachement d'origine au territoire français. L'usage du terme expatrié en dehors de sa définition administrative pour désigner les « Français établis hors de France » montre que le Français de l'étranger est pensé comme étant un expatrié du territoire français. L'usage du terme expatrié, pour désigner les français-e-s émigré-e-s hors de France, exprime comment le droit administratif construit des divisions dans la nationalité française entre Français ayant résidé en France et Français n'ayant jamais résidé en France.

L'usage du terme expatrié exprime également une hiérarchie des droits à la citoyenneté dans la migration. Des intellectuels africains ont analysé la sémantique politique du terme expatrié. Pour Maruna Remarque Kouonin, éditeur de SilicoAfrica.com, le terme expatrié convoque une sémantique racialisée qui distingue les immigré-e-s selon leurs origines :

« Les africains sont des immigrants. Les Arabes sont des immigrants. Les Asiatiques sont des immigrants. Cependant, les Européens sont des expatriés parce qu'ils ne peuvent pas être au même niveau que les autres ethnicités. Ils sont

¹⁶⁴ <http://www.ambafrance-cf.org/Focus-sur-l-AFEB-Association>

supérieurs. Immigrant est un terme mis de côté pour les “races inférieures”. »¹⁶⁵
(Mawuna, 2015, traduction libre)

Un émigré français reste un expatrié dans le pays d'immigration, alors qu'un émigré d'un pays africain devient un immigré en France. Il est intéressant de comparer cette hiérarchie avec la différence entre le statut de colon et le statut d'émigré définie par René Maunier, juriste colonial en 1932. L'expatrié français, à la différence de l'émigré et comme l'ancien colon, est toujours lié à l'État d'origine, non pas seulement par la nationalité et la résidence d'origine, mais également à travers la législation française.

« On peut parler de colonisation quand il y a, et par là même qu'il y a, occupation avec domination ; quand il y a, et par là même qu'il y a, émigration avec législation. Dès qu'ils ont ce droit, ou dès que l'a pour eux un gouverneur, dès qu'ils sont donc symbole de la Métropole, et quand est proclamée la volonté de gouverner et de rester, il y a par là même colonisation » (Maunier, 1932)¹⁶⁶.

L'articulation entre le statut d'expatrié et la nationalité française se retrouve sur mon terrain à Bangui, où tous les expatriés interviewés sont de nationalité française. Cela relève du domaine de la législation, en ce qui concerne les expatriés détachés de la fonction publique française par les ministères de tutelle, mais cela relève de la pratique en ce qui concerne les expatriés des secteurs privés des ONG et des entreprises. La généalogie coloniale de la catégorie d'expatrié apparaît également dans la filiation des expatrié-e-s que j'ai interrogé-e-s. Sur les vingt-trois expatrié-e-s interrogé-e-s, onze ont des parents et/ou des grands-parents qui étaient des Français originaires de la métropole établis dans les colonies (de Tunisie, Maroc, Oubangui-Chari, Sénégal ou Indochine). En RCA, la filiation coloniale semble être la première forme d'intégration dans l'expatriation, que ce soit dans le secteur public ou dans le secteur privé. La filiation coloniale s'exprime également lors des entretiens, par le vocabulaire et l'usage des termes de **métropole** et de **l'outre-mer**. Pour la majorité

¹⁶⁵ « *Africans are immigrants. Arabs are immigrants. Asians are immigrants. However, Europeans are expats because they can't be at the same level as other ethnicities. They are superior. Immigrants is a term set aside for 'inferior races'* », MAWUNA, Remarque Koutonin, « Why are white people expats when the rest of us are immigrants? », *The Guardian* [en ligne], 13 mars 2015, consulté le 16/08/2016 : <http://www.theguardian.com/global-development-professionals-network/2015/mar/13/white-people-expats-immigrants-migration>

¹⁶⁶ René Maunier (1932 : 30) cité dans Emmanuelle Saada, « Citoyens et sujets de l'Empire français. Les usages du droit en situation coloniale », *Genèses*, vol. 4, n. 53, 2003, p. 9

des autres expatrié-e-s français-e-s interrogé-e-s, la socialisation à l'expatriation a eu lieu dans les écoles de formation au développement et à l'humanitaire et dans le corps des parachutistes de l'Armée française. La socialisation à l'expatriation est donc majoritairement déterminée par une généalogie coloniale, puis par le travail dans les métiers du développement et de l'armée.

On retrouve ces deux derniers secteurs de travail au cœur de la domination néocoloniale française en Centrafrique, instituée par les Accords de coopération, qui déterminent les politiques de coopération technique, économique, financière et militaire¹⁶⁷. Sur le site du Ministère des Affaires Etrangères, les actions de la France en Centrafrique sont présentées à travers différentes institutions à la fois publiques et privées : l'AFD (l'Agence Française de Développement), les ONG, les missions militaires, les entreprises d'Air France, de Bolloré, de Castel, de Total, de la CFAO¹⁶⁸, de France Télécom et d'Areva, la coopération culturelle, scientifique, technique et militaire. Le site de l'Ambassade de France à Bangui présente également les institutions de la « présence française » à Bangui : les services consulaires, de défense et de sécurité intérieure, les services publics de Coopération et d'Assistance Technique et les institutions centrafricaines financées par la France (l'Institut Pasteur, l'Alliance Française et le Lycée Charles de Gaulle). La présence française à Bangui dépasse donc de loin les services consulaires.

La mise en œuvre de la politique économique des matières premières, de la politique militaire et de la coopération pour le développement en Centrafrique repose sur une politique de l'expatriation d'une main d'œuvre venue de France et en écrasante majorité française : les assistant-e-s-techniques, les expert-e-s, les coopérants. Une méthode sociologique intéressante pour saisir les outils de la domination française en Centrafrique est de regarder de près les politiques de travail des institutions qui perpétuent la présence française. Il s'agit, non pas d'évaluer les effets des politiques économiques, humanitaires et militaires menées par

¹⁶⁷ Parmi les accords de coopération signés entre la métropole et ses « ex-colonies », les accords de défense garantissent une présence militaire française sur le territoire de la Centrafrique et le droit d'intervenir en cas de déstabilisation du pouvoir (Jean Nanga, 2013). L'accord de coopération militaire accorde à la France le monopole de l'encadrement et de l'approvisionnement en armement de l'Armée de l'État Centrafricain. Les accords de défense contiennent également des articles concernant la gestion des matières premières et les produits stratégiques, dont la vente est réservée en priorité à la République française après satisfaction des besoins de la consommation intérieure et pour lesquels la RCA doit s'approvisionner en priorité auprès de l'ancienne métropole. L'autre point fondamental des accords de coopération est monétaire, ils organisent la dépendance des banques régionales au Trésor français et leur mise sous tutelle par le ministère français de l'économie et des finances. A titre d'exemple, en janvier 1994, la France prend la décision de dévaluer le FCFA de 50 % par rapport au franc français.

¹⁶⁸ L'ancienne Compagnie Française de l'Afrique Occidentale aujourd'hui spécialisée dans les secteurs pharmaceutique et de l'automobile.

la France en Centrafrique, mais de regarder comment ces politiques reposent sur l'organisation et la reproduction d'une communauté spécifique de travailleurs et de travailleuses : les expatrié-e-s français-e-s ¹⁶⁹.

Le statut d'expatrié se définit dans le cadre du travail par l'exclusion des **locaux** : pour être expatrié, il faut avoir résidé en France. Le statut d'expatrié repose sur la ségrégation entre la grille salariale expatriée et la grille salariale locale : un même employeur applique deux grilles salariales. Le statut d'expatrié se définit également par la marginalisation des femmes françaises, qui sont minoritaires en tant que salariées expatriées. Ainsi, selon l'étude de la MAE de 2008, 66,2% des expatriés sont des hommes. Mais ni les femmes françaises, ni les **locaux** centre-africain-e-s ne sont absent-e-s des espaces expatriés. Les femmes françaises sont femmes d'expatriés : elles sont présentes dans les soirées, dans les foyers, aux sorties scolaires, dans les clubs et les associations. Les centre-africains sont des travailleurs et des travailleuses au service des espaces de travail, de loisir et de vie des expatrié-e-s : ils et elles sont salarié-e-s par l'employeur français, mais sont également domestiques, serveuses, croupières, cuisinières, chauffeurs et prostituées. La question de la reproduction des espaces expatriés en Centrafrique amène à regarder la sphère domestique du foyer et la sphère des loisirs, pour questionner leurs articulations avec la sphère du travail salarié. Cette perspective permet de prendre en compte l'importance des femmes françaises non salariées et des travailleurs et travailleuses centre-africain-e-s dans la reproduction de la communauté expatriée.

La question de la reproduction de la communauté expatriée permet d'observer comment les politiques françaises en Centrafrique reposent non pas seulement sur des conventions et des contrats entre États, mais sur certains types de relations entre femmes françaises, hommes français, femmes centre-africaines et hommes centre-africains. L'objet de cette partie est donc, non pas un groupe social, mais les relations entre groupes sociaux. Une méthodologie multi-sites permet de sortir du cadre méthodologique ethnographique classique comme une enquête intensive sur un groupe défini par un espace géographique localisé (Marcus, 1995)¹⁷⁰. Cette méthodologie met en connexion des événements, des conflits, des vies quotidiennes et des espaces. C'est cette connexion entre les différents éléments de

¹⁶⁹ Cette perspective s'inscrit dans la tradition de l'anthropologie africaniste marxiste qui se donne pour objectif d'analyser la matérialité des rapports de pouvoir (CABANES, Robert, COPANS, Jean et SELIM, Monique, 1995)

¹⁷⁰ MARCUS, Georges, "Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-sited Ethnography", *Annual Review of Anthropology*, n. 24, 1995

l'enquête qui permet de construire un savoir sur les systèmes sociaux. Ma méthode d'analyse est multi-sites : elle observe et analyse les liens entre les habitations des expatrié-e-s, les habitations des centre-africain-e-s, ainsi que la circulation des expatrié-e-s français-e-s et des centre-africain-e-s entre ces deux espaces. La circulation est corollaire à la ségrégation qui marque la ville de Bangui, entre l'ancien centre-ville européen et les quartiers périphériques. La circulation entre les différents sites est un moyen d'observer les relations entre hommes et femmes expatrié-e-s français-e-e et hommes et femmes centre-africain-e-s, ainsi que les conditions matérielles de ces relations. Il s'agira d'observer la circulation des femmes et hommes centre-africain-e-s pour le travail dans les maisons, les clubs et les institutions expatriés ; et la circulation des femmes et hommes expatrié-e-s français-e-s pour les loisirs, dans les restaurants, les bars et les boîtes de nuit de la ville de Bangui, où ils bénéficient du travail des centre-africain-e-s. Le croisement de l'observation de ces deux circulations permet de cerner la matérialité des *rapports sociaux*. Le sujet d'étude multi-situé de cette partie prend pour définition centrale celle des *rapports sociaux* comme des *rapports structurants, dynamiques et transversaux* (Devreux, 1992).

La spécificité intéressante des méthodologies multi-sites est qu'elles assument le caractère partial, partiel et situé des données collectées dans les différents sites. L'enquête multi-site prend en compte que les espaces locaux ne sont pas que des espaces physiques mais des « *positions de sujet qui expliquent le pouvoir, la classe, la race, la sexualité, le genre et la culture* » (Teaiwa, 2004, traduction libre)¹⁷¹. Le but de l'enquête multi-site n'est pas de multiplier les sources d'information pour vérifier ou identifier des données, mais de situer les espaces, les groupes et les acteurs, afin de comprendre les enjeux sociaux des relations et des circulations observées. L'ensemble des méthodes choisies sont qualitatives, car elles permettent d'analyser la construction des espaces et des groupes en mettant l'accent sur les relations de pouvoir et de résistance qui en constituent les frontières (Sprague, 2005). Dans une première partie, je montrerai comment la communauté expatriée se construit à l'articulation entre les espaces de travail, l'espace du foyer et les espaces des loisirs. Dans une deuxième partie, j'analyserai comment les frontières entre l'espace privé du foyer et l'espace public des loisirs organisent le travail sexuel et domestique des femmes centre-africaines dans la ville. Dans une troisième partie, j'observerai les gestes et les mots des femmes centre-africaines qui travaillent dans les services reproductifs (domestiques et sexuels) publics. Cela

¹⁷¹ « *A subject position that accounts for power, class, race, sexuality, gender and culture* », TEAIWA Katerina Martina, « Multi-sites methodologies », in *Anthropologists in the fields. Cases in participant observation*, /Ed. by Lynne Hume and Jane Mulcock, 2004, p. 204

m'amènera, en conclusion, à définir le travail de service sexuel et domestique comme un rapport politique.

CHAPITRE 1. LES POLITIQUES SEXUELLES ET FAMILIALES DES INSTITUTIONS FRANÇAISES

« Deux manifestations distinctes, mais étroitement liées, du pouvoir. L'une correspond au pouvoir tel qu'il s'exerce simplement dans le processus de la catégorisation ; l'autre a trait au pouvoir qui induit des conséquences sociales et matérielles de cette catégorisation. » Kimberlé Crenshaw, Cartographie des marges, 2005 : 77

Dans cette partie, je présenterai les entretiens menés avec les expatrié-e-s français-e-s selon les institutions qui les emploient (la Coopération, les instituts financés par la France, l'Armée française, les ONG et les entreprises privées dirigées par des Français) pour analyser comment les politiques françaises du travail salarié en Centrafrique organisent l'espace du foyer domestique, l'institution familiale et l'espace de loisirs des expatrié-e-s. Je montrerai que c'est à l'intersection entre l'espace du travail, l'espace du foyer et l'espace public que se construisent les *divisions sexuelles et raciales du travail* indispensables à la ségrégation entre la communauté expatriée et les **locaux**.

1. La Coopération

Le sexe du travail de coopération

J'ai mené des entretiens avec deux statuts différents de coopérants : les assistants techniques¹⁷² (AT), qui sont des fonctionnaires titulaires en détachement, et les volontaires internationaux (VI), qui sont des contractuels embauchés par le Ministère des Affaires Etrangères pour une durée de deux ans renouvelable une fois. L'État centrafricain verse à l'État français une allocation forfaitaire mensuelle pour chaque agent coopérant, dont le montant correspond au salaire qui serait versé à un agent centrafricain. L'aide technique de la

¹⁷² L'assistant technique de coopération est un fonctionnaire détaché de son ministère d'origine qui met en œuvre les politiques de coopération et de développement de la France à l'étranger.

Coopération participe donc à la dette extérieure centrafricaine (Hugon, 1973). Les statistiques des AT et des VI en poste à Bangui en 2010 permettent de faire l'hypothèse que le genre est une variable déterminante dans les décisions de recrutement de la Coopération française. Autant chez les AT que chez les VI, les femmes en poste sont minoritaires et les hommes sont majoritaires. Si l'on regarde les statuts familiaux, on constate que les hommes AT sont majoritairement mariés alors que les hommes VI sont majoritairement célibataires. Par contre, les femmes VI ou AT sont toutes mariées ou en concubinage. Ces chiffres font apparaître que le fait d'être marié-e ou célibataire n'est pas seulement une relation au poste (ce que laisseraient penser les statistiques concernant les hommes) mais aussi au genre. Dans les récits des hommes VI, une partie du recrutement se cristallise autour du statut de célibataire. Dans le récit de son recrutement, G. explique que le statut de célibataire était valorisé par ses recruteurs.

« Ils ont relevé mon âge et on m'a simplement demandé si je venais accompagné. Moi, j'y ai vu comme un problème de logistique et d'organisation ».

S. est le seul VI qui est venu avec sa compagne à Bangui. Dans le récit de son recrutement, son statut de couple a posé problème :

« T'es en couple, bah merde au sens où ça va être une meuf en Centrafrique machin... (...) C'est pas rien une meuf en Centrafrique (...) [et si elle ne vient pas] ça veut dire qu'on va être séparés. C'est important pour eux, que la personne se sente bien dans son boulot, si elle est séparée avec ce boulot ça risque de poser des problèmes et peut-être une rupture de contrat rapprochée ».

M.-E. est la seule femme parmi les VI. Elle décrit sa situation comme étant « atypique ». C'est son compagnon, alors sans emploi, qui l'a suivie.

« Que ce soit plutôt l'homme qui suive sa femme, pour l'instant, on n'en a pas rencontré beaucoup d'autres, même je dirai pas du tout ».

La question de la rareté du couple chez les VI est liée à un choix économique. Ainsi, le contrat de VI ne prend pas en charge le déplacement et la résidence du conjoint et/ou des enfants. Cette politique salariale pour les VI marque la frontière avec le groupe des AT. L'État français verse un supplément familial aux AT mariés dont le conjoint ne travaille pas. La majoration familiale concernant les conjoints est présentée par J.Y. comme un « **supplément familial pour l'épouse** qui permettait quand même, si elle avait un boulot en France, elle pouvait le quitter, elle avait ça ».

Ces suppléments ont pour fonction déclarée de remplacer les prestations familiales de la CAF, mais leurs montants étant largement supérieurs, ils sont soumis à l'impôt et considérés comme un élément de la rémunération¹⁷³. Contrairement aux prestations familiales, ces suppléments et majorations familiales ne sont donc pas versés au conjoint sous forme de prestations sociales mais sont versés au salarié sous forme de salaire. Il ne s'agit donc, ni plus ni moins, de *per diem* directement ajoutés au salaire et versés à l'expatrié au titre de son activité. Cette majoration représente environ 10% du salaire, soit entre 400€ et 600€. Pour bénéficier de cette majoration, il faut que le ou la salarié-e soit légalement marié-e, et que son conjoint-e ne travaille pas. Il s'agit donc d'une politique salariale ayant des effets directs sur le statut des conjoint-e-s qui ne sont pas liés à la Coopération française par le salariat, mais par son statut de conjoint-e marié-e et au foyer. La majorité des expatrié-e-s étant des hommes, cette politique concerne en majorité des femmes. Effectivement, les statistiques montrent une inégalité de genre forte dans le recrutement des AT. L'une des deux seules femmes AT, que j'appellerai ici B., nomme le *sexe du travail* expatrié :

« C'est vrai qu'ici c'est un monde d'hommes... le milieu centrafricain et le milieu expatrié, c'est en majorité des hommes, puisqu'on n'est que trois femmes, deux AT et une VI ».

B. est expatriée AT depuis deux ans. Elle a décidé de s'expatrier seule, laissant son mari et ses enfants en France. Elle est ce que le milieu appelle une *célibataire géographique*. La raison de son expatriation est une situation familiale pesante :

« C'est une raison familiale, suite à des différends familiaux, sortir un peu de la famille, ce qui a mis un peu les pendules à l'heure dans la famille, ce qui était très bien. J'ai pris un peu de recul, c'était le poids des responsabilités familiales. (...) Au bout d'un moment, quand tu dors plus, t'en peux plus, t'as envie de dire stop. »

Lors de son recrutement, elle raconte les réticences des employeurs à ce qu'elle parte seule :

« Ils ont eu des réticences du fait que j'étais une femme, au niveau que je parte seule sans ma famille, une femme seule en Afrique noire c'est vrai qu'on m'a dit qu'il faut se méfier, avec les problèmes de sécurité et tout ce qui est maladie. (...) Ils m'ont proposé de partir en famille et j'ai dit non. Je pars seule. Dans un sens ça les arrangeait, dans un autre ça les gênait. C'est compliqué, parce que quand tu pars avec la famille, il faut gérer toute la famille, c'est pas évident, faut faire le déplacement, il faut qu'eux organisent tout, inscrire les enfants à l'école. Et puis d'un autre côté, donc ils ont peur plus du côté psycho où on peut

¹⁷³ Cours des Comptes, *Rapport annuel* [en ligne], 2003, consulté le 20/09/2016 : https://www.ccrek.be/docs/2014_21_RapportAnnuel2013.pdf.

se retrouver très seule ».

La politique salariale ne répond pas uniquement à des calculs économiques mais aussi à des considérations d'ordre social et politique. Le problème pour l'employeur est que B. se retrouve seule en Afrique, ce qui lui est présenté comme une question de sécurité à la fois physique et psychologique. L'expatriation de B. va à l'encontre de la place de la femme mariée au foyer prévue par la politique salariale de la coopération. Ainsi, son expatriation en tant que *célibataire géographique* met fin à sa *double journée de travail*¹⁷⁴.

« Ah ça je l'ai vécu. En plus j'avais du train à faire, donc je courais à chaque fois pour chercher les enfants à l'école, c'était l'angoisse. Là c'est sûr que ici j'ai pas de double journée, là je suis complètement libre, là ça me permet de travailler le soir, là je suis complètement indépendante. »

B. travaille tard le soir, elle peut enfin s'investir à fond dans son boulot et dans sa carrière. Mais elle constate amèrement que son travail n'est pas pour autant plus reconnu que quand elle devait faire face à une *double journée de travail*.

« Bon c'est contradictoire ce que je vais dire. Les hommes peuvent rester tard et tout ça parce qu'ils ont pas la famille à gérer. En France moi je me souviens il fallait que je me dépêche, je pouvais pas rester tard. Si tu veux en France t'as des contraintes en tant que femme, plus qu'en tant qu'homme. Bon ici ça se vérifie pas puisqu'étant toute seule, je suis toujours au boulot, je suis complètement disponible, mais je pense qu'ils ne le voient pas (...) ils me valorisent pas ».

L'explication de B. de cette apparente contradiction entre sa disponibilité au travail et la non-reconnaissance de son travail ouvre un nouvel espace pour penser les inégalités entre hommes et femmes dans le travail salarié.

« Je pense que je travaille plus, comme je sors moins. (...) Je sais absolument pas comment ils me perçoivent au SCAC. (...) Moi les bruits de couloirs je les entends pas, mais je me dis, il y en a qui sont dans les couloirs ».

Dans ses propos, B. mentionne les espaces hors du travail, les espaces de sortie et de loisirs, pour expliquer la non-considération de son travail. Contrairement aux femmes d'expatriés, B. n'est pas invitée en soirée et dans les repas semi-professionnels. Quant aux repas professionnels auxquels elle participe, c'est comme si son statut de femme seule l'y rendait invisible aux yeux de ses supérieurs.

« Comme je suis seule, il y a plein de gens qui m'invitent pas. Des fois, je fais le bouche-trou quand ils ont besoin d'avoir un nombre pair (...). Je suis un peu trop dans mon monde et c'est vrai j'ai un peu de mal à sortir. La dernière fois il y

¹⁷⁴ Sur la définition de la double-journée de travail des femmes voir : Chadeau, Fouquet et Thélot, 1981:

avait le cocktail de l'ambassade avec le ministre, et c'est vrai que j'étais un peu déçue, d'abord parce que l'ambassadeur ne me présente pas au ministre, et il a oublié de me dire bonjour. Ils m'ignorent (...) j'ai l'impression d'être transparente quoi ! »

Pour comprendre les rapports inégalitaires entre hommes et femmes au travail, il est donc important de sortir de l'espace du travail, pour regarder attentivement les espaces de sociabilité en dehors du travail. Il est important de penser ce que B. appelle **les couloirs**, en d'autres termes, les lieux de l'articulation entre le travail et le hors-travail.

J.Y., le collègue AT de B., est également un **célibataire géographique**. Il explique comment le statut de couple ou de célibataire est déterminant dans sa sociabilité en dehors du travail. Ainsi, les invitations dans les réceptions semi-privées sont réservées aux hommes résidant en couple à Bangui.

« Faut être en couple pour être invité dans ce genre de réception-là. Bon j'aurais ma femme, encore, tu vois, quand t'es en couple tu peux rentrer dans des relations beaucoup plus de ce genre-là : réceptions privées ... »

Cependant, à la différence de sa collègue femme, le statut de **célibataire géographique** de J-Y ne fait pas de lui une personne asociale. J-Y. va simplement changer de groupe et de mode de sociabilité :

« Quand ma femme n'était plus là, je me suis retrouvé célibataire géographique, plus invité, plus rien, même les cabanons en commun, tout ça c'était fini, les familles, très net, je l'ai vécu (...) et donc célibataire géographique ça veut dire quoi ? Ça veut dire resto, boire des coups, bon les boîtes, c'est les putes ».

J.Y. sort la plupart du temps avec des VI car, comme il l'explique : « **pour les célibataires géographiques, il n'y a plus d'âge** ». Cependant, il y a bel et bien un *sexe*. Les deux modes de sociabilité, d'homme marié et d'homme célibataire, sont toujours le fait d'une relation avec une femme, en tant que mari et/ou client, ce qui amène un J.Y. à conclure :

« Le tout pour un homme c'est d'avoir une femme. »

Les femmes d'expatriés

Dans les entretiens avec les expatriés AT qui résident en couple à Bangui, la sociabilité masculine est décrite comme une sociabilité familiale au sein de l'espace du foyer. Les épouses jouent un rôle central dans cette sociabilité. Madame M. parle de **partage des**

rôles :

« Tout ce qu'on fait ici comme sortie, c'est moi qui l'ai organisé. D'abord parce que c'est un partage des rôles que l'on a depuis toujours. C'est un très bon accompagnateur. Comme on dit, dans un train, il faut une locomotive et puis des wagons. Alors lui c'est le fournisseur de charbon et je suis la locomotive. »

Madame M., qui est mariée avec l'AT d'un important service de coopération, se définit comme une locomotive, parce qu'elle est le pilier de la place politique de son mari dans la communauté expatriée. Effectivement, Monsieur M. est président de l'Union des Français de l'étranger à Bangui.

« Oui non je ne suis pas la présidente, c'est d'ailleurs ce que j'ai dit, je suis la dame du président, et je ne suis que la femme du président. (...) Par exemple, pour le fameux cocktail, bon j'avais un peu mis mon grain de sel très appuyé sur la rédaction d'invitations par mail (...) Et du coup, il était assez content, parce qu'il y avait entre 30 et 40 personnes, parce que le message était plus affriolant, et parce que les gens étaient contents de se retrouver. (...) Donc je ne suis pas présidente ».

Derrière la sociabilité de représentation politique et sociale des hommes coopérants mariés, il y a une division sexuelle du travail. Les femmes des expatriés sont chargées d'organiser les espaces de vie politique et sociale des expatrié-e-s. Le lycée Charles de Gaulle, l'école française de Bangui, fait partie de ces espaces importants dans la vie sociale des expatrié-e-s¹⁷⁵. Le lycée Charles de Gaulle attribue une grande part des contrats locaux à des épouses qui ont suivi leur mari à Bangui dans l'idée de trouver un poste une fois sur place. Le Lycée Charles de Gaulle est un lieu de construction de la communauté française de Bangui. Il est un des premiers lieux de sociabilité pour les femmes d'expatriés qui ne travaillent pas. C'est la sociabilité à travers l'école qui va réunir les femmes d'expatriés au-delà des différences de classe sociale, comme l'explique une des femmes d'expatrié interrogée :

« T'as quand même des mondes. J'ai côtoyé des gens ! T'as des cocktails... enfin, finalement c'est bien, parce que moi j'avais beaucoup d'a priori et de préjugés et finalement c'est des gens normaux, tout simples et qui sont agréables aussi, mais c'est une autre façon de vivre. C'est des gens, c'est ce que je trouve hyper intéressant dans l'expatriation, c'est que c'est des gens que tu

¹⁷⁵ Le lycée Charles de Gaulle est une institution scolaire sous contrat subventionnée par le Ministère des Affaires étrangères et par le ministère de l'éducation nationale. Il existe trois types de contrats à Charles de Gaulle. Les contrats expatriés concernent des enseignants recrutés en France qui bénéficient des primes d'expatriation. Les contrats résidents concernent des enseignants recrutés en Centrafrique et rémunérés par l'association des parents d'élèves selon les grilles salariales des établissements français mais sans prime d'expatriation. Les contrats locaux concernent les enseignants rémunérés selon les grilles salariales centrafricaines.

rencontrerais pas en France, que finalement tu fais partie d'un quartier où tu mets tes gamins à l'école et c'est les mêmes loyers, donc c'est des gens que tu côtoies pas. Et donc ça c'est intéressant, ça c'est génial. Ici, tout le monde se côtoie de la même façon, sans a priori. Moi j'en connais, les matins, ils vont au golf, à la piscine, ce sont les chauffeurs qui les amènent à leurs activités et les nounous qui restent avec les enfants, alors que c'est des femmes qui travaillent pas ».

La solidarité blanche de la communauté expatriée en dehors du travail s'organise autour de l'habitat, de l'école et des enfants, et passe donc principalement par les femmes en charge de ces activités. Les conditions de cet espace de sociabilité autour de la scolarisation des enfants est la division sexuelle du travail à l'intérieur des couples expatriés. L'employeur du coopérant, l'État français, met en place un système de supplément familial à condition que le/la conjoint-e ne travaille pas. Si une femme d'expatrié veut travailler, elle peut trouver des postes de contrat local dans les instituts financés par la France, comme le lycée français, ou encore un bénévolat dans des ONG et dans des associations. Ainsi, dans la majorité des cas, la carrière de la femme est une carrière adaptée à l'expatriation de son mari. La carrière des maris limite donc la carrière des femmes. Pour la plupart d'entre elles, il ne s'agit pas d'une volonté de ne pas travailler, mais d'une impossibilité de faire carrière, ou d'une volonté de ne pas travailler « **pour rien** ». La place des épouses des assistants techniques est donc à la maison ou à des postes salariés locaux, généralement consacrés à l'éducation des enfants et à l'organisation des espaces expatriés de sociabilité communautaire.

Les copines centre-africaines

Contrairement à la vie familiale des expatriés AT qui est une sociabilité hétérosexuelle visible et communautaire, la sociabilité hétérosexuelle des VI célibataires avec des femmes centre-africaines doit rester cantonnée au milieu de la nuit, aux espaces des boîtes de nuit, des restaurants et des bars.

G. : « Quand je donne mon statut je suis célibataire, au niveau de mon employeur, même si j'ai vécu avec une fille, mais rien d'officiel. C'est pas quelqu'un que j'emmènerais dans les soirées de boulot et que du coup, c'est pas qu'elle aurait pas sa place, je la cacherais pas mais ... »

Les relations entre expatriés français et femmes centre-africaines n'ont pas d'existence légitime dans les espaces communautaires. Si les copines centre-africaines des VI n'ont pas le droit d'exister légitimement dans les espaces de la sociabilité expatriée communautaire et familiale organisée par la politique salariale de la Coopération, cela ne signifie pas pour

autant que la sociabilité hétérosexuelle des expatriés célibataires est illégitime. Bien au contraire, alors que leurs copines sont déconsidérées par les employeurs, la sociabilité hétérosexuelle des VI et des AT célibataires est prise en compte par les collègues et par la hiérarchie. Les relations de travail entre collègues et entre supérieurs et subalternes sont des lieux de **sensibilisation** à cette sociabilité : ils échangent des conseils de prudence, de sécurité et des conseils de choix, de beauté, de pratiques, de lieux, des adresses et des numéros de téléphone. Les relations sociales des expatriés célibataires au travail sont structurées par une sociabilité masculine qui a lieu en dehors du travail, entre hommes de différents statuts familiaux, d'âge et de carrière. De plus, si elle est cantonnée à la vie nocturne, la sociabilité hétérosexuelle des expatriés célibataires est protégée par la hiérarchie professionnelle. Ainsi, les coopérants savent qu'ils seront protégés en cas de problèmes.

G. : « Bien sûr si t'as un problème, il faut impérativement en parler à ton référent, il saura forcément comment agir »

A titre d'exemple, H. a perdu 800 000 Francs CFA du projet pour lequel il travaille, suite à un vol pour lequel il a soupçonné sa copine. Il a alors été voir le COCAC (le Conseiller de Coopération et d'Action Culturelle) et a obtenu son soutien moral et financier. H. m'explique que le COCAC lui a même parlé avec regret d'une ancienne formation informelle organisée par du personnel coopérant expérimenté, pour donner des conseils aux nouveaux arrivants : **« pour apprendre à ne pas se faire arnaquer par les femmes centre-africaines »**. Contrairement à la sexualité des hommes expatriés qui est protégée et défendue par la hiérarchie, la sexualité de B., une des deux seules femmes AT en RCA, est, comme elle l'explique, déconsidérée :

« Ici, c'est particulier, les hommes se permettent d'aller à droite à gauche mais je pense que pour une femme ça passerait mal. »

Sa sexualité étant déconsidérée, son consentement n'existe pas. Ainsi, lorsque B. a été confrontée à du harcèlement sexuel de la part de son supérieur centrafricain, l'attaché de la Coopération n'est pas intervenu :

« J'en ai parlé le lendemain à mon attaché de coopération. Il a beaucoup rigolé, ça l'amusait, il a rigolé, il a rien dit de spécial. »

Il apparaît donc que la sociabilité en dehors du travail produit un rapport inégalitaire entre hommes et femmes Coopérants au travail. La sociabilité masculine hétérosexuelle repose, soit, sur les femmes françaises dans l'espace du foyer et de la famille, soit, sur les femmes centre-africaines dans l'espace des loisirs et de la nuit. L'articulation entre le travail

salarié expatrié et la sociabilité hétérosexuelle masculine place les femmes françaises à la marge du salariat expatrié, dans l'espace du foyer et de la famille et divise les femmes entre les femmes légitimes et les femmes illégitimes.

2. Les instituts financés par la France

Le management du travail

Les instituts financés par la France font le lien entre les institutions publiques de la Coopération et les entreprises privées. L'Alliance Française, l'Institut Pasteur et les Voies Navigables ont pour objets respectifs l'entretien de la culture, de la santé et des voies commerciales fluviales ; trois domaines essentiels pour la présence française en Centrafrique. Le personnel de l'Institut Pasteur, à côté de son travail de recherche biomédicale, soigne les employés **locaux** de Total et d'Areva et reçoit les personnels expatriés pour leurs analyses médicales. L'Alliance Française a pour mission de diffuser la langue française et de promouvoir la culture française. Les Voies Navigables ont pour mission de garantir les possibilités de navigation sur les fleuves Oubangui et Congo qui font la liaison entre les territoires du nord de la RDC et de la RCA. Parmi les financeurs de ces trois Instituts, on trouve à la fois des organismes français à but non lucratif et à but lucratif. L'Alliance Française reçoit le soutien du SCAC de l'Ambassade de France et du MAE et des financements par projet de Total et d'Air France. L'Institut Pasteur a de nombreux partenaires français et internationaux dont l'Agence Française pour le Développement et la fondation Total. Les Voies Navigables reçoivent des financements de l'AFD et de la société SOCATRAF, une filiale de Bolloré (qui a reçu un don de 5 millions d'euros de l'AFD pour l'achat de son matériel de transport fluvial). La Coopération met à disposition de ces quatre institutions du personnel rémunéré par le Ministère des Affaires Etrangères (M.A.E). La particularité de ces instituts est d'embaucher des employés selon le droit du travail local, tout en étant dirigés par du personnel expatrié missionné par l'État français¹⁷⁶. Ainsi, comme l'exprime le directeur de l'Institut Pasteur : « **L'expatrié, c'est le haut de la hiérarchie** ».

L'assistant technique des Voies Navigables : « Par la force des choses, je suis le seul blanc. Je dirige un service qui est sous tutelle du Ministère (centrafricain) mais qui est totalement indépendant. Aussi bizarre que ça puisse paraître, j'ai une latitude vraiment totale de la gestion du service, la seule chose

¹⁷⁶ L'Institut Pasteur de Bangui est un établissement reconnu d'utilité publique, objet d'une convention entre l'Institut Pasteur de Paris et le gouvernement de la République centrafricaine, et embauche une centaine de personnes. L'Alliance Française est une association de droit centrafricain et emploie une quarantaine d'employés centrafricains sous la direction et l'animation de trois assistants techniques de coopération et d'une volontaire internationale. Les Voies Navigables est un groupement d'Intérêt Economique pour le Service Commun d'Entretien des Voies Navigables de la République du Congo et de la République Centrafricaine (GIE-SCEVN) qui regroupe l'État du Congo et la République Centrafricaine, dont le service à Bangui emploie une quarantaine de centrafricains.

qu'on me demande c'est que ça marche ».

Les directeurs des instituts subventionnés par la France ont à charge de négocier les accords d'établissement qui prévoient les grilles salariales, les primes et les prises en charge médicales des salarié-e-s centre-africain-e-s. Dans les entretiens, je remarque qu'alors même que le personnel technique de coopération remet en cause les coupes budgétaires du MAE sur leurs primes et leurs avantages, ils justifient les coupes budgétaires sur les salaires des travailleurs locaux et étouffent les oppositions syndicales. Comme le dit le directeur de l'Institut Pasteur :

« Moi je vais remettre en question des acquis sociaux, que si on les garde, on ferme boutique. »

Cette politique financière des instituts exprime le tournant libéral des services publics de la Coopération qui harmonisent leurs accords d'établissement avec ceux des entreprises privées comme Total ou Areva. Les nouvelles méthodes managériales sont définies comme la fin du paternalisme, comme l'exprime le Directeur Administratif et des Affaires Financières (DAAF) de l'Institut Pasteur.

« C'est pas l'augmentation de salaire qui va plus impliquer les gens dans leur boulot, ça va juste augmenter leur pouvoir d'achat (...) t'achètes les gens, l'argent ne doit pas être une fin en soi (...) Pour moi c'est un passif de la colonisation, le paternalisme, ce sont nos enfants, on les gâte, ce qui est complètement décalé avec la réalité du pays donc il faut changer ça ».

Dans sa vision libérale du progrès où le développement signifie l'augmentation du travail, et non pas du salaire, le travailleur journalier est le travailleur idéal :

« J'embaucherai un type demain dans la rue pour une semaine, je le paierai trois fois moins, il va faire trois fois plus de boulot que ces types qui ont quinze ans de boîte (...) Il y a un esprit très fonctionnaire ici, t'es jamais évalué, t'es installé quoi. Donc ça freine énormément au développement du pays. »

Les politiques familiales des instituts français

La politique des salaires s'exprime dans un langage sur la famille comme unité de vie qui sépare les expatriés et les locaux selon des besoins pensés comme essentiellement différents. Alors que le DAAF de l'Institut Pasteur négocie le salaire des employés au regard du budget de l'Institut, lui-même négocie son salaire au regard de ses besoins et de ses dépenses. Ainsi, bien qu'il n'ait pas été recruté comme expatrié, il a négocié des **primes d'expatriation** ajoutées à la base de son contrat. L'argument de sa négociation fait directement référence à une appartenance nationale. Ainsi, les différences de salaire se

justifient par un discours sur **les niveaux de vie** différents entre la France et la Centrafrique :

« Rien [ne justifie les différences de salaire] mis à part que c'est un expatrié, c'est parce qu'un directeur en France gagne 10000 €, donc ça n'a rien d'injuste, mais ce décalage crée un sentiment d'injustice. (...) Mais, par rapport au niveau de vie en France c'est normal, t'as le droit d'avoir une maison en France, le crédit, une mutuelle pour ta famille. Il faut justifier en fait que tu gagnes plus qu'eux. »

Le *niveau de vie* en France est défini par des **droits** (une maison, un crédit, une mutuelle) en rapport à l'unité familiale. À l'opposé, le *niveau de vie* centrafricain, lui, est déterminé par le *seuil de pauvreté*. Ainsi, le DAAF de l'Institut Pasteur a pour projet de revoir les grilles salariales **locales** à la baisse avec comme référent le *seuil de pauvreté*. Il justifie sa politique par une volonté de ne pas produire des salarié-e-s en décalage avec le reste de la société centrafricaine :

« L'idée c'est d'harmoniser, sinon ça crée des fossés et les gens n'ont plus le sens de la réalité de leur pays, alors moi je préférerais que le gardien soit payé 90 000 mais la réalité c'est que le taux de chômage est énorme (60%) (...) La plupart de ceux qui ont un emploi formel ont aussi des activités à côté parce qu'ils ont les reins solides et bouffent tous les petits commerces des mecs qui essayent de s'en sortir, donc il y a un décalage énorme. »

Ce raisonnement omet de considérer que l'employeur, en fixant les salaires, participe à déterminer le *niveau de vie* et donc le *seuil de pauvreté*. Ce raisonnement omet également, que dans un pays où le travail salarié est effectivement un privilège et où les banques ne font pas de crédit aux particuliers, les revenus des rares salariés sont un des moyens importants de mise en circulation de l'argent. Il est intéressant de remarquer que dans le raisonnement du DAAF de l'Institut Pasteur, la notion de **famille** est mobilisée pour justifier les baisses de salaire :

« Il y a d'autres moyens que d'augmenter un salaire pour motiver quelqu'un, surtout qu'ici ça ne marche pas, quand on augmente le salaire, la personne est encore plus pompée par sa famille, donc ça l'aide pas. Il n'en voit pas les fruits, il ne peut pas épargner. »

Les restrictions budgétaires des instituts français se font en premier lieu sur la prise en charge médicale de la famille des employé-e-s locaux. Les politiques de prise en charge médicale se fondent sur une définition de la **famille à l'africaine**, comme l'exprime le directeur de l'Alliance Française :

« Ici le concept de la famille est assez large, donc pour pas que ce soit des gouffres financiers on limite au conjoint légal, parce que la polygamie est coutumière et pas légale ».

Le concept de **famille** des directeurs se base sur une division entre la justice coutumière et la justice légale, telle qu'elle a été historiquement créée par l'administration coloniale. La **famille légale** est l'organisation sociale qui est prise en charge par la politique salariale de l'employeur. Les instituts prennent en charge les frais de santé de leurs employés, de leur femme d'un mariage monogame et de 4 à 5 enfants. L'organisation sociale prise en charge par l'employeur correspond à une définition de la **famille nucléaire**. Le discours sur la **famille** met en place les outils rationnels de contrôle des salarié-e-s. Chaque directeur met en place des procédures de contrôle qui interviennent idéalement et matériellement sur l'organisation familiale, comme l'exprime le directeur des VN :

« Même s'ils l'ont pas choisie (la monogamie) moi je la leur impose »

La politique du travail des instituts français reproduit le modèle de la famille nucléaire comme la **famille évoluée** (Oyewumi, 2002).

Le directeur des Voies Navigables : « On s'aperçoit aussi, dès qu'on monte dans le niveau d'instruction, les gens ont une vie beaucoup plus réglée, encadrée, les familles des cadres sont beaucoup plus cohérentes, mieux constituées. C'est dans les ouvriers qu'on a des familles comme ça. »

Le directeur des Voies Navigables contrôle les actes de naissance, de mariage et de décès qui constituent des pièces centrales des dossiers de ses salariés. Le directeur, à travers ce dispositif, acquiert une autorité morale sur les affaires familiales, comme il l'explique :

« On va pas s'initier dans le secret médical, sauf quelques cas particuliers où il faut mettre un peu les points sur les i comme on dit, l'histoire du gars qui a d'autres femmes, et sa femme officielle se pointe faire un scandale parce qu'elle a pas eu l'argent du mois (...) j'envoie balader proprement et simplement tout le monde, on applique la convention collective, ils ont tous une copie, c'est la règle, ça plus le règlement intérieur, ça permet de border les choses ».

L'intervention sur l'habitat est également une préoccupation des directeurs. Le directeur des Voies Navigables a mis en place un service qui facilite l'accès de ses employés à un prêt bancaire dont le but est d'améliorer leur habitat:

« On leur fait obtenir des prêts parce que on établit avec le Crédit Mutuel par exemple une convention, le Crédit Mutuel ayant comme garantie que le gars, il a un emploi fixe chez nous, et, en retour, le Crédit Mutuel, dès qu'il y en a un qui a un incident de paiement ou de remboursement, tous les mois on reçoit un relevé. »

Le service de contrôle des prêts bancaires mis en place par le directeur des VN a pour objectif d'améliorer l'habitat de ses employés et de leur « **apprendre à gérer leur salaire dans le système bancaire** ». La politique salariale de la famille agit ainsi sur l'habitat et sur la santé des employés pour gérer la tension entre, d'une part, la volonté de faire des économies budgétaires et, d'autre part, la nécessité de garantir un minimum les conditions de vie des salarié-e-s.

Les politiques du travail domestique

La politique du travail salarié des Instituts financés par la France est une politique du travail domestique. Le bateau-baliseur des Voies Navigables est un espace à la fois de travail et d'habitat. Pendant 5 mois, 12 hommes d'équipage centrafricains et congolais et un commandant français vivent et travaillent sur le bateau qui balise les 3000 km du fleuve entre Bangui et Brazzaville. La présence des personnes non salariées est interdite sur le bateau par le règlement intérieur. Les cabines des membres de l'équipage sont prévues pour une seule personne. Pourtant, quand le commandant me fait visiter le bateau, la cuisine m'est présentée en ces termes : « **la cuisine commune où les femmes font à manger ensemble.** » Ainsi, s'il n'y a pas de place prévue pour les femmes des cadres et des ouvriers sur le bateau, elles ont cependant une cuisine commune. Les femmes des ouvriers et des cadres vivent donc sur le bateau, malgré l'interdiction faite par le règlement intérieur. Leur espace de travail domestique est leur seul espace de vie pensé par l'architecture du bateau. Cette organisation informelle de la vie sur le bateau révèle une contradiction fondamentale de la politique salariale qui définit la présence des femmes comme étant à la fois illégale et indispensable. Illégale, en tant que celles-ci ne sont pas salariées du service des Voies Navigables. Indispensable, en tant qu'elles produisent un travail domestique nécessaire à la vie quotidienne des travailleurs. Les discussions avec le commandant renseignent sur le fait que les femmes font bien plus que préparer à manger : elles organisent le commerce avec les villageois-e-s riverains du fleuve qui vont approvisionner le bateau en produits frais pendant la traversée. Le travail marchand et domestique des femmes est essentiel à la vie quotidienne et donc au travail des employés sur le bateau. Mais leur illégalité va limiter leur mobilité sur le bateau :

Le commandant : « **Je ne veux pas les femmes sur le pont ou dans les salles des machines ou au magasin, parce que s'il y a un accident, après ça va me tomber dessus. La femme n'est pas assurée. Elles restent dans leurs chambres, à la**

cuisine, mais je ne veux pas les voir sur le pont. »

L'organisation du travail domestique fait du commandant du bateau une autorité dans les relations familiales :

Le commandant : « Les femmes se battent pour la marchandise que les pêcheurs et les paysans vendent sur le fleuve. Alors je fais la loi avec tout ça, des fois je crie : 'bon terminé, on coupe la poire en deux, c'est moitié, moitié. Je veux plus vous entendre'. Parce que sachant qu'on est sur un bateau et c'est moi qui commande le bateau, je ne veux pas de bordel. Alors j'envoie les femmes chercher leur mari, parce que moi je ne veux pas avoir à faire aux femmes, ça ne me regarde pas. Je dis maintenant vous vous occupez de votre femme, au prochain bruit que j'entends, elles sont débarquées ».

L'architecture du travail domestique sur le bateau crée également une hiérarchie entre les salarié-e-s. La cabine du commandant comporte deux chambres, une cuisine, un salon, une salle à manger, une salle de bain et une chambre prévue pour son cuisinier attitré. La délégation du travail domestique du commandant à un salarié est prévue par l'architecture du bateau. Ainsi, l'organisation spatiale de la délégation du travail domestique marque le statut du commandant et organise son confort. Ce n'est pas le cas pour les autres salariés, qui ne bénéficient que d'une seule chambre. La hiérarchie entre salariés n'est pas seulement créée par des inégalités de salaire, mais aussi, par des inégalités entre les espaces de vie domestique.

Les revendications des travailleurs salariés des VN mettent en lumière un autre enjeu de l'articulation entre la sphère domestique non salariée et la sphère du travail salariée : le travail sexuel. Le directeur me raconte comment les salarié-e-s ont fait appel au syndicat pour que le VIH soit reconnu comme une maladie du travail. La direction a refusé de répondre à cette revendication. Depuis le 17 juin 2010, l'OIT préconise le traitement et la reconnaissance du VIH Sida comme une responsabilité des employeurs. Ce sont les syndicats des transports qui ont, les premiers, demandé que la prévention du VIH soit élargie aux familles et aux travailleuses du sexe. Depuis 1990, le VIH Sida est à l'ordre du jour de la Fédération internationale des travailleurs des transports (FIT) : alors que le Sida est considéré comme une maladie intime et étrangère à la sphère du travail, le syndicat demande à ce qu'il soit reconnu par les employeurs et pris en charge comme maladie du travail. Ces différentes considérations montrent que l'espace de travail domestique et sexuel fait partie des politiques salariales informelles d'expatriation des Instituts français.

3. L'Armée française

Un des points centraux des Accords de coopération signés entre la France et la Centrafrique en 1960 sont les accords de défense militaire. Ceux-ci donnent à la France l'autorité d'intervenir dans le système de défense de la Centrafrique. Ils permettent également à l'Armée française de stationner et de s'entraîner sur le territoire centrafricain dans des bases dont la France a la liberté d'usage. En 2010, 200 militaires français du contingent de la légion étrangère stationnent au camp militaire **M'Poko** de Bangui. Selon les termes de l'accord de partenariat de défense signé avec le régime de Bozizé, l'État français fournit un soutien opérationnel, technique et logistique aux forces de l'Afrique centrale pour reprendre le Nord-Est du pays, alors dans les mains des rebelles de la Séléka. Un commando parachutiste d'une dizaine de militaires circule également à Bangui et dont la mission officielle est d'assurer la sécurité de l'ambassadeur français et des expatrié-e-s. J'ai pu mener des entretiens avec le médecin militaire du camp M'Poko, ainsi qu'avec l'officier du commando parachutiste. Tous les deux sont employés par le MAE. Les militaires du commando parachutiste et du régiment vivent et travaillent sur le même lieu. Le camp militaire M'Poko comporte à la fois des espaces de travail, des espaces domestiques et des espaces de loisirs. L'espace où stationne le soldat français est tout d'abord défini comme un espace masculin :

L'officier: « Chez nous [dans le commando parachutiste] il y en a zéro [de femmes], du fait des sélections qui sont réellement physiques (...) En une semaine on doit courir à peu près 40km, on doit marcher autant et tout ça avec des sacs sur le dos, ce qui demande une certaine rusticité on va dire, que déjà beaucoup d'hommes n'ont pas. »

Tous les légionnaires sont célibataires de statut civil. Il s'agit d'une règle du recrutement : pendant ses cinq années de légion, le légionnaire n'a pas le droit de se marier.

Le médecin : « De toute façon ils ont pas le droit de se marier avant cinq ans, ça fait partie du contrat, parce qu'y faut donner, faut être à 100 % à la légion pendant cinq ans. »

Le statut de célibataire du légionnaire va de pair avec l'interdiction de louer ou d'acheter un appartement à son nom. L'espace domestique du légionnaire défini par l'autorité militaire est donc exclusivement celui du camp militaire dans lequel il stationne. Dans le camp militaire, l'organisation de l'espace domestique est collective, le recrutement pour le travail domestique salarié est organisé par l'armée : la **cantine**, la **popote** et le **salon** sont des espaces collectifs. Ainsi, pour qu'il soit « à 100 % à la légion », le légionnaire n'a pas

d'espace à soi en dehors du travail. L'espace hors-travail est réservé aux corps d'élite. Effectivement, contrairement aux militaires du rang, les militaires du commando parachutiste sont mariés et ont des enfants.

L'officier : « C'est pas vraiment un hasard, parce que quand je pars en mission, c'est moi qui recrute dans le régiment des paras en métropole, c'est la particularité de notre équipe. Ils postulent et on essaye de choisir ceux qui, techniquement, sont au-dessus au niveau de l'expérience, c'est la majorité des anciens. Le fait qu'ils soient mariés, c'est pas un critère. Maintenant, pour moi, quelqu'un qui est marié et avec des enfants, c'est moins un souci qu'un jeune célibataire qui arrive à l'armée et qui veut montrer qu'il est le meilleur. Les gens mariés avec des enfants, c'est des gens, à l'armée, plus réfléchis en général, plus posés, plus calmes. Quand il y a une situation de crise ils s'énervent pas. Contrairement à un jeune chien fou qui sort des grandes écoles et qui pense qu'à lui tout seul il va changer le monde. »

Les soldats d'élite ont droit à un espace domestique qui se situe en France, à la charge de leur conjointe, et qui représente leur espace privé de repos. La carrière d'une conjointe de militaire est souvent limitée et mise au service de la carrière militaire de son mari (I. Van de Walle, 2002 ; Marc Bergère, 2004).

L'officier : « [ma femme] Elle ne travaille pas, parce qu'avec toutes les mutations, en trois ans, j'en ai eu six, le temps qu'elle s'installe, qu'elle trouve un travail, c'est impossible »

La femme du médecin officier ne travaille pas non plus et s'occupe de leurs quatre enfants en France. L'armée met en place des aides financières familiales et une prise en charge des dépenses en appareils ménagers lors des déplacements des militaires en opération extérieure (OPEX). Comme pour les coopérants mariés, les suppléments familiaux sont versés au militaire au titre de sa rémunération, et non pas directement à sa femme. Les résultats présentés dans des recherches sur les conditions de vie des conjointes des militaires (Van de Walle, 2002), ainsi que les discussions des femmes de militaires sur des forums, montrent que les aides matérielles et financières vont de pair avec un contrôle social et une forte dépendance de l'épouse à son conjoint et à l'institution militaire. La relation entre la conjointe et le militaire fait l'objet de documents écrits par l'autorité militaire, qui indiquent les comportements à avoir avant le départ et au retour des militaires. Ces conseils sont à destination de la conjointe et du militaire et visent à apaiser les tensions créées par le départ et le retour de ce dernier¹⁷⁷. L'existence ou non d'un espace domestique, séparé de

¹⁷⁷ Armée de terre, Direction des ressources humaines et de l'armée de terre, bureau condition du personnel environnement humain, « Guide. Accompagnement des familles de militaires partant en OPEX ou en mission de courte durée », octobre 2012, 60 p.

l'espace de travail et pris en charge par l'armée, marque une hiérarchie entre les militaires du rang et les militaires des corps d'élite. Cette hiérarchie se reflète également dans un accès inégal aux espaces de loisirs et de sorties à Bangui. Alors que toutes les unités Boali ne sortent que le samedi, jusqu'à une heure du matin, en groupe et dans des véhicules camouflés, le commando des parachutistes est libre de ses sorties. Les sorties des militaires du rang dans les boîtes de nuit de Bangui sont organisées, contrôlées, protégées et prises en charge par l'armée. Chaque samedi, le médecin militaire distribue les préservatifs aux soldats :

« Le samedi soir, enfin dans l'après-midi, dans la soirée, ils viennent percevoir le nombre. On compte deux préservatifs par mec, on estime que c'est quand même, que c'est suffisant pour une soirée. Après, comme tout le monde en a deux, ils peuvent s'échanger si le mec n'a pas utilisé son truc. Donc voilà, on distribue au coup par coup, parce que (...) le préservatif faut pas qu'il soit dans la poche, faut pas qu'il soit sur le pare-brise, parce que ça altère le caoutchouc, dans la poche avec le frottement de l'alu, ça abîme le préservatif. C'est pour ça que c'est au coup par coup. C'est juste avant qu'ils sortent, comme ça, au moins, on est sûr que c'est stocké normalement, correctement, et que le préservatif est en bon état pour servir. »

Au regard du médecin militaire du camp, l'armée a besoin de la prostitution :

« La mercantilisation du corps, c'est très gênant. Et finalement l'armée cautionne, enfin, on n'a pas trop le choix, parce que les mecs ils sortent, mais finalement on sort en boîte et on se retrouve avec cette situation-là. Et bah, qu'est-ce qu'on peut faire à la place ? C'est difficile à dire. (...) Si on leur dit, on sort au resto et après on rentre au quartier, ils voudront pas, ça les intéresse pas. Parce que ça fait partie des mentalités des légionnaires, c'est des mercenaires les mecs. Dans l'esprit c'est un peu des baroudeurs. Si le mec s'est engagé dans la légion, c'est qu'il avait un peu idée de ce qu'il voulait faire, il voulait crapahuter à droite à gauche dans les pays, faire la guerre. »

Bien que les BMC (Bordels Militaires de Campagne) soient interdits depuis la fin des années 1990, la sociabilité hétérosexuelle des soldats est pensée et organisée par la hiérarchie.

L'officier : « Les BMC c'est strictement illégal, donc il y a pas dans le quartier, c'était il y a une cinquantaine d'années, oh ça a jamais vraiment existé. Il y avait des bordels mais ça n'appartenait pas à l'armée. Souvent je pense qu'il y a toujours que de toute façon les militaires qui sont en opération qui sortent en ville, ils trouvent le réconfort là où ils peuvent. »

La sexualité du soldat du rang et son activité militaire sont définies, par les supérieurs, dans une interdépendance.

Le médecin : « Pourtant médicalement il n'y a aucun lien, mais il semblerait que ça détend. (...) Ils trouvent normal qu'un légionnaire ou un soldat aille tirer son coup parce que ça fait partie du schéma et que de toute façon on ne peut

interdire que ce qu'on peut contrôler. »

L'accès aux corps des femmes centre-africaines est la liberté organisée par l'armée pour les soldats du rang. Les militaires sortent en groupe encadrés par des sous-officiers qui ne doivent pas boire :

« C'est le rôle des cadres de veiller à ce que les mecs soient pas trop alcoolisés. Dès que le mec commence à être un peu trop éméché, ils lui disent bah toi ce soir tu t'arrêtes maintenant, tu vas pas avec les filles. Si le mec, il est pas alcoolisé, il est pas trop inconscient, il mettra le préservatif, il fera ça normalement. Mais si le mec, il est alcoolisé, soit il oubliera, soit il fera n'importe comment ! Donc il y a, normalement, enfin normalement ça se passe plutôt pas mal, il y a un garde-fou au niveau des cadres, ils peuvent pas sortir de toute façon s'il y a pas des sous-officiers qui les encadrent. »

Dans le discours du médecin, la préoccupation est médicale. Quand il y a un accident de préservatif, le militaire qui en a parlé est obligé de faire un test VIH, puis il commence une trithérapie préventive, tout en restant dans le camp de stationnement et d'entraînement, ce qui rend le secret médical impossible.

Le médecin : « Au début le capitaine voulait les punir s'ils pétaient la capote. Si on les punit, le mec, il viendra pas consulter, donc il aura pas de traitement, donc on les punit pas. Mais d'un autre côté, il faut qu'ils comprennent que ce qu'ils font, c'est pas très intelligent, parce qu'ils disent qu'ils mettent la capote, mais en fait ils la mettent pas parce qu'ils ont bu. »

La politique du travail de l'armée contrôle la santé et la sexualité du soldat. Les militaires n'ont pas le droit de faire entrer leurs copines dans le camp. La politique sexuelle de l'armée fait alors de la ville l'espace dédié à l'hétérosexualité et à la sociabilité hétérosexuelle des soldats.

Le médecin militaire : « C'est l'offre et la demande : argent facile, les femmes elles vendent leurs corps, c'est facile, elles ont rien à faire, pas de trucs, elles mettent une petite jupe. Et puis les légionnaires ou les militaires, en plus s'il est célibataire, il a plein d'argent par rapport à ici, même le mec le plus moche, c'est le plus beau des guerriers en arrivant en Afrique parce qu'il a du pognon et y peut se payer toutes les filles qu'il veut. »

La politique de l'armée est donc aussi une politique sexuelle dans la ville de Bangui. La présence de l'armée en Centrafrique ne passe pas seulement par une politique de contrôle des espaces de travail et d'entraînement, mais fait exister et vivre des espaces domestiques et sexuels en France et en Centrafrique. La politique de l'armée vis-à-vis de ces espaces produit en même temps une hiérarchie entre militaires et une division entre femmes. Elle distingue en effet les militaires dont les espaces de repos sont des espaces reproductifs, domestiques et

sexuels privés, avec un habitat et une femme à soi, de ceux dont les espaces de repos sont des espaces reproductifs, domestiques et sexuels publics, dans les espaces de loisirs et dans la ville. La politique de l'armée divise les femmes entre les épouses en France, qui sont cantonnées à l'espace de la maison, et les femmes centre-africaines, qui sont associées à l'espace public. Ces deux formes de sociabilité masculines fondatrices des espaces de repos du soldat divisent les femmes entre les *épouses* et les *putains*. Ainsi, la présence de l'Armée française en Centrafrique dépend de la constitution et du contrôle de ces trois espaces de travail : le travail du soldat, le travail de la femme au foyer et le travail sexuel de la prostituée dans les boîtes de nuit.

4. Les ONG

La ségrégation salariale

En Centrafrique, les ONG constituent un des domaines d'activité qui emploie le nombre le plus important de salarié-e-s, après l'État centrafricain et les entreprises multinationales. Le travail dans les ONG est le plus valorisé et le mieux rémunéré de Bangui. Le développement et l'humanitaire reposent sur une division du travail entre les contrats expatriés et les contrats locaux. Il y a deux grilles salariales et les écarts de salaire sont énormes. Certain-e-s Africain-e-s sont expatrié-e-s, mais ils et elles sont d'abord passé-e-s par les contrats locaux, alors qu'aucun-e Européen-ne n'est obligé de passer par le contrat local avant de devenir expatrié-e. Quelle est la place des rapports de genre dans les divisions du travail entre les expatriés et les locaux ? Les ONG sont l'espace où il y a visiblement le plus de femmes expatriées salariées. Le personnel recruté, qu'il soit masculin ou féminin, est majoritairement célibataire. Dans les ONG, les personnels en famille sont une exception, comme l'explique R., un ancien employé d'une ONG française :

« J'ai eu des histoires sur la gestion de la famille par l'ONG. (...) C'est une ONG de taille moyenne en France qui fonctionne avec des fonds publics, qui n'a pas de marge de manœuvre, de fonds propres. Quand il y a prise en charge de la famille, il y a la question que ton poste coûte trois fois plus cher qu'un poste normal. Donc quand t'as pas de fonds propre et que c'est financé par les bailleurs, c'est toujours la justification, enfin c'est un peu une fausse excuse. (...) On m'a reproché des questions de compétences pour justifier le fait qu'ils ne prennent pas en charge la famille. Ça les saoulait de gérer ça. »

Comme on l'a vu pour l'armée, pour les ONG, recruter des célibataires est une façon de contrôler le temps hors-travail des employés pour augmenter le temps de travail salarié. La morale du travail en ONG est décrite par R. comme le fait de « sacrifier ta vie privée pour sauver des vies. » Son épouse l'explique ainsi :

« Quand t'as une famille, ça t'oblige à pas bosser le week-end. Mais eux, célibataires, ils bossent le samedi et le dimanche. Ils essayent de pas bosser le dimanche, sinon ils tiennent pas ».

Le travail des ONG repose sur le recrutement de célibataires français-e-s en contrat expatrié et sur le recrutement de Centre-africain-e-s en contrat local. Les indemnités de déplacement pour un-e expatrié-e s'élèvent à 10000 CFA par jour à Bangui et à 15000 CFA en province, alors qu'elles sont de 3000 CFA pour les locaux lors de leurs déplacements en province. S., un salarié en contrat local a participé à une grève du personnel local, lorsque son

ONG avait décidé de la baisse des indemnités de déplacement pour les salarié-e-s en contrat local de 3000 à 1500 CFA. Pendant cette grève, qui a finalement été gagnée, il a eu l'occasion de débattre des inégalités salariales entre **locaux** et **expatriés** avec ses collègues expatrié-e-s. La famille et l'absence de famille ont alors été mobilisées par les expatriés, pour justifier les écarts de salaire :

S. : « Il m'a répondu, 'Parce que nous on est expatriés, on n'a pas de famille ici, c'est pour ça qu'on nous donne 10 000, parce qu'on doit sortir dehors pour manger. (...) Parce que l'ONG nous a envoyés ici, c'est comme quand l'ONG vous envoie sur le terrain, on vous donne 3000 par jour'. J'ai dit : 'c'est bon c'est clair, mais pourquoi quand vous partez là-bas [sur le terrain] c'est 5000 et nous c'est 3000 par jour ?'. Il m'a répondu : 'Vous, si vous partez là-bas, vous êtes toujours en Afrique, vous ne dépensez pas les 3000 par jour.' J'ai dit : 'Mais il y en a chez vous qui ne dépensent pas les 10000' ».

S. conclura : « Ils n'arrivent pas à justifier ça ». S., quant à lui, situe la cause des inégalités salariales au niveau du rapport à la production. La question selon lui, n'est pas qui travaille, ni la présence ou non de sa famille, mais quel État national possède l'ONG :

« J'essaye de réfléchir et je me suis dit, comme c'est leur ONG, c'est eux qui nous donnent le boulot, ils se disent, mieux vaut avoir plus que ceux à qui on donne le boulot, c'est tout. Ils se disent, on est des blancs, on a amené le boulot, et vous vous êtes les noirs, on vous donne le boulot gratuitement, on vous donne le salaire gratuitement, alors vous avez droit à cette part. La personne oublie que tu travailles pour la même cause, pour l'humanitaire. »

S. explique comment les inégalités salariales s'articulent à une politique sociale liée aux rapports de production entre le Nord et le Sud. Le salaire dépend, non pas seulement du poste de travail, ni du travail effectué, mais aussi du rapport entre le salarié et la France.

S. : « Moi je suis à la pharmacie. Mon supérieur c'est un staff national. Il est à un poste pour des expats', mais, depuis un an, c'est lui qui a ce poste. Eh bien, il a toujours le même salaire, et, par exemple, pour son crédit de téléphone, il n'a que 10 000, alors que pour les expats c'est 60 000. »

Ainsi, les inégalités salariales ne sont pas liées à une politique de recrutement, en termes de qualification et de profil de poste. Il s'agit d'une politique de ségrégation fondée sur l'appartenance nationale des salarié-e-s. C'est leur relation à l'espace économique et de production français qui va déterminer leurs salaires.

La politique de ségrégation des ONG, comme celle des autres employeurs, passe par le contrôle des frontières des espaces domestiques et de repos des salarié-e-s expatrié-e-s. Les expatrié-e-s des ONG vivent généralement dans des maisons collectives de fonction. Leurs espaces domestiques, de repos et de loisirs, s'organisent entièrement sur le temps de travail. La vie organisée autour d'une unité familiale n'a pas de place dans ces lieux collectifs qui articulent les espaces domestiques et sexuels et les espaces de travail salarié, comme l'explique l'épouse de R., ancien employé d'une ONG française :

M. : « Ça a été dur et pour eux et pour nous parce qu'on avait pas du tout la même façon de vivre. (...) Quand t'es dans une famille et que tu vis dans un monde d'expats célibataires, c'est rigolo. Pendant trois mois on a vécu comme ça. Le chef de mission, une fois, il a ramené une fille. Il l'a vite fait sortir en cachette, le matin. Sauf que nous, on est levés à 6h avec les enfants, donc voilà, je l'ai vu. (...) Il était super mal à l'aise vis-à-vis de moi, qui suis mère de famille. »

Cette anecdote donne un nouvel éclairage sur les relations entre les espaces domestiques et les espaces de travail salarié. Le terme « **fille** » utilisé par M., en exprimant un statut minorisé et dévalorisé, désigne une femme centre-africaine. Cette dernière, bien qu'elle accède à l'espace de repos du chef de mission, ne doit pas être visible au sein de l'espace domestique collectif. Plus que d'une frontière physique, il s'agit d'une frontière de reconnaissance et d'existence au sein du collectif de travail. Les règles d'accès aux habitations des ONG sont formalisées par le règlement intérieur. Si ces règles sont, comme le montre l'anecdote racontée par M., contournées, leurs effets sont réels. Le poste de chef logistique veille au respect de ces règles :

« Moi je suis garant des règles de sécurité et de notre visibilité (...) Nous on a besoin d'être reconnus par la population, on doit avoir une bonne image. Si un piéton voit la voiture avec le drapeau de notre ONG, il sait qu'il peut s'engager. »

Les règles de sécurité concernent l'habitat et les déplacements. Les expatrié-e-s doivent se déplacer avec un véhicule de l'ONG, conduit par le chauffeur de l'ONG, de jour et de nuit. Ils et elles ont l'obligation de faire signer une décharge de responsabilité aux personnes non-expatriées qui montent dans le véhicule, y compris au personnel local. Certains quartiers de la ville leur sont interdits. En ce qui concerne les règles d'habitation, ils doivent informer le chef logistique des visites dans la maison commune, et demander une autorisation pour dormir à l'extérieur. Ces règles de sécurité marquent la frontière entre les espaces expatriés et les espaces centrafricains et organisent la ségrégation sexuelle dans la ville :

Le chef logistique : « Normalement ce sont les expats qui viennent en visite, entre collègues. On peut s'amouracher en ville, mais on n'a pas le droit de

les ramener à la maison. »

La ségrégation entre expatriés et locaux passe aussi par une politique sexuelle. Les relations sexuelles et amoureuses entre le personnel local et le personnel expatrié sont interdites par le règlement intérieur. Il s'agit d'une politique de prévention contre le harcèlement sexuel au travail. Ce point du règlement intérieur est particulièrement intéressant, car s'il agit contre le harcèlement sexuel au travail, il organise en même temps la ségrégation entre les sociabilités des salarié-e-s expatrié-e-s et des salarié-e-s locaux. Cette règle a pour effet de marquer une frontière entre l'espace du travail salarié et la sociabilité expatriée en dehors du travail, à laquelle les salarié-e-s en contrat local n'ont pas accès. S. raconte l'organisation de la ségrégation lors du pot de départ de son chef de mission :

S. : « Maintenant, à la fête de mon kota zo [mon chef], le samedi passé, comment ils ont fait leur fête ? Ils ont invité le staff national de 18h à 20h. À 20h tout le monde est parti [du staff local]. Les expatrié-e-s ont commencé à venir à 22h. Ils ont fait une première fête avec le staff national à 18h : sous la pluie, boire deux-trois-quatre bouteilles de bières. Après, à 21h, oui il y a plus de boissons, parce que quand tu fais une fête, c'est la boisson qui garde les gens. Donc à 20 h déjà on sort les voitures pour aller raccompagner les gens [le staff local]. Alors, comme c'était moi qui était à la cuisine pour faire le barbecue, à 21h je vois maintenant qu'on dresse une nouvelle table. On commence à sortir les boissons, les liqueurs. Et à 21h30, les autres [les expats'] commencent à venir. »

Dans le récit de S., l'articulation entre l'espace du travail et du hors-travail marque une frontière qui, contrôlée par le staff expatrié de l'ONG, produit la ségrégation entre les expatrié-e-s et le staff local.

Les femmes expatriées

La ségrégation dans les ONG relève également d'une politique sexuelle qui passe par le contrôle des relations entre les femmes expatriées et les hommes centre-africains. Dans notre entretien, S. raconte comment, un soir, en boîte de nuit, une dispute éclate entre lui et le coordinateur logistique de l'ONG. Le sujet de la dispute est la relation de S. avec la directrice des ressources humaines, une femme française. Le coordinateur logistique demande à S. de ne plus la voir en dehors du travail.

S. : « Le coordonnateur logistique m'a catégoriquement interdit de continuer de revoir leur RH. Il s'est dit, elle est là, hiérarchie supérieure au staff national, elle ne peut pas se mettre avec moi pour discuter, danser, collé serré, bisous, non ».

S. refuse et accuse son supérieur de racisme :

« Après j'ai dit : 'mon frère, ça c'est du racisme, je lui ai dit c'est du racisme'. 'Non S. si tu me dis ça, je vais te mettre un coup de poing dans la gueule'. Je lui ai dit : 'mais c'est normal, si tu me dis que vous n'avez pas les mêmes règlements, qu'est-ce que vous foutez à Bangui ? Parce que les relations c'est des choses qu'on ne s'attend pas. Aujourd'hui, elle peut rencontrer quelqu'un, hormis moi ça peut aussi être un blanc, elle veut peut-être fréquenter cette personne, personne ne peut empêcher ça. Alors si elle est venue pour le travail, et qu'on est devenus des amis, et que si elle m'aime et que je vais l'aimer, hé, je ne pourrai rien empêcher de ça ».

A propos de cette interaction, je n'ai pas accès à la version de la femme et il peut s'agir d'un cas de harcèlement sexuel. Cependant, l'analyse de l'échange met en relief que la dispute entre les deux hommes ne se cristallise pas autour des notions de consentement ou de harcèlement, mais autour de la notion de travail salarié.

S. : « Parce que lui j'avais compris que c'était que dans sa tête je voulais vraiment sortir avec cette femme, c'était pour sortir avec et c'était pour la bouleverser dans son travail. (...) Lui, il me dit : 'Mais si tu ne veux pas qu'elle perde son boulot, il faut que tu la laisses tranquille. »

Le coordinateur logistique applique la règle du règlement intérieur qui interdit les relations sexuelles et amoureuses entre les salarié-e-s en contrat local et les salarié-e-s en contrat expatrié. Il menace d'appliquer la sanction prévue : la fin du contrat des salarié-e-s concerné-e-s. Dans le raisonnement rapporté, le sujet de dispute entre les deux hommes n'est pas le consentement de la femme, mais la femme elle-même. La femme expatriée, objet de la dispute entre S. et son coordinateur logistique, devient l'objet de contrôle de la frontière de ségrégation entre expatrié-e-s et locaux. Ainsi, il est intéressant de constater que la plupart des postes de ressources humaines sont attribués à des femmes :

S. : « Il me dit : 'C'est à cause de ça que nous on envoie plus, à ce poste, des femmes que des hommes. Il me dit : 'C'est à cause de ça qu'on préfère envoyer plus des femmes à ce poste, pour travailler. Parce que nous les hommes c'est facile de mettre notre progéniture là où on part. Alors que les femmes c'est plus difficile, elles partent faire leur boulot, elles reviennent. Il m'a dit un truc comme ça. Je me suis dit mais c'est quoi cette histoire. »

Le *sexe* dans la politique de travail des ONG est à la fois le produit et l'outil de la ségrégation qui passe par un contrôle sur les femmes françaises et leurs relations avec les hommes centre-africains. G. expert centre-africain dans une ONG internationale, explique comment les femmes françaises deviennent une frontière très réelle entre expatriés et nationaux :

G. : « Dans les milieux européens, je sais que parfois [les relations entre

une femme blanche et un homme noir] ce n'est pas bien perçu, parfois, c'est pas dans tous les cas. C'est souvent lié à la situation économique. Je sais qu'il y a une expatriée qui a épousé un centrafricain qui n'était que chauffeur, et, ça a alimenté tous les potins dans le milieu expatrié. (...) Dans l'inconscient collectif, c'est normal qu'une femme centrafricaine n'ait pas un statut important. Pour les gens, c'est normal que les expatriés aillent avec des femmes qui ne travaillent pas, ça ne choque pas les expatriés. Ça veut peut-être signifier que les perceptions qu'on a de la femme dans les sociétés européennes et celles qu'on a ici ne sont pas si éloignées. C'est une question de genre. »

La politique de ségrégation des ONG repose sur une perception différente des femmes françaises et des femmes centre-africaines : les femmes françaises sont perçues comme garantes d'une frontière de la communauté expatriée organisée autour du travail salarié ; les femmes centre-africaines comme étant cantonnées au milieu de la nuit, sans statut important et invisibilisées dans les espaces de vie collective organisés par le travail salarié. Dans ce dispositif, comment les femmes centre-africaines salariées par les ONG en contrat local sont-elles perçues ?

Les femmes centre-africaines en contrat local

E., camerounaise, parle des ONG comme de l'aristocratie internationale. Elle me décrit qu'ils font des fêtes dans de grandes maisons avec des piscines, derrière des murs agrémentés de grillages, dans lesquelles chacun-e arrive avec son véhicule et son drapeau d'ONG, comme pour dire « **c'est la belle vie** ». Pour elle, l'ONG est un espace de lutte autant que de travail. Elle sait qu'elle est considérée de la même façon que lorsqu'elle était serveuse. Elle m'explique que lorsqu'une femme noire parle avec un blanc, elle devient objet d'intérêt pour les autres expatrié-e-s. Et ces derniers se posent alors trois questions : cette femme, elle appartient à quel expatrié ; elle travaille dans quelle ONG ; c'est quel genre de **pute** ? Ces trois questions sont posées simultanément et les expatriés ne les distinguent pas « **parce que l'idée des blancs c'est que les femmes noires ne travaillent que pour les chèques, qu'elles aiment l'argent** ». Ainsi, dans l'ONG, E. doit se confronter quotidiennement au *stigmat de putain*.

E. : « Quand je suis partie seule avant la fin de la soirée, tout le monde m'a regardée parce qu'on pense automatiquement que je devais rester jusqu'à la fin pour chercher un blanc. »

L'existence des femmes salariées centre-africaines est distordue par le *stigmat de putain*. E. raconte comment elle est souvent assignée à l'espace du travail domestique et

sexuel :

E. : « Une fois au restaurant, un blanc me passe une commande comme si j'étais serveuse, je lui ai fait remarquer que le service c'est de l'autre côté du bar. »

Le *stigmat* de *putain* limite la légitimité des femmes centre-africaines au sein du salariat valorisé et les associe à ce qui est défini comme l'envers du travail salarié : le sexe, les restaurants et les bars. Ainsi, la frontière entre, d'une part, les espaces domestiques et de loisirs, et, d'autre part, les espaces de travail salarié, repose sur l'invisibilisation et la marginalisation des femmes centre-africaines (qu'elles soient salariées ou non) et sur leur assignation aux espaces non-salariés. Plus que d'une absence physique, il s'agit d'une invisibilité politique, produite par la politique du travail de l'ONG qui cantonne les relations entre les expatrié-e-s et les Centre-africain-e-s au milieu de la nuit, comme le remarque S.

« Par contre, chez nous, les hommes expatriés ils traînent toujours dans les boîtes de nuit pour chercher les putes ... ils circulent plus que les femmes, on prend un taxi, on se promène dans le quartier, ils vont boire une bière. »

Cette politique salariale participe à la fabrication du *stigmat* de *putain* qui assigne les femmes centre-africaines aux espaces domestiques et sexuels, tout en les marginalisant au sein du travail salarié de l'ONG. Dans ce dispositif, le travail sexuel et domestique devient pour les Centre-africain-e-s un moyen de transgresser les frontières de la ségrégation. E. est en concubinage avec un expatrié. Elle sait que cet homme avec qui elle vit agit sur la façon dont elle est considérée par son milieu de travail.

E. : « Que je sors avec un big boss et que j'habite chez lui c'est pour ça qu'ils parlent plus avec moi, ils me considèrent et m'invitent dans leur soirées. Sinon, ils n'invitent pas les nationaux. Si j'étais encore dans ma petite cabane (...) les chauffeurs des ONG ne viendraient pas me chercher. »

S., avant d'être embauché par son ONG, était serveur dans un restaurant du centre-ville. Il explique comment son travail domestique lui a permis de tisser des relations amicales avec les expatrié-e-s : « C'est la restauration qui d'abord m'a aidé à tisser des liens avec les ONG, et maintenant comme je suis à l'intérieur ça m'a permis d'avoir beaucoup plus d'intimité...»

Les *divisions raciales et sexuelles* entre les salarié-e-s se construisent par l'expérience des frontières et de leurs transgressions, à l'articulation entre l'espace du travail salarié et l'espace du travail domestique et sexuel non-salarié.

5. Les compagnies privées

Les compagnies privées et l'État centrafricain

J'ai eu la possibilité de mener des entretiens avec des représentants de trois secteurs économiques privés de la présence française en Centrafrique : le secteur de l'exploitation minière, le secteur de l'exploitation du bois et le secteur de la chasse sportive. Un des points de l'accord de défense entre la Centrafrique et la France met en place une politique concertée des matières premières stratégiques¹⁷⁸ qui accorde à la France « une préférence pour l'acquisition du surplus »¹⁷⁹. Les concessions minières françaises actuelles présentes en RCA ont hérité du système des Compagnies Concessionnaires coloniales. Dès la colonisation, l'État français a cédé des concessions exclusives dans les colonies aux compagnies françaises. Ce système a mis en place une confusion entre les intérêts étatiques et les intérêts privés encore d'actualité aujourd'hui (International Crisis Group, 2010). Comment cette géopolitique se traduit-elle dans les politiques salariales des grands groupes miniers français en Centrafrique ? L'analyse d'un entretien que j'ai mené avec un chargé des ressources humaines de l'entreprise AREVA permettra de répondre à cette question à la lumière des relations de genre et familiales.

Le bois en Centrafrique n'est pas dans la liste des matières premières stratégiques, mais est considéré dans les documents stratégiques de développement comme un des premiers capitaux économiques du pays. La France est le troisième pays exploitant forestier en termes de superficie en Centrafrique, après la Chine et le Liban. Le secteur forestier est le deuxième pourvoyeur d'emplois salariés après l'État centrafricain (Pousse, Pousse, Gasana, Samyn, 2011). Le code forestier de 2008 prévoit la planification de l'exploitation forestière entre le Ministère des Forêts et l'exploitant. La concession d'exploitation est conditionnée par un plan d'aménagement forestier, établi en concertation entre l'État centrafricain et les compagnies. Financé par l'Agence Française de Développement, le plan d'aménagement participe généralement aux aménagements routiers nécessaires à la commercialisation du bois. L'appui de l'Agence Française de Développement aux entreprises privées s'est fait au détriment de l'État centrafricain, selon les évaluations de l'AFD elle-même : les aménagements forestiers

¹⁷⁸ Archives du Quai d'Orsay, Ministère des Affaires étrangères, Traités bilatéraux, *Décret n° 60-1230 du 23 novembre 1960 portant publication des accords particuliers conclus les 11, 13 et 15 août 1960 entre le Gouvernement de la République française, d'une part, et les Gouvernements respectifs de la République centrafricaine, de la République du Congo et de la République du Tchad, d'autre part*, Archives du quai d'Orsay, Traités bilatéraux, p.

¹⁷⁹ *Ibid*, p. 76

ont fragilisé l'État en tant qu'outil de contrôle, et ont renforcé les entreprises privées (Pousse, Pousse, Gasana, Samyn, 2011). Un entretien avec le directeur logistique d'une entreprise forestière, également fils du patron, permettra d'analyser la place du genre dans ce processus de privatisation des domaines forestiers.

Comme les compagnies forestières, les sociétés de chasse s'insèrent dans des politiques de développement économique, qui en font les partenaires des politiques de conservation de la faune et de la flore¹⁸⁰. Leur pouvoir financier leur permet de tenir cette position ambiguë : les sociétés de chasse prélèvent peu de faune mais génèrent une grande quantité de capitaux qui permet de financer des plans de conservation (Joiris Daou, Bigombe Logo, Abega, 2014)¹⁸¹. Dès l'époque coloniale, la chasse a été une source de capitaux importante pour l'Europe. Le commerce de l'ivoire et des peaux, ainsi que le moins connu commerce de viande, ont été des apports essentiels à l'économie française (Roulet, 2004). La chasse commerciale était également médiatisée en Europe pour illustrer la domination des hommes blancs sur les terres colonisées (Roulet, 2004). Les premiers safaris sont organisés en Afrique Centrale dans les années 1930 (Roulet, 2004). Les safaris ont été historiquement les moteurs des politiques de conservation qui désignaient les chasseurs occidentaux comme des chasseurs soucieux de la conservation et les populations locales comme des braconniers (Roulet, 2004). Les sociétés de chasse reproduisent ainsi une pratique sportive masculine et blanche, en même temps qu'une ségrégation entre la population locale et la population européenne dans l'accès aux ressources de la faune et de la flore. Les sociétés de chasse ont pourtant besoin des populations locales comme force de travail. Elles ont besoin des hommes comme guide de chasse et des femmes comme employé-e-s domestiques dans les campements. Comment s'articule la politique de travail de la main d'œuvre locale avec la politique de ségrégation et la reproduction de la masculinité blanche ? L'analyse d'un entretien avec le directeur d'une société de chasse sportive permettra de répondre à cette question.

Les politiques du travail sexuel

L'expatrié en charge des ressources humaines à Areva est un retraité militaire. Selon

¹⁸⁰ *Ibid.* : p. 128.

¹⁸¹ Le réseau international des sociétés de chasse sportives représente un marché de plusieurs dizaines de milliards de dollars US. Un safari de 21 jours est facturé par une société de chasse en RCA entre 20 000 et 30 000 dollars. Toutes les sociétés de chasse s'insèrent par un contrat dans des agences touristiques internationales pour se mettre en lien avec les clients.

ses propos, les salariés expatriés recrutés par les compagnies privées sont majoritairement des hommes français et blancs, ce qu'il explique par la technicité des métiers à Areva. Le patron de la société de chasse donne également une analyse essentialiste de l'absence de femmes dans le secteur de la chasse sportive : « **Les femmes que j'ai connues, et qui venaient chasser n'étaient pas très féminines** ».

Les trois hommes expatriés que j'ai interrogés sont célibataires et sans enfants, bien que leurs âges varient entre 30 et 50 ans. Ils expliquent leur statut de célibataire par les contraintes et le manque de confort de leur métier.

C., directeur d'un campement de chasse : « Je suis célibataire. Jamais marié. Quand j'étais jeune, je fuyais le mariage. Pour moi c'était ridicule, un frein à tout. Depuis que je suis dans la chasse, depuis les années 91, 92, je suis pas du tout contre le mariage, mais en brousse, là-haut, je n'ai aucune opportunité de rencontre. C'est un peu incompatible, ça s'est toujours mal passé. La première semaine, tout est merveilleux, et au bout de 15 jours, la femme européenne est piquée de partout. Donc, ma vie sentimentale est assez peu brillante. (...) Au départ je me suis beaucoup amusé dans la vie. Mais, on vieillit, et, au moment de se stabiliser, c'est difficile. Les conditions professionnelles font que c'est presque impossible. La plupart sont célibataires, et bien souvent divorcés, c'est pas un milieu très valorisant pour ça. »

À Areva, mis à part le Délégué Général, qui est marié et dont la femme s'est déplacée avec lui, les expatriés sont, en écrasante majorité, célibataires. Le patron de la compagnie forestière est, lui aussi, marié et père de famille, contrairement à ses employés expatriés. Le statut de célibataire des salariés expatriés des compagnies privées ne reflète pas la réalité, car la pratique des expatriés **en brousse** (en dehors de Bangui) est de se trouver une compagne sur place :

Le directeur logistique de la compagnie forestière : « Il va rester à son poste, célibataire, ou il va trouver une copine sur place, pas forcément une vraie copine, mais plus une compagne. Si un jour il doit se déplacer, il repart célibataire. »

La différence entre le mariage et le concubinage est marquée par la politique de l'entreprise qui privilégie les compagnes mariées en leur permettant d'accéder au salariat par l'intermédiaire de leur mari.

« Si c'est la femme légalisée, reconnue, qui est vraiment une compagne en tant que telle, la société va la reconnaître, et on va même essayer de voir si on peut lui trouver un truc pour elle, pour qu'elle puisse, bah déjà ne pas s'ennuyer. (...) La plupart des femmes blanches qui sont engagées dans une société privée, 95% du temps, c'est une femme d'un expatrié déjà embauché dans une autre

société, ou dans la même. Donc, elle n'est pas là, seule. Elle a un mari à proximité.
»

Cette hiérarchie entre le mariage et le concubinage, renforcée par la politique de l'entreprise et par les pratiques des expatriés, fait des relations entre les expatriés français et les villageoises l'objet de tension dans les camps de travail. Dans le récit du directeur logistique de l'entreprise de bois, le concubinage entre les expatriés français et des femmes habitant les villages autour du camp fait partie du rapport de force entre les travailleurs et la société. Un jour, un scandale a éclaté. Des jeunes d'un village, les frères de la femme à laquelle un expatrié sur le départ avait refusé le mariage, se sont organisés pour lui « **casser la tête** ». En réaction à l'intervention brutale des forces de l'ordre de la société, les salariés locaux ont déclaré la grève.

Le patron de la société de chasse, C. a une relation avec une des serveuses du campement. Il la désigne comme étant : « **ma serveuse qui m'est réservée** » :

« J'ai toujours eu sur le camp une employée qui m'était un peu réservée, ça j'ai toujours eu. Là j'en ai une, ça va faire sept ans qu'elle est là. Mais elle est là, elle est employée, je lui fais des fiches de paye, elle est là pour un travail bien précis et il y a pas d'histoires parce qu'on sait que c'est la femme du patron. C'est presque du concubinage mais je ne vis pas avec elle. Je lui donne évidemment plus de choses qu'aux autres, parce que j'ai un rapport différent avec elle. »

Dans le discours de C., c'est le statut d'employée du campement de chasse qui donne une place légitime à sa compagne :

« Il y a pas de nom pour ça, c'est un peu ma compagne, pour les Africains, ils disent, c'est la wally, c'est la wally du patron. Elle ne fait pas que ça, elle ne vit pas avec moi tout le temps, elle a aussi sa maison au village parce que j'ai pas envie de la voir tout le temps, mais elle travaille, elle est salariée. »

Si elle n'est ni une épouse, ni une prostituée, ni une concubine pour C., il ne s'agit pas seulement d'une relation sexuelle, mais d'une relation sociale liée à son statut et à ses relations de travail :

« Ça s'est fait comme ça. Mais là-haut c'est naturel, quand vous êtes un homme et que vous n'avez pas de femme, limite ça gêne. Quand vous avez une attirée, tout le monde est content. (...) Un homme sain, normal, qui reste des mois et des mois, comme ça, sans femme, ça va pas. Et eux ils le ressentent, ça se ressent sur tout, sur le travail. Les employés et les partenaires, pour eux, ça les rassure, parce que c'est quelque chose de naturel. Un homme qui reste seul longtemps dans le temps, pour eux c'est pas normal. Par contre quand vous êtes avec une femme, là tout va bien. »

Cependant, cette relation sociale ne doit pas s'inscrire dans le cadre de l'institution du

mariage :

« C'est vrai que j'ai une relation avec une femme centrafricaine, mais jamais je ne me marierais avec elle, c'est le gouffre culturel, on a rien à se dire, rien à se raconter. Je suis contre le mariage mixte. »

La politique sexuelle du patron de la société de chasse s'inscrit dans la politique salariale : sa concubine est également sa salariée. Certaines femmes font pourtant bouger l'articulation pensée par le patron entre le travail domestique salariée et le travail sexuel non salariée. Ce sont les femmes prostituées qui arrivent avec les clients de la capitale et qui ne sont pas contrôlées par la politique du travail salarié du campement de chasse.

« Dans les camps, il y a un autre cas de figure : les serveuses et les filles de boîtes de Bangui qui montent dans les avions avec les chasseurs. Ce dernier cas est le plus bizarre pour moi, elles ne sont pas sur les listes avec les autres employées, elles n'ont pas de contrat de travail, elles ne sont pas non plus clientes puisqu'elles ne mangent pas à la table des patrons, elles sont assises à côté et elles attendent. »

La présence de ces femmes est gênante pour le patron, car elle n'est pas prévue par sa politique du travail domestique et sexuel. Les femmes prostituées qui arrivent de Bangui ne sont ni salariées du campement, ni clientes, ni épouses. Pourtant, elles franchissent la ségrégation entre le campement de chasse et les villages, que seul-e-s les hommes et les femmes salarié-e-s par la société peuvent normalement franchir.

Les politiques du travail domestique

Les sociétés privées portent effectivement une attention particulière au contrôle de la frontière entre les espaces de vie au village et les espaces de travail. Les entreprises privées s'installent **en brousse**, dans une étroite relation avec les villages environnants, dont la majorité des habitants hommes travaillent pour la société en tant que saisonniers. Les entreprises privées, pour faire vivre leur **base vie** ou leur **campement**, ont besoin du travail domestique des femmes de leurs salariés saisonniers, pour la prise en charge de la reproduction de la vie quotidienne. Ainsi, la présence des femmes, si elle n'est pas prise en charge par le travail salarié, est pensée comme nécessaire par C., le patron de la société de chasse, qui ferme donc les yeux sur la présence informelle des femmes sur la base-vie :

« Les saisonniers officiellement ils ont pas de femmes. Dans la réalité ils en ont tous une, mais officiellement pour moi elles ne sont pas là. Ils ont leurs habitudes. Bien sûr pour eux c'est pas facile, les pisteurs ils sont tout le temps en brousse, quand ils rentrent ils sont contents d'avoir une femme qui leur fasse

à manger. »

Dans la base vie d'Areva, les règles sont beaucoup plus strictes : aucune femme ou homme non salarié-e par Areva n'a le droit d'y rentrer.

« Les règles sont extrêmement strictes sur la base vie, il y a pas de familles sur place. Les familles sont au village. (...) Sur la base vie, il ne peut pas y avoir de couples, on ne peut pas faire rentrer des filles. (...) Parce que sinon, il y a vite des histoires. C'est faire preuve de naïveté de penser que ça ne pose pas de problèmes. Le seul moyen de l'éviter c'est d'être très strict. C'est peut-être un peu abusif, ça porte forcément atteinte à un certain nombre de libertés individuelles, mais c'est le prix à payer pour que tout se déroule bien, sans anicroches et que le travail continue dans une ambiance à peu près normale. »

La politique d'Areva est prohibitive. Les salarié-e-s sur la base vie n'ont aucun espace domestique, de loisirs et de repos à eux. Afin d'empêcher tout arrangement domestique et sexuel en dehors de l'organisation du travail salarié, Areva organise le travail reproductif et le travail non-reproductif dans le même espace :

« Sur les sites d'extraction, « les bases vie », il y a des lavandières aux horaires de travail et les cuisinières sont raccompagnées tous les soirs. On a des bus. Car il n'y a aucune femme sur la « base vie ». (...) On a une fonction restauration collective, des cuisiniers, un responsable approvisionnement. C'est une collectivité, c'est un organisme dans lequel toutes les fonctions sont présentes ».

L'espace de travail et l'espace domestique sont gérés par Areva. Les contraintes du travail sur l'ensemble du temps de vie pèsent davantage sur les salarié-e-s centre-africain-e-s que sur les salarié-e-s français-e-s : les employé-e-s en contrat local travaillent dix semaines sur la base vie, alors que les employé-e-s en contrat expatrié y restent en moyenne un mois. La zone hors-travail des salarié-e-s expatrié-e-s français-e-s est la capitale, ainsi que la métropole. La zone hors-travail des salarié-e-s centre-africain-e-s est le village.

Les villages avoisinant les compagnies privées sont en étroite relation avec le travail salarié. Le salaire d'un employé fait vivre trente à quarante personnes¹⁸². Ainsi, les activités économiques de la société de bois ont eu pour conséquence d'augmenter le nombre d'habitants au village :

« Tous les personnels employés vivent dans le village. Certains cadres, du fait de leur fonction, ont des maisons à proximité de l'usine, pour qu'ils puissent être à proximité immédiate, en cas de problème (...). Quand mon grand-père est arrivé c'était un village de 200 habitants, maintenant il est passé à 10 000, et

¹⁸² Les sociétés privées, comme les instituts français, fixent également les ayants droit de leur politique de santé, sur la base de l'idéologie de la famille nucléaire (pour l'analyse de l'idéologie de la famille nucléaire, voir Oyewumi, 2002).

forcément la société a contribué à l'agrandissement de ce village. »

Concernant la vie dans les villages avoisinants, les entreprises privées mettent en place un « pôle sociétal et de développement » qui vise à améliorer les conditions de vie de leurs salarié-e-s, comme le raconte le directeur logistique de la société de bois :

« On a construit des postes de santé, des bâtiments publics, mairie, gendarmerie pour la sécurité, pharmacie, même les églises, des écoles. On fait des œuvres sociales, comme toute société privée du pays. Donc on essaye de faire le maximum de bien possible, dans la mesure bien sûr de nos revenus. »

Le village est aussi l'objet des actions du pôle sociétal d'Areva qui vise à « construire un hôpital, une salle de sport polyvalente, des cultures maraîchères » :

« Évidemment il y a du business au bout, mais c'est un projet global. Et si on veut qu'il se développe dans des conditions normales d'apaisement social et de paix sociale et de sécurité, c'est non seulement un bien mais une nécessité d'envisager ce genre de choses, toutes les entreprises du style d'Areva intègrent ça dès le départ dans un projet. »

Le projet de développement de l'agriculture maraîchère vise à articuler l'organisation économique du village avec celle de la base-vie :

« Les cultures maraîchères par exemple. Ce projet c'est un truc gagnant-gagnant. Ça faciliterait nos affaires logistiques, puisque les gens du village cultiveraient eux-mêmes les produits de leur terre, qu'ils revendraient ensuite à Areva, pour permettre de nourrir les salarié-e-s. Ça faciliterait les approvisionnements logistiques, ça développerait le commerce dans le village et ça formerait les gens aux cultures maraîchères. »

Le développement du village pensé par Areva a comme fonction économique de faire vivre la base vie du site d'extraction. Le développement du village peut aussi être analysé comme un travail sous-traité par l'entreprise. Areva, pour organiser le travail d'extraction de l'Uranium, a besoin d'organiser et de contrôler le travail de production maraîchère pour nourrir les salarié-e-s de la base vie. Aux yeux de la politique de travail d'Areva, la production maraîchère est un travail reproductif nécessaire mais dévalorisé, dont les produits peuvent être achetés, mais dont le travail de main d'œuvre n'est ni rémunéré ni indemnisé :

« Les projets sont pas toujours acceptés. (...) Les villageois-e-s nous ont demandé un per diem ! Les villageois-e-s ont demandé à être payés pour ce qu'ils faisaient ! (...) On leur apprend à bêcher un champ, on leur apprend à tracer des lignes de culture, on leur apprend à planter, on leur apprend à arroser, on leur apprend à repiquer, on leur apprend à faire développer, on leur apprend à déterrer, on leur apprend à nettoyer, on leur apprend à vendre, et voilà. Dès la

première étape les gens du village ont demandé un per diem ! »

Les villageois-e-s ne sont pas considérés comme des travailleurs/ses qui vont produire des denrées ou des objets essentiels à l'économie d'Areva, mais comme les bénéficiaires d'un projet de développement leur offrant une activité nécessaire à leur survie. Sur le campement de chasse, cette division entre le travail reproductif et le travail productif produit une division du travail entre les hommes et les femmes. Ainsi, les lavandières du campement sont les femmes des guides de chasse.

Les entreprises privées, qui produisent dans les provinces en Centrafrique, gèrent également le secteur des services dans la vie des villages, comme les banques, les hôpitaux, les postes de police et les écoles. Cette réalité amène S., le directeur logistique et fils du patron de la société de bois, à dire que les sociétés privées sont « **des États dans l'État** ».

« Chaque société privée qui se trouve à l'extérieur de la capitale, c'est un État dans l'État parce que finalement la population vit grâce à cette société. (...) C'est nous les privés qui remplaçons l'État dans la création et l'entretien des routes nationales. »

La société du père de S. ne finance pas seulement la mise en place et l'entretien des services, mais verse aussi des salaires à des agents de l'État :

« L'État étant tellement absent (...) pour les villages directement à côté de nous, tous les agents de l'État, et là je dis bien tous, les gendarmes, les médecins, les professeurs, tous ceux-là sont payés par nous. C'est nous qui prenons en charge leur salaire, en plus de ce qu'ils pourraient percevoir de l'État. Donc si jamais l'État leur donne un salaire, ils ont un double salaire ».

Il est alors possible de conclure que le contrôle de l'articulation entre l'espace du travail domestique et sexuel et l'espace du travail salarié est constitutif du pouvoir des entreprises françaises privées sur la population des villages. Le village, la communauté et la famille, comme espaces de la reproduction de la vie, sont des espaces intégrés à la logique de la production des entreprises privées.

6. Analyse transversale : l'économie politique française de la famille et de la sexualité en Centrafrique

Les politiques du travail de la famille expatriée

Les politiques salariales des institutions françaises font de la famille expatriée une extension de la patrie : dans son ethnographie sur les expatrié-e-s américain-e-s au Népal, Heather Hindman¹⁸³ définit la notion d'*expatria* pour exprimer comment la loyauté envers l'employeur et la loyauté à l'égard du pays d'émigration deviennent une seule et même chose pour les expatrié-e-s. Elle analyse également comment la communauté expatriée s'organise autour d'un type spécifique de consommation et de production, qu'elle désigne par l'expression de *expatriate package*, qui est le résultat d'un contrat, non pas seulement entre l'employeur et l'employé-e, mais entre l'employeur et la famille de l'employé-e. L'*expatriate package* reconfigure la famille en incluant les épouses et les enfants dans le contrat de travail. Cet *expatriate package*, contractualisé entre l'employeur et l'employé-e ainsi que sa famille, produit la communauté en créant un mode de consommation à travers lequel les expatrié-e-s se reconnaissent. Les politiques de travail expatrié gouvernent, non pas seulement le mode de vie des employé-e-s, mais le mode de vie de leurs familles. En créant un mode de consommation à travers lequel les expatrié-e-s se reconnaissent, l'*expatriate package* reproduit une communauté ségréguée.

L'analyse des entretiens me permet de faire l'hypothèse que la ségrégation de la communauté expatriée n'est pas seulement la conséquence d'un mode de consommation, mais est aussi la conséquence d'une *division raciale du travail* entre les travailleurs et travailleuses expatrié-e-s (et leur famille) et les travailleuses et travailleurs en contrat local (et leur famille). Pour comprendre la production des frontières de la communauté expatriée française à Bangui, il a ainsi fallu regarder comment les politiques françaises du travail gouvernent en même temps la famille de l'employé-e en contrat expatrié et la famille de l'employé-e en contrat local. L'analyse des entretiens avec des expatrié-e-s à Bangui a montré qu'il est nécessaire, pour comprendre la production des frontières de la communauté expatriée, de prendre en compte les différents modes de consommation et de production à l'intérieur même de la communauté expatriée, par la distinction entre les expatrié-e-s subalternes (majoritairement célibataires) et les expatrié-e-s cadres et hauts cadres

¹⁸³ HINDMAN, Heather, *Mediating the global. Expatria's Forms and Consequences in Kathmandu*, Stanford: Stanford University Press, 2013, 288 p.

(majoritairement mariés et pères de famille). Les frontières de la communauté expatriée sont construites par une politique du travail qui articule le travail salarié et le *travail sexuel et domestique* non salarié. Il s'agit d'une économie politique qui articule le *travail productif* et le *travail reproductif*.

C'est à l'intersection entre le travail et le hors-travail que se construisent le *sexe*, la *classe* et la *race* comme expériences de réalités sociales contraignantes. La notion de « *coulisses du travail* », définie par Erving Goffman (1973) comme l'espace où le salarié peut ôter le masque du travailleur pour élaborer un monde privé, permet de nommer cette interaction entre le travail et le hors-travail. Geneviève Pruvost (2011) analyse comment « *les activités de coulisses ne sont pas seulement indispensables aux néophytes qui apprennent les ficelles du métier, elles font partie des éléments du travail qui permettent de faire carrière, notamment quand l'ascension professionnelle fonctionne par cooptation* »¹⁸⁴. Les *coulisses du travail* comportent des pratiques d'inclusion, mais aussi d'exclusion, qui reproduisent les rapports inégalitaires de genre dans le travail. « *Dans ce jeu (...) les femmes (avec un conjoint et des enfants) sont disqualifiées en raison des contraintes familiales et domestiques qui pèsent sur leur emploi du temps.* »¹⁸⁵ L'analyse des entretiens avec les expatrié-e-s montre que, dans le cas du travail expatrié, ce n'est pas la double journée de travail qui limite l'accès des femmes expatriées aux *coulisses du travail*, mais plutôt les normes de sociabilité des *coulisses du travail*. Les sociabilités des *coulisses du travail* expatrié assignent aux femmes une place en dehors du salariat expatrié. Dans les *coulisses du travail* expatrié, les femmes assurent la convivialité, la connivence et le bonheur des relations de travail en tant que concubine, prostituée ou épouse. L'affichage d'une hétérosexualité d'homme marié, de client ou de dragueur devient, pour les hommes, une compétence professionnelle.

Les politiques salariales de la Coopération, des instituts français, de l'armée et des entreprises privées organisent la sociabilité masculine de leurs employés. Elles organisent la sociabilité masculine dans les foyers en versant un complément familial aux employés dont la femme ne travaille pas. Cette sociabilité concerne les expatriés en haut de la hiérarchie et favorise donc le mariage des expatriés haut placés et l'exclusion de leur épouse du travail

¹⁸⁴ PRUVOST Geneviève, « Le hors-travail au travail dans la police et l'intérim. Approches interactionnistes des coulisses », *Communications*, 2011, p. 184.

¹⁸⁵ *Idem*.

salarié. Ces dernières transforment les espaces domestiques en des espaces de respectabilité. Elles font un travail de représentation en organisant la mise en scène du foyer, et un travail reproductif et d'éducation des enfants. La réputation professionnelle de leurs maris dépend de la réputation des services qu'elles assurent dans l'espace domestique, ce qui amène Cynthia Enloe (2000b) à nommer ce travail domestique, *une diplomatie domestique*. Les politiques du travail expatrié reposent sur le travail des épouses légitimes pour transformer leurs maisons en des lieux de la communauté. Dans ce dispositif, les foyers des militaires gradés ont leur spécificité : ce sont des foyers transnationaux. Effectivement, l'armée, en tant qu'employeur, doit prendre en charge un espace hors-travail qui garantisse la loyauté du soldat, tout en répondant à la nécessité de créer un espace de travail qui contraigne sa disponibilité au travail. Ainsi, la tension sous-jacente à l'articulation entre le travail et le hors-travail peut se résumer, pour l'employeur, à la question suivante : comment augmenter le temps de travail salarié, tout en maintenant les frontières nécessaires à la reproduction de la famille des employés et de la communauté expatriée ?

Les politiques salariales ne prennent pas en charge la sociabilité au foyer des expatriés en bas de la hiérarchie. Cependant, elles organisent aussi la sociabilité masculine des célibataires dans l'espace public de la ville. Les employeurs reconnaissent les expatriés comme des clients et comme des hommes ayant des relations de concubinage. Cette reconnaissance va d'une protection en cas de problèmes ou de simples conseils et partage de savoirs, comme c'est le cas dans la Coopération, à l'encadrement formel des sorties, comme c'est le cas dans l'armée. L'organisation et le contrôle de la sociabilité hétérosexuelle des expatriés célibataires, comme une sociabilité en dehors du mariage et limitée à l'espace public et à la nuit, reproduisent les frontières raciales de la famille expatriée légitime comme une famille blanche. La politique salariale de la sociabilité hétérosexuelle hiérarchise les hommes expatriés entre ceux qui ont une femme et un espace domestique à soi, et ceux qui ont un espace domestique collectif et qui n'ont pas de femme à soi reconnue. Plus on monte dans les statuts expatriés, plus les hommes expatriés sont mariés avec des femmes blanches et plus ils sont pères d'enfants blancs. Anne-Marie Devreux a montré comment la parenté, comme institution, articule le familial et le professionnel, le travail domestique et le travail salarié. Dans l'ouvrage collectif *Le sexe du travail* (1984)¹⁸⁶ elle théorise l'interdépendance des sphères de la production et de la reproduction, et l'articulation entre les sphères

¹⁸⁶ DEVREUX, A.-M., « La parentalité dans le travail. Rôles de sexe et rapports sociaux », *Le sexe du travail* (coll.), Grenoble, PUG, 1984, pp. 113-126

professionnelles et familiales. Elle définit la paternité et la maternité comme les résultats de la place des femmes et des hommes dans la division du travail, à la fois, dans la famille, et dans le monde professionnel. Le fait d'être mère, mais aussi père, positionne les femmes et les hommes dans la division du travail sur le marché de l'emploi. Une étude très intéressante sur les pères ingénieurs cadres de Catherine Mary et de C. Gadea va également dans ce sens¹⁸⁷. C'est une évidence que plus une femme a d'enfants moins elle a de chance de trouver un travail et de faire carrière. L'étude montre que pour les hommes, c'est tout simplement l'inverse qui se produit : en bas de l'échelle des cadres, nous avons les hommes célibataires, en haut les pères de trois enfants et plus (Gadea et Mary, 2000). La paternité favorise ainsi l'inscription des hommes expatriés dans la carrière.

Les politiques du travail de la « famille africaine »

La reconnaissance et la prise en compte par les employeurs des espaces de sociabilité expatriés et des vies qui les habitent marquent l'inégalité entre les salarié-e-s expatriés et les salarié-e-s en contrat local. L'articulation entre l'espace du travail salarié et l'espace du travail domestique est un des lieux où se reproduisent les inégalités constitutives de la communauté expatriée comme une communauté privilégiée. Il a été essentiel de voir comment les politiques françaises contrôlent les relations familiales des femmes et des hommes centrafricain-e-s qu'elles emploient. Les discours des institutions françaises créent des catégories familiales qui justifient une politique du travail. Les institutions françaises privées ou publiques prennent en charge les frais de santé de leurs employés centrafricains, de leur femme d'un mariage monogame et de 4 à 5 enfants. Dans leur vision, plus la famille ressemble à la famille nucléaire blanche, plus elle est évoluée et mieux les hommes travaillent. La politique du travail salarié reproduit le stéréotype de **la famille africaine** comme un outil de contrôle des salarié-e-s en contrat local, qui permet d'inclure et d'exclure des ayants droit des prises en charge médicales. Les discours des expatrié-e-s sur la **famille africaine** pensent l'adéquation entre la **famille africaine** et le **sous-développement**. Les politiques salariales des institutions françaises en Centrafrique s'inscrivent dans la continuité de l'anthropologie coloniale qui, comme l'analyse l'anthropologue Jean-Pierre Dozon,

¹⁸⁷ GADEA, C., MARRY, Catherine, « Les pères qui gagnent : descendance et réussite professionnelle des ingénieurs », Travail, Genre et Sociétés, n° 3, 2000, p. 109-135

établissait une « *liaison organique entre société africaine et systèmes familiaux* »¹⁸⁸. Cette perspective anthropologique sur les sociétés du Sud a formé *l'idéologie malthusienne* qui légitime des politiques démographiques interventionnistes. Comme l'énonce Arlette Gautier, « *les politiques de population concernant la fécondité visent généralement sa baisse dans les pays en développement et son augmentation dans les pays industrialisés* »¹⁸⁹. Le concept de **famille africaine** situe la cause de la pauvreté à l'extérieur de l'économie et en dehors des sphères décisionnaires des acteurs économiques, alors même que la politique salariale des institutions françaises détermine le *niveau de vie* et les organisations sociales de leurs employé-e-s. Les politiques salariales des institutions françaises définissent quelles femmes, quels enfants et quelles organisations familiales et sociales ont la légitimité d'exister dans les espaces domestiques pensés par l'employeur pour ses salarié-e-s.

Les politiques familiales construisent les corps nécessaires au travail salarié, et articulent les corps des femmes centre-africaines et le développement, le travail reproductif des femmes non salarié-e-s centrafricaines et le travail productif des employés en contrat local. Le contrôle de l'espace domestique, en dehors du travail salarié, est une façon de stabiliser la main d'œuvre, dans la continuité des entreprises coloniales, qui organisaient les divisions sexuelles du travail entre le *travail reproductif* non salarié des femmes et le *travail productif* des hommes colonisés. Bien que les entreprises dans les anciennes colonies étaient pensées comme des lieux d'exploitation d'une main d'œuvre masculine, elles se sont fondées sur l'appropriation / *la domestication* du travail des femmes (Enloe, 2000a). Dans l'histoire de l'Afrique coloniale, la famille a été utilisée comme une politique de stabilisation de la main d'œuvre (Luise White, 1990) et la politique du travail salarié a toujours également été une politique de la *reproduction* (Chauncey, 1981).

Les politiques de travail des institutions françaises en Centrafrique produisent une catégorisation des espaces domestiques, pour en contrôler la production et la stabilité, mais aussi, pour que les relations sociales et familiales n'interfèrent pas dans le travail salarié. À Areva, séparer le travail d'extraction et le travail de reproduction est une politique du travail

¹⁸⁸ DOZON, Jean-Pierre, « En Afrique, la famille à la croisée des chemins », Burguière A., Klapisch-Zuber C., Ségalen M., Zonabend F. (Ed.), *Histoire de la famille : 2. Le choc des modernités*, Paris : Armand Colin, 1986, p. 304

¹⁸⁹ GAUTIER, Arlette, « Les politiques familiales et démographiques dans les départements français d'outre-mer depuis 1946 », *Cahiers des Sciences Humaines*, vol. 24, n. 3, 1988, p. 389

qui vise à mieux contrôler les temps du travail salarié. Dans les camps de travail, l'espace domestique des salariés est totalement contrôlé par l'employeur. L'absence d'espace domestique à soi est une forme de contrôle sur le travail qui s'exerce sur les sites d'extraction d'AREVA. Dans les camps de travail, l'espace domestique est un espace du travail salarié. La logique du contrôle de l'espace reproductif poussée à son comble fait de la logique de certaines entreprises privées des logiques d'États dans l'État. L'entreprise privée gère tous les espaces de la vie sociale : domestique, salarié, des loisirs, des services de santé et d'éducation. Dans les villages aux alentours des entreprises françaises privées, la féminisation de l'agriculture est le pendant de la salarisation des hommes. Cette politique du travail peut reposer sur un arrangement privé entre la force de travail masculine et les femmes de la famille. C'est le cas des villages autour des campements de chasse et des compagnies forestières ou sur le bateau des Voies Navigables, dans lesquels les femmes produisent un travail non salarié et invisible pour les compagnies. Cette politique du travail peut aussi reposer sur un arrangement entre l'entreprise et les habitantes du village. C'est le cas du projet de développement durable d'Areva qui a pour conséquence l'appropriation du travail d'autosubsistance des femmes dans les villages. Le projet vise explicitement à orienter la production agricole des villages vers les besoins en consommation des travailleurs de la base vie du site d'extraction. La politique de développement d'Areva vise à contrôler le travail agricole des femmes sur les terrains de la compagnie.

Ainsi, les compagnies françaises capturent le travail reproductif des femmes de leurs employés, non pas à travers une politique de salarisation, mais au moyen d'une politique de contrôle et d'invisibilisation du travail domestique et sexuel non salarié. Ces dynamiques du capitalisme en Afrique amènent Roseline M. Achieng et Jean-Bernard Ouédraogo à conclure que « *le capitaliste s'attribue tout le mérite pour des structures sociales dont il n'est pas le créateur* » (Achieng et Ouédraogo, 2011, traduction libre)¹⁹⁰. L'objectif et les moyens du capitalisme ne sont pas de détruire les formes domestiques de production, mais de les assujettir à l'exploitation économique (Meillassoux, 1975). Le développement économique de l'Afrique se fonde sur l'assujettissement de groupes, majoritairement des femmes (et aussi des enfants), en dehors du travail salarié (Achieng et Ouédraogo, 2011).

¹⁹⁰ « *The capitalist takes all the credit for social structures of which he is not the creator* », ACHIENG Roseline M. et OUEDRAOGO Jean-Bernard, « Gender in a Global Market Society: Introduction », *Global Exchanges and Gender Perspectives in Africa*, /Ed. by Ouédraogo, J-B & RM Achieng', Dakar/Kampala: CODESRIA/Fountain Publishers, 2011, p. 3.

Les politiques françaises du travail sexuel

La politique du travail salarié expatrié organise la frontière entre la sphère privée et la sphère publique qui passe par une division entre femmes. Les politiques salariales ne reconnaissent pas les concubines centre-africaines des expatriés célibataires. La politique salariale expatriée crée une frontière entre l'espace du foyer et l'espace de la ville, comme les espaces de deux sociabilités masculines. La sociabilité masculine organisée par les employeurs divise les femmes, par l'assignation de la femme française au foyer, et par l'exclusion des femmes centre-africaines de la légitimité du foyer. Les politiques salariales mettent en place des outils pour contrôler cette frontière. Les ONG et l'armée organisent et contrôlent les allées et venues des expatriés entre l'espace de l'habitation et l'espace des loisirs. Le contrôle de cette frontière passe, à la fois, par des outils matériels pour fermer l'accès des espaces d'habitation aux femmes centre-africaines, et par des outils idéels pour invisibiliser les femmes centre-africaines présentes dans l'espace du foyer et du travail salarié. L'outil de contrôle idéal des femmes centre-africaines dans les espaces de travail salarié est le *stigmat de putain*. La distribution des préservatifs par les autorités médicales et militaires aux légionnaires français, avant leurs sorties hebdomadaires dans les boîtes de nuit du centre-ville, est l'expression rationalisée d'une politique de ségrégation fondée sur une division entre femmes.

Les politiques de prévention des maladies vénériennes ont toujours reproduit les frontières coloniales entre femmes légitimes et illégitimes (Levine, 2004). Comme Cynthia Enloe (2000a.), dans son analyse sur les bases militaires américaines, je pense qu'il est nécessaire de questionner les relations asymétriques et inégales entre femmes, nécessaires à la présence néocoloniale française en Centrafrique.

« C'est la division exacte entre ces femmes qui procure sa sécurité à une base militaire. Les forces armées ont besoin de femmes pour maintenir leurs bases, mais elles ont aussi besoin de ces femmes pour imaginer qu'elles appartiennent à des catégories mutuellement exclusives. (...) Dans ce sens, un mouvement anti-bases, qui ignore la liaison entre les forces armées et les relations complexes entre les femmes, laisse la structure des bases militaires intacte même s'il réussit à fermer une des bases. » (traduction libre)¹⁹¹

Si la prostitution et les camps militaires sont inséparables dans les représentations, il

¹⁹¹ « It is the very division between these women that provide a military base with its security. The armed forces need women to maintain their bases, but they need those women to imagine that they belong to mutually exclusive categories. (...) In this sense, an anti-bases movement that ignore the armed forces dependency on the complex relations between women, leaves the structure of military bases intact even if it manages to close down a particular base. », ENLOE, Cynthia, *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*, Berkeley: University of California Press, 2000a, p. 91

s'agit bien du résultat d'une politique calculée qui articule l'armée, la prostitution et la famille. La politique sexuelle et familiale de l'armée façonne la sexualité tarifée des soldats dans les boîtes de nuit, ce qui a pour effet de renforcer le foyer transnational français des cadres militaires comme le lieu d'une sexualité légitime.

La virilité est valorisée par l'expatriation : la paternité mariée et l'hétérosexualité célibataire sont deux modes de sociabilité hors-travail reconnue par les employeurs. Ces deux modes de sociabilité sont deux formes d'assignation des femmes au travail *reproductif, domestique et sexuel, privé et public*. Les frontières et les circulations des hommes expatriés français dépendent de la politique des employeurs qui doivent gérer des compromis entre les exigences du travail expatrié et le souci de maintenir l'ordre social ségrégué et la cellule familiale expatriée. Les frontières du foyer et de la communauté expatriée reposent donc aussi sur une zone de sexualité tarifée qui marginalise les femmes centre-africaines du couple expatrié légitime. Les politiques du travail expatrié, si elles reconnaissent la sociabilité hétérosexuelle de leurs salariés dans les espaces de loisirs et de sortie, ne considèrent pas et ne reconnaissent pas les femmes qui entrent en relation avec les expatriés dans ces espaces. En contrôlant les frontières entre les espaces des loisirs et les espaces du foyer domestique, les politiques du travail expatrié marginalisent et assignent les femmes centre-africaines aux espaces de la nuit et à l'espace public. Les politiques familiales et sexuelles du travail salarié font des femmes centre-africaines, dans les espaces nocturnes et publics de la ville de Bangui, des femmes illégitimes. Ainsi, si *le sexe du travail* montre que la femme au foyer est un « *personnage capital pour compléter le tableau* »¹⁹², elle n'est pas la seule femme du tableau. Les femmes qui ne sont pas du foyer ou de la famille expatriée, mais qui travaillent dans les espaces reproductifs privés et publics sont également assujetties aux politiques du travail salarié expatrié.

¹⁹² GADEA, C., MARRY, Catherine, « Les pères qui gagnent : descendance et réussite professionnelle des ingénieurs », Travail, Genre et Sociétés, n° 3, 2000, p. 120.

CHAPITRE 2. LES ESPACES DU TRAVAIL REPRODUCTIF DE LA PRÉSENCE FRANÇAISE À BANGUI

« La reproduction, non en tant que fait biologique, mais en tant que système de contrôle et de manipulation de tout individu femelle devient ainsi le pivot de tout rapport entre les sexes et de tout rapport sexuel. »

Paola Tabet, 1998 : 152

Les bars, les restaurants et les boîtes de nuit sont des espaces de travail au service de la sociabilité hétérosexuelle des expatriés français. Des femmes et des hommes les font vivre chaque jour, chaque soir, chaque nuit. Dans cette partie, je me baserai sur des entretiens avec des expatriés, et des observations dans les espaces expatriés, pour comprendre les articulations entre les espaces de travail domestiques et sexuels au sein des foyers, et les espaces de travail domestiques et sexuels dans les lieux publics. Il s'agira de dépasser la dichotomie entre l'espace privé et l'espace public pour voir comment le travail salarié expatrié façonne la ville comme un espace de travail sexuel et domestique des femmes centrafricaines. Les citations sont extraites d'entretiens menés avec des expatrié-e-s français-e-s, dans le cadre d'un travail de socialisation à leurs différents lieux de sociabilité : bureaux, réceptions privées, restaurants et boîtes de nuit.

1. La délégation du travail domestique dans l'espace du foyer

Le foyer du couple et de la famille expatriés repose sur le travail domestique des employées. Contrairement à mes idées reçues, l'embauche d'une employée domestique par les couples expatriés que j'ai rencontrés s'est faite suite à la décision du mari :

Le colonel : « C'est moi qui gère les papiers, parce que ma femme elle aime pas ça, elle voulait pas d'employée, parce qu'elle est très indépendante. »

Du point de vue de la décision, ce n'est pas la femme mais l'homme qui délègue le travail domestique à une femme qui n'est pas du foyer. C'est aussi la personne salariée dans le couple, donc généralement le mari, qui s'occupe du contrat.

J-Y : « C'est moi qui ai toujours signé les contrats, moi je suis plus spécialiste du stylo, elle c'est plus manuel »

Madame M. : « C'est mon mari qui est leur employeur, c'est lui qui perçoit les revenus ici, donc c'est lui qui emploie le personnel ».

D. : « C'est mon mari qui signe les contrats, il fait absolument tout, j'ai jamais été dans une administration centrafricaine ».

Pour autant, le travail domestique salarié est considéré comme étant le travail délégué de la personne qui ne travaille pas, donc, dans l'écrasante majorité des cas, comme le travail délégué de l'épouse.

J-Y : « Que ma femme soit là ou pas, il y a quelqu'un qui fait la cuisine, qui nettoie mon linge, et qui fait le ménage. Mais en France, ma femme fait tout. »

Si c'est la personne salariée, dans l'écrasante majorité des cas l'homme, qui signe le contrat et met en place l'embauche, c'est la femme au foyer qui gère les relations quotidiennes du travail domestique délégué.

E. : « C'est elle qui prend tout en charge à la maison, moi je suis trop fatigué de la prise en charge du personnel à mon poste de direction. »

M. : « C'est moi qui suis présente le plus souvent avec elle, parce que mon mari bosse beaucoup. »

Les épouses, au sein du foyer, produisent un travail de réception, de sociabilité et de représentation d'une respectabilité et d'un intérieur bourgeois.

Madame M. : « Les réceptions, ça permet d'inviter des gens qu'on aime bien, que je connais, ce qu'il ne fait pas, quand il est là tout seul. Enfin, si peut-être un copain à manger des raviolis, mais pas cinq personnes avec un menu un peu élaboré pour à la fois rendre les invitations que l'on a eues et rassembler des amis pour passer un bon moment (...) Les réceptions, disons que ça a une importance, je pense plus pour lui et je le pousse à faire ça parce que je pense que le relationnel est important. C'est quelque chose qu'il aime pas trop faire, et

qu'il ne sait pas trop faire. »

Ce travail, qui recoupe un rôle politique au sein de la communauté expatriée française, met la femme d'expatriée dans une position privilégiée pour contrôler le travail de l'employée :

Madame M. : « Mon mari, ça lui casse un peu les pieds, quand il est tout seul c'est réduit un peu au strict minimum, c'est-à-dire, que le personnel sait ce qu'il a à faire, juste ce qu'il faut, par contre, c'est vrai que quand je viens, comme je suis un peu plus exigeante, c'est l'occasion de faire les ménages en grand, de recevoir, parce que mon mari ne reçoit pas du tout, de recevoir, de faire la couture, les rideaux. Donc le personnel sait que quand je suis là, il va bosser un peu plus ».

L'organisation de la délégation du travail domestique s'organise sur une division entre ce qui est classé comme sale, long et difficile (faire les courses au marché, laver les légumes) et ce qui est classé comme européen (faire la cuisine). On retrouve cette division entre les **produits locaux** et les **produits européens**: les employées font les courses des **produits locaux** au marché, mais les employeuses font les courses des **produits européens** dans les supermarchés. La division du travail organise la mobilité des expatrié-e-s dans la ville qui, pour la plupart, évitent les marchés. Dans le guide du Petit Futé sur la ville de Bangui, les termes utilisés insistent sur le caractère inapproprié du marché central comme un lieu pour faire ses courses quand on est européen-ne :

« Le marché central où il est possible d'acheter aussi bien une courge qu'un fer à repasser. Mais les vendeuses sont souvent agressives, cherchent à tout prix à vous vendre leur marchandise. (...) Une sorte de souk où vous trouvez tout ce dont vous avez besoin, de la jupe à la salade verte. (...) Mais gare aux arnaques. (...) En tant qu'étranger, tâchez de vous faire accompagner si vous allez pour la première fois et n'emportez pas de sac à main » (Petit Futé, 2012, p.97)

L'espace domestique donne à la femme d'expatriée la possibilité de **faire faire** pour **faire**.

D. : « Sur le plan des recettes que j'ai l'habitude de faire si tu veux, je peux lui confier un livre de cuisine, elle va comprendre tout ce qu'elle lit, c'est vraiment très facile. Quand je veux faire un plat qu'elle a jamais fait, on le fait ensemble et puis après elle a rien oublié. »

C'est une situation qui lui permet de faire travailler quelqu'un à son compte et selon ses propres consignes. Cette délégation du travail permet à D. de bénéficier non seulement des résultats d'un travail fait par autrui, mais également, de s'approprier le travail effectué :

« Il y a de la cannelle parce que j'adore la cannelle. C'est une recette que m'a donnée une amie, une Française aussi, mariée à un Centrafricain, mais qui vit

en France (...) C'est une recette qu'on appelle le 'gâteau diplomate' parce que son mari était diplomate, c'est l'ancien Ambassadeur de Centrafrique en France, c'est une recette qu'elle a apprise en Suisse. Il y a rien de plus bête que ce gâteau. C'est 100 grammes de sucre, 100 grammes de chocolat, 100 grammes de beurre, 4 œufs, 2 cuillerées arasées de farine. Mais moi je mets de la maïzena. Et moi je soupoudre de cannelle, je mets de la cannelle dans le chocolat quand je le fais fondre (...) c'est hyper fastoche. Tu peux pas oublier la recette tellement c'est facile (...) et c'est pourtant très bon, et même avec du chocolat tout à fait ordinaire (...) J'ai même fait avec le chocolat du Cameroun. J'achète des tablettes de 200 grammes, du coup elle fait deux gâteaux. »

Ainsi, D. fait un gâteau sans jamais mettre les mains à la pâte. Le gâteau diplomate, signe du travail de représentation des femmes d'expatriés est sa **recette**, son idée et sa commande. L'appropriation des fruits du travail d'autrui libère du temps pour la femme expatriée :

M. : « J'ai eu vachement de mal à accepter ça, c'était dur tu vois. Avant je faisais même tout le ménage entre 7h et 8h et demie le matin, je faisais la serpillère. Bon, maintenant je m'y suis faite, et puis je suis pas une fana des courses et je sais pas cuisiner, donc ça m'arrange bien. Puis pour me déculpabiliser, C. justement, elle me disait non mais le temps que tu passes pas à ça, c'est du temps que tu passes dans tes activités pour faire autre chose. »

La difficulté pour M. de déléguer son travail va de pair avec la difficulté de le considérer comme un travail. Dans cette organisation du temps, le mari est toujours présent indirectement :

M. : « Je me lève à 6h : branle-bas de combat, il faut donner à manger habiller les trois, les amener à l'école à 7h30. Je dois être rentrée à 8h moins le quart. L'employée arrive à 8h, en l'attendant je fais le maximum avant qu'elle arrive, les lits, la table du petit déjeuner. J'ai un peu de mal qu'elle fasse les lits ou qu'elle nettoie la table du petit déjeuner (...) À 8h30, je pars pour l'association et je reviens en fonction des horaires des filles (...) L'employée connaît les horaires des filles, elle a préparé, elle a mis la table et tout est prêt. En général, on attend une demi-heure mon mari, et s'il est pas là on mange, parce que, lui, il a pas d'horaires ».

Comme l'analyse Evelyn Nakano Glenn (2009) le travail domestique salarié privé est une relation de pouvoir triangulaire dont le mari est le maître. Ainsi, le fin mot de l'histoire, c'est que ce dernier n'ait pas à faire le travail domestique :

M. : « Pour le 16 octobre, j'étais pas là de toute la journée, comme c'est moi qui gère surtout la dernière, j'avais un peu peur que mon mari gère pas les trois, et la dernière, et les repas. Enfin il l'aurait fait, mais bon j'ai demandé à l'employée de venir. »

D. : « Elle est propre, elle est bien, elle fait le repassage, elle est prévoyante. Ce qui fait que je peux m'absenter deux mois sans problèmes. Parce que je sais qu'elle va s'occuper de mon mari parfaitement. »

La délégation de son travail domestique à une autre personne donne la possibilité à la femme d'expatrié de s'absenter de l'espace domestique, sans remettre en question la position privilégiée de son mari. La division dans le travail domestique entre la femme expatriée et l'employée est toujours une relation triangulaire avec le mari et/ou les enfants, et repose sur une division sexuelle à l'intérieur du couple. Le travail domestique délégué et salarié est au cœur de la morale de la communauté expatriée.

Le colonel : « Ici c'est presque une obligation sociale d'avoir des employés, c'est assurer les revenus à une ou deux familles. C'est immoral de pas le faire. Ne pas prendre un employé ici, je trouve que c'est indécent. J'en ai connu un ou deux qui en ont pas pris, ils ont eu des soucis, ils ont été cambriolés. Parce que ça se sait aussi. Vous avez un certain niveau social, et bien il y a des obligations sociales avec, voilà, la question ne se pose pas. »

Cette morale repose sur la ségrégation entre les salaires entre nationaux et expatriés. Ainsi, le Colonel présente les expatriés français comme les meilleurs employeurs au regard des salaires qu'ils versent. Mais jamais, il ne lui viendrait à l'idée de comparer les salaires des domestiques qu'il emploie avec le sien. Les salaires sont toujours comparés à l'intérieur d'une même catégorie de salariés. Les expatriés employeurs que j'ai interviewés disent d'ailleurs offrir un salaire ou donner un salaire :

M-E : « le salaire officiel minimum, c'est même pas 20 000, c'est 18 000, c'est complètement fou, nous on offre 30 000 ».

Le discours sur le travail domestique est peu présenté sous les termes du travail, mais plutôt sous l'angle de la morale, et limite ainsi la prise en compte du travail. La méfiance et le sentiment d'arnaque sont des outils pour contrôler et limiter les prises en charge médicales et sociales des employé-e-s.

Le colonel : « Moi je prends pas en charge. Parce qu'il y a plein de contrats, il y a plein de gens qui se font avoir là-dessus (...). Et puis après, c'est l'employé qui est malade, la maman qui est malade, le chien qui est malade. On engage un processus où il faut aligner. Donc moi, je ne suis pas un tyran, mais je ne me suis pas engagé à assurer le soutien. (...) Ils sont tellement habiles pour vous faire apitoyer sur leur sort. (...) On peut tomber sur des vrais professionnels pour extorquer de l'argent. (...) De toute façon on se fait toujours un peu avoir. »

Ce discours de l'arnaque est étroitement lié à un discours sur le travail domestique, considéré, non pas comme un véritable travail, mais comme une chance, de même que le salaire est présenté comme un service rendu. Dans le travail domestique privé, l'employée

dépend de son salaire pour vivre et la prise en charge de la vie en dehors du travail dépend des décisions de l'employeur. Lorsque l'employée met en place des stratégies qui remettent en cause les frontières organisées par ses patrons entre le travail et le hors-travail, elle risque d'être renvoyée.

M-E : « On a eu une expérience un peu fâcheuse avec une employée, donc ça nous avait un peu vaccinés. C'était une jeune fille un peu volage, et on a appris par la suite que la nuit, elle avait des activités nocturnes, pas chez nous heureusement. Donc ça générerait un milieu, un peu, pas très sain autour, qui pouvait l'inciter quand elle travaillait chez des blancs. Après, on a appris que le fait de travailler chez nous lui permettait de ... C'était un grand ensemble de villas où il y avait des Européens. Et en fait, nous on travaillait toute la journée. Le matin elle faisait le ménage chez nous. Et en fait l'après-midi, puisqu'elle était là, elle utilisait la piscine, sans que ce soit vraiment officiel, elle paradait en maillot de bain, et après, bon, elle arrondissait ses fins de moi chez des voisins à nous. Donc, c'était pas trop, ça nous a un petit peu embêtés. Bon, après, elle était libre de faire ce qu'elle voulait en dehors de son temps de travail, nos voisins étaient libres de... mais bon c'était un petit peu embêtant ».

Après cette expérience, M-E et son compagnon ont décidé de n'embaucher que des hommes. La délégation du travail domestique à un homme ou à une femme répond à une politique sexuelle du couple d'expatrié-e-s en tant qu'employeur pour maintenir les frontières entre le travail salarié et le travail non salarié, entre les employeurs et les salarié-e-s, entre le foyer et l'espace public. Derrière ce raisonnement, il y a la volonté que chacun-e reste à sa place, dans le respect des frontières de la communauté expatriée.

Le travail domestique salarié est une relation triangulaire entre le mari, l'épouse et la travailleuse, qui met en place l'embauche et qui structure la délégation du travail domestique. La personne la mieux positionnée sur le marché du travail, presque toujours un homme, est le maître de cette relation. Dans cette relation triangulaire, il peut décider de déléguer le travail domestique dans l'espace privé du foyer ou dans l'espace public des restaurants. Effectivement, l'usage du restaurant répond, pour les hommes, à cette même logique : déléguer le travail domestique à une femme.

C. : « Étant célibataire géographique, lorsque ma femme vient, c'est elle qui me fait à manger. Lorsque je suis tout seul, je me fais moi-même, ou le plus souvent je vais manger dehors. »

2. La géographie du travail domestique payé public

La délégation du travail domestique dans l'espace public

Les usages de l'espace domestique privé et des espaces domestiques publics des bars et des restaurants s'articulent. La politique du foyer va déterminer les fréquentations des espaces domestiques publics, et façonner l'espace public et nocturne du centre-ville de Bangui. Il y a deux sortes de restaurant à Bangui fréquentés par des Européen-ne-s, comme il y a deux sortes d'expatrié-e-s à Bangui.

Les expatrié-e-s en couple ou en famille prennent la plupart des repas chez eux, à la maison, qui ont été préparés par des employé-e-s domestiques. Les expatrié-e-s en couple embauchent généralement à plein temps un jardinier, un cuisinier et plusieurs gardiens, payés entre 60 000 et 80 000 Francs CFA par mois. Les expatrié-e-s qui ont des enfants embauchent une employée domestique femme qui sera également la nounou. Pour certain-e-s expatrié-e-s, il semble que les employé-e-s domestiques et l'espace domestique d'habitation ne font qu'un :

Madame M. : « Le cuisinier était là avec la maison, bon je l'ai gardé (...) Ici, ça se pratique beaucoup comme ça. Les expatriés qui s'en vont et qui occupaient une maison, s'il y a un domestique, la plupart du temps le domestique reste. »

L'organisation du travail domestique dans l'espace privé structure les sorties des employeurs au restaurant.

M. : « Le dimanche en particulier, le cuisinier n'étant pas là, bon on va manger au restaurant. »

Les expatrié-e-s qui résident en couple ou en famille sortent une à deux fois par semaine, et surtout le week-end. Ils sortent manger dans des restaurants, qu'ils catégorisent comme des **bons restaurants**, tenus et gérés par des Français et où la cuisine est française. Un des patrons français a divisé son espace en deux : il dirige les client-e-s africain-e-s vers un espace sous la paillote, derrière le restaurant, il dirige les client-e-s européen-ne-s, les blanc-he-s vers une terrasse aérée avec vue sur le fleuve:

Le patron : « Ici il y a une clientèle moitié blanche, moitié africaine. Les Africains vont sous la paillote. On a fait deux parkings différents parce qu'une fois un garde du corps a fait tomber sa kalash. Le blanc à côté a eu peur. Ici ce sont des brutes, quand ils ont une arme. Donc on a expliqué diplomatiquement qu'il faudrait changer de parking, le parking des Africains est derrière la paillote, le parking des blancs est devant. »

Dans ce type de restaurant, c'est uniquement pendant les vacances d'été, quand leurs

femmes et leurs enfants sont en France, qu'on voit des hommes expatriés accompagnés de femmes centre-africaines. C'est ce que les restaurateurs appellent la **quinzaine du blanc** :

Le patron : « C'est la fin de l'école. Au 30 juin par exemple, ce qui se passe c'est que maman part avec les enfants, elle rentre en France avant Monsieur, parce que lui il a trois semaines ou un mois et elle, elle va passer deux mois. Donc Monsieur, il va se retrouver quinze jours, trois semaines, tout seul. Et là, on voit des Messieurs avec des jeunes filles qui se cachent au fond des paillotes, qu'on ne voit jamais ailleurs dans l'année. (...) La quinzaine du blanc, tu viens de faire une découverte sociologique. Et je peux te dire, c'est flagrant, chaque année je vois deux couples à peu près, qu'on voyait jamais avant, qu'on voit à cette époque, couples mixtes je m'entends, mais des couples illégitimes. »

Contrairement aux expatriés mariés, les expatriés célibataires prennent la plupart de leurs repas dans les restaurants en ville. Les restaurants sont d'une importance capitale pour les expatriés célibataires. La majorité des expatriés célibataires que j'ai interrogés n'ont pas d'employé-e-s domestiques à plein temps attaché-e-s à leur espace domestique. Les VI célibataires de l'immeuble pacifique ont embauché, sans contrat légal, des employé-e-s domestiques à temps partiel, qui viennent une à trois matinées par semaine pour faire le ménage, la lessive et les courses du marché. Ils disent préférer manger dans les restaurants le midi et le soir. Le midi, ils mangent dans les restaurants tenus par des Français. Le soir, ils mangent dans les bars tenus par des Centre-africain-e-s où ils peuvent côtoyer au bar des femmes centre-africaines. Ils les appellent **les restaurants où tu vas te chercher une copine**. Pour certains d'entre eux, c'est là qu'ils ont rencontré leur petite amie.

La différence marquée par les expatrié-e-s entre les **bons restaurants** et les **restaurants où on va chercher une copine** se lit également dans les guides touristiques sur la Centrafrique¹⁹³. Cette littérature transmet, en continuité avec les anciens récits de voyage, la culture coloniale de la France. Le premier critère de catégorisation des restaurants est la distinction faite entre la cuisine française et la cuisine locale. Ensuite, vient la distinction entre les restaurants biens et pas chers et les bonnes tables. Les restaurants biens et pas chers correspondent aux restaurants où sortent les célibataires le soir, la plupart du temps, pour boire un verre. « L'ambiance nocturne » y est décrite à travers la musique et le bruit qui mélangent des « ambiances animées » et des espaces « accueillants et intimes ». Alors que les restaurants bons et pas chers sont caractérisés par leur ambiance

¹⁹³ Petit Futé (collectif), *République centrafricaine*, édition 2012, 214 p.

nocturne, les bonnes tables sont caractérisées par ce qu'on y mange. La cuisine française est revisitée par l'utilisation des « produits locaux ». Ce local revisité est le goût du confort et du luxe exotique créé par la culture expatriée. Alors que la proximité de « la rue animée » et de l'extérieur caractérise les restaurants bien et pas chers, les bonnes tables sont caractérisées par leur jardin et leur totale séparation avec la rue.

Observations dans les bons restaurants

J'ai conduit des observations réfléchies et systématiques dans deux des plus côtés des restaurants parmi les bonnes tables (Petit futé, 2012). J'ai conduit ces observations en semaine sur deux midis et deux soirs. Les expatrié-e-s en famille sortant au restaurant le week-end, les enfants étaient donc absents du restaurant. Mon objectif était d'observer les relations de mixité et de non-mixité qui s'établissent dans les restaurants catégorisés comme les bonnes tables dans les guides et généralement nommés par les expatriés les **bons restaurants**. J'ai comptabilisé les personnes présentes en tant que client-e-s par table et selon leurs appartenances à des catégories sociales visibles (homme noir, homme blanc, femme blanche, femme noire), afin d'observer *les mixités ou non-mixités raciales et sexuelles* des tables.

Le premier tableau a pour objectif de donner une représentation statistique de la présence de chaque groupe d'*identités sociales visibles* (hommes blancs, femmes blanches, hommes noirs et femmes noires) dans le restaurant, en rapport avec le nombre de clients présents (total clients). Le but de ce tableau est de représenter les groupes de clients majoritaires et les groupes minoritaires dans la fréquentation des bonnes tables de façon générale, et selon le moment de la sortie (à midi ou le soir).

Si on regarde le total, les hommes blancs sont, de loin, majoritaires car ils représentent plus de la moitié des client-e-s. Viennent ensuite, mais largement après, les hommes noirs, qui représentent 22% des client-e-s. Puis, les femmes blanches, qui représentent 16 % des client-e-s et enfin le groupe des femmes noires qui représente 10% des client-e-s observé-e-s. La variable du sexe place sur deux extrêmes les hommes et les femmes. Les écarts à l'intérieur du groupe des hommes, entre les hommes noirs et les hommes blancs sont plus importants

qu'à l'intérieur du groupe des femmes. La *race* a l'air d'être une variable plus fortement discriminante à l'intérieur du groupe des hommes qu'à l'intérieur du groupe des femmes.

Tableau 1 : la représentation de chaque groupe d'identités sociales visibles

%	midi	Soir	moyenne
Femmes noires	8	11	10
Femmes blanches	18	15	16
Hommes noirs	25	21	22
Hommes blancs	49	53	52
Total client-e-s	100	100	100

La blancheur associée à la masculinité donne un accès privilégié au restaurant. Il est possible de penser que le groupe des hommes blancs constitue, au vu de sa majorité, un groupe

à part entière et constitutif des frontières des restaurants. Il est aussi possible de considérer que les frontières des bonnes tables sont constituées par l'exclusion des femmes noires, qui s'exprime par leur nombre minoritaire.

Enfin, si on compare les pourcentages du midi et du soir, on observe que le soir fait augmenter la représentativité des hommes blancs et baisser celle des femmes blanches. Au contraire, la nuit fait baisser la représentativité des hommes noirs et augmenter celle des femmes noires. Ainsi, si le *sexe* est une variable importante dans l'accès au restaurant pour les femmes blanches et pour les femmes noires, ce n'est pas la même sociabilité qui les fait sortir au restaurant.

Le deuxième tableau a pour objectif de donner une représentation statistique des différentes expériences de sociabilité, en tant que client-e-s selon l'appartenance à différents groupes d'identités sociales visibles (hommes blancs, femmes blanches, hommes noirs et femmes noires). L'objectif du tableau est de mesurer la représentativité des différents types de sociabilité (seul, en non-mixité de groupe, en mixité raciale et/ou sexuelle, en binôme non-mixte, en binôme mixte racialement et/ou sexuellement) pour chaque groupe. Les résultats de ce tableau permettent de rendre visibles les relations entre un groupe d'appartenance et un type de sociabilité en tant que client-e.

Les hommes blancs connaissent le spectre le plus large de sociabilités. Ils expérimentent tous les types de sociabilité. Ce sont eux qui expérimentent le plus les sociabilités solitaires et la non-mixité en groupe. Les hommes blancs semblent être les plus légitimes à être visibles en tant que groupe d'appartenance et en tant qu'individus dans les **bons restaurants**. D'ailleurs, dans les groupes mixtes, ils sont majoritaires à faire l'expérience d'une position de dominant en terme de nombre.

Aucun homme noir n'a expérimenté pendant mon observation une sociabilité avec une femme blanche que ce soit en groupe ou en binôme. Les frontières de la ségrégation dans les expériences des hommes noirs passent donc par les femmes blanches. L'expérience majoritaire du restaurant par les hommes noirs est une sociabilité de groupe en *mixité raciale* avec des hommes blancs (34 %).

Tableau 2 : Les différentes expériences de sociabilité selon les groupes d'appartenances

en %	Femmes Noires	Femmes Blanches	Hommes Noirs	Hommes Blancs
seuls	0	0	3	4
en non-mixité de groupe	0	17	12,5	23
en non-mixité de sexe et mixité de race	0	0	34	16
<i>en majorité</i>	0	0	64	83
<i>en minorité</i>	0	0	36	17
en non mixité de race et mixité de sexe	7	31	16	11
<i>en majorité</i>	0	43	100	87,5
<i>en minorité</i>	100	57	0	12,5
en mixité de race et de sexe	57	0	0	20
<i>en majorité</i>	50	0	0	87
<i>en minorité</i>	50	0	0	13
en binôme non mixte de race et de sexe	0	9	19	8
en binôme de même race et de sexe différent	29	43	12,5	14
en binôme de même sexe et de race différente	0	0	3	1
en binôme de sexe et de race différents	7	0	0	3
Total individus	100	100	100	100

Alors que les femmes blanches ne font aucune expérience de sociabilité de binôme ou de groupe avec des hommes noirs, la sociabilité avec les hommes blancs représente pour elles l'accès le plus fréquent au restaurant, que ce soit en binôme ou en groupe. Les femmes blanches n'ont aucune expérience de la mixité raciale, ni en groupe, ni en binôme. Leur seule expérience de la mixité est la mixité sexuelle à l'intérieur de leur groupe racial, avec les hommes blancs. Comme ces derniers, elles font l'expérience de la sociabilité non-mixte entre femmes blanches.

Les femmes noires sont celles qui expérimentent le moins de sociabilités variées. Contrairement aux femmes blanches, les femmes noires n'expérimentent aucune sociabilité non-mixte en tant que clientes aux bonnes tables. Ce sont les sociabilités mixtes avec des hommes blancs et avec des hommes noirs qui les amènent dans ces restaurants. Contrairement à leur sociabilité de groupe avec les hommes noirs, la sociabilité de groupe avec les hommes blancs est celle où les femmes noires peuvent expérimenter le fait d'être majoritaire dans un groupe en termes de nombre. Il est intéressant de remarquer que si la sociabilité de groupe la plus fréquente pour les femmes noires est une *mixité raciale et sexuelle* avec des hommes blancs, la sociabilité en binôme qu'elles expérimentent le plus est une *mixité sexuelle* avec des hommes noirs. Ainsi, si les femmes noires ont majoritairement accès aux bonnes tables par leur sociabilité de groupe avec des hommes blancs, elles sont minoritaires à expérimenter une visibilité de binôme avec eux. Pour les femmes noires, la sociabilité en binôme qui semble être la plus légitime, dans le contexte des bonnes tables, est celle du couple hétérosexuel non-mixte racialement.

Contrairement aux hommes, les femmes n'expérimentent pas de sociabilités mixtes racialement entre femmes, que ce soit en groupe ou en binôme. Il semble donc que les femmes expérimentent davantage la ségrégation à l'intérieur de leur groupe de *sexe*. Ainsi, les possibilités de l'expérience d'une sociabilité de couple de même sexe est nulle entre femmes noires et femmes blanches, alors que c'est une expérience minoritaire mais possible pour les hommes noirs et les hommes blancs. Si les hommes blancs semblent être les plus légitimes à être visibles en tant que groupe et individus dans les restaurants, les sociabilités entre personnes de même sexe à l'intérieur de leur groupe sont minoritaires. Au contraire, les hommes noirs, moins présents dans le restaurant, expérimentent davantage les sorties en binôme de même sexe au restaurant.

Tableau 3 : la représentation des types de sociabilité

Configurations aux tables	midi	soir	Moyenn e
femme noire seule	0	0	0
femme blanche seule	4,5	0	2
homme noir seul	4,5	0	2
homme blanc seul	9,1	3	6
groupe non mixte FN	0	0	0
groupe non mixte FB	4,5	0	2
groupe non mixte HN	0	3	2
groupe non mixte HB	4,5	10	8
groupe mixte femmes	0	0	0
groupe mixte hommes	9,1	13	11
<i>HB majoritaires</i>	50	75	67
<i>HN majoritaires</i>	50	25	33
groupe mixte noir	0	3	2
<i>HN majoritaires</i>	0	100	100
<i>FN majoritaires</i>	0	0	0
groupe mixte blanc	4,5	10	8
<i>HB majoritaires</i>	100	67	75
<i>FB majoritaires</i>	0	33	225
groupe mixte FB/HN	0	0	0
groupe mixte FN/HB	4,5	15	8
<i>HB majoritaires</i>	0	80	67
<i>FN majoritaires</i>	100	20	33
groupe mixte FN/HN/HB	0	0	0
groupe mixte FN/FB/HN	0	0	0
groupe mixte FN/FB/HN/HB	0	0	0
groupe mixte FN/HN/HB	0	0	0
binôme non mixte FN	0	0	0
binôme non mixte FB	0	3	2
binôme non mixte HN	4,5	7	7
binôme non mixte HB	9,1	3	7
binôme mixte femmes FN/FB	0	0	0
binôme mixte hommes HN/HB	9,1	0	4
binôme mixte noir FN/HN	9,1	7	8
binôme mixte blanc FB/HB	18,5	20	18
binôme mixte FN/HB	4,5	3	3
binôme mixte FB/HN	0	0	0

nombre de tables	100	100	100
------------------	-----	-----	-----

Le troisième tableau a pour objectif de donner une représentation des types de configuration de sociabilité (seul, en non-mixité de groupe, en mixité raciale et/ou sexuelle de groupe, en binôme non-mixte, en binôme sexuellement et/ou racialement mixte) selon la temporalité de la sortie (midi ou soir). L'objectif est de mesurer les configurations majoritaires, minoritaires, inexistantes et moyennes dans ce type de restaurant.

La configuration sociale majoritaire est le binôme femme blanche / homme blanc, que ce soit le midi ou le soir. Le couple hétérosexuel blanc caractérise les bonnes tables. La configuration sociale qui vient ensuite est le groupe *racialement mixte* entre hommes blancs et hommes noirs. Il faut préciser que les hommes noirs présents dans ces groupes observés sont des personnalités de l'élite politique ou des cadres militaires. À l'opposé, il n'existe pas de groupe mixte entre femmes blanches et femmes noires. La sociabilité des restaurants repose sur une nette *ségrégation raciale* entre femmes.

Les groupes mixtes d'hommes blancs et de femmes noires sont dans la moyenne. Il semble que les groupes de *mixité sexuelle*, comportant en leur sein des hommes blancs, ont plus de chances de correspondre à la moyenne de sociabilité que les autres. Ainsi, les groupes de mixité sexuelle entre hommes noirs et femmes noires sont minoritaires et les groupes de mixité sexuelle entre hommes noirs et de femmes blanches sont inexistantes.

On n'observe aucun groupe totalement mixte. Les groupes sont soit mixtes *racialement*, avec en leur sein des hommes blancs (hommes blancs/femmes noires ; hommes noirs/hommes blancs), soit mixtes *sexuellement* (hommes blancs/femmes blanches ; hommes noirs/femmes noires). Ces deux types de sociabilité ne se mélangent pas.

Les binômes *sexuellement mixtes* d'hommes noirs et de femmes noires sont dans la moyenne. Les binômes *sexuellement mixtes* d'hommes blancs et de femmes blanches sont majoritaires. Le binôme homme blanc / femme noire est minoritaire. Le binôme homme noir / femme blanche est inexistant. Ainsi, le couple *non-mixte racialement* semble être une caractéristique importante des bonnes tables.

Les sociabilités hétérosexuelles dans les limites de la ségrégation sont des sociabilités majoritaires comparées aux autres sociabilités en binômes. Enfin, ces restaurants ne sont pas des lieux de sortie pour des sociabilités solitaires, surtout le soir. Les sociabilités solitaires

suivent la hiérarchie du nombre : les hommes blancs sont les plus nombreux à être seuls, viennent après les hommes noirs et les femmes blanches seul-e-s. L'absence de femmes noires seules, comme l'absence totale de non-mixité entre femmes noires (en groupe ou en binôme) caractérisent les **bons restaurants**.

De l'analyse de ces trois tableaux, il ressort que les *configurations sexuellement non mixtes et racialement mixtes* concernent uniquement les hommes. La présence des hommes blancs dans la configuration est la variable de toutes les *mixités raciales et/ou sexuelles*. Je fais l'hypothèse que la mixité est en leur faveur. D'ailleurs, ils sont toujours majoritaires dans les groupes de mixité.

La mixité hétérosexuelle des binômes est fortement ségrégée racialement: la mixité *sexuelle et raciale* n'existe pas entre femmes blanches et hommes noirs. Et la mixité raciale est hétérosexuelle : la mixité raciale est inexistante entre femmes et minoritaire entre hommes. Sur ce point, les femmes semblent plus divisées que les hommes. Il semble donc que la frontière raciale passe par le *sexe*, par les femmes. Je fais l'hypothèse que, si la *non-mixité raciale* passe par les femmes, c'est parce que les hommes blancs contrôlent la mixité dans les **bons restaurants**.

Les sociabilités des femmes noires sont majoritairement mixtes racialement et majoritairement nocturnes et en groupe. Il apparaît que les sociabilités des femmes noires dans les **bons restaurants** ne relèvent pas de l'intime et du plein-jour, mais du collectif et de la nuit. On retrouve cette sociabilité des femmes noires dans les **restaurants où tu vas chercher une copine**.

Présentation d'un restaurant où tu vas chercher une copine

Alors que les bonnes tables sont dirigées par des Français, les **restaurants où tu vas chercher une copine** appartiennent à des femmes et hommes centre-africain-e-s. Le patron du Living, un Franco-Centrafricain, m'explique que son restaurant est fréquenté en majorité par des hommes expatriés célibataires européens et des pays limitrophes, « **parce que, le bar ressemble un peu à ce que eux ont chez eux** ».

Le patron : « Le Living, je l'ai fait, pour que : tu rentres dans le Living t'as l'impression de quitter Bangui. (...) Je l'ai fait comme un refuge. Quand t'ouvres les portes, t'as l'impression d'être ailleurs, t'es coupé de la réalité pendant un

moment. »

Quand on entre au Living comme client-e, on voit d'abord un bar, au fond de la salle, où sont exposées des bouteilles de marques étrangères, éclairées de lumières bleues. Le patron sait que son bar prend pour modèle un autre qu'il a vu à Shangaï et qu'il a choisi pour créer une ambiance **lounge**. On traverse la première salle, dont le mur est occupé par un long bar, où les hommes seuls peuvent s'accouder et regarder les chaînes américaines de la télévision qui surplombe le bar. Dans cette première salle, on peut s'asseoir à des tables prévues pour un tête-à-tête à deux personnes. Il y a aussi des tables rondes qui ne formalisent pas le couple, et dont les fauteuils détendent particulièrement les groupes d'hommes qui se retrouvent après le travail. Au fond de cette première salle, on peut, si l'on est un habitué, s'asseoir au bar, généralement pour discuter avec la caissière, qui ne bouge jamais de son poste de travail. Arrivé-e au bar, on remarque une deuxième salle, d'où les clients hommes, assis avec une serveuse ou une cliente dans l'intimité des **loveuses**, des sortes de fauteuil en forme d'œuf, peuvent voir sans être vus :

Le patron : « Les loveuses, (...) c'est pour que les filles, comme c'est des petites filles de 16-17-18 ans, elles viennent toujours avec leur copines, donc elles s'assoient à l'intérieur à deux, et le gars il est souvent imposant donc il lui faut de la place. »

Le patron définit son restaurant comme « presque une maison close sans sexe » et il considère avec mépris les serveuses comme des **putes** :

Le patron : « Ce sont des femmes qui font le service ici. Parce que je suis un homme et qu'il faut attirer. C'est les femmes qui attirent l'homme. Donc elles viennent, les clients viennent souvent et parlent beaucoup avec les serveuses, draguent (...) c'est presque, c'est presque une maison close sans sexe. (...) Ici, c'est l'argent qui parle. Moi, c'est ce que j'ai remarqué. Si un client, si une serveuse plaît à un client, il va lui laisser un gros pourboire, parce qu'il a pas beaucoup de temps pour lui montrer qu'il est quelqu'un. Donc ce sera directement, c'est l'argent. Donc moi, j'ai l'impression que les bars, c'est des maisons closes sans sexe. (...) Les clients achètent du bon temps. Ici en Afrique, tu peux toucher, c'est pas comme en France, toucher les fesses d'une fille, ici c'est rien. C'est, ils viennent, ils peuvent toucher la serveuse, même si elle a une vie de couple, même si elle est mariée, c'est rien. (...) Je pense à cause du passé colonial, je sais pas, ou à cause de la genèse de l'indépendance, les filles ont encore peur de, elles se donnent, elles se donnent presque gratuitement. Elles mettent des décolletés, sans, c'est, je sais pas, je sais pas comment expliquer ça. »

Les restaurants où tu vas chercher une copine où sortent les hommes expatriés célibataires sont des espaces de consommation domestique et sexuelle. La disponibilité

sexuelle et domestique des serveuses pour les clients est rémunérée à travers le pourboire. Les **restaurants où tu vas chercher une copine** sont aussi les lieux d'une sexualité monétarisée qui marque la différence avec les *bonnes tables*, qui sont, elles, caractérisées par la sociabilité légitime du couple blanc. La sociabilité de couple légitime des **bons restaurants** et la sociabilité des relations mixtes des **restaurants où tu vas chercher une copine** s'articulent. La sexualité monétarisée des expatriés célibataires pratiquée dans les **restaurants où tu vas chercher une copine** renforce la frontière du couple blanc et légitime qui marque les *bonnes tables*. L'usage du travail domestique et sexuel d'autrui crée une dichotomie entre les **bons restaurants** et les espaces publics **où tu vas chercher une copine**. L'usage des espaces reproductifs privés et publics est orienté par une politique sexuelle de reproduction des frontières raciales et sexuelles.

3. La géographie du travail sexuel dans l'espace public

L'espace nocturne et ses frontières

Les expatriés célibataires fréquentent également les boîtes de nuit comme espaces d'une sexualité monétarisée. Les jeunes hommes sortent régulièrement dans les boîtes de nuit africaines. Ces dernières sont nommées ainsi dans les guides qui les décrivent comme étant destinées à une « clientèle européenne et africaine » avec une « musique internationale et africaine ».

« Quand j'y vais c'est le week-end. Parce qu'on a un groupe de bons copains et c'est pour s'amuser. »

Les sorties en boîte de nuit sont des sorties en bandes non-mixtes. Certains des expatriés célibataires y retrouvent leur **filles de boîte fixe**. Les relations masculines entre collègues et les journées de travail salarié structurent le fait d'être client des boîtes et des prostituées :

« J'y vais parce qu'il y a des collègues, on va boire un coup, des fois t'as envie de te bourrer la gueule, t'as passé une semaine hyper dure, t'as envie de te lâcher. C'est l'envie, t'as des tensions, t'as passé une très bonne semaine ou une très mauvaise semaine. »

Contrairement aux expatriés célibataires, les expatriés en couple que j'ai interviewés sortent davantage chez les uns et chez les autres, dans des soirées privées, et vont rarement en boîte de nuit ou dans les bars. Ainsi, les cadres militaires, à la différence des militaires du rang, n'aiment pas sortir en boîte, mais vont dans les soirées karaoké organisées dans des **bons restaurants** et dans les fêtes privées organisées par du personnel d'ONG. Il s'agit tout d'abord d'une différence de postes et de carrière.

Le médecin militaire : « C'est pas qu'on voudrait pas sortir avec les autres, mais il y a des façons de voir les choses et les discussions sont pas les mêmes. Et puis les subordonnés n'aiment pas forcément sortir avec les supérieurs. Faut être honnête, faut pas être trop démago quoi. Oui j'aime tous mes légionnaires, je sors avec eux, mais des fois, ils ont pas envie de sortir avec leur chef, ils ont envie de se retrouver entre eux (...). Parce que voilà, c'est comme ça, chacun sa place, et puis nous aussi on respecte leur façon de voir, leur façon de s'amuser, il faut que chacun reste dans son, c'est pas toujours bien perçu dans le sens où, oh oui, il y a de la ségrégation, on sépare les gens, il y a pas de communication entre les différents gars, enfin c'est très marqué à la légion. Mais, ça permet à ce que chacun, finalement, puisse se retrouver entre eux, forcément, des fois, on a besoin de parler des subordonnés ou des supérieurs. Et puis, les discussions

sont pas les mêmes, c'est dur ce que je dis, mais enfin, pour ne pas paraître trop dur, je sais pas comment dire, mais bon en gros, les sujets ne sont pas du même niveau, enfin je veux dire, on peut parler de choses un peu plus profondes entre officiers supérieurs, de concepts un peu de société, ou philosophie, là où le militaire du rang ça le gonfle et puis ça l'intéresse pas, et puis il a les idées de la télévision. C'est pas méprisant ce que je dis. »

Le discours de l'armée montre que la sociabilité célibataire des jeunes est l'expression d'une position subalterne dans le travail expatrié, qui autorise une visibilité dans la vie nocturne en tant que client, mais qui, en même temps, limite l'accès aux soirées privées.

Les femmes françaises, elles, sortent au restaurant accompagnées de leurs maris (si elles sont mariées) ou de collègues (si elles sont célibataires). L'accès à l'espace public nocturne pour les femmes françaises est contrôlé par un discours de menaces, comme l'explique B., une des deux seules femmes AT de la Coopération :

« Moi on m'a déconseillé de marcher la nuit. Du coup je prends toujours la voiture ».

Mais si B. ne sort jamais en boîte de nuit, sauf trois fois « pour aller voir », elle a un discours sur les boîtes de nuit qu'elle tient aux jeunes expatriés célibataires.

« Avec S., on a essayé de les mettre en garde, il y avait plusieurs femmes qui leur tournaient autour, et on essaye de les mettre en garde. (...) On était plus inquiètes pour leur santé. 'Prenez vos précautions, c'est le pays où le sida est présent'. Bon on a peur pour eux, ils ont l'âge de nos enfants, donc pour une maman c'est un peu dur. »

Le discours de B. et de sa collègue marque une frontière entre femmes. L'espace reproductif (domestique et sexuel) de la nuit est vu par les femmes françaises comme un espace réservé aux hommes expatriés.

« Le monde de la nuit, je le connais pas du tout et il m'intéresse pas du tout. »

« Les bars, j'aime pas du tout, c'est un peu le repère des militaires français. »

Les femmes françaises célibataires sortent dans les dancings, dans les maquis et dans les boîtes de nuit dans les quartiers limitrophes du centre-ville. Ces boîtes sont nommées dans les guides comme les boîtes de nuit populaires et les boîtes de nuit locales (Petit Futé, 2012).

Les espaces nocturnes publics sont donc marqués par des frontières entre femmes françaises et femmes centre-africaines, et entre expatriés en haut poste (mariés et en

famille) et expatriés subordonnés (célibataires).

Être client dans une boîte de nuit : faire usage du stigmat de pute

Être client d'une boîte de nuit, c'est souvent être client des femmes qui y travaillent comme prostituées.

« Le truc c'est qu'au Zodiac, pourquoi j'y vais, c'est en particulier à cause des filles ou grâce aux filles, parce que j'en connais certaines et c'est une bonne ambiance. »

Dans les boîtes de nuit, les expatriés apprennent un rapport de *sexe* en même temps qu'un rapport de *race* :

« Une des premières fois que je suis sorti à Bangui, la première boîte africaine que j'ai faite ici. On se retrouve un samedi soir en boîte. Il y avait plein de militaires. J'étais horrifié. C'est un peu fort, mais je me sentais vraiment pas bien, en tant que blanc. »

« En tant que blanc » est une expérience en tant qu'homme, en tant que client des boîtes de nuit et client potentiel des prostituées. Les expatriés y expérimentent le privilège de la position de dominant, comme l'exprime un VI : « je suis chez moi partout, ma couleur annonce mon argent. » Cette expérience en tant que privilégié/client passe par l'apprentissage d'une transaction financière où le but est de payer le moins possible, ce que les expatriés appellent *ne pas se faire avoir*. Être client d'une prostituée, c'est négocier le prix.

« C'est le matin, c'est après. Après ça dépend de la négociation avec la fille. Ça peut aller entre 5 et 10 000. Ça dépend de ce que j'ai dans la poche aussi. Je vais pas faire le radin, hein, mais c'est vraiment très aléatoire. »

La sexualité en jeu dans la relation tarifée est celle du client. Il ne s'agit pas d'échanger de la sexualité contre de la sexualité : c'est bien le point de départ de *la grande arnaque* dévoilée par Paola Tabet (2005). Il s'agit de la sexualité du client échangée contre l'argent du client. Être client, pour les expatriés, passe par l'identification d'une femme comme une *pute*.

« Bah oui [je les reconnais], la manière dont elles s'habillent, la manière dont elles te regardent, la manière dont elles tournent autour de toi »

Le guide touristique (Petit futé, 2012) donne aux expatriés français des outils pour nommer les femmes avec qui ils établissent des relations sexuelles tarifées et pour entrer en

relation avec elles. Le guide désigne les filles de joie comme des pûpûlengé, ce qui veut littéralement dire des papillons de nuit. Les jeunes expatriés reprennent cette terminologie du guide pour désigner les prostituées. C'est une façon proprement française et masculine de les désigner. Je n'ai jamais entendu cette expression dans les discussions entre les femmes et entre Centre-africains. Il s'agit d'un usage proprement expatrié, un langage porteur de signes d'identification et de classification permettant aux expatriés de nommer, et, en même temps, de choisir les femmes avec qui ils peuvent avoir une relation sexuelle tarifée.

« En sango, c'est pûpûlengé. J'aime bien ce mot, parce que ça fait pas du tout penser à prostituée. Parce que ce sont pas des prostituées. Parce qu'à mon avis, elles ne gagnent pas leur vie, il y a aussi une sorte d'échappatoire. Notamment cette fille de boîte qui n'était pas une fille de boîte. Elle avait un travail de jour, et je pense que le soir en boîte, c'était autant un divertissement que du beurre dans les épinards. Mais je ne pense pas avoir rencontré de prostituées à proprement parler. »

Ici, le refus du terme de prostituée exprime le refus de considérer la relation sexuelle comme une relation entre un client et une femme qui lui vend un service sexuel. Le refus du terme de prostituée permet d'invisibiliser que la relation est une relation de travail. C'est dans cette même logique, que A. exige de la femme qu'elle ait envie.

« Tu sais comment ça se passe le sexe, t'es dans ton délire. Des fois ça passe tout seul, des fois t'as des arrières pensées. Cette fois-ci je suis sorti du délire assez brusquement. Je me retrouvais face à une meuf, complètement passive, qui avait pas particulièrement envie. La prochaine fois que t'as pas envie, fait pas ça pour le biffeton. Si t'as envie de t'amuser et que le biffeton vient, voilà c'est cool. »

Les clients ne se voient pas comme clients mais comme hommes blancs et donc forcément désirables. Dans leur langage, le *stigmaté de putain* enlève toute dimension de travail aux rapports sexuels tarifés. Le *stigmaté de putain* permet de parler des prostituées sans se penser soi-même comme client. Il permet d'invisibiliser la *grande arnaque*, voire de l'inverser si nécessaire. Ainsi, celles qui vont exiger un tarif sur un rapport sexuel de manière trop explicite sont présentées comme des *arnaqueuses*, comme l'illustre l'aventure d'A. qui a mis en place une relation avec une femme rencontrée en boîte de nuit.

« Ici, on est dans un cercle d'Européens, et l'ordinaire c'est une pute qui va se faire passer pour ta copine. (...) J'ai rencontré une meuf qui paraissait très correcte, et qui en fait s'est avérée peu correcte (...) Elle était maligne la fille. Donc je suis sortie avec elle gentiment : 'Bon voilà, c'est pour la bagatelle, je m'entends bien avec toi, donc je vais faire ça, mais faut pas chercher plus. Je

vais pas te ramener en France, déjà j'ai ma meuf en France. Je me marierais jamais avec une Africaine, parce que je me poserais toujours la question 'est-ce que c'est pour moi ou est-ce que c'est pour la thune ?' ».

A. veut une relation de **maîtresse** en Centrafrique et donc d'un homme qui trompe sa copine en France, sans engagement de mariage, ni de vie commune, ni de papiers, une relation circonscrite à la Centrafrique.

« Je suis allé jusqu'à lui trouver une baraque, parce que j'avais l'impression qu'elle faisait la pute, donc putain, tu fais ce que tu veux, tu te poses dans ta baraque, je voulais juste qu'elle soit bien. Je voulais pas la payer pour baiser, c'était je lui trouve une baraque et qu'elle se cale, qu'elle soit pas obligée d'aller niquer pour ... parce qu'elle utilisait ça comme excuse parfois, que c'était galère, 'il faut bien bouffer'. Donc elle a eu cette baraque. Une fois je suis rentré chez moi, le ménage était fait, la cuisine, ça m'a dérangé, je voulais que ce soit un plan cul, ma régulière. »

A. utilise ses ressources financières pour mettre en place la relation qu'il désire : une relation sexuelle non tarifée mais sans engagement marital ou de vie commune. Il investit dans une maison pour mettre la femme en question à la place où il veut qu'elle soit : la place de la maîtresse à son service, ni épouse, ni copine, ni prostituée. Si la femme sort de cette place où il veut qu'elle se cantonne, elle devient une **arnaqueuse**.

« Elle est sortie avec un autre gars, elle s'est affichée, elle m'a pris la tête, donc ça a très bien marché, j'ai foncé tout droit la tête dans le panneau comme un gros con. Quelques mois se sont passés comme ça. En plus, le gars je le connais. Donc elle nous a bernés tous les deux. Et là on s'est retrouvés comme deux glands, putain on s'est bien fait niquer quand même, ça a duré près de six mois. »

A. retourne l'arnaque : c'est la femme qui est présentée comme une **arnaqueuse**. Ce n'est plus A. qui a mis en place un dispositif pour **niquer la meuf**. Mais c'est la femme qui a **niqué** les deux hommes. Ces derniers vont ensuite s'organiser dans une solidarité masculine pour se venger :

« On l'a coincée en fait, avec l'autre gars. Donc, je lui ai vraiment dit ce que je pensais, que je savais pas ce qu'elle était exactement, mais qu'elle s'était comportée comme une grosse salope, une grosse pute. Que c'était une saleté de voleuse. Et qu'elle était conne comme un piquet, parce qu'elle avait deux blancs qui lui couraient après et que cette couillon, au lieu de la jouer réglo pendant deux ans, de lui faire deux gosses, et prendre la pension pour rentrer au bled¹⁹⁴, et bah elle avait fait ses conneries, et qu'elle allait se retrouver comme une

¹⁹⁴ A. sous-entend que son ex-compagne aurait pu se marier, aller en France, faire des enfants, puis divorcer, obtenir une pension alimentaire et rentrer à Bangui.

conne, parce que moi je me barrais et l'autre aussi il se barrait. »

La femme, dans le cadre posé par A., doit réussir à se faire passer pour une copine, tout en sachant que sa place est celle de la maîtresse et qu'elle ne sera jamais considérée et traitée comme une femme légitime. C'est une position impossible à tenir. Elle sera soupçonnée, quoiqu'elle fasse, d'être une **pute**, une **arnaqueuse**, c'est-à-dire de faire passer ses intérêts avant les intérêts de l'homme.

Le *stigmat* de *putain* permet à l'homme d'invisibiliser son propre jeu et ses propres intérêts. A. a retourné l'arnaque d'exiger d'une femme qu'elle se fasse passer pour sa copine sans qu'elle ne bénéficie en retour des avantages qui vont avec le statut de compagne légitime. Le retournement de l'arnaque en faveur de l'homme est rendu possible par la solidarité masculine. A. va afficher la femme dans le milieu expatrié, son nom sera banni de la liste des **copines correctes** qu'il est possible de draguer en soirée. Comme me l'explique son collègue « **au bout d'un moment, tu sais que celle-ci oui, celle-ci, non, tu te passes le mot.** » Ce système de bouche à oreille permet à A. de faire perdre à son ancienne compagne toute possibilité de relation avec les hommes expatriés.

Le *stigmat* de *putain* reproduit par les expatriés clients va bien au-delà de l'espace des boîtes de nuit pour tomber sur toutes les femmes centre-africaines.

« **Moi, j'ai toujours une arrière-pensée quand une femme centrafricaine, même d'un certain niveau social m'aborde, discute avec moi ou tente de discuter avec moi, j'ai toujours, ..., cette paranoïa de l'avance malsaine ou avec des arrières pensées, donc voilà j'évite.** »

Le *stigmat* de *putain* exprime et signifie une division entre femmes qui détermine ce qu'est la drague et ce qu'est un racolage. Le *stigmat* de *putain* est un outil de contrôle de la ségrégation dans l'espace de travail. Le *stigmat* de *putain* légitime le sentiment de méfiance des expatriés comme un élément qui tient les frontières de la communauté expatriée comme une communauté blanche.

« **Bon, c'est un peu malsain, ce genre de filles, tu fais ce que tu as à faire avec elles, tu payes, puisque c'est des ..., des putes, même si elles se disent pas putes, bah c'est des filles faciles quoi, tu payes et basta, terminé, faut pas aller plus loin. (...) Donc les relations entre noir-e-s et blancs, c'est pas sain, ça va vite tourner à l'argent et tu t'en rends compte dès le début. (...). Ici, tout a une relation monétaire, tu le vois bien ! Tu te ballades dans la rue, 'papa ça ne va pas', 'papa donne moi de l'argent'. Alors je sais pas est-ce que ça vient du fait qu'il y a eu beaucoup de dons dans le développement, on a beaucoup donné, sans même recevoir de retour, ça a été bouffé.** »

Dans cet extrait, le parallèle est clairement fait entre les relations économique-sexuelles (entre un homme français et une femme centrafricaine) et les relations économiques entre les deux pays. Dans les deux cas, la relation de dépendance économique est invisibilisée, ainsi que l'extorsion et la dévaluation du travail. Cela m'amène à faire l'hypothèse que l'expérience subjective des hommes expatriés de la frontière entre la France et la Centrafrique passe par le corps des femmes. D. exprime également la frontière entre la France et la Centrafrique à travers la catégorisation des relations hétérosexuelles : le **rapport mutuel** et de **séduction cérébrale** qu'il localise en France, et la prostitution qu'il localise en RCA.

« Moi je suis plus cérébral (...) je suis plus réceptif à la drague en France, une discussion qui s'éternise et qui se passe bien. Mais tu vois, ça ici je l'ai pas tellement, je l'ai pas eu, or en France c'est un jeu de séduction. Quand je parle de drague, c'est que j'y mets du mien et c'est mutuel, donc ce rapport-là mutuel, ça m'arrive pas ici. »

Quand je demande ce que signifie un **rapport mutuel** entre hommes et femmes, D. me décrit des référents de classe sociale : le niveau d'instruction, le salaire et l'origine sociale. Une relation mutuelle est définie comme une relation où chacun-e paye une part égale :

« Tu vois avec ma copine, je lui avance du blé, mais le jour où elle a du taf, les ardoises s'effacent. Là, on garde les comptes, parce que quand elle aura un taf et que moi j'en n'aurai pas, on pourra rééquilibrer. On sait à peu près où on en est, on voit là où on est. »

La mutualité amoureuse s'inscrit ainsi dans une vision capitaliste, dans laquelle les relations amoureuses représentent un contrat entre deux personnes aux revenus égaux, et qui peuvent apporter la même contribution en termes financiers. Il est utile de reprendre les analyses de Nicola Mai et Russel King (2009), pour identifier « *les notions hégémoniques de l'amour romantique entre des individus 'égaux'* » comme étant cohérentes « *avec un modèle de société hautement individualisé et néolibéral et qui célèbre l'autonomie individuelle, l'égalité de genre et les accomplissements émotionnels comme les clefs et les critères figés de la 'civilité' eurocentrée* ». Leurs analyses montrent que ces notions fonctionnent parce qu'elles « *sont appliquées différemment aux personnes perçues comme 'autres', au contraire des personnes perçues comme 'pareilles'* ». L'opposition entre des relations sexuelles pensées comme mutuelles et affectives et des relations sexuelles pensées comme inégales et matérielles « *jouent un rôle clef dans la construction de l'Europe (et de l'Occident) comme des espaces de supériorité émotionnelle et*

civiques »¹⁹⁵ (Mai, King, 2009, traduction libre). Dans ce schéma, les contributions non financières en termes de travail domestique et sexuel sont invisibilisées. L'invisibilisation du travail domestique et sexuel dans les relations sexuelles en France et entre Français permet à D. de placer les échanges économique-sexuels dans un ailleurs géographique et politique.

« Je pense que la culture de la prostitution c'est beaucoup plus subtil ici, et ça fonctionne différemment ici qu'en France. Enfin je connais très mal le sujet mais je pense que le sexe tarifé est répandu de façon beaucoup plus importante ici qu'en France. En tous cas, ici je le vois, en France je le voyais pas. Ça se voit plus parce que il y a pas de doutes, il y a moins de tabous ici sur le lien entre le sexe et l'argent. »

La division entre femmes, ainsi exprimée par les expatriés, justifie leur méfiance comme moyen de contrôler et de rabaisser les femmes centre-africaines, de les placer en dehors de la place légitime de l'épouse, et de les catégoriser comme des **putes**.

Le *stigmat* de *putain* fait partie des *pratiques disciplinaires du corps* qui capturent le corps féminin et africain pour le rendre inférieur (Roseline M. Achieng et Jean-Bernard Ouédraogo, 2011). La masculinité blanche se construit sur les représentations de vulnérabilité des femmes blanches et de disponibilité des femmes noires. La communauté expatriée a besoin de cette opposition entre femmes françaises et femmes centre-africaines pour reproduire la frontière entre l'espace privé et l'espace public.

¹⁹⁵« The currently hegemonic notions of romantic love amongst 'equal' individuals are consistent with a highly individualized and neoliberal model of society, celebrating the expression of individual autonomy, gender equality and emotional fulfilment as key and fixed criteria of Northcentric 'civility'. These are applied differentially to people perceived as 'other' than to those perceived as 'sames'. They play a key role in the construction of Europe (and the West) as spaces of emotional and civic superiority." MAI Nicola, KING Russel, « Love, Sexuality and Migration: Mapping the Issue(s) », *Mobilities*, vol. 4, n. 3, 2009, p. 300

4. Analyse transversale : le travail sexuel et le mode de production domestique expatrié

Les frontières dans l'espace privé, entre les expatrié-e-s marié-e-s et les expatrié-e-s célibataires, façonnent une *géographie du marché du sexe*, pour reprendre l'expression de Milena Chimienti et Agi Földhazi (2008). L'économie politique de la sexualité expatriée délimite les espaces privés et publics entre la sexualité légitime et la sexualité illégitime. À Bangui, la politique sexuelle expatriée publique s'organise autour d'activités regroupées par des entrepreneurs dans un même espace¹⁹⁶. Les *bonnes tables*, les **restaurants où tu vas chercher une copine** et les boîtes de nuit européennes sont regroupés dans une zone facile d'accès pour les clients européens, le centre-ville. Les entrepreneurs font le travail de délimiter le type d'économie de leur espace marchand, à travers le recrutement des serveuses, le choix de la décoration et de l'ambiance musicale. Les lieux de sociabilité sexuelle qui se trouvent en dehors de cet espace concentré en centre-ville sont les boîtes de nuit locales où sortent les femmes expatriées. La géographie politique de la sexualité expatriée à Bangui marque ainsi les frontières entre les sexualités des hommes expatriés mariés, les sexualités des hommes expatriés célibataires et les sexualités des femmes expatriées. La sexualité publique des hommes expatriés dans le centre-ville de Bangui s'organise entre les **bons restaurants** et les **restaurants où tu vas chercher une copine**. La politique sexuelle et familiale du travail expatrié organise la consommation des services reproductifs entre l'espace privé du foyer et l'espace public, et détermine une géographie des sexualités tarifées dans la ville de Bangui.

Il est donc nécessaire ici de redéfinir le travail reproductif pensé par les critiques féministes matérialistes dans le patriarcat, comme un *mode de production familial*¹⁹⁷. Comme l'affirment Jean-Bernard Ouédraogo et Roseline M. Achieng (2011), depuis la perspective africaine, l'économie domestique « *inclut toutes les communautés établies en marge du capitalisme* »¹⁹⁸. Effectivement, la géographie politique de la sexualité et du

¹⁹⁶ Pour une typification des géographies du sexe, voir l'article de Chimienti et Földhazi, 2008.

¹⁹⁷ En définissant le patriarcat comme la domination des hommes sur les femmes par le mariage, Christine Delphy, dans *l'Ennemi principal. Tome 1.* (1997), limite le travail domestique à l'institution familiale.

¹⁹⁸ « *Includes all communities established on the fringes of capitalism* » ACHIENG Roseline M. et OUEDRAOGO Jean-Bernard, "Gender in a Global Market Society: Introduction", *Global Exchanges and Gender Perspectives in Africa*, /Ed. by Ouédraogo, J-B & RM Achieng', Dakar/Kampala: CODESRIA/Fountain Publishers, 2011, p. 3

travail domestique au service des expatriés français, ne se limite pas à la famille. Pour reprendre les termes de l'analyse de Silvia Federici (2009) sur la globalisation de la reproduction, la reproduction de la force de travail expatriée repose sur « *une multitude de prolétaires qui travaillent dans l'ombre* »¹⁹⁹. Le concept de *patriarcat* défini par Christine Delphy (1997), pour nommer le système antagoniste produit par le mode de production domestique au sein de la famille, n'est pas pertinent pour analyser les *rappports sociaux de sexe* qui traversent les espaces public et privé de consommation des expatriés.

Les analyses d'Evelyn Nakano Glenn sur l'histoire du travail reproductif payé aux États-Unis ajoutent au *travail domestique gratuit* des épouses théorisé par Christine Delphy d'autres formes de travail reproductif : le *travail reproductif payé privé* et le *travail reproductif payé public*. La place des serveuses dans la reproduction du foyer expatrié se situe dans une continuité avec la position de la travailleuse domestique au sein du foyer expatrié. L'analyse des espaces privés et publics de travail reproductif au service des expatrié-e-s, montre que le travail reproductif de service au sein des espaces publics s'inscrit dans le *continuum* du travail reproductif au sein du foyer : « *la division du travail dans le domaine public reflète la division du travail dans le domaine domestique.* »²⁰⁰ (Federici, 2009, traduction libre). Les formes du travail domestique dans les **bons restaurants** et dans les **restaurants où tu vas chercher une copine** sont déterminées par la politique familiale du travail salarié expatrié. Les analyses des entretiens ont montré que les politiques du travail expatrié articulent de différentes façons le travail domestique et la sexualité. Les expatrié-e-s célibataires ont une grande consommation de services domestiques et sexuels dans les espaces publics de la ville, contrairement aux expatrié-e-s marié-e-s ou en famille qui ont une plus grande consommation de services domestiques privés et qui limitent leur sexualité visible à l'espace du foyer. « *Le travail domestique a varié en fonction du type de travail salarié qu'il a maintenu et reproduit* »²⁰¹ (White, 1990, traduction libre).

Luise White (1990), dans son travail socio-historique sur le travail domestique et la

¹⁹⁹ « *A multitude of proletarians working in the shadow* »: FEDERICI, Silvia, « The reproduction of labour-power in the global economy. Marxist theory and the unfinished feminist revolution », *Reading* [en ligne], University of Santa Cruz, Jan. 27, 2009, consulté le 15/08/2016 : <https://caringlabor.wordpress.com/2010/10/25/silvia-federici-the-reproduction-of-labour-power-in-the-global-economy-marxist-theory-and-the-unfinished-feminist-revolution/>

²⁰⁰ *Ibid*

²⁰¹ « *Domestic labor varied according to the kind of wage labor it maintained and reproduced.* », WHITE, Luise, *The Comforts of Home. Prostitution in Colonial Nairobi*, Chicago: University of Chicago Press, 1990, p. 9

prostitution à Nairobi de 1900 à 1963, analyse l'articulation entre le travail salarié, le travail domestique et la prostitution. En prenant appui sur ses conclusions théoriques, il est possible de comprendre la prostitution comme un travail reproductif, en tant que celle-ci s'articule avec la recherche d'un service domestique dans les **restaurants où tu vas chercher une copine**. L'expression **les restaurants où tu vas chercher une copine** exprime, mieux encore que l'analyse sociologique, l'imbrication entre le travail domestique salarié et la sexualité monétarisée dans l'espace public. La sociologue Rhacel Salazar Parreñas (2012) analyse le travail domestique des hôtesse dans des bars au Japon, comme un travail de *care* visant à augmenter « *le bien-être émotionnel* »²⁰² des clients. Effectivement, le travail des serveuses dans les **restaurants où tu vas chercher une copine** peut également être défini comme un travail de *care*, comme un service payant de flirt, pour « *soutenir la virilité des clients* »²⁰³. En confortant la virilité des clients expatriés, les serveuses et les prostituées font donc un travail reproductif : elles reproduisent le bien-être des travailleurs expatriés célibataires.

Le travail domestique pour les expatriés s'articule à une économie sexuelle qui participe à conforter les capacités émotionnelles des travailleurs expatriés, et dont les formes idéologiques, mariage et prostitution, sont déterminées par les politiques du travail salarié. Luise White (1990) montre comment les services domestiques et sexuels publics s'articulent et font système dans le système colonial à Nairobi. Ses analyses de la prostitution l'amènent à dire que la prostitution est un *mariage illégal*. Comme en écho à la lecture de Luise White, Barbara Ehrenreich et Arlie Russel Hochschild (2004) parlent du travail domestique salarié au sein des foyers comme d'*un mariage entre femmes passé sous silence*. Ces deux expressions expriment que, plus que la conséquence d'un arrangement économique entre individus ou d'une transformation sociale conjoncturelle, la prostitution et le travail domestique au sein des foyers et dans l'espace public font système avec le foyer domestique expatrié. « *C'est alors le cadre trop étroit du foyer et de la famille, comme principal espace de définition de la classe des femmes et de leur exploitation en tant qu'épouse, qui éclate.* »²⁰⁴ (Falquet, 2009) Les travailleuses domestiques, les serveuses et les prostituées

²⁰² PARRENAS, Rhacel Salazar, « Le travail de care des hôtesse de bar au Japon », *Travailler*, vol. 2, n. 38, 2012, p. 3.

²⁰³ *Ibid.*: p. 15

²⁰⁴ FALQUET, Jules, « La règle du jeu. Repenser la co-formation des rapports sociaux de sexe, de classe et de « race » dans la mondialisation néolibérale », *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination* /Ed. by Elsa Dorlin (avec la collaboration d'Annie Bidet), Paris : PUF, 2009, p. 191

font partie du mode de production domestique qui reproduit le foyer et la communauté expatriée. Le foyer, les bars, les restaurants et les boîtes de nuit sont définis en fonction des besoins de la reproduction, pour la restauration émotionnelle, affective et physique des salarié-e-s expatrié-e-s.

Jules Falquet (2009) nomme ce *continuum* salarié et non salarié, entre le travail domestique, la famille et la prostitution, « *le travail considéré comme féminin* »²⁰⁵. Le travail domestique et sexuel des femmes centre-africaines au service des expatrié-e-s français fait partie de la catégorie du travail dévalorisé pour les blanc-he-s. Les femmes que j'ai rencontrées travaillent tous les jours chez des Français-e-s parce que: « **il faut travailler pour les blancs, c'est les Français qui ont l'argent ici** » (M., blanchisseuse dans un hôtel de luxe). Comme les hommes centre-africains, les travailleuses domestiques gagnent les moins bons salaires de tout le pays, après les Occidentaux et les Africains de la CEMAC et du reste du continent. Jules Falquet (2009) développe les apports du concept de *travail dévalorisé*, qui permet de prendre en compte tout ce qui se trouve entre l'extraction de travail moyennant salaire et l'extraction non salariée du travail. Le concept de *travail dévalorisé* désigne tout travail « *ni gratuit, ni salarié* »²⁰⁶ Le cœur du *mode de production* du foyer domestique, du point de vue des frontières de la communauté expatriée, n'est ni le travail salarié expatrié, ni le travail non-salarié de l'épouse au foyer, mais le *travail dévalorisé au sein du foyer et dans l'espace public*.

Un des processus fondamentaux de la *reproduction* de la communauté expatriée est le processus d'invisibilisation du travail domestique et sexuel des femmes centre-africaines. On retrouve là une dynamique analysée par les travaux de John Krinsky et de Maud Simonet (2012) : *le déni de travail*. Le mode de reproduction du foyer expatrié repose sur un travail domestique et sexuel « *invisibilisé : dénié parfois, euphémisé souvent, et jamais reconnu à sa juste valeur.* »²⁰⁷ Le *stigmatisme de putain* invisibilise le *travail domestique payé public* et euphémise les rapports de force entre les clients, les patrons et les travailleuses. Le *travail domestique payé privé* est également invisibilisé dans les discours des employeurs et

²⁰⁵ FALQUET, Jules, "La règle du jeu. Repenser la co-formation des rapports sociaux de sexe, de classe et de « race » dans la mondialisation néolibérale", *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination* /Ed. by Elsa Dorlin (avec la collaboration d'Annie Bidet), Paris : PUF, 2009, p. 185

²⁰⁶ *Ibid.*: p. 180

²⁰⁷ KRINSKY, John et SIMONET, Maud, "Déni de travail : l'invisibilisation du travail aujourd'hui. Introduction », *Sociétés contemporaines*, vol. 3, n. 87, 2012, p. 8

des employeuses. Le processus de travail produit une « *double dépossession* »²⁰⁸ : la dépossession de la force de travail domestique et sexuel, et la dépossession du travail effectué.

La théorie de Paola Tabet (2004) sur l'échange économique-sexuel permet de prendre en considération le continuum du travail domestique et sexuel dans la reproduction des foyers : le *travail domestique privé non payé* (que Christine Delphy appelle gratuit), le *travail domestique payé privé* et le *travail reproductif payé public*. L'*échange économique-sexuel* désigne les relations d'échange *inégal et asymétrique*, dans lesquelles les hommes échangent de l'argent, donc de l'économie, et les femmes du *travail domestique et sexuel*, donc du *travail reproductif*. La reproduction des foyers expatriés, comme des foyers blancs, repose sur la frontière idéologique entre le mariage et la prostitution. À l'intérieur du mariage et dans les frontières de la ségrégation, les épouses produisent un *travail non rémunéré* de représentation et de gestion de la délégation du travail domestique, ainsi qu'une sexualité légitime, tandis que les hommes expatriés produisent un salaire et une carrière reconnue. À l'extérieur du mariage et de la communauté expatriée, dans les espaces publics et nocturnes de la ville, des femmes centre-africaines monnaient un travail domestique et sexuel dévalorisé, et les hommes expatriés monnaient un pourboire et un tarif pour une relation sexuelle ou sexualisée. Dans le mode de production domestique de la communauté expatriée, « *la famille et la prostitution sont les principaux secteurs, la colonne vertébrale de l'ensemble du processus [de reproduction]* »²⁰⁹ (Fortunati, 2014). L'un et l'autre secteur sont des espaces de travail reproductif. Je reprends le travail théorique, bibliographique et analytique mené par Morgane Merteuil (2014) pour reconnaître le travail sexuel des serveuses et des prostituées comme un travail reproductif. La perspective de son corpus théorique amène à « *cesser d'opposer la sphère productive du travail salarié aux échanges considérés comme relevant de la sphère privée non marchande, car cette opposition, qui ne sert qu'à masquer le travail réalisé mais non comptabilisé dans le salaire, n'est profitable qu'au capital* »²¹⁰ (Merteuil, 2014).

Les politiques françaises du travail expatrié en Centrafrique, en produisant deux types

²⁰⁸ *Ibid.*: p. 18

²⁰⁹ FORTUNATI Leopoldina, *The Arcane of Reproduction : housework, prostitution, labour and capital*, Williamsburg, Brooklyn, New York City : Autonomedia, 1996, p. 17, cité dans Morgane Merteuil, *Revue Période* [en ligne], mise en ligne le 1er septembre 2014, consulté le 15/08/2016 : http://revueperiode.net/le-travail-du-sexe-contre-le-travail/#footnote_10_1032

²¹⁰ MERTEUIL Morgane, *Revue Période* [en ligne], mise en ligne le 1er septembre 2014, consulté le 15/08/2016 : http://revueperiode.net/le-travail-du-sexe-contre-le-travail/#footnote_10_1032

de travailleurs particuliers (d'une part, le travailleur marié, père de famille et en poste à responsabilité, et d'autre part, le travailleur célibataire et subordonné) reproduisent la communauté expatriée en tant que communauté ségrégée. La famille étant pensée comme le contraire du marché, la monétarisation de la sexualité des expatriés célibataires exclut les femmes centre-africaines du foyer et marque la relation entre Français et Centre-africaines du sceau de l'illégitimité. La frontière idéologique entre le mariage et la prostitution reproduit les divisions raciales du travail domestique et sexuel entre les femmes légitimes, blanches et expatriées, et les femmes stigmatisées comme prostituées, noires et travailleuses dévalorisées. « *Il faut (...) penser la « race » et la classe à l'intérieur du foyer, de la famille et du mode de production domestique.* »²¹¹ (Fortunati, 1996). Le mariage et la prostitution, comme catégories idéologiques, reproduisent, à la fois, la virilité dominante des hommes français expatriés et l'invisibilisation du travail domestique et sexuel des femmes centre-africaines. Ces représentations produisent les corps des travailleuses centre-africaines comme des corps genrés et racisés différents et spécifiques. « *La féminité blanche n'a pas été construite de façon isolée de la féminité racialisée mais elle entretient un rapport étroit avec elle* »²¹² (Glenn, 2009). L'invisibilisation du travail des serveuses et des prostituées repose sur le *stigmat* de *putain*, qui rend inexistante la vie privée de la travailleuse : « *la prostituée étant uniquement perçue par l'opinion publique comme étant une figure notoire, sa vie privée en devient invisible, inconcevable et par extrapolation, inadmissible* »²¹³. Le *stigmat* de *putain* fonctionne comme une mise à distance et une distorsion de la réalité qui va légitimer l'usage de la violence verbale et physique contre les travailleuses du sexe. Le mode de reproduction domestique du foyer et de la communauté expatriée est organisé par la violence, l'exclusion et l'infériorisation de corps rendus spécifiques.

²¹¹ FORTUNATI Leopoldina, *The Arcane of Reproduction : housework, prostitution, labour and capital*, Williamsburg, Brooklyn, New York City : Autonomedia, 1996, p. 17, cité dans Morgane Merteuil, *Revue Période* [en ligne], mise en ligne le 1er septembre 2014, consulté le 15/08/2016 : http://revueperiode.net/le-travail-du-sexe-contre-le-travail/#footnote_10_1032

²¹² GLENN Evelyn Nakano, « *De la servitude au travail de service: les continuités historiques de la division raciale du travail reproductif payé* », *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination* / Ed. by Elsa Dorlin, Paris : PUF, 2009, p. 61

²¹³ FOLDHAZI, Agi, « *Activités prostitutionnelles et gestion des violences : « les risques du métier »* », *Genre, sexualité et société* [en ligne], n. 2, automne 2009, consulté le 15/08/2016 : <https://gss.revues.org/1020>

CHAPITRE 3. LA DIALECTIQUE DU TRAVAIL SEXUEL ET DOMESTIQUE SUR LES SCÈNES PUBLIQUES

« L'objet de notre propos n'est point de dire si le colon et la colonisée peuvent s'aimer, mais plutôt de déceler les oppressions et exploitations diverses que celle-ci peut subir dans son rapport à celui-là »

Awa Thiam, La parole aux négresses, 1978, 59

A Bangui, les entrées des hôtels, des restaurants et des boîtes de nuit du centre-ville sont réservées aux étranger-e-s européen-ne-s et américain-e-s des institutions internationales, des représentations bilatérales et des ONG, et aux Centre-africain-e-s de l'élite politique et économique du pays et de la région. Ces lieux de sorties et de loisirs, tous situés au centre-ville, perpétuent la **ville européenne** coloniale et illustrent sa ségrégation : des immeubles à étages, des façades ravalées et repeintes, des baies vitrées et des intérieurs climatisés, des voitures de marque, des drapeaux d'ONG et d'institutions internationales, des enfants qui gardent les voitures, des vendeurs de cigarettes et d'objets d'arts et des petites échoppes de souvenirs. Les expatrié-e-s y stationnent pour se rencontrer, gagner leurs carrières et créer leurs réseaux entre expert-e-s de différents pays, expatrié-e-s et recruteurs internationaux, ONG et bailleurs. Les Centre-africain-e-s s'y déplacent pour gagner leurs vies, pour la plupart à la journée, pour certains en tant que salariés des hôtels, des restaurants et des boîtes de nuit. Les restaurants, les hôtels et les boîtes de nuit sont les nœuds où se construisent les carrières expatriées et les mobilités des Centre-africains pour le travail. Ils constituent le centre de l'économie ségréguée de la capitale. Quelles sont les relations quotidiennes qui se mettent en place dans ces espaces de loisirs pour les un-e-s et de travail pour les autres ? Quels sont les discours des femmes sur leur travail ? Les citations et les scènes d'observation reportés ici ont été collectés dans le cadre d'un travail d'observation participante d'un mois, à un poste de serveuse dans un restaurant du centre-ville, qui a également permis de mener des entretiens avec des femmes travaillant dans des boîtes de nuit et dans les hôtels du centre-ville.

1. Les hôtels

Travailler dans un hôtel (1) ; entretien avec une blanchisseuse

« J'ai commencé à travailler à l'hôtel. C'est la chaîne d'hôtellerie du groupe Accord. C'est une grande chaîne d'hôtellerie, qui est venue ici à Bangui, on a passé les tests pour l'hôtellerie, (...). Ma branche c'était réception-étage-blanchisserie. Je montais dans les étages pour faire les chambres et puis je suis descendue à la blanchisserie. »

Le travail est un lieu de lutte et un espace d'apprentissage. Les gestes quotidiens du travail sont précis :

« L'accueil c'est comment gérer les permissions pour les chambres. La blanchisserie c'est laver le linge, le sécher, le repasser, tu peux aussi le laver à l'envers. Parfois, il y a des clients exigeants qui repassent pour dire, ça ne brille pas, il faut pas faire de plis. Le client est exigeant parce que le tissu est fragile, donc il faut faire attention. »

La spécificité du *travail domestique public* est que chaque geste est relié au client et à sa volonté. C'est le client qui décide, qui juge et qui réclame :

« Des fois quand le client vient, tu peux lui faire le lit à l'italienne, chacun veut à sa manière, et le soir tu fais les couvertures du soir, tu mets les veilleuses, comme ça il rentre dans le lit directement, des fois tu mets des fleurs naturelles, ça attire la clientèle. »

Connaître les clients, leurs besoins, leurs volontés et leurs goûts fait donc partie du travail :

« C'est depuis 27 ans que je travaille. Des fois il y a des clients qui sont chiants. Je peux distinguer les types de clients. Il y en a qui sont terribles. Ceux-là quand ils viennent à la réception, ils crient déjà. Comme on dit le client est roi, donc tu dois tout supporter. Il y a des clients, quand il vient il te dit qu'il est chiant, mais après, quand je fais quelque chose, ce qu'il demande, je l'ai déjà fait. Je le rends à l'aise, parce que je le connais. Tu sais que tel client est toujours comme ça. Il faut connaître leurs exigences, les types de client, leurs façons de faire. »

Le pourboire est ce qui matérialise la dépendance des gestes de travail de la travailleuse au client :

« Le travail c'est mettre à l'aise le client, il se sent à l'aise et quand il part tu as le pourboire ».

Travailler c'est supporter les clients. Le pourboire vient payer, non pas seulement les gestes de travail précis et quotidiens, mais aussi, la capacité de la travailleuse à supporter les

caprices des clients et l'humiliation. Le pourboire vient payer la capacité de la travailleuse à jouer sa subordination. Il s'agit pour elle d'adapter ses gestes de travail aux désirs de chaque client. Mais, si le client est roi, c'est le patron qui décide du salaire et du repos de la salariée. Ainsi, le droit à la retraite est menacé par le départ des investisseurs :

« Nous, pour le moment, on ne sait même pas qui sont les patrons. C'est trop difficile, le groupe Accord est parti, parce qu'il n'y a pas assez de clients. C'est politique, c'est à cause de la situation du pays, les congés de travail, c'est pas ça, le salaire, c'est pas ça. On espère qu'il y ait des entrepreneurs qui viennent. Il faut qu'il y ait un entrepreneur, comme ça on va à la retraite et on se repose. Je suis fatiguée. »

Le travail reproductif payé dans les hôtels est une situation de dépendance, à la fois à des clients étrangers et à des investisseurs, eux aussi étrangers. La dépendance est au cœur du travail domestique de service comme travail relationnel. Le relationnel dans le travail domestique public va au-delà de l'espace de travail. La travailleuse investit du temps dans des relations interpersonnelles qui ne sont pas prévues par le cadre de son travail de service, et qui lui permettent d'accéder à des services auxquels elle n'aurait pas droit :

« Par rapport à ce travail, tu connais beaucoup de personnes, et eux aussi peuvent te rendre service. Tu as beaucoup de contacts, beaucoup, beaucoup, des gens de toutes les nationalités, et c'est tous des clients qui passent, des hommes d'affaires, tu as des contacts permanents avec ces gens. »

La tension entre le relationnel dans le travail et en dehors du travail traverse également les récits de travail comme hôtesse d'accueil pour des réceptions hôtelières.

Travailler dans un hôtel (2) : entretien avec une hôtesse d'accueil

« Quand il y a des conférences on m'appelle, je me suis faite recruter. On nous appelle, et on vient, on travaille. C'est un peu comme serveuse, on s'occupe des gens, soit on peut les servir, soit on peut leur fournir des informations. »

Le travail d'hôtesse est similaire aux autres métiers de l'hôtellerie ; mais, à la différence d'autres métiers de service dans l'hôtellerie, le pourboire est interdit pendant le travail d'hôtesse :

« Mais c'est pas comme serveuse, tu n'as pas de pourboire. La patronne était très stricte, tu dois pas causer avec les clients. Le protocole c'est quand les clients ont besoin de toi que tu t'approches. (...) On reçoit les gens, nous sommes à la porte, on les fait asseoir et s'ils sont là pour la réunion, on s'occupe des pauses café. Mais il y a pas de facture, les clients ne payent rien, donc il y a pas de pourboires. »

L'interdiction du pourboire a pour but de limiter les relations individuelles des hôtesse avec les clients. Les hôtesse doivent respecter le **protocole** qui pose les limites entre le relationnel lié au travail de service et le relationnel jugé inapproprié au travail de service. Cependant, cette frontière surveillée par la patronne n'empêche pas la travailleuse de créer des relations avec des clients qui dépassent le cadre du travail :

« Je recevais des pourboires aussi. (...) Mais c'est vraiment un extra en dehors du travail. (...) Je me souviens, dernièrement, j'étais hôtesse pour les assurances des banques. Il y avait tous les directeurs des banques centrales, ils étaient venus, on était là comme hôtesse. Bah, j'ai gagné plus que mon salaire, parce que je me suis faite draguer par quatre hommes et je suis sortie avec les quatre. Après basta, ils sont partis. Et j'ai gagné plus que mon salaire de quatre jours, qui était 15000 par jour. Et en dehors de mon salaire, j'ai gagné plus de 100 000, parce que c'étaient les banques. »

La travailleuse peut créer des relations avec des hommes qui dépassent l'espace du travail de service et qui lui permettent de compléter son salaire. Il faut, pour cela, maîtriser des techniques pour mettre en place ce type de relations au travail tout en respectant les frontières du **protocole** :

« Quand je veux draguer quelqu'un je le regarde dans les yeux, je lui parle avec douceur, et du coup il se sent attiré par ma gentillesse. Mais, je lui montre pas que j'ai l'intention. Je lui pose beaucoup de questions : 'vous désirez quoi Monsieur ?', 'vous êtes à l'aise ?', 'ça vous plaît le coin ?', 'vous vous ennuyez pas ?'. Je m'approche de lui, j'essaye de causer avec lui, tout en évitant le regard de ma patronne. Il faut pas trop montrer que tu es en train de draguer. Mais ils comprennent, ils se sentent attirés. Tu sais les hommes, ce sont, on peut dire, des moutons, il suffit de claquer du doigt et puis il va tomber et donc glisser. »

Pour cette hôtesse, il s'agit d'observer et d'évaluer le client et ses signes de richesse :

« Mais c'est pas n'importe qui qu'il faut draguer. Vue la cérémonie, tu sais que c'est tel ou tel organisme, et du coup, tu sais que là les gens souvent sont friqués. Par exemple, on te dit FAO, tu sais que là-bas il y a du fric. (...) Moi je demande pas. Je demande pas. Mais il sait déjà, c'est à lui de voir. Moi je regarde avant quand il vient, il vient avec une mallette à la conférence, je regarde et puis il y a du fric là-dedans, alors je braque sur ça. »

Si ces relations ont lieu en dehors du travail de service salarié et en dehors du protocole, la travailleuse les définit comme un travail au regard de l'argent gagné et des compétences exigées pour y parvenir :

« Nous sommes sortis ensemble quand-même ! On a couché ensemble, ils ont droit de me donner ça ! Et puis c'est des papys, c'était difficile de faire l'amour avec eux, tu vois c'était un gros boulot. Du coup ils ont dit la petite elle a

assuré, donc 30 000, 50 000, 40 000, par là. (...) Je considère que c'était du boulot, parce que vu leur âge, c'était difficile d'être en érection. Il fallait beaucoup de techniques que j'avais pour les exciter tout ça. (...) C'est avec le temps qu'on s'adapte à quelque chose. À force de le faire, j'ai su le faire ».

« Quand tu es hôtesse, l'hôtellerie, on te drague un peu partout. (...) Il y a des hommes qui te courent après, des hommes qui sont friqués, et, puisque tu as des difficultés à la maison pour payer tes études, eh bien je l'ai fait pour payer mes cours. J'ai payé mes cours. »

Le travail sexuel est articulé au travail domestique salarié d'hôtesse. Le travail sexuel dans le travail d'hôtesse est déterminé à la fois par la dimension sexuelle du statut professionnel, qui donne la possibilité aux clients de draguer les hôtesse, par les besoins financiers de la travailleuse, et par l'inégalité de son salaire avec les revenus des clients. Cette articulation entre un travail de service salarié et le travail sexuel distingue les hôtesse des prostituées.

« La prostituée elle fixe les prix. La femme libre, elle, va draguer, mais patiemment, elle peut rentrer dans les termes professionnels. Ça fait partie de la drague, elle peut te draguer, mais tu peux pas savoir qu'elle te drague. Elle te drague en termes professionnels. La femme libre elle a son travail. Mais dans ce boulot, tu es libre, tu peux te faire draguer par les hommes. (...) Tantôt c'est eux qui te draguent, tantôt c'est toi qui le fais, à ton travail ».

L'hôtesse se définit comme une femme libre. La distinction entre femme libre et prostituée est une distinction en termes de travail et en termes de respectabilité :

« Moi je suis une femme libre, je suis pas mariée, donc un homme peut venir me draguer même si j'ai un ami. (...) Une femme libre c'est une femme qui n'est pas mariée. C'est pas aussi bien à dire parce qu'une femme libre n'est pas mariée, elle est à la portée de tous les hommes, et du coup les hommes connaissent tout ça. Ce ne sont pas des prostituées, c'est plus respectable que les prostituées, ça veut dire qu'elle n'est pas mariée, elle peut se faire draguer par les hommes. Je peux dire que moi je suis une femme libre. »

La respectabilité est déterminée par la place du travail sexuel dans les activités des femmes.

Travailler devant les hôtels : entretien avec une vendeuse

« Je vendais des ébènes, des habits et ça me rapportait aussi de l'argent, en face de l'hôtel du centre (...) Parfois les gens viennent acheter à la boutique, je les taquine un peu, et au lieu qu'ils achètent au prix que je leur vends, ils achètent encore plus élevé. »

Il semblerait que les hommes payent pour avoir la possibilité de draguer, c'est-à-dire

de transformer la taquinerie en leur avantage. La drague fait partie des activités de la travailleuse à la boutique. Dans la boutique, la travailleuse met en place des relations qu'elle appelle ses **escroqueries**. Escroquer, c'est se faire payer pour l'illusion donnée, pour un rôle joué, et pour une place en apparence acceptée, le rôle et la place de la maîtresse.

« Je sais que si, aujourd'hui, j'escroque quelqu'un ici, je vais trouver telle somme. Par exemple, si j'escroque, je vais trouver l'argent. Plus escroquer ici, escroqué là, et là-bas, je vais escroquer. Tu vois, je peux dire même que je suis malade, par exemple, et quelqu'un peut me donner. Avant, quand je sortais avec un de mes copains, le jour où il devait voyager, il me donnait 200 000, 100 000, comme ça. Après, quand il repart en France, il m'envoyait de l'argent. Au moment où j'ai trouvé la grossesse et que je prenais déjà à cœur notre relation avec mon mari, mes ex-copains ne savaient pas que j'avais la grossesse. J'avais même pas envie de les voir, ça faisait seulement partie de mes escroqueries, je partais seulement escroquer un homme. Si moi je t'escroque aujourd'hui, tout ce que tu as, tu vas me le donner. J'escroquais les hommes et j'avais de l'argent. »

Pour ne pas être considérée comme « une arnaqueuse », l'illusion doit s'exprimer dans les termes de l'homme. Ainsi, il ne suffit pas de dire qu'on a besoin de son argent, il faut lui donner des raisons acceptables : la maladie, les études, le décès d'un proche. L'**escroquerie** se fonde sur une conscience des rapports sociaux de sexe :

« Les hommes, ils préfèrent quand tu es jeune, très jeune, pour satisfaire seulement juste leurs besoins, ils aiment les femmes jeunes pour satisfaire leurs besoins, mais pour te considérer et s'occuper de toi, c'est un peu difficile. »

Ainsi, pour pouvoir escroquer un homme, il ne faut pas croire en l'illusion.

« L'argent que je gagne avec mes trucs, ça me permet de faire mes besoins, de ne pas compter sur quelqu'un, et, ça faisait aussi, que je m'en foutais des hommes. »

Pour arnaquer les hommes, il faut pouvoir « **s'en foutre** », c'est-à-dire, être indifférente à leurs promesses, à leurs visions et à leurs jugements.

« Si je sors avec toi, si c'est fini, c'est fini, même celui qui a des milliards c'est fini, (...), si j'ai des problèmes, je te laisse. »

Femme Libre signifie en même temps une disponibilité aux hommes et une capacité à arrêter la relation avec un homme selon ses propres termes. Cette tension entre la dépendance et l'autonomie dans les relations économico-sexuelles au cœur de la catégorie de **femme libre** définit également les relations de travail des serveuses dans les restaurants.

2. Les restaurants « où tu vas chercher une copine »

Le travail des employés de restaurant est un travail de service essentiel pour le travail des expatriés français. Le restaurant est un lieu de socialisation à la vie expatriée et le lieu où les hommes célibataires vont prendre la majorité de leurs repas. Les divisions entre les bonnes tables et les **restaurants où tu vas chercher une copine** passent par différentes formes de relations de travail entre les clients et les employé-e-s. Dans les **bons restaurants**, les employés sont majoritairement des hommes et ils sont en uniforme. Leur travail consiste à être disponible et à servir en maintenant la juste distance. Ils restent debout, non loin d'une table, et ne s'approchent que si les clients leur font signe de venir ou s'ils ont fini leurs plats.

Dans les **restaurants où tu vas chercher une copine**, les employés sont majoritairement des femmes. Le travail des serveuses dans ces restaurants du centre-ville fait partie de la catégorie de travail dévalorisé au service des plus blancs et des plus riches. C'est un travail constitué par le rapport néo-colonial qui institue les inégalités salariales énormes entre les serveuses et les clients. Les serveuses gagnent un salaire de 25 000 CFA, ce qui équivaut à 50 euros. Les salaires des clients français vont d'une tranche de 2000 euros à une tranche de 20 000 euros. Le rapport néo-colonial institue également l'utilisation du français comme langue du service.

Un patron : « Il faut parler avec les clients, ça veut dire se débrouiller en français et connaître des choses. Ce sont des hommes qui ont beaucoup voyagé. Ces hommes peuvent changer beaucoup de choses dans une vie. C'est aussi une chance pour vous. Il faut communiquer en français. »

Dans les entretiens, l'activité de serveuse est définie comme un travail par le salaire qu'il génère à la fin du mois :

« C'est un travail parce qu'on te paye à la fin du mois. »

Si serveuse est un travail salarié c'est cependant un travail dévalorisé et pas assez payé pour permettre de vivre. Les serveuses travaillent sans contrat et peuvent être virées sans raison ni préavis, du jour au lendemain.

« Il y a des limites à ce métier, c'est l'âge. Si tu es vieille, ils ne voudront pas de toi, si tu te maries, ton mari ne voudra pas que tu travailles, et puis si le patron te vire, qu'est-ce que tu sais faire ? Tu n'as pas de métier, tu vas faire quoi ? (...) C'est un métier où, quand tu n'as pas envie de rester à la maison, il y a rien partout. Où tu pars chercher du travail, on te dit non ; tu es obligée de faire

ça. Quand tu trouves mieux ailleurs, tu t'en débarrasses. »

Ces conditions de travail amènent une des serveuses à dire que serveuse n'est pas un métier :

« Dans ma vie, je voulais pas être serveuse, parce qu'il y a pas de retraite pour ça. Et puis c'est pas un métier. Je faisais ça comme ça, pour gagner de l'argent, pour vivre avec. Mais ce n'est pas le métier que je veux faire. Je veux continuer mes études et travailler dans une entreprise pour bien gagner. (...) J'ai travaillé longtemps, à un moment j'ai arrêté, parce que j'ai fait des économies. Je fais mes affaires, mon business, je vais à Douala, à Brazzaville, j'achète les marchandises et je vends au détail. (...) Pour moi, c'est fini. C'est pas un bon travail, bon on ne peut jamais dire que c'est fini, mais je ne veux pas ce genre de travail. Mais ça m'a aidée, ça m'a beaucoup aidée. »

Pour certaines, le travail de serveuse sert à payer leurs études. Pour beaucoup, cela leur permet en même temps de s'occuper de leur enfant et de leurs frères et sœurs, qui n'habitent pas toujours avec elles mais chez quelqu'un de leur famille, leur mère, leur tante ou leur sœur. La décision de travailler comme serveuse est traversée par les *rapports de sexe*. Le travail de serveuse est pensé en alternative à la dépendance économique d'un mari ou des parents.

« Il y a d'autres maris, ils ne veulent pas que tu fasses quelque chose, ils peuvent te donner l'argent. 'Je veux pas que tu travailles, mais je vais te donner une somme d'argent qui est un peu gros, tu cherches quelque chose à faire, ou bien tu peux voyager, tu achètes des habits, des chaussures pour venir pour vendre ici, tu fais le commerce mais pas serveuse'. Mais moi je préfère travailler pour gagner de l'argent à moi, parce que ton mari, c'est pas toutes les choses qu'il va te payer. (...) Aujourd'hui, tu es mariée, il va dire, que non, 'je ne veux pas que tu travailles'. Mais moi je veux travailler de ma propre main et ça me permet de faire ce que je veux. J'ai étudié ça dans ma tête, j'aime pas ça, j'aime pas que quelqu'un, mon mari, dise que c'est moi qui m'occupe de toi, de tes besoins et ceux de tes parents aussi. Ça, ça m'énerve, c'est chiant. Je veux être indépendante, m'en sortir toute seule. C'est mal vu, tu te fais insulter, mais je continue. »

Les serveuses expliquent aussi le *rapport de sexe* qui est au cœur de leur travail :

« C'est sûr que le patron peut embaucher un homme pour travailler ce genre de travail qu'on fait, mais lui ce qui l'intéresse, c'est pour attirer les clients, lui c'est tout ce qui l'intéresse. »

La relation entre les serveuses et les clients est décrite comme une relation d'échanges asymétriques et inégaux : les clients cherchent du plaisir, les serveuses cherchent de quoi vivre.

« Les hommes (les clients) font ça parce que ça leur fait plaisir. Ils s'ennuient à la maison. Ils vont chercher les femmes. Les femmes, nous, c'est un peu différent, on fait ça parce qu'on cherche le pain quotidien. »

Les salaires étant insuffisants pour vivre, les serveuses dépendent des pourboires.

« L'avantage de ce travail, c'est seulement le pourboire que le client te donne, le salaire n'est pas à la hauteur (...) C'est ça qui est important dans le travail, qu'est-ce que tu vas faire avec les 25000 du salaire ? »

Ainsi, le faible salaire organise les gestes de travail de la serveuse autour des attentes et des exigences du client. Des gestes relationnels et techniques conditionnent le pourboire.

« Pour avoir le pourboire, il faut être souriante avec la personne, quand elle arrive, tu la salues gentiment, tu es souriante, tu le salues et puis tu le sers bien. Si ton accueil est bien, il va te laisser un peu de pourboire. »

Le pourboire structure un espace-temps de travail domestique et sexuel et de disponibilité aux clients. La temporalité est celle du client, comme l'exprime une serveuse :

« Nous, il faut toujours être disponibles, eux, il faut toujours les attendre. »

Plus qu'un travail de service, le travail de serveuse est un travail au service du client. Servir, c'est supporter les clients. Supporter le client suppose des gestes de travail précis, conscients et calculés.

« Le restaurant, c'est pas facile, quand tu tombes sur un client sauvage. Tu sais c'est un lieu, quand tout le monde vient, qu'il soit compréhensif ou pas, quand la personne prend la bière, il devient sauvage, il te gronde dessus, donc faut avoir le cœur pour supporter chaque client. »

Alors que je suis à mon poste d'observation participante en tant que serveuse, un gars vient au bar pour discuter. Il parle trop. Ça me fait mal à la tête. La caissière me dit : « ce soir tu m'as remplacée. Il parle trop le gars-là. ». Le gars se tourne et m'explique : « ça fait plaisir de trouver une oreille attentive ». Après trois bières, il dit : « je ne veux pas partir, je veux rester pour continuer de discuter et te regarder, mais je sais que ce n'est pas gratuit, alors sers moi une bière ». Accompagner le client, l'écouter, discuter avec lui est appelé par les serveuses, la drague. La drague fait partie du travail relationnel de serveuse.

« La drague, oui ça ne manque pas, quand un client vient te draguer, il va t'aborder, c'est à toi de dire, parce qu'un homme ne peut pas forcer une femme pour coucher avec lui, c'est à toi de dire, 'non monsieur, regarde, j'ai mon petit

copain'. Tu fais un refus poli, tu peux pas l'insulter, parce qu'un client est roi. Si tu l'insultes, tu perds ton travail, donc tu fais un refus poli ».

Alors que la drague dévalorise le travail des serveuses stigmatisées comme pute, les serveuses parlent de la drague comme une suite de gestes précis et contrôlés, ayant pour but de chercher l'argent.

« Les gens te considèrent pas, ils disent que les serveuses sont des putes or on cherche notre pain quotidien, on cherche notre argent. C'est la vie. Il faut chercher l'argent comme ça. Si le client vient et que tu vois qu'il a l'argent tu t'assois « ça va chéri ? ». Il faut montrer du respect. S'il te demande de le voir après, tu lui donnes ton numéro, tu lui dis que tu sortiras quand tu auras fini, que tu l'appelles plus tard. Tu le vois le lendemain, si tu refuses trop souvent après tu n'auras plus de pourboire. Il faut que tu sois patiente, gentille, respectueuse, en paix. Peut-être ils vont crier mais toi tu restes calme. »

Si le travail de serveuse est un travail relationnel avec le client, il dépend du patron qui est le propriétaire des lieux. Tout appartient au patron.

« Tu ne travailles pas pour toi mais pour ton patron, c'est lui qui décide ».

Les espaces, comme les loveuses, sont pensés par le patron et pour le client. L'objectif du patron est de contrôler le travail domestique et sexuel des serveuses, comme l'explique une des serveuses :

« Mais il faut supporter le patron hein, parce qu'il y aussi des patrons cas, devant les clients, ils te grondent dessus, des fois à la fin du mois, pour te payer c'est des problèmes, des fois ils disent que tu as fait ceci, cela, la facture à ton nom n'est pas payée, tu as cassé un verre, et tout et tout, donc c'est pas facile ».

Le patron a un droit de regard sur les présentations des serveuses. Il peut demander à une serveuse de changer de coiffure ou de tenue. Il exige des serveuses leur disponibilité physique, esthétique, domestique et sexuelle pour les clients. Pourtant, il interdit les relations privilégiées entre une serveuse et un client : les serveuses doivent servir, draguer et tenir compagnie aux clients, tout en évitant que ces derniers considèrent le restaurant comme leur salon et la serveuse comme leur copine.

- « Le patron : Elles vivent pas de leur salaire. Ça joue sur les commerces. Parce qu'une serveuse qui sort avec un client, elle part, elle couche avec lui, ça se passe mal, si c'est un bon payeur, il ne va plus revenir au bar parce qu'elle est là.
- Moi : Mais avant il venait parce qu'elle était là.
- Le patron : Oui, il venait parce qu'elle était là. Mais quand il a eu ce qu'il voulait, il vient plus justement parce qu'elle est là, et qu'il ne peut pas avoir son autre amie serveuse ou autre chose.

- Moi : Donc l'idéal se serait quoi, ton idéal de serveuse ?
- Le patron : Je ne sais pas, faudrait que ça s'arrête au niveau du bar, que les connaissances s'arrêtent au niveau du bar, qu'elles se respectent plus.

L'espace de travail sexuel et domestique est déterminé par la contradiction entre les exigences du patron, qui demande que le travail sexuel et domestique des serveuses s'arrête au niveau du bar, et les attentes des clients qui viennent là **pour chercher une copine**. Le patron sait bien que le salaire qu'il verse aux serveuses leur est insuffisant pour vivre et qu'elles dépendent donc des pourboires des clients, ce qui les oblige à investir les relations de drague. L'argent du client, à travers le pourboire, est ce qui définit, aux yeux du patron, les serveuses comme des « **filles faciles** ».

Le patron : « Il y a beaucoup de filles faciles aussi. Parce qu'elles sont en contact avec l'argent. C'est pas les salaires qu'on donne aux serveuses qui font qu'elles changent de coupes, de vêtements tout le temps, c'est pas ça. C'est des filles, une serveuse, tu peux facilement avoir 100 000 Francs par mois, tu vois. Parce que tu rencontres des gens, t'as des copains ».

Pour le patron, ce qui définit la serveuse comme une **fille facile**, ce n'est pas la sexualité, mais c'est l'argent. C'est le fait qu'il y a de l'argent directement en jeu dans la relation avec le client qui n'est pas le salaire. Pour les serveuses, la tension entre le travail sexuel et le *stigmat* de *putain* est permanente.

« Mais il y a des clients, aussi, qui viennent parce que, pour eux, une serveuse c'est une bordel : elle est là, je peux venir, je bois, je la prends, on va faire tout ce qu'on veut. Il y a d'autres clients qui pensent comme ça. (...) tu vois, il y a des clients qui parlent aussi comme ça : 'celle là oh, je l'ai déjà baisée, c'est une pute, essaye voir, vas-y'. Et il dit à son ami et son ami va essayer, (...) que, voilà, 'celle-là, elle est très facile, tu lui dis fais comme ça, ou tu lui donnes l'argent, et tu pars avec elle'. Et tu vois, ça fait pas la crédibilité de ton travail, les gens te voient, ils ne te respectent pas. Il y a des gens qui viennent qui disent que, 'non celle-là, elle aime beaucoup l'argent, si tu viens, elle te dérange, elle te dit 'achète moi à boire', ceci cela, tu vois, ça fait la honte'. »

Le *stigmat* de *putain* est une insulte utilisée par les clients pour rabaisser une serveuse qui refuse leur avance :

« C'est pas facile de travailler dans un restaurant, les clients ils te respectent pas. Les hommes, pour eux, si tu travailles dans un resto, ils pensent que tu es pute, tu es bordel. Il y en a d'autres qui pensent que, si tu travailles dans le restaurant, c'est pour chercher des hommes, alors que c'est pas ça. La personne te drague, tu refuses, la personne dit 'sale pute, bordel, tu baisses tout le monde ici, et qu'est-ce que tu crois, moi je te baise, je te paye plus que ton salaire, tu gagnes combien ici ?' S'il te fait la cours et que tu ne veux pas, c'est là

qu'il commence à te faire des problèmes. »

Pour le client, le pourboire est une façon d'exprimer son pouvoir, en payant la disponibilité domestique et sexuelle d'une serveuse. Le pourboire, plus que de payer des gestes de service domestique, paye une relation de service domestique et sexuel. Ainsi, les serveuses apprennent à négocier un pourboire en draguant les clients, tout en étant attentives à ne pas être considérées comme des **putes**.

« Auparavant, j'avais honte quoi, j'avais honte mais je voyais ce que mes collaboratrices sont en train de faire, les taquiner, "ça va, comment tu vas ?". Et tu vois, ça m'a poussé de faire la même chose, ça m'a poussé de faire la même chose, et petit à petit je me suis habituée. »

La difficulté de négocier un pourboire, c'est de ne pas le demander directement. Toutes les demandes doivent apparaître normales :

« Tu peux discuter avec les clients mais pas demander les choses : 'non je veux que tu m'achètes ça, je veux que tu me fasses ça'. Non moi je ne suis pas..., c'est pas comme ça. »

Les serveuses mettent en place des stratégies pour ne pas être considérées comme une pute. Il ne faut pas donner son numéro dès la première rencontre avec le client et il faut montrer que l'on choisit le client avec qui l'on veut sortir. Quotidiennement, les serveuses doivent en même temps servir et se laisser draguer, tout en devant faire face au *stigmat* de *putain*.

Travailler c'est résister. Tenir le travail c'est déjà résister, comme le répète régulièrement une serveuse : « **Mon Dieu donnez-moi la force de résister.** »

Pour tenir au travail, il faut apprendre à maîtriser le client et à maîtriser l'espace. J'étais étonnée que les serveuses touchent énormément les clients. Puis, je me suis vite rendue compte que, toucher le client, c'était éviter qu'il vous touche. C'était comme manipuler son corps à lui, pour éviter que lui vous manipule. Les serveuses maîtrisent aussi l'espace de façon à contrôler l'interaction. Elles se cachent derrière le bar, dans les toilettes et à la cuisine, pour fuir un client qu'elles n'aiment pas. Si une table leur pose un gros problème, elles négocient pour l'échanger avec une autre serveuse. Quotidiennement, une serveuse doit savoir comment protéger sa personne. Pour éviter les violences, il faut s'inscrire dans le collectif de travail et avec certaines serveuses en particulier, des amies avec qui l'on partage les pourboires. Il faut toujours donner une fausse adresse. Les serveuses ont deux prénoms : un pour le travail, un autre pour la famille, les enfants, les voisins et l'école. Surtout, il faut être en de bons termes

avec les **godobès** (enfants des rues) qui raccompagnent les serveuses chez elles, la nuit, contre une petite partie du pourboire. Les **godobès** partagent l'espace de la nuit avec les serveuses et avec les prostituées. Pour gagner leur vie, ils dépendent des mêmes clients : ils gardent leurs voitures, vont leur acheter des cigarettes et leur présenter des filles.

Tenir le travail c'est aussi économiser. C'est-à-dire chercher à travailler non pas seulement pour satisfaire les besoins des clients, mais pour satisfaire ses propres besoins de vie en dehors du travail. Certaines serveuses organisent des tontines.

« Avec le pourboire, je dépense pendant le mois pour mes besoins. Avec le salaire, je fais la tontine. Donc on fait ça par mois. Tel mois, c'est telle personne qui bouffe tout, etc. Chaque mois, c'est une personne différente qui touche tous les salaires. Ça permet d'investir dans les petits commerces, en dehors du travail, ça t'apporte de l'argent. »

Les tontines, en tant qu'organisation des salaires indépendante du patron, doivent se « faire en cachette » :

« C'est question d'entente entre les serveuses, le patron n'a rien à faire là-dedans. Il faut faire ça en catimini, parce que sinon il va dire que 'd'jà vous vous plaigniez que le salaire n'est pas beaucoup, comment alors vous faites encore des tontines, donc vous volez mon argent'. Donc on fait ça en cachette. »

Pour le patron, le salaire d'une serveuse ne doit couvrir que ses besoins quotidiens (manger, dormir et s'habiller). Epargner et investir dans un projet à long terme est un privilège qui n'est pas réservé aux serveuses. Gagner l'argent du travail, c'est aussi ruser :

« J'ai rusé, j'ai récupéré l'argent. Le pourboire comme ça tu peux avoir 10000 Francs par semaine, mais quand tu joues sur la boisson ou bien la nourriture, tu peux avoir plus, si je te dis 30000. »

La bonne entente entre serveuses et caissière est indispensable à chacune pour gagner son salaire. Distinguer l'écriture sur la facture et sur la souche comptable est un savoir essentiel de la caissière : si elle ne sait pas bien le faire, il manquera de l'argent dans la caisse et elle sera virée par le patron ; si elle ne veut pas le faire, les serveuses lui feront la vie infernale, jusqu'à ce qu'elle parte. Le patron est au courant de ces pratiques, il sait bien que le salaire ne suffit pas pour vivre. Mais s'il prend la caissière ou une serveuse sur le fait, elle risque d'être renvoyée ou d'avoir une retenue sur salaire. Pour **gagner leurs salaires**, les serveuses utilisent également leur travail de service pour établir des relations de concubinage avec des expatriés et des personnels des institutions internationales.

« Celui-là, le blanc, je l'ai trouvé aussi au restaurant, c'est au Living que je l'ai trouvé. (...) Quand il était venu on a causé, il m'a offert de choses à boire et

tout, et il m'a demandé le numéro. »

En mettant en place les possibilités d'un concubinage avec un client qu'elles ont choisi, les serveuses contournent les injonctions de travail de leur patron qui interdit que « **les serveuses s'approprient les clients** ».

3. Les boîtes de nuit

Travailler dans une boîte de nuit (1) : entretien avec une « femme libre »

Dans les boîtes de nuit, les **femmes libres** se distinguent des prostituées, appelées les **gba mûnjû**, signifiant littéralement celles qui vont avec les blancs :

« Les **gba mûnjû**, c'est comme leur boulot, elles se lèvent tous les jours, elles vont en boîte, moi j'avais d'autres trucs à faire. (...) Quand je fais ces trucs-là, c'est comme une parenthèse, je le fais pour payer mes études, là il y a un but, je prends l'argent, je paye mes études, parce qu'il y a des marchés qui tombent en gros lot. (...) C'est comme du sale boulot. C'est comme si tu faisais ton boulot, et on peut t'embaucher, tu travailles pour quelqu'un, et après quand tu reviens de ton boulot, là c'est comme un sale boulot. Pour compléter. »

Le travail dans les boîtes de nuit est défini comme un boulot à côté, pour compléter son salaire. Le **sale boulot** n'est pas défini selon un jugement sur la saleté qui serait intrinsèque au travail, mais selon une évaluation de la place de ce boulot dans la façon de gagner sa vie. Il ne s'agit pas d'une saleté intrinsèque à l'activité sexuelle, mais de la place de l'argent généré par le rapport sexuel dans la vie de la femme. Le travail est défini comme une « **parenthèse** », il est délimité dans le temps. L'argent gagné vise un projet d'épargne.

La différence intrinsèque entre le travail des **femmes libres** et le travail des prostituées est la tarification. Les **femmes libres** ne fixent pas les prix. L'enjeu dans le travail des **femmes libres** est de négocier le tarif sans pour autant tarifer avant le rapport. Cela exige des techniques spécifiques :

« Ce qu'il faut supporter dans ce travail, c'est le comportement des clients. Il faut savoir ce qu'ils aiment et ce qu'ils n'aiment pas. J'ai appris toute seule. Naturellement, j'ai cette douceur-là avec les hommes. Je sais comment convaincre un homme quand j'ai besoin d'argent, je sais comment le convaincre, je l'emmène, je lui parle de certains trucs, et puis après on passe à l'acte, et puis quand c'est fini c'est ce que je veux qui apparaît. »

Pour travailler, il faut apprendre des techniques pour supporter les clients. Supporter les clients, c'est tenir le travail. Supporter le travail et les clients, c'est apprendre à connaître les clients pour les maîtriser. Travailler, c'est maîtriser des stratégies pour éviter que les clients deviennent brutaux, et donc blessants, dans le rapport sexuel :

« C'est avec le temps que j'ai appris. Les hommes, ils ont des comportements différents, il y en a qui sont nerveux, d'autres brutaux, d'autres timides, calmes. Même si la personne est brutale, je sais comment l'emmener à

être doux. En lui touchant la tête, en lui parlant beaucoup. Ils aiment bien parler, vue ta douceur, il se sent un peu relaxé, du coup il est attiré par toi. »

Les **femmes libres** ont des stratégies pour garder une réputation de respectabilité auprès des hommes. Il s'agit de lutter contre le *stigmata de putain*.

« Je gagnais plus que les prostituées parce que je me faisais plus considérer, je faisais savoir à ces gens-là que voilà moi je suis telle telle, ne croit pas que je suis pute, je le préviens d'abord. »

Les hommes payent la respectabilité des **femmes libres**. Ainsi, une **femme libre** peut gagner plus que les prostituées. Etre une **femme libre**, c'est donc aussi travailler à se distinguer des prostituées par l'habillement :

« Je m'habille normalement. Après, la personne qui me drague, je viens. Je ne peux pas passer comme ça sans être draguée. Les prostituées elles dansent pour attirer l'attention des gens, elles se font belles, elles portent des hauts-talons, des décolletés, des mini-jupes, des longs tissages. Moi, je peux même partir en ballerines. »

La discrétion fait donc partie des techniques de travail de ce **sale boulot** :

« Moi j'ai fait dans la discrétion. (...) Parce que si je faisais à vue de tout le monde, même si j'explique le pourquoi, on allait pas me comprendre. Moi je sais pourquoi. C'est important. »

La discrétion d'une **femme libre** est aussi déterminée par la relation avec les prostituées reconnues de la boîte, qui la perçoivent comme une concurrence déloyale :

« Je connais des fois des filles qui sont prostituées, parce que ma tante aussi elle fait ça. Je connaissais ses amies. Quand je pars en boîte, je saluais, mais elles ne savent pas que j'étais prostituée, sinon elles m'auraient agressée. Si elles savaient que je partais pour les hommes, elles allaient m'agresser ou me blesser, parce que je viens piquer leurs hommes. »

Les **femmes libres** trouvent la plupart de leurs relations en dehors de la boîte, par l'intermédiaire de leur **coxer** :

« J'avais un **coxer**, il me présentait des hommes de fortune, après je lui donnais de l'argent, ainsi de suite. Il fait des commissions, (...), il dit au patron, j'ai trouvé une fille, elle est bien, après il lui donne mon numéro (...) Tu lui donnes 5 000, 10 000, quand il te trouve un homme. C'est beaucoup, mais s'il t'envoie une personne qui peut te faire un chèque de 70 000, c'est pas beaucoup. »

Les **femmes libres** s'organisent en dehors de la boîte de nuit et elles ne sont pas organisées avec d'autres au sein de la boîte. Elles ne sont pas reconnues par les propriétaires et par les sécurités de la boîte comme des prostituées et doivent donc payer leur entrée :

« Les prostituées ne payent pas pour rentrer en boîte, par contre moi je paye. C'est elles qui amènent les clients en boîte. Moi, par contre, je viens pour mes poches, et je m'en fous de qui est là. »

Travailler dans une boîte de nuit (2) : entretiens avec un collectif de prostituées

Contrairement aux **femmes libres**, les femmes qui ont accès aux boîtes de nuit parce qu'elles sont reconnues par les videurs comme des prostituées définissent leurs relations sexuelles comme un travail, car c'est leur principale source de revenus.

« C'est un travail, parce qu'il y a plein de filles qui vivent ici comme ça à Bangui, il y a plein de filles ».

Le fait de fixer les prix les différencie des serveuses des boîtes de nuit qui, comme elles, sont impliquées dans des relations de service sexuel avec les clients :

« Il y a beaucoup de différence entre les serveuses et les prostituées. Parce que quand tu sers en boîte, les clients vont te respecter, donc tu es personnel de la boîte de nuit. Donc il y a une différence entre serveuse et prostituée. Mais des fois, tu es serveuse, il y a des clients qui te draguent, tu peux causer avec n'importe qui comme tu veux, c'est la même chose entre prostituée et serveuse. Le client peut te donner l'endroit et le numéro, si tu as fini, tu peux l'appeler, il vient te chercher, tu peux partir. Mais dans le cas de serveuse, tu peux pas fixer. »

Contrairement aux serveuses et aux **femmes libres**, les prostituées fixent les prix avant le rapport, en fonction du type de rapport demandé par le client. Chaque pratique sexuelle dans le rapport est tarifée :

« Quand tu amènes quelqu'un chez toi, tu lui demandes : 'bon maintenant c'est chez moi, combien tu vas me donner ? Faut qu'on s'entende d'abord. Ou tu me payes avant qu'on fasse la chose'. Eux, ils te demandent combien tu veux, tu leur demandes : 'bon qu'est-ce que tu veux qu'on fasse comme amour ?' Il dit : 'bon non je veux que tu me sucés et puis je te baise, et puis je t'encule'. Bon il y a des prix, quand il veut qu'il t'encule, tu lui fixes une facture chère quoi ! Tu lui dis : 'bon tu me donnes 50 000'. Ou tu peux lui dire : 'bon je peux te sucer à 20 ou 30 000'. N'importe quoi tu vas prendre, et de là c'est quand il y en a il te donne. Et puis quand il y en a pas, il te dit : 'bon voilà ce que j'en ai, si tu peux patienter quelques jours, quand on se retrouve je pourrais encore t'ajouter quelque chose'. Mais ils payent, ils ont des dettes, mais ils payent. »

Si tarifier les rapports sexuels est l'action par laquelle les personnes extérieures définissent les prostituées, ce n'est qu'un des gestes nécessaires pour faire ce travail. Un des savoirs centraux pour pouvoir tarifier un rapport sexuel est de **se donner de la valeur**, car la tarification est une négociation. Il s'agit d'un rapport de force dans lequel le client cherche à

payer le moins possible. La relation inégale et les objectifs contraires produisent des enjeux de dignité, de reconnaissance, d'humiliation et de honte intrinsèques à la transaction et à l'argent gagné.

« Je donne des conseils. Si un mec la drague, je dis : 'non, prends valeur à toi avant d'aller avec lui, si c'est 1000 Francs ou 2000 Francs, c'est pas ça, c'est un manque de respect'. »

Le travail de prostituée nécessite aussi de nombreux gestes qui sont des gestes relationnels nécessaires pour trouver des clients.

« Quand tu pars en boîte, d'abord tu t'habilles pas comme les petites filles, avec pantalon n'importe quoi, non ! Mets-toi en culotte, tu laisses ton ventre, tu mets seulement un petit bustier, longs talons de huit cm. avec des longs cheveux, tu viens là avec ton sac. 'Tac-tac-tac'. Le portier t'ouvre la porte de la boîte, tu rentres. Tu vois les militaires qui commencent à dire 'ouh quelle est celle-là ?, elle est belle'. Tu commences à faire le striptease. 'Ouh !'. Un militaire vient te parler dans l'oreille : 'tu peux venir avec moi, il y a ma table là-bas, tu viens on va boire un pot'. Je dis : 'mais oui'. Il t'offre à boire. Après il dit : 'bon, tu connais un endroit où on peut tirer un coup ?' Ils sont sauvages, hein ! »

La présentation de soi est au cœur du travail. L'habillement fait partie des dépenses nécessaires pour pouvoir travailler :

« Si on trouve l'argent suffisamment, on achète aussi l'habit pour qu'on sort avec, c'est comme ça. »

Un autre savoir central dans le travail d'une prostituée est de bien choisir son client.

« Je préfère pas les militaires, parce qu'ils sont trop agités, trop brutaux. Il y en a certains qui se respectent, et qui ne font pas la brutalité, mais je préfère pas. »

Les violences des clients orientent le travail relationnel des femmes qui travaillent comme prostituées. Le sida définit également leur travail. Le travail de prostituée comporte, à la fois, des gestes relationnels pour trouver des clients, ainsi que, des gestes pour se protéger.

« Quand tu arrives en boîte, quand tu trouves un mari, tu causes avec lui. Vous causez, il t'achète à boire, après s'il te propose pour que tu ailles chez lui, vous allez partir. Dans la voiture, vous lui proposez : 'est-ce que tu as le préservatif ? Si tu as le préservatif on peut aller, si tu n'as pas de préservatif, on s'arrête sur la route'. On achète et arrivés là-bas c'est nous qui allons lui faire porter ça. C'est pas lui, c'est nous-mêmes qui allons lui mettre ça, pour qu'il n'y a pas de trous. On se protège. Nous les prostituées, on se protège beaucoup ici à Bangui. On connaît très bien, on nous a appris. C'est les anciennes qui nous ont appris à faire ça. »

« Même moi, quand je sors, si je trouve quelqu'un qui veut faire l'amour

avec moi, je lui pose la question : 'est-ce que tu as le préservatif ? Si tu n'en a pas, et bien je te laisse'. Même si je suis trop fauchée, je rentre chez moi. Puisque je préfère garder aussi ma vie. Donc toutes les filles, maintenant, se promènent avec le préservatif. La maladie, ça commence à diminuer. Mais, à l'époque, il y a des collègues qui sont décédées, il y en a plusieurs, beaucoup de filles qui sont mortes. Il y avait pas de traitement ici à Bangui. »

Pour une femme dans la prostitution, se protéger fait partie du travail. Travailler c'est prendre des risques. Travailler c'est protéger son corps. Les avortements font aussi partie des connaissances techniques et vitales liées au travail :

« Tu vas à l'hôpital, je fais toujours le curetage. Je paye chez la sage-femme, là où on fait l'enfant. J'ai fait beaucoup d'avortements. C'était interdit, mais quand tu as ton argent tu as de l'argent, tu payes. »

Les relations entre travailleuses sont aussi des relations essentielles pour l'acquisition des connaissances nécessaires au travail. Les prostituées organisent des réunions pour faire face aux différents problèmes qu'elles rencontrent dans leur travail. Elles s'organisent collectivement entre concurrence, solidarité et formation.

« Il y a les anciennes qui sont avant nous, des fois elles peuvent t'attaquer, elles t'agressent. (...) Mais si tu as le cœur pour supporter, tu supportes, tu continues seulement à venir, pour que tu t'habitues avec les anciennes. Comme ça, petit à petit, tu peux être au milieu d'elles. »

« Je conseille les autres. Il y a des filles, je leur donne des conseils : 'non, ma sœur, il faut faire ça, il faut pas faire ça, parce que le monde actuel c'est un peu dur, c'est un peu difficile, il faut te protéger.' Des fois même je donne des préservatifs. 'Si tu trouves quelqu'un, il faut imposer le préservatif, parce que qui sait, la personne peut avoir la maladie, on sait jamais'. Donc c'est comme ça que je donne des conseils à des filles qui font la prostitution à Bangui. Les filles qui vont en boîte, je leur donne des conseils. »

« S'il y a des rafles, on s'informe, les filles avec qui je collabore, elles peuvent avoir des contacts avec les 'kota zo' [personnes importantes] : 'voilà il y a les rafles, il faut faire ça, il faut faire ça'. »

« Des fois il y a des filles qui prennent le chanvre avec les militaires, on leur conseille d'arrêter parce que ça donne la folie au militaire français, et là il peut taper. »

Les violences des clients et de la police sont au cœur du quotidien de ces travailleuses et définissent leurs organisations collectives.

« C'est pas facile, on peut te tuer facilement comme ça. Tu vas réclamer à qui ? Il y a beaucoup de filles, on les a tuées à cause de ça, à cause des violences des clients. »

« Le gouvernement ne permet pas pour qu'on aille réclamer à la police, pour

dire que la personne, je l'ai trouvé, il m'a fait ça, il m'a pas payé, non. Des fois même, quand tu arrives au commissariat, les policiers te demandent l'argent, des fois même les policiers veulent coucher avec toi. »

Les organisations collectives sont une façon de faire face aux violences intrinsèques aux conditions du travail. Pour les femmes prostituées, l'espace de la boîte de nuit est un espace de travail, un espace où elles vont chercher des clients et de l'argent. Mais cet espace appartient au patron. Les prostituées connaissent l'espace de la boîte et ses frontières. Ainsi, une des femmes explique les ségrégations entre clients organisées par la boîte de nuit :

« Les filles ne payent pas, ce sont les hommes qui payent. Mais les militaires français ne payent pas, les blancs ne payent pas, c'est surtout les jeunes centrafricains, eux ils payent, pour le bal des jeunes. » (Jour 'réservé pour les jeunes centrafricains'.

Les prostituées ont accès à la boîte de nuit dans un contexte de ségrégation entre les Centre-africains et les étrangers. Elles y ont accès en tant que travailleuses.

« On a notre maître, le patron de la boîte. Il est très gentil, il dit : 'les filles, aujourd'hui, les militaires vont venir en boîte, il faut s'organiser'. Même, des fois, il laisse la boisson gratuite. Pour les filles à papa, les filles qui sont dans les quartiers, qui sont des étudiantes, pour elles, c'est payant, mais pour nous, il dit non, parce que c'est nous qui ramenons les clients. Si les filles à papa nous font des problèmes, on explique au patron, il dit : 'ah vous embêtez les filles, alors dehors, parce que c'est grâce à ces filles que je gagne ma vie'. Il nous met à l'aise, il est gentil. »

Contrairement aux autres espaces publics de travail relationnel domestique et sexuel, les propriétaires des boîtes de nuit autorisent la visibilité du travail sexuel. Ils reconnaissent les prostituées comme des travailleuses, et leur travail comme étant nécessaire aux loisirs et aux consommations des clients dans leur établissement. Les prostituées s'organisent en lien avec le patron, qui leur garantit la sécurité vis-à-vis des clients et surtout de la police :

« Ils ne veulent pas que les policiers nous emmerdent. Quand le policier vient, il dit : 'allez les filles rentrez dans la boîte'. On rentre dans la boîte, toutes, tranquillement, on garde notre silence. Les policiers viennent, ils font la ronde, quand ils nous trouvent pas, ils s'en vont. Lui [le patron] maintenant il dit : 'tel taxi, prends 4 filles ! tu les déposes, à un autre taxi, 4 filles, tu les déposes, à un autre, 4 filles, tu les déposes'. C'est lui qui paye le taxi. »

Le patron de la boîte de nuit gagne en clientèle par le travail sexuel des prostituées, mais il n'embauche ni ne possède le travail des prostituées. Il n'est donc pas le patron des femmes qui s'auto-organisent pour définir leurs conditions de travail et gagner leur argent.

« Notre organisation, c'est une association indépendante du patron, ça ne le concerne pas. Mais s'il y a un problème, on peut inviter le patron à la réunion. »

Les tarifs ne sont pas fixés par le patron, mais par la coordination entre prostituées. Si le travail des prostituées n'est pas un travail salarié par le patron, il existe cependant une relation hiérarchique et de dépendance. La boîte de nuit appartient au patron, et les prostituées dépendent de l'accès à cet espace pour gagner leur vie. Ainsi, si une femme est considérée comme faisant désordre, elle sera exclue sur le champ par les videurs de la boîte.

« Les fox devant la boîte, ils sont là pour défendre, faire moins de bruit, moins de désordre dans la boîte. Des fois, c'est eux qui peuvent venir à ton secours, tu peux les appeler. »

Les videurs sont là pour contrôler autant que pour protéger les prostituées. La boîte de nuit est un espace qui est à la fois un cadre protecteur et un cadre contraignant. De même, l'autonomie dans la décision de la tarification ne signifie pas pour autant l'indépendance. Les tarifs s'inscrivent dans une dépendance à la conjoncture. Si les femmes ont fixé des prix, ceux-ci sont rarement appliqués. Elles doivent accepter toujours moins de ce qu'elles ont fixé. Aujourd'hui, le tarif est fixé par la conjoncture de crise à 10 000 CFA.

« Maintenant, comme il y a pas l'argent. Bien sûr il y a l'argent chez nous, dans notre pays il y a les moyens. Mais c'est que tu vois, les filles prostituées pour ce temps, on n'a plus de moyens, c'est un peu dur d'avoir les blancs puisque nous sommes plus nombreuses. Et eux, ils ne sont pas beaucoup, ils ne sont pas assez. »

La conjoncture va déterminer le mieux et le pire, le pire étant de rentrer bredouille à la maison après une nuit de travail :

« Des fois on retourne même sans argent à la maison, mais on continue seulement d'y aller, parce que c'est notre travail, on est habitué avec, on est obligé de continuer ».

4. Analyse transversale : le travail sexuel et le marché

Le travail domestique et sexuel dans la sphère publique repose sur une relation triangulaire entre les travailleuses, le patron et le client. L'analyse des entretiens avec les travailleuses sur leurs conditions de travail montre que moins l'articulation entre ces groupes est formelle plus la travailleuse a de la marge de manœuvre. Ainsi, les prostituées, qui ne sont pas salariées par le patron, ont davantage de marge de manœuvre que les serveuses pour négocier la monétarisation de leur travail sexuel. Les **femmes libres**, qui ne sont pas attachées au cadre contraignant et protecteur de la boîte de nuit, ont davantage de pouvoir pour négocier la monétarisation de leur travail sexuel que les prostituées. Plus que la forme et la nature du travail, c'est la dépendance à un patron ou à un espace de travail ou non qui va déterminer le pouvoir de la travailleuse pour négocier la monétarisation de son travail sexuel. Si les serveuses et les hôtessees sont contraintes par le patron à limiter la négociation des pourboires à la relation de service attendue, les prostituées et les **femmes libres**, dans les boîtes de nuit, ont la maîtrise de négocier monétairement et directement auprès des clients leur travail sexuel. Cependant, il n'y a aucun dispositif où les travailleuses sont indépendantes : toutes dépendent de la conjoncture économique qui va déterminer les revenus et les conditions du travail.

Dans certaines théories, le travail de service est défini comme une façon de faciliter la consommation et les opérations commerciales, comme si *seul le travail rentable pouvait être évalué*²¹⁴. Mais le travail sexuel ne peut être limité à un travail relationnel visant à augmenter les chiffres d'affaire du patron de l'établissement. Dans le cas du travail des serveuses et des prostituées dans les boîtes de nuit, la force de travail sexuel est capturée par le patron pour faire tourner, en partie seulement, son établissement. Le travail sexuel dépasse la consommation des verres et des plats. C'est une relation entre patron-travailleuses-clients qui va transformer les femmes impliquées en force de travail.

Le travail sexuel payé, contrairement au travail sexuel non payé, s'inscrit dans un processus de marchandisation. Le travail sexuel est un travail relationnel, car il met en contact direct, non pas seulement une travailleuse et un patron, mais la personne qui produit un

²¹⁴Je reprends là le titre de l'article de Valérie GANEM, « Seul le travail rentable est évalué », *Travailler*, vol. 1, n. 25, 2011, pp. 129-143

service et la personne qui consomme ce service²¹⁵. Le travail de service a ainsi pour particularité l'inséparabilité de la production et de la consommation (Korczynski et Lynne Macdonald, 2008). L'interaction entre le client et la travailleuse est inséparable du produit sexuel acheté (Yeates, 2009). Ainsi, la relation sexuelle est à la fois un travail, un service et une marchandise. Le *travail sexuel de service* est une rencontre entre un travail et un marché, entre les *savoir faire discrets*²¹⁶ (Molinier, 1995) des travailleuses et les stéréotypes attendus des clients. Mon hypothèse situe le processus du travail sexuel comme se construisant entre un *stigmaté*, un *marché* et un *travail*.

Porter le stigmaté

Les activités des femmes centre-africaines dans les bars, les restaurants et les boîtes de nuit peuvent être définies comme un *travail sexuel* car elles nécessitent l'acquisition de savoirs et de gestes précis sur la féminité, la sexualité et la domesticité. Contrairement au travail domestique dans l'espace privé, le travail domestique dans la sphère publique est toujours un travail sexuel : les serveuses dans l'espace public doivent faire face et peuvent jouer du stéréotype de *putain*.

Agi Földhazi (2009) analyse comment le *stigmaté de putain* légitime les violences contre les travailleuses du sexe. Le travail domestique et sexuel payé, qu'il soit salarié ou non salarié, comporte des risques. Travailler c'est prendre des risques. Se protéger c'est travailler. Supporter c'est travailler. Dans le travail sexuel payé, il y a une relation entre les risques, la protection et la conscience de son propre corps. Bien travailler c'est savoir se protéger, protéger son corps, se garder en vie, comme l'exprime l'hôtesse. : « **Il y a beaucoup de risques, les maladies (...)** Ça joue beaucoup sur toi et je vois que j'ai un corps fragile que je dois beaucoup protéger. » Les travailleuses se transmettent les informations sur les clients et le patron, pour pouvoir travailler avec le moins de risques possibles. Travailler c'est développer des stratégies contre les violences : pendant l'acte sexuel, contre les violences verbales et physiques, et en dehors, contre le non-paiement ou la

²¹⁵Pour une définition du travail relationnel dans les métiers de service, voir : YEATES Nicola, [Globalising care economies and migrant workers: explorations in global care chains](#). Palgrave: Basingstoke, 2009, p. 55

²¹⁶Je reprends ici le concept développé par Pascale Molinier pour désigner les savoir-faire qui échappent à la prescription du travail, car elles consistent à faire face à ce qui n'est pas formellement prévu par le travail, ce sont donc des savoirs d'adaptation, des compétences inventées, pour tenir le travail et tenir au travail (MOLINIER Pascale, « Féminité et savoir-faire discrets », *Actes du Colloque International de Psychodynamique et Psychopathologie du Travail*, Laboratoire de psychologie du travail du CNAM, Tome II, 1997, pp. 335-348)

non-protection du rapport sexuel tarifé, contre les arrestations de la police, contre les règlements de compte entre collègues, contre les exclusions de la boîte de nuit par les videurs et/ou le patron. Pour faire face aux violences, le travail sexuel est un travail relationnel qui consiste à signifier et à gérer, en permanence, les limites avec les clients. Rhacel Salazar Parrenas (2002) nomme ces actions, les *stratégies de refus*. Les serveuses et les hôtesse disent qu'elles font des **refus polis**. Leur expression désigne la gestion délicate des avances des clients : ne jamais refuser frontalement, toujours contourner de façon détournée. Le **refus poli** est un savoir central du travail de serveuse. Les prostituées, elles, n'ont pas à faire de **refus polis**. Elles négocient les conditions de la relation sexuelle de façon directe avec le client. Pour les prostituées, la négociation consiste à contrôler les limites de la relation : le tarif, le type de rapport, la protection, la consommation d'alcool. Pour les serveuses, les femmes libres et les prostituées, travailler contre le *stigma*, c'est draguer tout en mettant les limites.

La drague fait partie du travail de serveuse et de prostituée. Le travail relationnel de drague consiste à maîtriser la relation de séduction pour pouvoir l'anticiper. La drague des **femmes libres**, des serveuses et des prostituées est un mélange de maîtrise et de servitude. Draguer, c'est jouer la « *servitude extrême* »²¹⁷, comme les hôtesse observées par Rhacel Salazar Parrenas (2002). Les serveuses jouent la servilité et les prostituées jouent les **putains**. Ces jeux ont pour but de « *faire gonfler la virilité des clients* »²¹⁸, pour faire gonfler le pourboire ou le tarif. Souligner ses besoins économiques vitaux, et donc sa pauvreté, est une stratégie mise en place par les serveuses, les **femmes libres** et les prostituées. En disant, par exemple, que l'argent va servir pour leurs enfants ou pour l'hôpital, elles créent un sentiment de pitié chez les clients. Ainsi, les stratégies relationnelles des travailleuses sexuelles et domestiques ne sont pas autonomes des attentes des clients. Elles performant les fantasmes des clients. Le *travail sexuel payé* dans l'espace public est constitué de gestes quotidiens de résistance, et il est difficile de distinguer ce qui est de l'ordre des injonctions du travail et ce qui est de l'ordre des résistances au travail. Le *travail sexuel public* exige de mobiliser des savoirs féminins comme la domesticité et l'hétérosexualité, qui sont également utilisés par les travailleuses pour négocier des marges de manœuvre dans leurs conditions de travail. Les

²¹⁷ PARRENAS, Rhacel Salazar, « Le travail de care des hôtesse de bar au Japon », *Travailler*, vol. 2, n. 38, 2012, p. 19

²¹⁸ *Ibid.* : p. 24

serveuses, les **femmes libres** et les prostituées mobilisent la sexualité et les gestes de service pour gagner des marges de manœuvre. La frontière entre la résistance et le travail est impossible à délimiter.

La résistance est permanente. *L'art de la résistance* théorisée par James Scott (2009) est un art de la dissimulation et de l'utilisation de l'oppression. Cet art de la résistance rejoint l'art tactique théorisé par Michel de Certeau (1990). Les *armes du faible* pour agir dans les espaces des dominants sont déterminées par celles des dominants. Si les travailleuses du sexe utilisent les stéréotypes *de putain* pour négocier un tarif et un pourboire, elles utilisent en même temps la drague comme un moyen de maîtriser les limites de la relation, la rémunération et les conditions du travail. Le dispositif tactique construit contre le *stigmat* *de putain* permet de voir le *care*, la servitude et la féminité de service comme des constructions. Alors que beaucoup de théories sur l'éthique du *care* posent une équivalence naturelle entre le travail du *care* et la domesticité féminine dans la famille et dans l'hétérosexualité (Manalansan, 2007), le dispositif tactique des serveuses, des **femmes libres** et des prostituées à Bangui met en évidence la part de mise en scène du travail. Les travailleuses du sexe travaillent l'hétérosexualité. Elles performant l'amour, la drague, le travail, la sexualité, la féminité, la masculinité de leurs clients et l'inégalité de la relation de service²¹⁹.

Cependant, comme Don Kulick (1996) qui analyse l'utilisation du scandale comme résistance par des travailleuses du sexe trans' au Brésil, je pense qu'il est important de prendre en compte comment ce dispositif tactique limite les résistances des opprimés qui se battent pour gagner de quoi vivre dans les espaces des dominants. Ainsi, travailler contre le *stigmat*, c'est aussi l'utiliser contre les autres. Bien qu'elles fréquentent les mêmes boîtes après leur service et ont des relations des fois avec les mêmes hommes, et bien qu'elles puissent être, à certains moments de leur vie, des prostituées, les serveuses ont honte des prostituées. Une nuit, une prostituée est venue seule au bar, elle vient prendre une pression mais elle n'a pas d'argent pour la payer. Elle demande aux hommes accoudés aux bars de lui payer son verre. Les clients refusent en lui disant qu'il n'y a pas d'ONG ici. À la sortie du service, une des serveuses me dit: « **c'est des femmes comme ça qui font honte aux femmes, j'ai vu le regard du patron et j'ai eu honte, je sais qu'elle galère mais c'est pas tout le**

²¹⁹Pour l'analyse de la performance de l'oppression dans le travail du sexe, voir les travaux de Denise Brennan ("Women Work, Men Sponge and Everyone Gossips: Macho Men and Stigmatized/ing Women in A Sex Tourist Town." *Anthropological Quarterly*, vol. 77, n. 4, 2004, pp. 705-33.) et de Marc Padilla (*Caribbean Pleasure Industry: Tourism, Sexuality, and AIDS in the Dominican Republic*, Chicago : University of Chicago Press, 2007, 304 p.)

monde qui fait ça ». L'enjeu de la distinction est de survivre aux violences, mais limite aussi les organisations collectives et détermine leur précarité. Si les collectifs de travail sont des lieux de transmission des savoirs et des pratiques de protection contre les violences du travail, ils sont aussi des lieux d'extrême concurrence. Agi Földhazi (2009), à propos des collectifs de prostituées en Suisse, parle de *collectif précaire tendu par la concurrence*, ce qui permet d'exprimer les liens nécessaires en même temps que les conflits d'intérêts sur un *marché* fortement concurrentiel.

Travailler avec le marché : un travail productif

Ce que le client achète, ce n'est pas seulement le geste de travail, mais c'est aussi et surtout la relation inégale mise en scène par le travail. Les serveuses, les prostituées et les femmes libres doivent dissocier leurs propres définitions de la situation de la définition attendue par le client. La relation est jouée et mise en scène par les travailleuses du sexe qui développent des *savoir faire discrets* (Molinier, 1995) pour produire de la drague tout en travaillant. En référence aux analyses de Merran Toerien et Celia Kitzinger (2007), je peux affirmer que le travail émotionnel des travailleuses du sexe exige l'art de faire correspondre des gestes techniques de travail avec des mots et des émotions signifiant la relation de drague. La marchandisation du corps de la travailleuse sexuelle nécessite également son travail esthétique (Anne Witz, 2003). Les travailleuses doivent signifier les stéréotypes genrés et raciaux attendus par les clients. Ainsi, si les stéréotypes sont préexistants à la relation de travail, ils ne deviennent un service que suite au travail esthétique, émotionnel et relationnel des travailleuses. Ce qui est marchandé, ce n'est ni le corps des femmes, ni le stéréotype des clients, c'est le travail esthétique, physique et relationnel des femmes pour incorporer et signifier les stéréotypes attendus, pour les transformer en relation sociale.

Les travailleuses du sexe ne sont pas des choses ou des marchandises ailleurs que dans la pensée du marché et des clients. « *Les prostituées ne se vendent pas. Plutôt, comme tous les travailleurs (féministes incluses), elles échangent des services spécifiques contre de l'argent et négocient soigneusement avec leurs clients quels services elles rendent, à quel prix, et pour combien de temps* »²²⁰, affirme Ann McClintock (1992,

²²⁰« Prostitutes do not sell themselves. Rather, like all workers (including feminists), they exchange specific services for cash and carefully negotiate with their clients what services they provide, at what rate, and for how long », MCCLINTOCK, Anne, "Screwing the System: Sexwork, Race, and the Law", *Boundary 2.*, vol. 19, n. 2, 1992, p. 76

traduction libre). Il est impossible de quantifier la marchandisation du travail sexuel, car cela reviendrait à quantifier une chose qui n'existe que sur le marché. Surtout, cela reviendrait à renforcer la pensée du marché, à fétichiser *le travail sexuel* et à chosifier les travailleuses du sexe. Le *marché*, en faisant croire que la travailleuse sexuelle est un service ou une marchandise sexuelle, invisibilise le *travail sexuel* (émotionnel, relationnel, esthétique et physique) par lequel la travailleuse produit un service sexuel. Une évaluation de la valeur marchande du *travail sexuel* ne peut que l'invisibiliser et le sous évaluer, car, comme Joan Tronto l'affirme pour le travail du *care*, le travail émotionnel et affectif n'est pas mesurable par le marché qui, au contraire, l'invisibilise (Tronto, 2011, Maggie FitzGerald Murphy, 2014). Les travailleuses domestiques et sexuelles dans les espaces publics définissent leurs activités comme un travail, non pas en référence au marché, mais en référence à la reproduction de la vie quotidienne : **le travail c'est ce qu'on vit avec.**

Un travail reproductif : travailler contre le marché

La relation entre le *travail sexuel marchand* et le *travail sexuel non marchand* est complexe. Les faibles salaires insuffisants pour vivre des serveuses et des hôtesse et l'exclusion du salariat des prostituées les contraignent à faire un travail sexuel pour négocier des pourboires et des tarifs. Le marché est ce qui vient en même temps, marchandiser et invisibiliser (Seloua Chaker, 2003) le travail sexuel produit par la travailleuse. C'est le marché qui fait du travail sexuel et domestique des travailleuses des marchandises dévaluées, à moindre coût et stigmatisantes. Le travail de service domestique et sexuel salarié dans les restaurants, comme travail dévalorisé et invisibilisé, exprime l'aboutissement de ce processus d'accaparement : le marché s'accapare le travail sexuel pour produire des services domestiques et sexuels à moindre coût. Morgane Merteuil (2014) nomme ce processus *la libéralisation de l'économie sexuelle* dont les travailleuses du sexe deviennent la *main d'œuvre de réserve*²²¹. Pour Sara Ongaro (2003), les travailleuses sexuelles et domestiques « possèdent cette marchandise aujourd'hui précieuse entre toutes ; la capacité relationnelle dont fait également partie une sexualité socialement construite comme aliénable et vendable (jusqu'à en mourir) »²²². Ainsi, les établissements publics de

²²¹Voir aussi, l'ethnographie de Seloua Chaker sur une société de messageries roses (2003)

²²²ONGARO, Sara, « De la reproduction productive à la production reproductive », *Multitudes*, vol. 2, n. 12, 2003, p. 149

divertissement du centre-ville de Bangui s'accaparent le travail sexuel et domestique des femmes centre-africaines.

Sara Ongaro (2003) parle de *production reproductive* pour désigner le processus qui va s'accaparer le travail de *reproduction productive* des femmes pour lui donner une valeur marchande et en faire un travail de service. La *production reproductive* est « *une mise au travail de la vie, de pénétration des règles du marché jusque dans les rapports et dans le temps quotidien* »²²³. Sara Ongaro définit la *production reproductive* par son invisibilité : « *activités invisibles et qui le restent fondamentalement malgré cette externalisation* »²²⁴ Ainsi, le marché s'accapare la force de travail sexuel et domestique des femmes centre-africaines pour l'espace public et la transforme en un travail invisibilisé et dévalorisé. Le travail sexuel et domestique est le cœur de ce nouveau dispositif de *libéralisation de l'économie sexuelle* et de *mise en travail* critiqués par Sara Ongaro.

« **Le travail c'est ce qu'on vit avec** ». Les travailleuses définissent le *travail sexuel* comme un travail parce qu'il leur permet de vivre et de faire vivre leur entourage. Alors que les clients et les patrons évaluent le travail et les travailleuses selon la valeur du marché qui en fait des marchandises, les travailleuses évaluent le *travail sexuel et domestique* selon la valeur qu'il a en dehors du marché : au regard des nécessités de la reproduction de la vie. Face au marché, la définition des travailleuses de leur travail pose la question de la reproduction de la vie qui doit être réintégrée à la définition de l'exploitation. Christine Delphy (2003) propose de revenir à une définition de l'exploitation comme étant conditionnée par l'accès ou non aux moyens de reproduction de la vie. Les travailleuses domestiques et sexuelles ne possèdent pas leurs moyens d'existence, et doivent alors vendre leurs capacités reproductives domestiques et sexuelles (émotionnelles, relationnelles, esthétiques et physiques) pour obtenir un moyen de se faire vivre et de faire vivre ses proches. Contrairement aux analyses centrées sur le marché qui effacent les corps du travail, la théorie de la *production reproductive* amène à repenser les liens entre la vie et le travail. Le travail sexuel et domestique est générateur, non pas tant de valeurs, mais de vie elle-même. Il est ce que Catherine Waldby et Melinda Cooper (2010) appellent un *travail régénérateur*. Comme Kevin Floyd (2014), elles proposent que le concept de *travail vivant* remplace celui de

²²³*Ibid.* : p. 146

²²⁴*Idem.*

travail reproductif, afin de signifier que de plus en plus de « *femmes sont structurellement contraintes de vendre la matérialité vivante de leurs corps* »²²⁵. La notion de la *production reproductrice* permet de reconnaître à la fois le *travail actif* des femmes qui vivent de leurs activités domestiques et sexuelles et la *violence structurelle* qui les dépossèdent de leurs moyens de reproduction et de subsistance. En parlant de *travail vivant*, il ne s'agit en aucun cas, pour reprendre les termes de Kevin Floyd (2014), de nier la *captation brutale* des énergies vitales et reproductives des femmes par le marché sexuel de Bangui. Mais cette captation du travail ne signifie pas l'aliénation des femmes au sens de l'absence de conscience. Au contraire, leurs paroles et leurs gestes quotidiens au travail et sur leur travail sont des discours de lutte.

²²⁵FLOYD, Kevin, “ ‘Mères porteuses’ et marchandisation des tissus organiques : une bioéconomie mondialisée », *Revue Période*, [en ligne], septembre 2014, consulté le 15/08/2016 : <http://revueperiode.net/meres-porteuses-et-marchandisation-des-tissus-organiques-une-bioeconomie-mondialisee/>

CONCLUSION : LE TRAVAIL SEXUEL, UN RAPPORT POLITIQUE ENTRE SEXES ET NATIONS

« *Le présent travail aurait été inenvisageable sans la force subversive que représente la transformation du prototype de la putain ou prostituée en sujet historique.* »

Gail Pheterson, Le prisme de la prostitution, 2001 : 18

Dans le travail sexuel et domestique nocturne, tenir au travail c'est déjà tenir, travailler c'est se protéger, travailler c'est peut-être mourir, travailler c'est vivre. Les travailleuses sexuelles se battent pour leur autonomie dans des relations de dépendance, et avec l'argent gagné elles construisent leurs projets d'indépendance pour contourner une place intenable. Le *stigmat de putain* met en place un système relationnel où la place qui leur est accordée est minime : ni épouse, ni prostituée, ni copine. C'est une place où elles sont invisibles et objets :

« Ils pensent que nous sommes des putes, des filles de boîtes, ils pensent que nous sommes toutes disponibles, (...). Dans les soirées je suis un élément décoratif. On me dit, 'tu es belle' »

Les travailleuses qui négocient ouvertement l'asymétrie d'un rapport sexuel en leur faveur vont à l'encontre de la place que le *stigmat de putain* leur attribue. Les prostituées sont des femmes qui sortent de la place contrôlée par le *stigmat de putain*. Elles revendiquent leurs bénéfices dans la *grande arnaque*.

« Tu fixes, parce que tu cherches l'argent, hein, tu n'es pas venue pour blaguer. Tu les fixes, si c'est ça c'est bon, si c'est pas ça, si le prix ne te plaît pas, tu t'en vas ». (M.)

Mais parce que les femmes qui monnaient trop ouvertement un rapport sexuel seront stigmatisées comme des arnaqueuses, la plupart des travailleuses domestiques et sexuelles mettent en place des tactiques pour faire **en catimini** et **dans la discrétion**. Elles ne monnaient pas le rapport sexuel par une tarification, mais en faisant croire à un homme qu'il entretient une relation de dépendance et de disponibilité, alors que l'argent sera utilisé contre la dépendance, pour monter des tontines et investir dans des commerces. Les politiques du

travail des institutions françaises contrôlent le *travail domestique, reproductif et sexuel* des femmes, en divisant internationalement les femmes entre les *épouses* et les *putains*. Le gouvernement français dépend de certains types de relations privées et inter-personnelles pour mener ses politiques en Centrafrique. Ainsi, la Coopération, les ONG, les entreprises privées et l'armée mettent en place des politiques de contrôle des relations privées. La catégorie de prostitution, comme le *stigmat de putain*, est une catégorie du pouvoir pour contrôler les femmes qui remettent en question les règles de propriété de leurs corps et de leurs énergies reproductives, sexuelles, affectives et vitales (Pheterson, 2001). Les prostituées sont stigmatisées parce qu'elles s'octroient la possibilité de marchander leur sexualité en dehors des règles de propriété de *l'échange économique-sexuel* (Burja, 1975).

Les travailleuses sexuelles, en négociant les relations sexuelles, transgressent les règles de la propriété, mais également les divisions idéologiques entre la sphère publique et la sphère privée, en négociant une compensation financière pour une relation normalement non rémunérée. Si la négociation de la compensation vise à donner une valeur au travail sexuel, l'expression de *sexualité transactionnelle* (Petit et Tchegnia, 2009), utilisée par de nombreux anthropologues et sociologues africanistes, présente la limite de restreindre la prostitution à une relation économique, du point de vue du marché, en passant sous silence qu'il s'agit simultanément d'une relation politique, du point de vue du travail et de la propriété privée. Avec Morgane Merteuil (2014), je pense que la négociation de la *compensation* en échange de la relation sexuelle agit contre la valeur du travail salarié. Il s'agit effectivement de négocier la valeur d'un travail inestimable dans les termes du marché.

Je situe le *travail sexuel payé public* des femmes à Bangui entre les contraintes d'un travail salarié dévalorisé et sous-valorisé (invisibilisé par le marché et qui ne permet pas de vivre correctement) et la conscience d'un travail autonome en dehors du salariat qui remet en cause le travail non salarié et la valeur du travail salarié. Les déplacements des femmes pour le travail domestique et sexuel pour autrui redéfinissent les frontières entre espaces publics et espaces privés, et les articulations entre le travail productif marchand et le travail reproductif non marchand. Les femmes définissent les services sexuels et domestiques, qu'ils soient salariés ou non-salariés, comme un travail, car cela leur permet de **vivre avec**.

« C'est un peu dur pour les femmes ici à Bangui, donc c'est leur travail, (...) c'est comme ça qu'elles vivent ici à Bangui. »

Dans le discours des femmes, la notion de travail leur permet de revendiquer leur

sécurité et leurs tarifs. La définition de leurs activités comme un travail est un langage de lutte contre le *stigmat de la putain* qui les rabaisse, les contrôle et les humilie. Ainsi, les paroles des femmes sur leur travail est un langage de résistance contre l'invisibilisation et la relégation.

« Il faut réfléchir comme ça, comme un travail, parce que dire non là c'est un truc vulgaire, la prostitution c'est rien, mais pourquoi on le fait alors ? Il faut considérer ça comme un travail, sinon l'argent va en l'air. Mais c'est comme un travail, parce que d'un côté, la plupart vivent de ça, c'est notre boulot, on doit aussi être protégées, et avoir des ambitions, des idées : qu'est-ce qu'on va faire avec cet argent ? »

Diotimelle, Bangui, 2010

Quatrième partie.

Récits de vie

L'économie sexuelle de la frontière

Nyé né ah mon bébé oh, en amour, il n'y a pas d'orgueil aah

Me nye chéri chéri en amour y'a pas d'orgueil mama

Si tu aimes vraiment n'écoute pas les on-dit

Si tu aimes vraiment, écoute ton cœur wo na

Si je t'ai fait pleurer, Si je t'ai fait du mal éé,

Devant Dieu et les hommes, je me mets à genoux

J'ai voulu me marier sans amour pour t'oublier

Laisse-moi t'aimer pour effacer tes blessures

Je ne suis pas riche bébé, je ne suis pas belle tu le sais

Je n'ai même pas d'argent, je suis riche d'amour

Mon cœur est plein d'amour, amour pur et sincère

Je te donne ma vie, Je te donne mon âme,

Je te donne mon corps, je te donne mon esprit

Et ça, et ça là, ça aussi, ça là, prends cadeau

Et ça, et ça oh, prends cadeau é mé

Demain je vais mourir é je vais laisser... ça

Demain tu vas mourir o tu vas laisser... ça là

Demain il va mourir oh il va laisser ça ça

Nous allons mourir, vous allez mourir, ils vont mourir o

Ils vont laisser ça ça ça ça ça ça ça ça ça la !

Hé hé Pok !

Solantine Sah, Bombe Atomique (chanson), 2010

INTRODUCTION : LE TERRITOIRE BIOGRAPHIQUE

« *Le meilleur moyen d'obtenir une vue plus large est de se trouver quelque part en particulier* »

Donna Haraway, savoirs situés, 2007 : 227-228

Le travail sexuel et domestique dévalorisé marque le point de départ de mon enquête à Bangui. Le travail a été sujet de discussion et d'interaction avec les femmes qui m'ont reçue dans le quartier où j'ai habité pendant mes recherches. Mais la vie ne se limite pas au travail. Pour définir leur travail, les femmes disent : ***c'est ce qui nous fait vivre.***

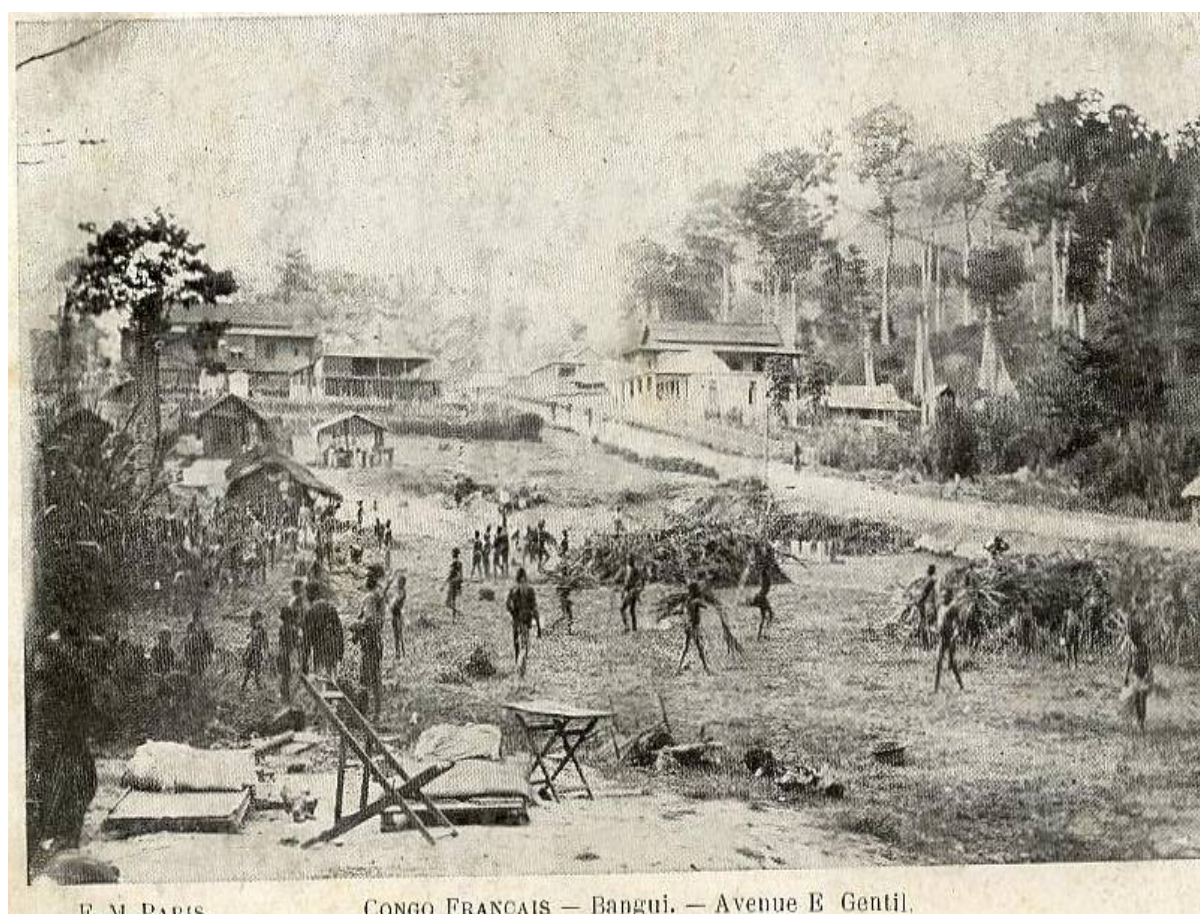
A la nuit tombée, quand elles sortent travailler, les femmes l'expriment avec ces mots : ***chercher la vie.*** Le quartier est le point de départ du travail. Là où elles se préparent, se lavent, s'habillent, se maquillent. Le quartier est le lieu en-dehors du travail. Là où elles s'en retournent et se reposent. Là où elles rêvent, où elles prient. Là où elles construisent leurs projets.

Le quartier, un texte caché

Le quartier n'a pas de nom, certaines femmes l'appellent le village. Il se trouve derrière l'ancienne Avenue Gentil, l'ancien quartier des Européens. Sur une carte postale du début du XX^e siècle, on y voit des colonisés travaillant au défrichage du terrain pour la construction des maisons coloniales, sous le regard du photographe qui est visiblement aussi celui qui contrôle les travaux (carte-postale n. 69). Le quartier est une grande concession divisée en une dizaine de maisons. Les habitant-e-s du quartier sont les descendant-e-s de ceux et celles qui ont toujours travaillé pour les blancs, ceux que Frantz Fanon a nommé-e-s le *lumpenprolétariat* des villes coloniales, composé par « *les souteneurs, les voyous, les chômeurs, les droit commun (...) les prostituées aussi, les bonnes à 2000 Francs, les*

désespérées »²²⁶. Ils et elles sont dans des collectifs de travail avoisinants qui se soutiennent au quotidien : les gardiens d'immeuble et de restaurant, les cuisiniers de restaurant, les sécurités des boîtes de nuit, les *godobès* qui vivent

69 : Carte-postale, R.M. Paris, Bangui, années 1910, Collection Carité



Congo Français – Bangui- Avenue E. Gentil

²²⁶FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris : Editions La Découverte, 2002 [1961], p. 128

au marché central, les serveuses, les tenancières de bar, les artistes, les conteurs, les danseurs et les ambianceurs, les hommes qui se cherchent, **les femmes qui marchent la nuit**, les enfants qui se débrouillent, tous les **Boxer-Bangui**. Ces personnes habitent le même quartier et partagent la même source d'eau. C'est Tantine Eyabe qui en est la gardienne. Contre le paiement de 100 CFA par sceau, elle ouvre le robinet d'eau avec la clef qu'elle a autour du cou. Les habitant-e-s du quartier gagnent les moins bons salaires de tout le pays, après les Occidentaux et les Africains de la CEMAC et du reste du continent. Laeticia, une des sœurs du quartier affirme ainsi :

« **Nous sommes des étrangers dans notre propre pays.** »

Le quartier est situé géographiquement et historiquement au cœur de la ville, mais il est loin socialement du centre-ville qui l'entoure. Jean, un des frères du quartier explique :

« **C'est étrange parce que d'autres ignorent l'existence de ce petit quartier. (...) Ils ignorent que des gens vivent ici. Tu vois on est entouré de tous les beaux immeubles.** »

Le quartier est caché derrière de grandes maisons à étages et un restaurant du centre-ville. Le seul expatrié français que j'ai rencontré qui connaissait l'existence du quartier, l'appelait la cour des miracles : « **là où vivent les putes et les godobès** ». **Godobè**, qui signifie voyou en sango, est un mot utilisé pour désigner les enfants et les jeunes qui travaillent et dorment au marché du centre-ville. **Godobè** est l'équivalent d'enfants des rues, d'enfants sans

parents. **Pute** signifie le contraire de femme légitime. Les **putes** n'ont pas d'enfants, pas de famille et pas de travail. **Pute** et **Godobè** sont des mots qui désignent une vie décousue, le non-sens, le décrochage, l'inconscience, la non-maîtrise de la vie et des jours qui passent. Les discours des expatrié-e-s posent un drap déformant sur les vies de celles et ceux qui habitent le quartier. En réalité, les expatrié-e-s ignorent tout de la vie du quartier. Les enfants qui habitent au quartier ont des parents. Les femmes du quartier ont une famille. Les liens entre les femmes et leurs enfants sont au cœur de la vie du quartier.

Si les expatriés-e-s ignorent la vie quotidienne du quartier, cela n'est pas dû au hasard. Les hommes français entrent rarement dans la concession. Protégées par les frères et par les mamans, les femmes ne laissent aucun homme étranger rentrer dans le quartier sans leur accord préalable. Le quartier et les concessions sont les *coulisses des résistances* des femmes dans le travail et contre le travail. Le quartier est cet espace social préservé « *en*

dehors du contrôle immédiat du dominant »²²⁷ (Scott, 2009) nécessaire à la préparation des femmes aux gestes et aux paroles de résistance dans le travail domestique et sexuel. Parce que ces discours, gestes et paroles s'élaborent en dehors du regard des dominants, James Scott les nomme *le texte caché*. Le quartier, que ses habitants font vivre en dehors du regard des expatrié-e-s, est le signe, par son existence même, de la « *lutte constante entre dominants et subordonnés* »²²⁸ autour de la frontière qui permet de garder le quartier vivant.

Les outils conceptuels de James Scott permettent de « *passer du sujet individuel résistant – une fiction abstraite – à la socialisation de pratiques et de discours de résistance* »²²⁹ et de montrer que la domination suscite des réactions et des créations relativement autonomes. Dans son analyse sur la dialectique de la résistance entre les scènes publiques du pouvoir et les espaces d'*autonomie relative*, Scott en vient à parler de *contre-culture*. Je pense nécessaire de se demander, avec Lila Abu-Lughod (2010 [1991]), si le fait d'utiliser le terme de *culture* ne comporte pas le risque « *d'oblitérer la complexité des vies individuelles, en les réduisant à des ensembles de traits culturels, uniformément partagés* »²³⁰? Lila Abu-Lughod, suite à son étude ethnographique sur les Bédouins d'Égypte, a montré comment les discours sur la *culture* sont des outils politiques qui creusent des différences qui, dans notre monde, fonctionnent comme des marqueurs d'infériorité. Lila Abu-Lughod appelle donc à *écrire contre la culture* en développant une *ethnographie du particulier*, « *pour contrer les effets du culturalisme* »²³¹. *Ecrire contre la culture* est une nécessité pour Lila Abu-Lughod qui écrit sur des personnes enfermées dans le prisme de l'*orientalisme*. À la lecture de son texte, j'ai ressenti l'absence du prisme que j'ai rencontré en travaillant et en discutant avec les personnes de ma recherche : le prisme du *primitivisme*.

Le *prisme du primitivisme* infériorise en marquant les autres par l'absence de culture, l'absence d'organisation, l'absence de sens, l'absence de liens, l'absence d'histoire, comme la marque, non pas seulement de leur altérité ou de leur infériorité, mais de leur inhumanité. Comme l'analyse Achille Mbembe (2007), le *primitivisme* est un courant scientifique et

²²⁷*Ibid.* : p. 11

²²⁸*Idem.*

²²⁹*Idem.*

²³⁰GAYET-VIAUD Carole, « Chapitre 7 : La critique du concept de culture. Ethnographies féministes et subalternes », in CEFAL D et al. (dir.), *L'engagement ethnographique*, Paris : Editions de l'EHESS, 2010, p. 402

²³¹*Ibid.* : p. 412-413

politique fondateur de la définition occidentale de la raison moderne et universelle et de la politique française de colonisation et d'exploitation en Afrique. Le *primitivisme* associe le concept figé de *culture* au concept destructeur de *l'absence* de civilisation. Dans les discours des ONG et des ethnologues qui y travaillent, le prisme qui recouvre le quartier n'est pas seulement celui de la *culture*, mais également celui de la pathologie sociale, du non-développement, de la marginalisation, de la désaffiliation, de l'individualisation, de la déviance et de la marginalité. Comme le remarque Eliane de Latour dans son étude sur les ghettos d'Abidjan et du Bardot en Côte d'Ivoire dans la fin des années 90, « *les associations caritatives voient en eux [les habitants des ghettos] des enfants désocialisés, produits de la misère et de la décomposition des liens communautaires provoquée par une modernité mal maîtrisée.* »²³²

Comment *écrire contre la culture* quand les sujets de ma recherche sont déjà considérés comme étant en dehors de celle-ci ?

Le courant sociologique qui s'est débattu contre le concept de *désorganisation sociale* associé aux quartiers pauvres est celui de l'École de Chicago. Elliott Liebow (2011 [1967]) avait comme objectif d'écrire contre les discours sur la désagrégation des organisations sociales et familiales des quartiers noirs, à partir d'une ethnographie dans un quartier de Washington. William Foote Whyte (2007 [1943]), lui, s'est donné comme objectif de montrer l'existence d'une structure sociale dans les quartiers pauvres américano-italiens de Boston. Ces deux ethnographes écrivent à la fois contre la notion de *désorganisation sociale* et contre la notion de *culture de la pauvreté* comme mode d'explication des comportements des populations pauvres. Pour sortir de cet étau, ils ont mené des monographies sociales sur des quartiers spécifiques, en ancrant leurs observations à un *coin de rue*. L'idée de départ est que le *coin de rue* se structure et se définit à travers les usages sociaux des personnes qui les traversent et qui s'y arrêtent. Par l'ancrage de leurs analyses dans un espace particulier, ces deux ethnographes ont redonné une place aux acteurs, quand les concepts de *désorganisation sociale* et de *culture de la pauvreté* rendaient invisibles les efforts, les visions et les pratiques de ces derniers (Whyte, 2007 [1943]).

Nels Anderson, dans son livre *Le Hobo, sociologie du sans-abri* (2011 [1923]), est également parti du particulier pour casser les discours misérabilistes et généralistes sur les

²³² De LATOUR Eliane, « Métaphores sociales dans les ghettos de Côte-d'Ivoire », *Autrepart*, vol. 2, n. 18, 2001, p. 151

sans-abris aux États-Unis. Il a ancré son analyse dans des trajectoires particulières et multiples pour dégager des pratiques, du sens, du lien, de l'histoire et des figures de pouvoir. Contre le regard généralisant sur les sans-abris, Nels Anderson a fait usage de la biographie pour *retracer le chemin de leur arrivée*. Contre le regard misérabiliste, Nels Anderson a déployé le concept de *mode de vie* qui, associé à celui de *savoir vivre*, se distingue du concept de culture. *Le mode de vie Hobo* est pensé comme un ensemble de savoir-vivre définis comme des façons d'habiter la marginalité, l'isolement et la mobilité. Ainsi, Nels Anderson définit le *mode de vie* à la lettre : comme une façon d'habiter sa vie et de tenir face aux contraintes de sa condition.

Des savoir-vivre

Pour écrire à la fois contre la culture et contre l'absence de culture, je m'inspire de l'ethnographie du particulier de Lila Abu-Lughod et des monographies sociales de l'école de Chicago. L'ethnographie du particulier s'attache avec justesse et précision à « *cette dimension de la vie en tant qu'elle est vécue avec ses subtilités, ses incongruités, ses aspects inattendus voire paradoxaux, auxquels seule une connaissance rapprochée permet d'avoir accès* »²³³. Les monographies sociales de l'école de Chicago s'attachent « *à montrer comment les groupes les plus ostracisés par la société conservent un lien même ténu avec celle-ci, aux travers de certaines valeurs sociales et culturelles communes que leur exclusion les conduit à remodeler à leur façon* »²³⁴. Ma question au départ de mon analyse du quartier d'habitation des femmes est celle du *mode de vie*. Dans son livre *Les gens de peu*, Pierre Sansot (2009) construit le *mode de vie*, non pas comme un concept, mais comme une méthode qui permet de rendre compte des atmosphères d'un milieu sans le cloisonner. Le *mode de vie* amène à sortir du cadre sociologique déterminé par le *travail productif* comme prisme pour délimiter les groupes sociaux. Ainsi, la notion de *savoir-faire* ne se limite pas au travail salarié et recouvre des aspects de la vie quotidienne. S'extraire du cadre du *travail productif* est un enjeu de taille pour ma recherche. La notion de *travail productif* est l'outil politique par lequel les femmes du quartier ne sont pas

²³³GAYET-VIAUD Carole, « Chapitre 7 : La critique du concept de culture. Ethnographies féministes et subalternes », in CEFAL D et al. (dir.), *L'engagement ethnographique*, Paris : Editions de l'EHESS, 2010, p. 402

²³⁴BENSE FERREIRA ALVES, Célia, Préface, LIEBOW, Elliot, *Tally's Corner. Les Noirs du coin de la rue*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2011 [1967], p. 35

considérées comme actrices (car elles ne sont pas salariées d'un système de production) mais comme les victimes d'un rapport de domination. L'enjeu est donc celui de rendre compte de ce qui fait la valeur de la vie ordinaire, en dehors du *travail productif*, « *une certaine manière de frémir des choses et des êtres* »²³⁵, que l'on nomme habituellement *dignité*.

Sortir du cadre du *travail productif* pour expliquer la vie des individus ouvre à l'observation de *la vie quotidienne* des femmes comme un lieu de production de sens sur le monde, sur soi-même et sur les autres. Les femmes étant invisibilisées du marché productif, les féministes ont fait de la *vie quotidienne* l'ancrage de leurs formulations critiques, comme le montre Simona de Simoni (2014). Les théories féministes, en ancrant leurs analyses dans la *vie quotidienne* par nécessité politique, ont remis en question les frontières entre l'espace domestique et l'espace productif. Il s'agit aussi ici de sortir du paradigme du développement qui fait de l'être humain un outil économique. L'enjeu particulier d'une étude sur la *vie quotidienne* du quartier est de casser le prisme économiciste qui fait de ses habitantes des *autres* : des *autres* du travail salarié, des *autres* de l'économie, des *autres* de la politique, des *autres* du monde et des *autres* de la théorie.

Si les personnes du quartier sont marginalisées de l'histoire du monde, du travail et de la politique, c'est parce qu'elles sont marginalisées de la sphère de la production de la connaissance. Face à cela, la stratégie de recherche de Lila Abu-Lughod (2010, [1991]) est de donner aux discours familiers des personnes rencontrées une valeur scientifique, c'est-à-dire de les prendre en compte comme des lieux de production de connaissance, de production de soi et de rapport au monde, des lieux qui pensent, remodelent et refusent les façons de faire et de penser des dominants, comme des connaissances qui questionnent la théorie scientifique et politique (Abu-Lughod, 2010 [1991]). Le fait de nommer les événements, de nommer les autres et, tout d'abord, de nommer le quartier, est une action de résistance. Jean et les autres frères du quartier ont donné deux noms au quartier avec une dimension politique forte: **Soweto**, comme le township d'Afrique du Sud qui s'est révolté en 1976 contre le pouvoir blanc ; et **Quartier latin**, en référence au groupe musical du Congo-Kinshasa dont a fait partie le grand Koffi Olomide. Jean explique :

« Il fallait un nom au quartier. Normalement il n'y a pas de nom, c'est juste un petit quartier. (...) D'autres l'appellent le village ou encore Soweto. Parce qu'il n'y a pas un nom précis. Les gens n'ont pas cherché à nommer ce

²³⁵*Ibid.* : p. 94

quartier parce que tout le monde pense qu'ils sont ici provisoirement. Du jour au lendemain, on peut vous dire, voilà c'est fini, il faudrait que tout le monde parte d'ici. (...) On dit souvent l'inspiration provient d'abord de chez soi. Ce qui m'inspire dans ce quartier c'est la façon dont vivent les gens, malgré les choses difficiles (les disputes aussi). Tout ceci m'ouvre les yeux à comprendre ce que c'est que la conjoncture »

« C'est grave la conjoncture, c'est ce qu'on vit. La conjoncture, c'est ce que la vie nous ouvre les yeux à voir. Tu vois, nous on est en train de vivre, on cherche à comprendre le monde, essayer de trouver pourquoi les autres ne voient pas comme nous, on cherche à savoir comment, qu'est ce qu'il faut faire, et ce qu'il faudrait faire. Tout ça c'est pour nous emmener à une raison ».

La conjoncture est indissociable d'un processus de connaissance et de vision, et d'un ancrage dans un lieu spécifique, car comme l'a écrit Donna Haraway « *le meilleur moyen d'obtenir une vue plus large est de se trouver quelque part en particulier* » (Haraway, 2007 [1988])²³⁶. La marge est le lieu d'une dimension réflexive sur soi-même, sur les autres, sur le monde et sa conjoncture. bell hooks définit la marge comme le point de départ d'un discours *contre-hégémonique*. La marge est alors, en même temps, une rive : « *Cela offre à chacun la possibilité d'une perspective radicale à partir de laquelle voir et créer, imaginer des alternatives, des mondes nouveaux* »²³⁷ (bell hooks, 1989, traduction libre).

A Abidjan, les espaces créés dans les interstices de la ville ou en périphérie sont aussi nommés par les jeunes, le plus souvent par des noms empruntés à d'autres espaces politiques et géographiques : Soweto, Texas, Beyrouth, Colombie, Barbès ... Ils expriment « *les liens étroits que les ghettomen [les habitants des ghettos en côte d'Ivoire] entretiennent avec la société* »²³⁸, à un niveau en même temps local et international. L'attention portée à la relation des jeunes habitants à leur quartier, montre que le *ghetto* n'est, non pas seulement un lieu de misère, mais aussi un lieu de création, non pas seulement un lieu d'exclusion, mais aussi de « *conquête de puissance* »²³⁹. Comme le fait Eliane de Latour, il s'agit donc de

²³⁶Haraway Donna, 2007 [1988], « Savoirs situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », in : *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences – Fictions- Féminismes. Anthologie établie par Laurence Allard, Delphine Gardey et Nathalie Magnan*, Exils Éditeur, Paris, p. 127-128

²³⁷ « *It offers to one the possibility of radical perspective from which to see and create, to imagine alternatives, new worlds.* » , bell hooks, « Choosing the Margin as a Space of Radical Openness », *Gender, Space, Architecture : An Interdisciplinary Introduction*, /Ed. by Jane Rendell, Barbara Penner and Iain Borden, London : Routledge, 1989, p. 206-207 :

²³⁸ De Latour Eliane, « Métaphores sociales dans les ghettos de Côte-d'Ivoire », *Autrepart*, vol. 2, n. 18, 2001, p. 151-152

²³⁹ *Ibid*, p. 153

regarder aussi les choix et les créations des habitants qui expriment leurs relations avec « *la société contre laquelle ils se rebellent et dans laquelle ils veulent revenir la tête haute en ayant modifié leur destin* »²⁴⁰.

La mutualité

Prendre en compte les savoirs des habitantes du quartier exige d'ancrer la théorisation dans les pratiques et les discours de leurs vies quotidiennes. C'est le projet scientifique et politique d'Obiama Nnaemeka. Le quartier est le *troisième espace* défini par Obiama Nnaemeka (2003) comme le lieu de rencontre entre les pratiques et les théories. C'est un espace qui prend le sens de *territoire*, plus que de lieu, pour reprendre la définition d'Achille Mbembe (2005), car il est façonné par les mouvements de ses habitants. Les trajectoires individuelles des femmes sont les ancrages temporels et charnels que j'ai choisis pour mettre en lumière cette dimension du *territoire*, car elles expriment la conjoncture à la fois comme contrainte et comme connaissance.

L'objectif de cette partie est de mettre en lumière comment les trajectoires des habitant-e-s du quartier sont traversées par la lutte quotidienne face aux politiques françaises du travail depuis les indépendances. Cette entrée qui questionne le travail depuis la perspective de la vie quotidienne permettra d'éclairer la tension permanente entre la vie et mort, entre l'exploitation et la résistance, entre la mutualité et le conflit. Il s'agira de questionner la *mutualité* des expressions et des savoirs qui traversent les récits de vie et de porter une attention aux discours et aux pratiques de transmission de ces éléments communs. La question de la mutualité, ancrée dans le territoire du quartier, prend comme cadre de questionnement les femmes et leur entourage, leurs voisines, leurs familles, leurs enfants, leurs frères et leurs voisins. Dans cette partie, il ne s'agira donc pas seulement des récits et des paroles des femmes. Il s'agira aussi de qualifier et de situer leur entourage, comme des individus qui participent avec elles au territoire où elles puisent et construisent leurs ressources de résistance. Mon questionnement s'inscrit dans la perspective sociologique d'Akinsola A. Akiwowo (1986). Derrière la *mutualité*, la sociologie d'Akinsola A. Akiwowo (1986) amène la question de son objectif : si des personnes coexistent, c'est qu'elles ont une raison de le faire. La sociabilité est la capacité de coexister, c'est-à-dire de vivre ensemble en partageant une finalité commune. La sociologie d'Akinsola A. Akiwowo n'est pas

²⁴⁰ *Ibid*, p. 152

fonctionnaliste ni prescriptive : il n'y a pas une cause extérieure aux individus qui régirait la société. Au contraire, Akinsola A. Akiwowo définit la raison d'être de façon située : la raison d'être d'une société est inséparable des liens quotidiens et s'inscrit dans un processus dynamique de créations, de morts, de transformations et de renaissances.

La *vie quotidienne* pose également la question des conflits et des relations de pouvoir. Il est impossible de situer, à priori, le quartier comme l'espace collectif et apaisé de repos et de liberté, opposé à la ville comme espace individualiste et conflictuel de travail et de contrainte. La mutualité a un coût. Les trajectoires de vie des habitant-e-s permettront d'apercevoir les fonctionnements de leur *monde social* qui, selon la définition d'Howard Becker, organise des relations à la fois mutuelles et conflictuelles (Bertaux, 2010).

L'action

Chaque trajectoire de vie témoigne des actions d'un sujet face aux rapports économiques, sociaux, historiques et politiques qui traversent son quotidien. Les *récits de vie* sont définis par un de leurs grands praticiens, Daniel Bertaux (2010), comme la forme la plus appropriée pour la description de ces actions, entre contrainte et autonomie. La méthode des récits de vie est appropriée pour remettre en question l'idée que « *les discrédités sont réduits à la passivité et au silence* »²⁴¹(Delcroix, 2005). Les *récits de vie* ont comme objectifs la recherche, à la fois, des structures de contraintes sociales et des *actions autonomes* (Catherine Delcroix, 2005) des sujets. La *colonne vertébrale* (Bertaux, 2010) ou les *zigzags dans l'espace social-historique* (Catherine Delcroix, 2005) d'un récit de vie sont le résultat d'actions autonomes pour tenir face à « *des forces collectives surpuissantes qui échappent à notre contrôle* »²⁴². J'invite le lecteur à apercevoir, dans les *récits de vie*, deux forces sociales, l'autonomie et la contrainte, qui se croisent et qui se façonnent à l'articulation entre le sujet, les espaces collectifs et les structures sociales. Cette lecture permettra de percevoir les forces autonomes et les forces contraignantes qui définissent les relations sociales quotidiennes et les trajectoires de vie. Se donner comme but de percevoir le sociologique à la jonction entre l'intériorité des individus et les forces structurelles, en

²⁴¹DELCHROIX, Catherine, *Ombres et lumières de la famille Nour. Comment certains résistent face à la précarité*, Paris : Petite bibliothèque Payot, 2005, p. 250

²⁴²BERTAUX, Daniel, *Le récit de vie* (3^e Edition), Paris : Armand Colin, 2010, p. 37

regardant « *le caractère sous le destin, la singularité plutôt que l'exemplarité* »²⁴³, protège le sociologue de confondre ses outils d'analyse et ses questionnements avec la réalité sociale telle qu'elle est vécue. Ici, comme le dit Numa Murad (2002), l'usage de la biographie permet aussi d'indiquer « *une instabilité de son objet – les méthodes scientifiques étant incapables par leur nature même de rendre visible le caractère qui se dérobe chaque fois sous l'intimité.* »²⁴⁴ Prendre en compte les débats intimes et singuliers de l'intériorité des sujets permet d'apercevoir les *mondes sociaux vécus* et de voir les acteurs sociaux des récits de vie comme « *des auteurs de leurs vies* »²⁴⁵.

L'intimité

Questionner les débats intérieurs et singuliers qui s'expriment à travers les récits de vie, afin de percevoir les contours des intimités des sujets, est un enjeu particulier de mon travail. Une des idées apriori exprimées sur les femmes qui font du travail sexuel est justement leur absence d'intimité. Les *féministes abolitionnistes* considèrent que les contraintes et les violences du *travail sexuel* (qu'elles refusent de considérer comme un travail) détruisent l'intimité des prostituées. Si je refuse l'absence d'intimité comme un apriori qui pèse sur les travailleuses sexuelles, je la prends cependant au sérieux. Effectivement, face aux violences, au discrédit et à l'exploitation, l'existence d'une intimité relève d'un exploit, et nécessite des efforts, des actes et des stratégies. Comment les femmes qui exercent un travail sexuel avec leurs corps, construisent-elles leur intimité, comment la maintiennent-elles et avec quelles ressources ? Michel Joubert (2002) définit les *supports sociaux de l'intimité* comme « *les conditions pratiques qui permettent aux personnes en situation précaire de supporter, de gérer, de surmonter un certain nombre d'épreuves et d'événements déstabilisants* »²⁴⁶. L'approche de Michel Joubert met l'accent sur la production du soi et des espaces pour soi, dans des situations de précarité et de vulnérabilité.

Alors que Michel Joubert (2002) se demande comment les individus font face à la souffrance produite par la globalisation, Teresa Gowan (2000) se demande comment les

²⁴³MURAD, Numa, « Biographie: à la recherche de l'intimité », *Ethnologie française*, vol. 32, n. 1, 2002, p. 103

²⁴⁴*Ibid.* : p. 131

²⁴⁵*Ibid.* : p. 130

²⁴⁶JOUBERT, Michel, « La vie de Marlène : entre dépendance et autonomie », *Ethnologie française*, vol. 32, n. 1, 2002, p. 103

intimités singulières des exclus de la globalisation se réapproprient et resignifient la globalisation. Dans son article, *Excavating « globalization » from Street Level*, elle montre comment la nostalgie exprimée par les sujets de sa recherche leur permet de se réapproprier le sens de la globalisation comme une perte. Teresa Gowan (2000) s’empare de l’émotion, non pas pour vérifier et construire des théories sociologiques, mais pour éclairer les relations entre les sujets et les structures sociales. Loin de vouloir expliquer les liens de cause à effet entre les forces structurelles de la globalisation et les vies individuelles, elle se donne comme objectif de savoir comment les hommes qui vivent de la récupération dans les rues de San Francisco créent des mondes familiers et maîtrisables dans l’adversité. Cette perspective réintroduit dans la globalisation « *la dignité comme une affaire à la foi très privée et très publique* »²⁴⁷, pour reprendre les termes de James Scott (2009), et la *dimension humaine* de la mondialisation, pour reprendre les termes d’Obioma Nnaemeka (2004).

L’histoire

L’histoire du quartier arrive à nos oreilles de façon intriquée aux mémoires familiales et aux dynamiques sociales entre les générations (Delcroix, 2005). Arlette Farge (Artières, Farge et Laborie, 2002), en affirmant que « *les témoins fabriquent l’histoire à laquelle ils ont participé* »²⁴⁸, exprime les limites de l’utilisation du témoignage. Si « *le témoin établit toujours son témoignage en restructurant sa mémoire* »²⁴⁹, que faire du récit de vie ? Daniel Bertaux (2010) propose au sociologue d’utiliser la chronologie historique pour éclairer les récits de vie et y déceler ce qui fait événement dans la vie des gens. Arlette Farge, historienne spécialiste des archives biographiques a montré que ce sont les « *éléments les plus minuscules, comme les silences, les paroles, les émotions, les intensités faibles ou le cours ordinaire des choses* »²⁵⁰ qui fabriquent un événement. Elle nomme ces événements qui surgissent et qui prennent sens dans le singulier des trajectoires de vie des *événements de faible intensité*. Dans les récits de vie, il s’agira donc d’écouter ces *événements de faible intensité* nommés et partagés par les habitants, afin de revisiter la

²⁴⁷SCOTT, C. James, *La domination et les arts de la résistance*, Paris : Editions Amsterdam, 2009, p. 128

²⁴⁸ FARGE, Arlette dans Philippe Artières, Arlette Farge et Pierre Laborie, « Témoignages et récit historique », *Sociétés et Représentations*, vol. 1, n. 13, 2002, p.201

²⁴⁹*Idem*.

²⁵⁰ FARGE, Arlette, « Penser et définir l’événement en histoire. Approche des situations et des acteurs sociaux », *Revue Terrain* [en ligne], n. 38, mars 2002, consulté le 15/08/2016 : <http://terrain.revues.org/1929>

temporalité historique et politique telle qu'elle est déjà racontée dans les livres d'histoire. Un événement de faible intensité « crée de la lumière parce qu'il révèle soudain des mécanismes jusque-là invisibles ». Les événements de faible intensité qui semblent être de peu, sans importance, chaotiques voire contradictoires, sont révélateurs des possibilités de l'histoire. La perspective des événements de faible intensité font de la révolte une longue construction dans le temps : « On ne peut comprendre ni les forces quotidiennes de résistance, ni les formes occasionnelles d'insurrection, sans se référer aux espaces sociaux protégés dans lesquels la résistance se nourrit, et où elle acquiert sa signification »²⁵¹. Cette perspective spatio-temporelle permet de s'extraire entièrement de la dichotomie entre la passivité et le soulèvement. L'objectif de cette partie est donc d'apercevoir « l'infra-politique des dominés »²⁵² et de considérer le quartier comme l'espace de la vie, à la fois, ordinaire et extraordinaire.

La prise de parole

Avant d'être un acte d'écriture, le récit de vie est une prise de parole. Toute prise de parole est le produit d'une injonction sociale (Artière, 2002). Dans le cas des récits de vie qui vont suivre, la prise de parole et la prise d'écriture représentent deux moments distincts, deux injonctions sociales différentes : la situation d'entretien comme moment de conversation avec les enquêtés et l'écriture de la thèse comme moment de théorisation et de confrontation avec les lecteurs. Comment écrire les histoires qui m'ont été racontées alors même que les enquêtées ne sont pas les auteures de leur écriture ? Je souhaite rejoindre la méthode de retranscription de Lila Abu-Lughod (2010 [1991]) analysée par Carole Gayet-Viaud comme « le partage du récit ethnographique avec des lecteurs [qui] se situe dans le prolongement du partage par les enquêtées avec l'enquêtrice de leurs récits ordinaires »²⁵³. L'injonction sociale de la prise de parole doit m'informer sur la fonction que je peux donner à l'écriture des récits de vie.

La situation d'entretien est une situation de contrainte asymétrique, qui met en

²⁵¹ SCOTT, C. James, *La domination et les arts de la résistance*, Paris : Editions Amsterdam, 2009, p. 34

²⁵² *Ibid.* : p. 13

²⁵³ GAYET-VIAUD Carole, « Chapitre 7 : La critique du concept de culture. Ethnographies féministes et subalternes », in CEFAI D et al. (dir.), *L'engagement ethnographique*, Paris : Editions de l'EHESS, 2010, p. 405

présence des acteurs aux ressources inégales. Les enquêtes donnent un sens à l'entretien qui n'est pas forcément le même que celui que lui donne le sociologue. Quand j'ai commencé à habiter le quartier, je n'ai pas exprimé mon intention de faire des entretiens avec les habitant-e-s. Ils et elles m'ont observée faire des allers et venues, entre le quartier et la ville, pour faire des entretiens avec des expatrié-e-s français-e-s. Après m'avoir interrogée longuement et à plusieurs reprises sur mon travail de recherche, deux de mes voisines, Adèle et Laetitia, m'ont demandé pourquoi je ne faisais pas d'entretiens avec elles. Elles voulaient **dire des choses que les expatriés ne racontent pas, raconter la vérité, nous ne sommes pas des putes**. Voilà comment j'ai commencé les entretiens avec les femmes de la génération de Laetitia et d'Adèle, actives dans les restaurants et les bars de la ville. Maman Rosette aussi m'observait. Elle s'inquiétait que je fasse des entretiens avec les plus jeunes femmes du quartier qui étaient engagées dans des relations conflictuelles entre elles. Après m'avoir, elle aussi, longuement interrogée sur mon travail de recherche, elle me demanda de faire des entretiens avec elle. Elle voulait **raconter sa vie de travail pour montrer à ses enfants qu'elle avait fait des efforts pour leur avenir**. Voilà comment j'ai commencé les entretiens avec les femmes de la génération de Maman Rosette, les *retraitées* et les *gardiennes* du quartier. Pour des femmes de deux générations différentes, la prise de parole a pour enjeu commun la reconnaissance : une reconnaissance de leur respectabilité et une reconnaissance de leur travail. Je fais donc aujourd'hui le choix de m'emparer de la fonction définie par Daniel Bertaux (2010) comme la fonction expressive du récit de vie. La prise d'écriture doit être pensée ici comme la volonté de rendre hommage aux luttes des habitantes du quartier pour la respectabilité et pour la reconnaissance de leurs efforts.

La prise d'écriture

La prise d'écriture a pour enjeu de transmettre chaque *récit de vie* dans son ensemble. Cependant, il ne peut s'agir de transmettre l'intégralité des entretiens. Cette règle de retranscription intégrale, appliquée par certains sociologues, comporte, selon moi, deux effets qui vont à l'encontre de l'enjeu de reconnaissance. Premièrement, cette règle confond reconnaissance et visibilité. Or, si les femmes ont pris la parole face à l'enregistreur pour parler, il ne s'agissait pas pour elles de mettre leur vie à nu. Il s'agissait pour elles de pouvoir choisir ce qu'elles voulaient raconter et qui aille dans le sens de la reconnaissance de leur respectabilité et de leurs efforts. Les techniques littéraires que je vais utiliser ont donc pour

but de préserver l'espace préservé. Je fais évidemment usage de l'anonymat, mais également de la dissimulation, de l'omission et du camouflage. Ainsi, les silences et les hésitations, qui sont les marques orales de l'indicible, n'apparaissent pas dans les récits qui vont suivre.

Deuxièmement, cette règle qui veut que le sociologue publie les retranscriptions dans leur entièreté et dans leur oralité, peut, selon moi, donner l'impression que les personnes interviewées sont extérieures au texte. La retranscription des syntaxes propres à l'oralité donne au récit écrit un aspect qu'il n'avait pas à l'oral : celui d'une parole inachevée. Comme l'affirme Clifford Geertz (1989), cette technique de retranscription répond à l'injonction sociale de la prise d'écriture de l'ethnologue, qui doit prouver que les récits qu'il transmet ont réellement été racontés. J'ai, pour ma part, décidé de réécrire les récits de vie dans la syntaxe d'une parole écrite.

De l'oralité, il reste le langage ordinaire des conversations personnelles et le langage familial qu'elles ont utilisé pour exprimer leurs vies. Je garderai le « je » de leur oralité, car il s'agit de mettre en scène à l'écrit la fonction expressive de leur prise de parole pendant les entretiens. Le langage du familier, prôné par Lila Abu-Lughod (2010 [1991]), permet de percevoir « *des vies restituées dans leur chair, dans leur richesse, dans leur épaisseur morale* »²⁵⁴. Ce sont les liens entre les différents *récits de vie* qui donnent une épaisseur sociologique et historique aux trajectoires de vie. Les *récits de vie* que vous allez lire prennent donc la forme d'une mosaïque de portraits, technique que j'emprunte aux romancières. La mosaïque de portraits a pour objectif de dépasser le caractère autobiographique pour « *permettre à une pluralité de voix de s'exprimer* »²⁵⁵ sans avoir à passer du singulier à la généralisation (Delbo, cité dans Polak et Heinich, 1986). La technique littéraire des portraits s'inscrit alors dans le projet politique de Lila Abu-Lughod (2010 [1991]) de *l'humanisme tactique* qui : « *part de la multiplicité des cas, des histoires et des situations, qui engage des processus de communication entre personnes et entre groupes, et qui parvient, à terme, à dégager un monde commun, où une pluralité de points de vue cohabitent, tant bien que mal.* »²⁵⁶

²⁵⁴GAYET-VIAUD Carole, « Chapitre 7 : La critique du concept de culture. Ethnographies féministes et subalternes », in CEFAI D et al. (dir.), *L'engagement ethnographique*, Paris : Editions de l'EHESS, 2010, p. 402

²⁵⁵POLAK, Michael, HEINICH, Nathalie, "Le témoignage", *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62, n. 1, 1986, p. 20

²⁵⁶GAYET-VIAUD Carole, « Chapitre 7 : La critique du concept de culture. Ethnographies féministes et subalternes », in CEFAI D et al. (dir.), *L'engagement ethnographique*, Paris : Editions de l'EHESS, 2010, p. 415

Le cadre de lecture

Mais comment représenter ici ce qui se vit là-bas ? Judith Butler (2010) s'est interrogée sur cette question des « *cadres à travers lesquels nous appréhendons ou au contraire échouons à appréhender les vies des autres* »²⁵⁷. Dans son livre, *Ce qui fait une vie*, elle se demande comment créer une pensée de la reconnaissance, alors que les cadres, dans lesquels les lecteurs voient, pensent et agissent, opèrent de sorte à produire certains sujets reconnaissables et d'autres « *infiniment plus difficiles à reconnaître* »²⁵⁸. Judith Butler affirme que « *pour être reconnaissable, une vie doit se conformer à certaines conceptions de ce qu'est la vie* »²⁵⁹. La lecture des récits de vie doit s'accompagner d'une interrogation sur les cadres de lecture mobilisés afin de regarder « *ce qui vacille entre l'intérieur et le dehors du cadre* »²⁶⁰. Ce regard, à la frontière du cadre de lecture, est essentiel pour défaire l'encadrement qui piège et qui juge par avance les vies vécues. Les récits du singulier et du particulier, les techniques littéraires de la fiction, les espaces laissés vides sont le cadre d'écriture que j'ai choisi pour amener le lecteur à une *généralisation lente, prudente et respectueuse* (Abu-Lughod, 2010 [1991]).

²⁵⁷BUTLER, Judith, *Ce qui fait une vie: Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Zones, 2010, p. 7

²⁵⁸ *Ibid.*: p. 12

²⁵⁹ *Ibid.*: p. 13

²⁶⁰ *Ibid.*: p. 18

CHAPITRE 1. PORTRAITS ET HISTOIRES DE VIES DU QUARTIER

« Ici, les souvenirs des uns se mêlent à ceux des autres, pour tisser une histoire ».

Leonora Miano, La saison de l'ombre, 2012 : 226

1. Les anciennes

Eyabe

À l'époque j'étais au Cameroun. C'est un Français qui m'a amenée à Bangui. On venait d'avoir l'indépendance²⁶¹, j'étais encore à l'école. C'est lui qui m'a amenée ici. J'étais très jeune. Je ne travaillais pas. C'est lui qui travaillait et qui me donnait de l'argent.

Mon ami a voulu le mariage, mais j'ai refusé. J'étais à l'âge de me marier, mais j'ai refusé. Je lui ai dit que ne je ne voulais pas faire ma vie avec lui. Il était gentil. Il voulait qu'on parte ensemble. Il est parti en me disant qu'il partait d'abord pour faire ma carte de résident et pour revenir. Il n'est jamais revenu. Il m'a écrit. Dans ses lettres, il me disait que je sortais coucher dehors, qu'il n'avait pas confiance en moi, et que si je partais là-bas en France, j'allais l'emmerder encore.

Mais pour moi, c'était le moment de connaître la vie. Je l'ai laissé et j'allais dormir avec un autre dehors. Quand il est parti, j'ai trouvé du travail au Rock Hôtel. Je m'en foutais même de ce qu'il m'avait écrit. J'avais trouvé une nouvelle vie. J'étais bien, je ne pensais plus à lui, je m'en foutais.

J'étais au Rock Hôtel pour les déjeuners. Après deux mois, on m'a nommée responsable. C'est moi qui ouvrais la porte de la chambre. J'amenais le déjeuner, le beurre, la confiture, le savon. Je faisais le ménage. Tout le temps les clients m'attendaient. Ils me disaient : « viens avec moi ». Je marchais avec les femmes blanches, les jeunes filles, les garçons. J'avais la chance pour ça. Si un client venait, il me met du 100 000 dans ma poche, pour rien, comme ça. Je vivais bien. La vie c'était comme ça. C'est moi même qui m'occupait de ma vie. Ma vie c'était comme ça.

C'était plein pour moi. À cette époque, tous ne voulaient que de moi. Même le responsable du Rock Hôtel, un suisse. Lui-même voulait partir avec moi là-bas. Mais l'ambassade du Cameroun a refusé. Ils ont dit qu'il était marié là-bas et que ce n'était pas mon fiancé. Alors il est parti.

²⁶¹ Le Cameroun a obtenu son indépendance en 1960

Ma maison c'était celle-là. Tu vois le manguier ? Il n'y avait pas encore le mur. Tout le monde avait l'électricité, tu ne payais pas, l'eau tu ne payais pas. L'eau était partout, l'électricité était partout. Il y avait des sentinelles qui nettoyaient partout, ici et là, et qui dormaient là. Ce n'était pas comme maintenant. Maintenant c'est dégueulasse.

Il y avait des Européens partout. Il y en a qui étaient avec leur femme. Les femmes, on était ensemble. J'avais une camarade fille européenne qui habitait là. Elle était la mec des Africains. On sortait toutes les deux ensemble dans les boîtes de nuit. Quand on arrivait là, dans la boîte de nuit, tu voyais plein d'Européens pour nous, qui nous voulaient. Tout le temps on se baladait ensemble, en boîte de nuit.

Alors que je travaillais, un entrepreneur Français m'a trouvée là-bas au Rock Hôtel. Il est venu habiter Bangui. On habitait ensemble. On avait deux maisons, lui et moi. J'avais une toute petite maison. C'était très propre. Maintenant, ce n'est plus comme ça, parce qu'il y a la pluie qui tombe là.

Quand il est parti, j'ai refusé les hommes. Ni des Africains, ni des Européens. Je t'avais dit que je suis l'enfant qu'on a béni. Je ne fais pas de mariage. Je ne fais qu'être sœur. Quand elle était enceinte de moi, ma mère avait dit que si je sortais garçon on me mettrait au séminaire, et que si je sortais fille on me mettrait au couvent. Quand je suis sortie, on est allé me donner au prêtre et on a dit aux sœurs que je n'allais servir que le bon Dieu. Mais ma mère, je ne connais pas cette femme-là, est morte quand j'étais encore à la tété. Mon père n'a pas voulu qu'on me laisse au couvent. Tu vois, quand on m'a fait comme ça, c'est difficile, je ne peux pas continuer cette vie-là. J'ai refusé complètement les hommes, ni les Africains, ni les Européens.

Quand j'ai refusé les hommes, les gens ont dit que j'étais folle. J'ai dit, non, je ne suis pas folle, je ne veux plus les hommes, je ne veux servir que le bon Dieu. En 85, j'ai refusé. Si les hommes européens venaient me dire qu'ils allaient prendre, qu'ils voulaient rester avec moi, ceci, cela, je refusais. Si mes copines venaient me chercher pour sortir. Je refuse. Jusqu'à présent, je refuse.

Si j'avais continué, peut-être je ne serais plus en vie. La maladie est venue. Ils ont eu peur. Sida. Il est arrivé ici en 82, parce que le gars, ici, là, il est mort du sida en 84. C'est là que j'ai connu le nom du Sida.

J'ai été voir Monseigneur. Je lui ai dit : « je ne veux plus les hommes, rien du tout, je ne veux plus cette vie. Ce qu'on a voulu pour moi bébé, c'est ce que je veux faire. Si tu as une place ici, mets-moi à la place des sœurs ». Il m'a répondu que c'était difficile. Il m'a dit : « va rester là où tu es, tu as refusé tout ce qui est mauvais, continue, reste tranquille, tu connais tous les commandements ». Il m'a dit de venir tous les lundis pour qu'il m'apprenne à faire la prière. « Tu vas être comme nous, tu vas être comme les sœurs, tu vas oublier toutes ces choses-là, tu ne penses plus, ton cœur est seulement au ciel ». Il m'a donné des livres de cantiques. On priait. On priait.

Le bon Dieu m'a arrangé. Kamash²⁶², le propriétaire du quartier, m'a mise à la place ici, il m'a payée pour garder ici, et il m'a donné la petite maison là. Voilà comment la chance a commencé,

²⁶² Joseph Ichame Kamach est un important entrepreneur centrafricain d'origine syrienne

ça marchait bien. On ne me demandait rien, même pour l'eau.

Kamach, le propriétaire, il a fait beaucoup de choses ici, à Bangui. Il est riche, très riche. Mais, à un moment, Kamach a chassé les gens d'ici. Il a chassé tout le monde. Il voulait construire d'autres maisons. Maman Rosette était là, on l'a chassée. Mamasewa était là, on l'a chassée. Ils les ont tous chassés. C'est moi qui ai annoncé qu'on allait nous chasser.

Il n'y avait plus personne. Il ne restait que moi. On a chassé tout le monde. C'était vide ici. Mais moi on m'a laissée continuer. Les filles venaient me voir. Elles me disaient « je veux reprendre encore ». Et elles sont revenues. Elles sont encore ici. Parce qu'ici c'est tranquille. Elles sont bien ici. C'est moi qui ai amené ces gens qui sont là. La mère de Diotimelle, la grand-mère de Diotimelle, Diotimelle, Rosette, Mamasewa.

Mais si Kamach trouve des clients, il nous chassera. Depuis combien d'années, il amène des gens, ils viennent voir, ils partent. Mais si un jour, ils achètent, il nous chassera. Le problème maintenant c'est que le terrain est à la banque et les gens de la banque ont le sang chaud. Je ne comprends pas comment ils sont. Si tu ne payes pas, même si tu ne mens pas, on te casse la porte, on jette tes affaires dehors. Un jour je suis rentrée de l'église, j'ai trouvé les enfants de la mère de Diotimelle dehors avec toutes leurs affaires. Les gens sont venus leur casser la porte. Si j'avais été là, ils ne pouvaient pas faire ça. Je me suis mise à genoux et j'ai dit qu'ils vont payer deux mois bientôt, leur mère va leur envoyer de l'argent de France et elles vont payer. Elles ont pu rester. Moi, je ne laisse pas faire ça, jusqu'au bout. Tu n'es pas là et on met tes affaires dehors et tes affaires dorment dehors ? Quand j'étais responsable, je ne mettais personne dehors comme ça.

Je voudrais aller là-bas au ciel. C'est là qu'il y a meilleure vie. Ici, il n'y a pas de meilleure vie. Ma vie c'est comme ça. Non, je suis bien. Ce qui m'emmerde maintenant c'est ma maladie. Ma maladie m'énerve, c'est ce qui m'énerve maintenant. Je ne sais pas si ça se soigne. Je suis fatiguée. Je ne peux même pas laver les habits. C'est le moment où il va m'appeler, je sais.

La vie c'est comme ça, la vie n'est même pas longue. Personne ne dure beaucoup sur la terre. C'est comme ça. Comme les jours et les nuits qui passent dans ton corps, ton corps passe. Et l'intelligence ? Quand tu es trop jeune, tu ne penses rien, tu fais comme tu veux. Après seulement, tu commences à comprendre que la vie c'est comme ça, que la vie n'est même pas longue.

Maman Augustine

Quand j'étais jeune, je sortais. Il y avait des gens connus qui me donnaient un peu d'argent. Après, je me suis mariée à un gars, c'était un noir.

J'ai quitté le village avec mon premier mari pour vivre à Libenge ²⁶³. Il ne me tapait pas à la maison, il m'amenait au champ et arrivé au champ il me tapait normalement. Quand on rentrait à la maison, je pouvais faire une semaine sans sortir. Il me tabassait toujours au champ, pas là où il y

²⁶³ Libenge est une localité de la province de l'Equateur de la République Démocratique du Congo (RDC), située sur la rive gauche du fleuve Oubangui qui borde Bangui et qui sépare la République Centrafricaine de la RDC.

avait des milliers de gens. Un jour, il m'a tapée au champ là-bas. Je n'ai pas pu supporter. J'ai essayé de mordre ses doigts avec mes dents. Sa main était en mauvais état. C'est pour cela que je me suis dit que je devais partir maintenant. Je suis partie avec l'accord de mes parents. Si le mari te tape, les parents ne vont pas être contents. Si ça ne va pas, ils doivent retirer leurs enfants.

Je suis allée m'asseoir chez une femme, ma sœur. Ma sœur avait marié un blanc. J'étais allée m'asseoir là-bas chez elle. Un jour, un blanc est venu pour causer avec moi. Il a commencé à me donner un peu d'argent. C'est comme ça que je me suis habituée avec les blancs et que j'ai commencé à m'approcher des blancs. J'ai trouvé un blanc à Libenge, avec qui je suis venue à Bangui. C'est là que j'ai commencé à faire la gba mûnjû²⁶⁴.

Mais dans le temps, c'était comme ça. Ton père et ta mère voulaient seulement que leurs filles se marient. Dans le temps, les parents n'aiment pas que les filles fassent n'importe quoi avant le mariage. Il fallait se marier. Mais après, tu pouvais faire des choses comme ça. Si tu te maries et que ça devient mauvais, tu peux partir et tu peux faire ce que tu veux. Mais avant il fallait se marier. C'était ça à l'époque. Je suis devenue gba mûnjû parce que le premier mariage était mauvais.

C'était après l'Indépendance. Avant l'Indépendance, j'étais encore jeune, je ne savais pas courir avec les hommes. J'ai commencé à faire la gba mûnjû au temps de Dacko²⁶⁵. Il y avait beaucoup de blancs, beaucoup, beaucoup. Il y avait les militaires français aussi, des officiers, ceux qui encadraient les militaires centrafricains. J'avais beaucoup de militaires français. C'est à cette époque que j'ai connu le quartier latin.

Le quartier à l'époque était une caserne de militaires français. Au temps de Dacko, il y avait seulement des militaires français qui habitaient là. C'est Dacko qui a amené beaucoup de militaires français à Bangui. Les militaires français encadraient les militaires centrafricains, comme au temps des colonies. Dans le quartier, il y avait seulement des militaires jusqu'à la maison à étage, c'était comme une caserne de militaires. On connaissait le quartier ici, mais personne ne rentrait ici. S'ils voulaient une femme, ils s'en allaient dans les quartiers.

Dans le temps, si tu partais au bar au quartier pour prendre quelque chose, tu devais trouver les blancs là-bas. Les blancs qui étaient dans leurs concessions allaient jusqu'au quartier, pour aller boire, à Lakouanga²⁶⁶. On trouvait toujours des femmes là-bas. S'ils trouvaient une femme là-bas, ils dormaient là-bas et ils mangeaient aussi avec nous.

Normalement, si vous restiez avec lui, il devait te donner un peu d'argent, il devait te faire la maison, et, quand il rentrait en France, il devait te faire un petit souvenir.

Aujourd'hui, ça a changé. Puisqu'on a chassé les blancs, il n'y a pas beaucoup de blancs. Et maintenant, il y a beaucoup de gba mûnjû. Maintenant ce sont les femmes qui sont en train de

²⁶⁴ Gba Mûnjû signifie littéralement les personnes qui vont avec les blancs. Ici l'expression désigne les prostituées.

²⁶⁵ Elle fait référence à la première présidence de Dacko entre 1959 et 1965

²⁶⁶ Lakouanga est un quartier de Bangui proche du centre-ville. C'est un quartier où se concentrent les boîtes de nuit locales et où vivent de nombreuses femmes qui travaillent dans les services domestiques et sexuels.

chercher les hommes, alors que dans le temps ce sont les hommes qui cherchaient les femmes au quartier.

Quand j'ai commencé à faire le gba mûnjû ici à Bangui, j'ai trouvé un blanc. C'était en 65, quand Bokassa était au pouvoir. J'ai même fait le mariage avec le blanc. Mais le blanc est décédé.

C'était l'époque de tantine Eyabe. Eyabe était venue ici avec son mari. Elle avait quitté le Cameroun pour venir avec son blanc ici. Elle avait une petite sœur. C'était cette époque-là. Avec Eyabe, avec sa petite sœur, on était là. On était camarades, on se promenait ensemble. On faisait les gba mûnjû ensemble. J'avais 22 ans. On est venues habiter au quartier ensemble en 67, quand les militaires français étaient partis. C'est un riche centrafricain qui avait racheté le quartier.

Chacune de nous avait sa maison. Si tu trouves un gars, il vient chez toi comme ça, il louait ta maison. À l'époque, si un blanc te cherchait, vous habitiez avec lui. Quand il te refusait et qu'il allait chez une autre, on n'avait pas de rancune, puisque nous n'étions pas mariées avec lui. On ne pouvait pas se disputer, non.

À l'époque, les femmes n'aimaient pas les blancs. Aussi, les gba mûnjû n'étaient pas nombreuses, on était une vingtaine. Ça n'était pas comme aujourd'hui. Dans le temps, les blancs aimaient les femmes noires et ils étaient nombreux.

On était ensemble. Si je n'avais pas les moyens, mais qu'elle avait les moyens, on mangeait ensemble. Si tu m'aimais, que je t'aimais, on allait faire la camaraderie ensemble. Nous allions au bar retrouver les autres, on s'amusait ensemble. Il n'y avait personne pour nous défendre. Si une gba mûnjû trouvait quelque chose, elle partageait avec les autres. Si tu avais un malheur, tout le monde se rassemblait pour venir te voir.

Chez nous les Africains, nous sommes toujours très social. Si j'avais les moyens, si j'avais trouvé quelque chose, c'était pour toute la famille. Je trouvais l'argent pour nourrir ma famille. Ma mère, mon père, les enfants de ma famille. Si on me donnait l'argent, je m'en allais là-bas, je devais amener ça à la maison, pour aider la famille.

J'ai été mariée deux fois avec un blanc. Après ils sont décédés. Quand j'étais mariée, j'étais bien, puisque c'est son mari qui cherchait de l'argent. Mais là maintenant, je suis seule, je souffre beaucoup. Quand j'étais gba mûnjû, je trouvais beaucoup d'argent.

Dans le temps, les autres femmes qui étaient mariées prenaient les gba mûnjû comme des gens sales. On devait toujours se moquer de nous. « Bordel ». On ne nous prenait pas en valeur. C'était comme ça. Dans le temps, il y avait des hommes qui ne faisaient pas comme il faut. Ils pouvaient te faire n'importe quoi puisque tu es bordel, ils pouvaient te faire ce qu'ils voulaient.

J'ai souffert. Il y avait beaucoup de rafles. J'ai été en prison, j'ai payé. Dans le temps de Bokassa, on n'aimait pas qu'une femme se promène la nuit. C'était la prison et il fallait payer 4000 pour sortir. Quand on se promenait, on regardait, on regardait bien. Si on voyait des policiers, on prenait la fuite, on se cachait dans la boîte.

À l'époque, les lieux, c'était le Rock Hôtel, l'hôtel Safari, toujours en ville. Il y avait aussi Saint Silvestre, c'était bon. Le Rock Hôtel c'était à des Français. Le Safari c'était à Bokassa.

L'hôtel du centre c'était à des Français. Dans le temps, si tu voulais rentrer là-bas, tu ne payais pas. Il fallait seulement rentrer et faire le mouvement là-dedans. Comme ça, ils devaient avoir leurs clients pour vendre leurs boissons.

Il y avait beaucoup de clients. Mais maintenant ça a changé. Pour rentrer en boîte il faut payer les videurs. Et si tu arrives là-bas, on doit te déranger, on doit chercher du bruit. Mais dans le temps, même si tu étais nouvelle, on ne devait pas te déranger.

Au début, les autres ne savaient pas comment chercher les blancs. Dans le temps, les femmes ne faisaient pas beaucoup de bordel. Mais maintenant, puisqu'on connaît, on se promène pour trouver de l'argent. Aussi, il y a beaucoup plus de femmes que d'hommes. Toutes les femmes ne peuvent pas avoir des hommes. Il n'y a pas assez d'hommes.

A l'époque, si tu es gba múnjû, tu dois trouver n'importe quel mari, même un homme qui est marié, il va t'aimer c'est comme ça. Dans le temps de Bokassa, leurs femmes restaient en France. C'étaient des militaires. À l'époque, il y avait des femmes blanches qui faisaient le bordel ici. Il y avait même une femme blanche ici au quartier qui faisait le bordel.

Au quartier, c'était les gba múnjû qui vivaient ici. Il y avait beaucoup de gba múnjû. On est habitué au quartier, de la jeunesse jusqu'à maintenant. Maintenant que tantine Eyabe est décédée, je suis la doyenne ici. J'ai fait 33 ans ici, dans ma petite maison. C'est beaucoup.

Maman Rosette

Mon père était militaire. Je suis née en 1948. Je suis allée au collège et je suis arrivée jusqu'en cinquième. On est venu me demander quel travail je voulais faire. Quand on m'a demandé ce que je voulais faire j'ai répondu : la médecine.

On m'a envoyée faire l'inscription en médecine et je suis allée faire l'examen d'admission. Nous étions beaucoup d'enfants, peut-être 150, on était venus de partout. Au milieu de tous ces enfants, je suis sortie quinzisième. On n'a pris que cinquante enfants et j'ai été prise. On a commencé l'école. Le premier mois, on m'a envoyée directement à la pharmacie. Le pharmacien qui était là me montrait les médicaments, comment on les pèse, les doses pour chaque maladie. J'ai commencé par apprendre les médicaments. J'ai fait un mois plein là-bas.

Le deuxième mois, je suis allée en salle d'opération. Pour moi c'était la première fois de voir couler le sang, je suis restée mais je ne voyais plus, c'était dur pour moi. Quand je suis rentrée à la maison, je n'ai pas pu manger la viande que ma mère avait préparée. Quand je lui ai raconté, elle m'a dit, mais vous allez voir beaucoup de saletés en médecine, tu dois quitter ça. J'ai refusé, moi j'ai dit, je ne quitte pas. J'ai fait la première année et je suis restée jusqu'à la fin. Au début, nous étions 50, à la fin, nous étions 18. Après, on nous a partagés, les gens qui veulent faire infirmière, les gens qui veulent faire chirurgie, les gens qui veulent aller à la maternité. Nous étions trois filles à sortir, le reste était des garçons. C'est là que j'ai pris pour la première fois un verre de bière dans la main. Nous avons fait la fête parce que nous avons eu notre papier. J'avais 19 ans, j'avais commencé

l'école à 9 ans. 10 ans d'école.

Puis j'ai voulu continuer. Je voulais être assistante médicale. J'ai été admise dans une école à Kinshasa. Quand j'attendais pour commencer cette école, un gars est venu chez mes parents. C'était un militaire. Le gars est venu pour me marier. Tu sais dans notre époque, si tu étais un enfant, tu ne devais pas parler à tes parents, tu devais faire les décisions que prenaient tes parents. Moi, j'avais besoin d'aller à l'école. J'avais le souci des examens que j'avais réussis, je voulais continuer. Ça m'a fait mal, mais c'était comme ça. J'ai accepté le gars, avec l'argent et j'ai vécu avec lui à Kinshasa²⁶⁷.

En 1967, je suis retournée chez mes parents. Le gars qui était venu pour me marier était un magicien. J'avais peur de mon mari. Il trouvait des malles pleines d'argent en prenant le sang des gens. Mes parents ont vu le danger pour moi et à la retraite de mon père, ils ont préparé mon départ. J'ai demandé à mon mari si je pouvais aller voir le village de mon père. Mais il n'a pas voulu. Je l'ai supplié, j'ai continué à lui demander pardon. Il a accepté. C'est comme ça que j'ai quitté Kinshasa avec mon père pour retourner à Libenge au Zaïre.

Une fois arrivée, j'ai présenté mes papiers à l'hôpital. En ce temps, il n'y avait pas beaucoup de femmes dans la médecine. On m'a acceptée et j'ai travaillé un an à l'hôpital de Libenge. En 1960, je suis partie travailler à la nouvelle maternité de Zongo²⁶⁸. Quand on m'a présenté le petit dispensaire de Zongo, il n'y avait pas de lits, pas de matelas, ni de draps, et pas de couvertures. Il n'y avait pas les instruments pour les accouchements. J'ai travaillé là jusqu'en 1974.

A la maternité j'étais bien, j'avais des avantages. Les gens qui venaient mettre au monde m'apportaient des choses, de la viande, de l'huile, de l'argent. J'étais bien. Mais le salaire n'était pas bon. J'avais toutes mes petites sœurs avec moi à la maison, deux petits frères, et les enfants de mes frères et sœurs décédés. J'avais 12 enfants à côté de moi. J'étais la seule qui travaillait à la maison, et aussi je n'avais pas d'hommes. Un arabe est venu me chercher. J'ai fait un enfant avec lui, Jamal. Il était commerçant et il m'apportait de l'argent. Quand il y a eu des problèmes avec les arabes au Zaïre, le père est parti et je suis restée avec Jamal qui avait trois mois. C'est à ce moment-là qu'un grand magasin a ouvert à Zongo et qu'on est venu me chercher pour travailler à la pharmacie. J'ai dit oui, parce que le salaire était de 35 000 Francs, trois fois plus que le salaire de l'État à la maternité. J'ai travaillé dans cette société jusqu'à ce que la société tombe en faillite. J'étais fière de ces années-là.

Quand le magasin a fait faillite, je suis partie me présenter à l'hôpital. On m'a prise comme infirmière. Je suis restée des années. À Zongo, il y avait 500 travailleurs et leurs enfants. Il y avait aussi douze blancs avec leurs femmes et leurs enfants. C'est là que mon mari m'a trouvé. Il était venu à la ville pour acheter sa marchandise. Il est passé à l'hôpital, je ne sais pas ce qu'il était allé faire là-bas, et quand il m'a vue, il m'a saluée. Après une semaine, il est revenu encore. Il m'a suivie deux ans

²⁶⁷ Kinshasa est la capitale de la République Démocratique du Congo (RDC)

²⁶⁸ Zongo est une petite ville de la province de l'Équateur en République Démocratique du Congo. Elle est au bord du fleuve Oubangui, juste en face de la ville de Bangui.

pleins. Il était là, avec l'auto, quand je sortais du travail, mais je ne le saluais pas. Après le départ de l'arabe, j'avais décidé de rester seule, je voulais seulement garder mon travail et mes enfants. Si les hommes venaient comme cela, je refusais. J'étais comme ça à l'époque, c'était mon caractère. Quand j'étais jeune, si un homme venait, je le refusais directement. Quand j'acceptais, c'est que là je l'aime, je l'aime !

Donc cet homme-là venait là où je travaillais. Un jour, il me dit : « mais pourquoi tu ne me vois pas ? » J'ai répondu : « je te vois mais je travaille ». Ah, les hommes ! Il m'a dit : « je veux changer de femme et je veux une femme comme toi. Tu me refuses, mais tu seras ma femme ! Tu seras ma femme jusqu'à ma mort ou bien que je décède ou bien que tu décèdes, j'ai décidé, je serai ton mari ! » J'ai refusé. Après, il est parti deux ans pleins. Quand il est revenu, j'ai accepté. Je suis devenue sa femme. Il est allé donner quelque chose à mes parents. Nous avons fait le mariage coutumier.

Avant il avait déjà une famille à Bangui, il avait une femme depuis trente ans et il n'avait pas d'enfants. Quand il est venu me trouver et qu'on a commencé à faire des enfants, la femme était très jalouse et elle a tué mes enfants. Même Jamal, le premier enfant que j'ai fait avec l'arabe, elle le détestait. J'étais là comme ça sans enfant, j'avais mal au cœur. J'ai dit à mon mari : « je ne peux plus continuer comme ça. Toutes les années, il faut enterrer quelqu'un, je ne peux pas continuer avec toi. Je m'en vais, comme tu es toujours avec la femme-là, moi aussi je m'en vais et je te laisse avec elle ». Je l'ai quitté.

Je travaillais à l'hôpital et j'ai commencé mes commerces. Il y a un gars, un noir, qui est venu me chercher. J'ai fait un enfant avec lui, Pardon-de-Dieu. Quand le blanc a su que je vivais avec un autre gars et que j'avais la grossesse, il s'est fâché. Il est allé demander à d'autres blancs de venir me dire de retourner chez lui. Il a donné quelque chose à mes parents et il a déposé plainte contre le gars avec qui je vivais. Nous sommes allés faire le jugement. Il a dit que même si j'avais la grossesse, il devait prendre et s'occuper de cet enfant-là. Il a porté plainte. Il a dit que Pardon-de-Dieu était son fils, même s'il était noir. Il voulait que je retourne chez lui avec l'enfant. J'ai dit au père de Pardon-de-Dieu « je suis la femme d'un blanc qui retourne chez son mari avec son enfant ». C'est comme ça que je suis retournée avec mon mari. Il a pris Pardon-de-Dieu comme son fils, il l'a aimé. Moi aussi j'étais tranquille et je suis restée avec lui.

Il m'a demandé d'arrêter de travailler à l'hôpital. Il était jaloux parce qu'il voyait que je soignais les blancs, et qu'ils me faisaient des cadeaux. Il n'était pas content. Un jour, j'ai soigné un belge qui était là avec sa femme et ses enfants. Ce monsieur avait le palu, je l'ai traité et quand il a eu la santé, il m'a donné un peu d'argent. Mon mari était jaloux et m'a dit qu'il fallait que je refuse cet argent. J'ai dit : « non, ce que je fais là c'est mon travail, si je fais quelque chose de bon, je ne peux pas refuser ce qu'on me donne pour ce travail ». J'ai amené l'enveloppe que le blanc m'a donnée à mon mari, mais il a refusé. Il a commencé à faire des problèmes. Je gagnais presque 78 000 Francs par mois. C'est de là que mon mari a commencé à faire des jalousies et qu'il m'a dit d'arrêter. Je suis allée demander conseil à mon père qui m'a dit de suivre mon mari et de laisser le travail. J'ai laissé, mais j'ai les papiers qu'on m'a faits. J'ai laissé et je suis restée avec mon mari. On a eu deux enfants ensemble. Deux filles, ce sont mes derniers enfants. Quand j'ai commencé à faire des enfants, on était bien

avec mon mari, je n'avais pas de soucis parce qu'il s'occupait de mes parents, de mes sœurs, de mes frères, il a supporté toute la famille.

C'est pour cela que quand il est tombé malade, je l'ai aidé. Il était déjà paralysé. En 1990, nous avons quitté Zongo pour venir à Bangui pour l'opérer de la cataracte. Il était bien, il pouvait même lire, mais il était paralysé. On a loué une maison pour 45 000 Francs. Je suis restée à la maison, j'ai seulement continué le commerce et je suis restée avec mes enfants et mon mari malade. J'ai acheté une moto Chevrolet. Je faisais le transport du commerce depuis la brousse. Je faisais des voyages sur les pirogues pendant 7 heures pour acheter le bois, le gozo, le poisson fumé, et venir vendre à Bangui. En ce temps-là, les enfants étaient très petits. C'était dur. On a dû changer de maison pour louer moins cher, on a loué une maison à 35 000 Francs en face du commissariat.

Pendant cinq ans j'ai soigné mon mari. En 1995, il est décédé. Quand il est décédé, je suis allée à l'Ambassade de France pour leur dire que je repartais au Zaïre avec mes enfants. J'avais encore deux maisons à Zongo. L'Ambassade a refusé. Le père des enfants avait fait le testament pour que ses enfants restent à Bangui. À l'Ambassade, ils m'ont dit, « non Madame, tu ne dois pas aller avec les enfants là-bas, tu restes ici jusqu'à ce que les enfants fassent des études ». Je suis restée à Bangui. Ça a été dur. Une fois nous avons fait avec les enfants trois jours et trois nuits sans manger. Aurélia avait seulement six ans. Nous avons changé de maison et nous avons loué une maison à 25000 Francs au quartier. C'est là que j'ai trouvé une église qui était bien. Je priais. Je priais pour moi et pour mes enfants. Leur père était décédé depuis un an et l'Ambassade de France ne nous donnait toujours pas d'argent.

Mon mari avait fait compte personnel. Il avait des scieries, il avait une plantation de palmes de douze hectares, une plantation de café de trente-deux hectares. Il envoyait son argent en Suisse, c'est là où il mettait son argent. Il était riche, avec tout ça, il avait beaucoup d'argent. Et il avait un compte personnel. On sait que nous sommes venus sur terre ici en Afrique, et comme tu vois, il mettait tout son argent là-bas en Suisse. Pour trouver cet argent aujourd'hui c'est difficile. J'ai essayé de demander les conditions pour connaître le compte, mais comme on n'avait pas les moyens pour chercher, j'ai arrêté. Je marchais pour le commerce. C'est comme ça que je travaillais pour les enfants. Je vendais des habits en marchant à pied jusqu'à 6 km. Je vendais les habits par route, je vendais sur la route. Et, après, avec l'argent j'achetais mes choses et je retournais à la maison.

Un jour, une femme blanche qui connaissait le père de mes enfants au temps de Bokassa et qui était retournée en France, est revenue à Bangui et a demandé pour voir mon mari. Les gens lui ont expliqué que mon mari était mort en laissant deux beaux enfants mais qu'il n'y avait personne pour s'occuper d'eux. Elle est venue me trouver et m'a demandé comment je faisais pour m'en sortir. J'ai dit : « non, ce n'est pas un problème, je me débrouille ». J'ai mis le poisson fumé, le charbon, le bois sur la table. J'ai dit : « tu vois ça, je me débrouille ». La femme est allée à l'Ambassade de France. C'est là que l'Ambassade m'a appelée pour me dire que, chaque mois, ils allaient me donner 40 000 Francs pour la nourriture des enfants.

Les enfants ont commencé à aller à l'école Saint Charles²⁶⁹ pour 35 000 Francs pour chaque enfant pour l'année. Un jour, la directrice de l'école m'appelle dans son bureau. Il y avait un couple de Français. C'était un couple de riches français qui voulaient acheter Aurélia et sa sœur pour leur héritage. Si tu es riche et que tu n'as pas d'enfants, qu'est-ce que tu fais ? J'ai refusé. J'ai dit que j'allais me battre et que les choses allaient changer. J'ai dit que ces enfants portaient le nom de leur père, qu'on ne pouvait pas le leur enlever. Après ça, la sœur directrice n'a pas été gentille avec moi. Les sœurs là-bas ne faisaient pas bien. On ne donnait pas de cahiers à mes filles. C'est moi qui ai acheté des cahiers et des bics pour leur école. J'ai vendu des habits, j'ai vendu des casseroles et des assiettes, et même tout ce qui était dans la maison. Je suis restée avec deux habits, un habit pour le commerce et un habit pour l'église.

Le pasteur disait : « Dieu voit tout, Dieu voit les guerres ». J'ai demandé à Dieu et j'ai dit : « même si je marche nue à cause de mes enfants, c'est toi le créateur, c'est toi qui a voulu que je vienne ici. Qu'est-ce que je fais avec mes enfants ? Je te donne ma vie, je te donne la vie de mes enfants, c'est à toi de me protéger avec mes enfants. J'ai toujours été avec toi ». Jusqu'à ce que mes enfants aient grandi, les gens de l'église m'ont aidée, ils m'ont donné de l'argent. Des gens que je ne connaissais pas. Je n'avais personne et c'est toujours Dieu qui m'a répondu. C'est pour cela que je ne baisse pas les bras. Pour le moment je ne manque pas d'habits, je ne manque pas de nourriture et mes enfants ont grandi déjà. Dans ma vie, j'ai fait dix enfants et je suis restée avec trois. Pardon-de-Dieu, Jade et Aurélia, ce sont les derniers enfants qu'il me reste. J'ai gardé beaucoup d'enfants, les enfants de mes sœurs et de mes frères. De leur naissance jusqu'à aujourd'hui, ils ont grandi avec moi. J'ai toujours pensé aux enfants. Tu vois, j'avais le souci des enfants. Des fois, c'est la bagarre, ou les mensonges, les jalousies. Mais je suis toujours leur mère et je ne peux pas les refuser.

Mamasewa

J'ai grandi avec ma mère, parce que papa avait deux femmes et ça n'allait pas avec ma tutrice. Moi j'étais toujours attachée avec ma mère. Mes sœurs, elles étaient chez papa. Mais moi, j'aimais beaucoup ma mère.

J'ai commencé à travailler à l'hôtel. On a passé les tests pour l'hôtellerie. Et puis, il y avait des formateurs qui étaient chargés de la formation. Ma branche c'était réception étage blanchisserie. Je montais dans les étages pour faire les chambres. Puis, je suis descendue à la blanchisserie. Ça fait 27 ans. J'avais fait des études de secrétariat, mais pour trouver du travail dans les entreprises, c'est pas facile ici à Bangui.

J'ai eu ma première fille avec un camarade d'école. C'était la jeunesse, j'étais en classe de quatrième. Et puis, il a laissé son bac et il est parti en France pour faire le droit à Dijon. Il est parti et il ne pensait plus à moi. Heureusement, j'ai continué mes études et j'ai travaillé au Sofitel. J'ai eu une deuxième fille avec un blanc. Lui aussi est parti. Là c'est un peu chiant, parce que c'était le mari d'une personne. Il est parti et il m'a laissée avec l'enfant. Heureusement que j'avais du travail. C'est

²⁶⁹ Le lycée Saint-Charles est un lycée privé catholique. Durant l'époque coloniale, c'était l'école destinée aux enfants métis et aux enfants des fonctionnaires de l'administration coloniale.

avec ça que je m'occupais de mes enfants et des enfants de mes sœurs.

J'ai perdu toutes mes sœurs. On était cinq, quatre filles et un garçon. J'ai perdu une sœur, avec un mari, elle est partie avec son mari, ils sont décédés. Ils m'ont laissé treize orphelins. J'étais seule avec treize orphelins. Puis, j'ai encore perdu une petite sœur. Ça m'a encore choquée. J'avais le dégoût de la vie. Heureusement, je connaissais Dieu. J'ai dit, c'est fini. J'ai pris une décision. J'avais tellement perdu de sœurs que j'allais en dépression. Or, j'avais mon travail. J'ai pris une décision. Je vais mettre ça au service de Dieu. J'ai dit, je vais servir le Seigneur. Je préfère rester comme ça, servir Dieu, gagner ma vie avec ma force, avec les moyens que j'ai, aider mes enfants, leur servir d'exemple. Parce que quand tu es déjà grande, que tu vas te prostituer, que tu vas avec les hommes, tu ne donnes pas un bon exemple à tes enfants. J'ai donc décidé d'arrêter les hommes. Moi-même je ne voulais plus d'hommes. Je ne voulais pas me marier. Un mari peut maltraiter les enfants. Et si je vais m'occuper d'un mari, en plus des enfants, comment je vais faire ? J'ai maintenant cinquante ans. Quand j'ai pris cette décision j'avais une quarantaine d'années. Je suis partie voir le docteur. J'avais la ménopause, j'avais plus de règles. Le docteur m'a dit que c'était une maladie. J'ai dit : « ça n'est pas une maladie, là ça vient de la tête, j'ai décidé, c'est tout ». J'étais tranquille, j'avais l'idée arrêtée, fixe. Il y a des choses que tu peux refuser non ? Comme le sein de la maman, si maman ne te donne plus, tu ne vas pas toujours insister. C'était pareil pour moi, je n'avais plus ça dans la tête.

Je suis fière. J'ai mon salaire à la fin du mois. J'achète à manger à mes enfants. Je suis fière de ça. Une grande dame comme moi ne peut pas aller se prostituer pour aider ses enfants. Tant que je suis en vie, je préfère les aider pour les mettre à l'aise. On vit sous la même toiture, avec le peu que j'ai, on se débrouille. Comme au village, on se débrouille avec ce qu'on a. Au village, tu t'occupes seulement du travail champêtre, ils n'ont pas autre chose en tête. Je n'ai pas grandi au village, parce que papa était un fonctionnaire. Mais pendant les vacances, il nous amenait au village.

En ville, ce n'est pas facile. Ici au quartier, ce sont des femmes qui vivent et qui s'occupent de leurs enfants. Ce sont des vieilles femmes, elles n'ont plus l'âge. Elles ont fait leur vie. Tantine Eyabe, quand elle est arrivée, elle avait 19 ans, elle était bien, elle était jolie. Elle était avec les blancs, elle était bien, elle ne voulait pas retourner chez elle. C'est triste, faut voir comment elle est morte. C'est triste, elle n'a pas de parents ici. Heureusement qu'elle était à l'église. Les gens de l'église sont venus, ils se sont cotisés pour acheter le cercueil. Nous aussi, on a bien participé. Moi, j'ai donné pour la lumière. Tu sais, c'était triste, quand elle est partie, c'était triste.

Tantine Eyabe aussi a travaillé dans l'hôtellerie. Elle a travaillé au Rock Hôtel. C'était avant. Le propriétaire était un Grec. Nous, pour le moment, on ne sait même pas qui sont les patrons. C'est trop difficile, le groupe Accord est parti, parce qu'il n'y a pas assez de clients. C'est politique, c'est à cause de la situation du pays, les congés de travail, c'est pas ça, le salaire, c'est pas ça. On espère qu'il y ait des repreneurs qui viennent. Il faut qu'il y ait un repreneur, comme ça on va à la retraite et on se repose. Je suis fatiguée.

2. Les grandes sœurs

Madeleine

Je viens à Cathédrale pour faire mon examen de conscience sur ma vie. Parce qu'avant, on était bien parce qu'il y avait les militaires français et les blancs. On se trainait sur la route, et quand ils nous trouvaient comme ça, on s'amusait un peu avec eux. Même si tu parlais avec un blanc, s'il était gentil, il te donnait quelque chose et ça pouvait t'aider. On faisait la vie avec eux dans la boîte. Des fois, on les invitait chez nous, on s'amusait. Le samedi, les camions amenaient les Barracudas²⁷⁰. On s'amusait bien dans la boîte et après avec le taxi course, vers 3-4h du matin, on les amenait chez nous. Ils dormaient chez nous. Le matin, très tôt, ils partaient. C'était au temps des Barracudas. J'habitais en ville.

J'avais commencé ça à l'époque, en 1979, quand Bokassa a été pris en otage dans son avion. Quand Dacko²⁷¹ est devenu président, c'est là qu'on commence à découvrir les Barracudas. Ils sont venus, dans toutes les rues, ils surveillent Bangui. Après, ils ont commencé à avoir envie des femmes et ils ont dit aux petits-garçons d'aller chercher les filles. Nous, on était dans le quartier. Les petits sont venus chez nous, ils disaient : « il y a les militaires français qui ont besoin des filles ». C'est là que j'ai commencé à sortir. J'étais aux environs de 23 ans. Ça a été brusque.

Il y avait beaucoup de filles qui commençaient à sortir en boîte, au cinéma club devant l'hôtel. On se vadrouillait dans la ville. On n'était pas les premières. Il y avait des filles avant. Nous on est sorti à l'époque de Dacko. Mais à l'époque de Bokassa²⁷², il y avait des filles qui sortaient en boîte. Mais elles sortaient discrètement, sans que les gens sachent que ces choses-là se passent.

J'étais encore jeune, j'avais besoin de faire ma jeunesse, d'avoir ma tranquillité personnelle. Personne me commande, je fais ce que je veux, je loue ma maison, je m'organise, je sors le soir. Quand je trouve de l'argent, je viens, je prépare, je mange, je dors l'après-midi, le soir je me baigne, je me mets en route. À chaque fois c'est comme ça. Je ne voulais pas que quelqu'un me commande. La prostitution ça permet d'être tranquille. Si j'ai un ami, il peut venir chez moi, on s'amuse, on change les idées, on dort et puis on mange, il me donne mon argent et puis il s'en va. Mais s'il ne me donne pas mon argent, ça devient la guerre !

Ils mangeaient chez nous. Ils dormaient chez nous à la maison. Ils nous gardaient comme régulières. Quand ils voulaient de toi, ils t'amenaient à l'hôpital, ils faisaient faire ton examen pour te consulter. Il y avait trop de microbes. Il ne fallait pas qu'on sorte sans préservatifs. Le sida est arrivé en 1980 comme ça, puisque les militaires sont arrivés en 1979. À cause de ça, quand un

²⁷⁰ Les Barracudas sont les militaires français venus à Bangui dans le cadre de l'opération Barracuda de l'Armée française du 21 septembre 1979. Cette opération avait pour objectif de destituer Bokassa (arrivé au pouvoir en 1965 par un coup d'État) et d'y réinstaller l'ancien président Dacko.

²⁷¹ Elle fait référence ici à la deuxième présidence de Dacko entre 1979 et 1981.

²⁷² Bokassa a été président de 1965 à 1979

militaire te voulait, il t'amenait à l'Institut Pasteur, pour payer l'examen. Si on découvrait que tu avais la maladie, alors on t'interdisait. Si tu étais propre, le militaire pouvait te confisquer : « je veux plus que tu sortes, je veux que tu restes avec moi ». Jusqu'à ce qu'il parte. Quand ils partaient, je trouvais encore quelqu'un d'autre. À l'époque, j'avais ma tête chaude, crapule, j'étais crapule. Je n'avais même pas un copain, même pas un ami. J'étais bordel. C'était ma décision comme je voulais rester tranquille, ni commandement, ni même condamnation.

On habitait dans la concession ici. Entre nous, on était trop solidaires. J'étais comme une grande parmi elles. Angèle était parmi les petites. Elle avait un ami, un disquaire, il travaillait dans la boîte avec les disques, c'est lui qui faisait la musique. C'est ça qui a fait sortir Angèle dans la ville. Au moment où elle a commencé à découvrir la ville, ah, ça n'a plus marché avec son copain. Elle a préféré s'amuser avec les blancs, jusqu'à faire un petit garçon avec un blanc.

Lalla, elle aussi elle voulait avoir un ami pour rester avec, un fixe, un blanc. Mais elle n'avait pas la chance. Elle allait souvent en boîte, en face de l'hôtel. J'étais avec elle. Comme moi, elle trouve beaucoup de blancs, mais elle reste que quelque temps. Maintenant, elle a trouvé un belge pour partir à Pointe Noire, c'est un gars qui travaille sur le bateau.

Adèle, la brutale, la crapule. Elle a fréquenté toutes les boîtes. Des fois, si je n'avais pas à manger, je venais lui demander : « Adèle, j'ai pas mangé depuis ce matin ». On était solidaires. Si c'est moi qui préparais, on mangeait aussi en groupe.

Il y a eu un blanc qui voulait que je parte avec lui au Tchad. Il y avait beaucoup de prostituées qui voulaient se marier. Il y en a qui sont parties en France. Il y en a qui ont refusé. Il y en a qui ont eu le courage de partir. Il y a des filles qui sont parties et, aujourd'hui, elles envoient de l'argent à leur famille. Mais j'ai refusé. Finalement, j'ai regretté, pourquoi je n'ai pas profité.

Maintenant, je regrette beaucoup, parce qu'on a tout perdu et on est là. Je n'ai pas profité et maintenant tout est déjà fini. Maintenant, comme il n'y a pas l'argent ... Bien sûr il y a l'argent chez nous dans notre pays, il y a les moyens. Mais ce que tu vois, les filles prostituées pour ce temps, on n'a plus de moyens, c'est un peu dur d'avoir les blancs, puisque nous sommes nombreuses. Et eux, ils ne sont pas beaucoup, ils ne sont pas assez. C'est Patassé qui a chassé les militaires français. Si je savais tout ça, j'allais en garder un et je serais partie en France.

Mais à l'époque je ne savais pas. On était bien. Le regret m'a prise après. Avant je ne voulais pas que quelqu'un me colle. Une semaine, deux semaines, pas plus. Je voulais ma vie, ma tranquillité. Mais maintenant, je regrette. Maintenant, je vais seulement en face de l'hôtel du centre et de Sofitel. Je vais vadrouiller dans l'hôtel. Quand je trouve des gens, on s'amuse avec eux. On trouve l'argent, on est prostituée. On est des bordels, on n'a pas d'hommes, on n'a pas quelqu'un qui peut nous aider, on se débrouille.

J'étais parmi les anciennes dans les boîtes. Pour le moment tu me vois, je commence à vieillir. Je cherche la retraite. J'espère trouver quelqu'un qui peut m'aider et si ça va, je reste avec lui. Un homme. Tout ce que je peux faire. Un petit boulot. Je ne peux plus aller en boîte, je ne peux plus aller dans les hôtels. Maintenant je fais seulement ma prière pour chercher ce que le bon Dieu peut faire de moi.

Angèle

La famille de mon père a toujours vécu ici à Bangui. Ma grand-mère me racontait comment elle a porté les briques pour construire la Cathédrale, depuis les rapides jusqu'au centre-ville. Mes parents se sont mariés quand ma mère était encore jeune. Ils ont eu six enfants. Elle s'est séparée de mon père et elle est retournée au village pour faire ses fermes. J'avais l'âge de six ans quand ma maman m'a laissée. Après c'est notre père qui nous a fait grandir. Mon père était maître de cuisine, chez des grands patrons blancs. Il nous ramenait chez ses patrons. Il s'occupe bien de nous.

Mais après, mon père a marié une autre femme. Je ne m'entendais pas bien avec elle. Quand notre papa n'était pas là, elle donnait beaucoup à manger à ses enfants, et elle ne me donnait presque rien. Elle a ramené la division. Je n'ai plus supporté, j'en ai eu marre et je suis partie vivre chez mes tantes à Cika²⁷³, près du centre-ville.

C'est là que j'ai trouvé un ami, un blanc. Je l'ai rencontré pendant que je faisais une course pour ma tante. Il était coopérant gendarme. Voilà qu'il me dit qu'il veut me marier. Je lui dit : « non, je suis encore chez mes parents, il faut que je te présente mes parents ». Mes parents étaient d'accord et on a commencé à sortir. C'est lui qui m'a donné la vie, il m'a dépucelée, j'ai connu la vie à travers lui. C'était un Français. Il a voulu me faire partir avec lui en France. Mes parents ont refusé : je suis encore trop petite, je ne peux pas aller avec lui. J'avais 14 ou 15 ans. Mes parents lui ont dit : « tu vois c'est toi qui lui a donné la vie, ses yeux ne sont pas encore ouverts, tu ne peux pas la ramener en France avec toi comme ça ». Alors il est parti.

Quand il est parti, j'ai quitté la maison. Je me suis dit pour moi : « je me sens une femme, je ne peux pas rester chez mes parents, je préfère prendre une maison ». J'ai quitté chez mes parents et j'ai loué une maison vers Cika I. J'ai commencé à sortir en boîte, avec des copines. Je vivais avec ça. Je commençais à faire ma vie. Je vivais pour moi. Pour que personne ne me fasse souffrir.

On louait une grande maison avec les copines : trois chambres, douche, cuisine. On sortait en boîte, on retournait à la maison, on dormait, on se levait. Aujourd'hui, si c'est moi qui ai l'argent, c'est moi qui prépare, je me lève pour aller au marché, je fais à manger, je vais réveiller les autres, on mange. On partageait comme en famille. Si on trouvait notre ami, chacune avait sa chambre avec sa clef. On trouvait des militaires. À l'époque, à Bangui, il y avait beaucoup de militaires français. Nos amis nous achetaient des lits. Ils s'occupaient de nous. J'étais à l'aise.

A un moment, j'ai pris une petite maison pour moi seule. Dans la concession, ici, chacune avait sa petite maison. Une chambre, avec douche et cuisine. Comme un studio. J'ai continué de sortir avec des hommes. Il fallait qu'ils soient bien et qu'ils aient de l'argent. Je n'allais pas avec n'importe qui ! Je sortais avec des officiers. Ils me ramenaient à l'Institut Pasteur ou à M'poko chez eux pour me faire le test du sida. Quand il était officier ou même adjudant-chef, il me faisait le laissez-passer à mon nom. Je me présentais à la guérite du camp, je montrais le laissez-passer, et

²⁷³ Cika I est un quartier proche du centre-ville qui marque la frontière entre l'ancien centre-ville européen et les quartiers des fonctionnaires centrafricains.

on me laissait rentrer pour aller voir le docteur. J'allais à l'infirmerie et je montrais le papier au docteur. Il prenait mon sang et il me faisait un reçu. Quand le résultat était négatif, là tu pouvais sortir avec l'officier, il devenait ton ami. Et après, il faisait six, huit mois avec toi, jusqu'à ce qu'il parte.

Tu vois une fille qui sort avec des blancs, son idée c'est différent par rapport aux filles qui sont avec les noirs. Avec un étranger ce n'est pas pareil. Le blanc te dit la vérité, il te dit : « je vais m'occuper de toi mais je ne vais pas te marier ». Donc toi tu mets ça dans ta tête et c'est ce qui se passe. Mais l'homme d'ici, il te dit qu'il n'a pas de femme et qu'il va te marier. Or, après tu découvres qu'il a une femme et des enfants. Il te néglige parce qu'il doit s'occuper de sa femme et de ses enfants. J'ai vu tout ça par rapport à mes sœurs. Quand je suis encore petite, je ne parle pas beaucoup, mais j'observe, je regarde ce qui se passe et je garde pour moi. Ma sœur était avec son mari qui l'a tapée jusqu'à ce qu'elle trouve la mort. Avec tout ce que j'ai vu, j'ai dit pour moi : « non, quand je serais grande, je ne me marierai jamais ». J'ai gardé ça en moi, vraiment j'étais décidée.

Je suis sortie avec beaucoup de Français. Et j'ai voyagé. Je suis sortie avec un adjudant, un réunionnais. Il m'a fait partir en 94, je suis partie en vacances en Allemagne. Il voulait que je reste là-bas. Mais j'ai eu peur, parce qu'il était marié et j'avais les papiers seulement pour un mois. Donc j'ai juste fait les vacances et je suis retournée à Bangui.

C'est là que j'ai trouvé le papa de mon fils. On a vécu ensemble quelques temps mais pas trop, parce que sa femme était aussi à Bangui. Je suis sortie avec lui jusqu'en 1996. En 96, les mutineries²⁷⁴ sont tombées dans notre pays, ça chauffait. Le Français faisait honte et les militaires ont pris leurs ressortissants pour rentrer en France. Le père de mon fils est rentré. J'avais 5 mois de grossesse.

J'avais fait beaucoup d'avortements. J'ai toujours fait le curetage à l'hôpital. C'était interdit mais quand tu as ton argent, tu as de l'argent, tu payes. Si tu es enceinte, si tu as de l'argent, tu peux l'enlever. Tu payes et on te fait ça. Mais il faut trouver le bon médecin, la bonne sage-femme. Il faut que tu connaisses quelqu'un qui sait bien faire, sinon tu peux mourir. Moi je ne voulais pas de bâtard, parce que si tu n'as pas quelqu'un à côté de toi pour t'aider, ça n'est pas bon. Mais celui-là que j'ai reçu, je l'ai gardé, même si le père était parti.

Celui-là, je l'ai gardé parce que mon père n'a pas voulu que je l'enlève. Il me parlait beaucoup. Il m'a dit : « je veux voir ton enfant. Toutes tes sœurs, tes grands frères, ils ont fait des enfants. Il n'y a que toi qui ne veux pas. Tu tombes enceinte, tu enlèves. Mais quand est-ce que je vais voir ton enfant avant de mourir ? » Tous les matins, il est venu devant ma porte pour me parler. Il me disait : « essaie d'enlever cet enfant, et tu vas mourir avec cet enfant, je vais te maudire ». J'ai eu peur et j'ai gardé l'enfant.

C'est là qu'un militaire français, qui était venu par rapport aux mutineries, a voulu prendre soin de moi. Il m'a dit : « tu es enceinte, je vais t'aider ». C'est lui qui a commencé à me donner de l'argent pour préparer les layettes. Il m'a aidée. Mais il est parti à la dernière mutinerie, en 1997.

²⁷⁴ Entre 1996 et 1997, des mutineries ont opposé l'Armée centrafricaine au président de l'époque Patassé arrivé au pouvoir en 1993 suite à des élections.

J'ai accouché l'enfant au mois d'août, en plein pendant la mutinerie, il n'y avait rien, c'était la merde. J'ai mis mon enfant au monde et c'est moi qui ai commencé à m'occuper de mon enfant. Le père de mon fils n'a jamais rien fait, pas un centime, pas une boîte de lait. Et puis mes copines m'ont aidée. À cause de la situation à Bangui, je suis partie chez ma mère au village, pour attendre que le pays se calme.

Quand mon fils a eu un an et cinq mois, on est retournés à Bangui. Je continuais à sortir en boîte, parce que je n'avais pas d'autre chose à faire. Je sortais avec les militaires français, jusqu'aux derniers qui sont partis en 98, quand Patassé leur a demandé de quitter Bangui²⁷⁵.

A ce moment, je me suis dit : « hé ! J'ai déjà fait l'enfant, je peux pas rester comme ça ». Il fallait que je réfléchisse. Ou je me mariais, ou je faisais mes commerces pour m'occuper de mon enfant. Je pensais : « j'ai connu la vie, j'ai fait ma vie, j'ai quitté chez mes parents, je me suis battue, je suis sortie en boîte, j'ai fait ma vie. Mais c'est pas une vie que tu peux continuer pour toujours ».

J'ai trouvé Monsieur Georges. Il était venu du Liban pour faire des recherches de pierres précieuses. Mon fils avait trois ans. Je suis restée avec lui, c'est lui qui s'est occupé de mon fils, jusqu'à le mettre à l'école. Il a fait grandir l'enfant jusqu'à l'âge de sept ans. À sept ans, j'ai décidé de le laisser partir en France pour prendre une bonne éducation, pour lui, pour moi, pour son avenir, pour l'avenir. Georges était d'accord. J'ai appelé le père de mon fils, je lui ai dit : « il faut que tu fasses tout ton effort pour prendre ton fils, parce que maintenant, il a sept ans, et, ici dans notre pays il n'y a pas une bonne école, il faut que tu prennes ton enfant ».

Il m'a envoyé les papiers par l'Ambassade de France pour reconnaître l'enfant. Il a reconnu l'enfant, ils ont donné la nationalité française à mon fils. Et moi j'ai fait les papiers au tribunal et à la mairie pour dire que je suis la mère et que mon enfant va partir chez son père en France, que je suis d'accord. On lui a fait le laissez-passer. Il a pris l'avion avec Air France. À l'époque les avions partaient le dimanche. Il est parti. Il est parti jusqu'à maintenant. Ça fait sept ans que je l'ai pas vu. Sept ans de différence c'est beaucoup. Il me manque.

Aujourd'hui, je suis avec Georges. On est mariés, on vit ensemble. Je vis avec lui, il me donne ce que je veux. Mais je me dis, je ne peux pas rester comme ça. Il faut que je fasse mes petits commerces, parce que j'ai mes parents à m'occuper. J'aime ma famille, surtout mon père et ma sœur. Si un jour mes parents viennent et Georges n'a pas l'argent, ça me dérange. Mes petites nièces, je m'occupe d'elles. Il y a de la famille derrière moi, sur mon dos. C'est pour ça que je fais mon commerce, mon yaourt, au lait, au karkandji²⁷⁶. Je gagne bien.

On est venus habiter dans la maison ici, parce que je connais tout le monde. Ici, chacun a sa façon de faire, c'est calme. Bon, tu sais, nous les femmes, il y a les jalousies, quand tu es trop de ce milieu. Mais il ne faut pas trop s'attacher aux petits problèmes. Je suis toujours un peu méfiante, mais elles ne sont pas méchantes. Des fois, s'il y a un petit problème, on passe un coup de chiffon, ça

²⁷⁵ En 1998, l'Armée française réorganise son pré-carré en Afrique centrale et décide de fermer ses bases militaires en Centrafrique et de renforcer sa présence au Tchad voisin. En réaction, le président Patassé somme l'Armée française de quitter la RCA.

²⁷⁶ Le karkandji est une boisson à base de fleurs d'hibiscus.

passé et on est en famille. Ici, il y a des enfants, j'aime bien les enfants.

J'ai toujours des relations avec mes copines qui continuent. Elles se plaignent, elles me disent que ça n'est plus comme avant. La vie maintenant est misérable, c'est dur. Le militaire français, il n'achète pas à boire et parfois même il donne 2000 Francs, même 1000 Francs. Il y a des changements, ils ne sortent pas comme avant. Avant ils étaient civils, ils étaient comme chez eux. Ils venaient se promener dans les quartiers, ils venaient manger et dormir chez nous. Il pouvait venir par la route, il savait là où tu habites et les gens du quartier le connaissait, ils ne pouvaient pas l'agresser. Mais maintenant, tu vois, ils portent la tenue, ils ne sortent pas comme avant dans les quartiers. Ils ne peuvent plus faire comme avant parce qu'il y a eu des changements.

Les filles sont tristes. Il y a beaucoup qui ont quitté, qui sont parties au Tchad pour faire des vies là-bas, avec les militaires français qui sont là-bas. Il y en a qui sont mariées. Il y en a qui font du commerce comme moi. Il y en a qui sont devenues clochardes. Il y en a qui sont devenues drogueuses, elles prennent beaucoup d'alcool, du chanvre, des trucs comme ça. Et puis il y en a qui sont mortes. Il y en a beaucoup qui sont mortes de la maladie, le Sida.

Aujourd'hui, c'est tout le monde qui va en boîte. Avec la pauvreté qui arrive, avec les mutineries, avec tout ce qui se passe dans notre pays. Mais à l'époque, ce n'était pas n'importe qui qui sortait en boîte. À l'époque, ça faisait honte de sortir en boîte. Et puis, il y avait beaucoup de rafles, il y avait trop de rafles. Le ministre de l'époque de Kolingba²⁷⁷ ne voulait pas des prostituées dans le pays. Si la police t'attrapait, elle te mettait en prison, elle te tapait sauvagement, les pieds, les fesses, comme ça. Nous on connaissait, on demandait aux anciennes : « hey aujourd'hui c'est les rafles ? » Je savais comment bouger, il fallait faire très attention. Donc, si tu n'étais pas une fille bataillonne, tu devais fuir. Maintenant, ce n'est pas dur comme avant, il n'y a pas de rafles comme avant. Des filles de 14, 13 ans, 12 ans, vont en boîte. Or, à l'époque c'était interdit. Il fallait avoir l'âge de 18 ans. Moi-même à l'époque je n'avais pas l'âge de 18 ans, mais je portais des chaussures hautes et de grands habits. Mon frère était portier. Il me laissait rentrer.

À l'époque, quand tu rentrais au Sango Night, tu étais déjà heureuse. Le propriétaire, c'était un Français, Lionel. Sur la piste de danse, il y avait des lumières, et avec les vitres là, tu voyais le jeu de lumières. Quand il y avait la musique, on montrait le chanteur sur des grands écrans. La piste était ronde, tu pouvais te regarder dans la vitre. Et puis, il y avait des lumières comme ça se passe en Europe. Ça n'était pas en planches comme maintenant. C'était rond, et en bas, tu descendais comme dans une piscine. Tu voyais la fumée, tu avais l'impression que c'était de l'eau. Le Sango Night, c'était une très bonne boîte.

Aujourd'hui, je parle des fois avec mes copines. Je leur dis qu'il faut sortir de cette vie, c'est pas une vie pour rester dedans. Je leur dis de faire le commerce. Parfois je parle aussi à mes copines qui sont mariées avec des blancs. Je leur dis que ça n'est pas bon de gaspiller l'argent comme ça. Il faut faire ton salon de coiffure. Parce que quand leur contrat finit, ils rentrent et toi tu restes.

²⁷⁷ Kolingba, destitua le président Dacko par un coup d'État en 1981 et présida la Centrafrique jusqu'en 1993 lorsque Patassé a été élu président.

Mon projet c'est de faire le commerce. J'aime bien voyager. Je n'aime pas rester comme ça. Je suis déjà habituée à me battre seule. Je peux me battre, voyager, faire mes affaires. Je connais beaucoup de gens et je suis une fille de goût. Je connais le goût, je peux choisir ce que les gens vont acheter et je vais multiplier l'argent. Moi, dans ma tête, je veux faire les affaires. C'est ce que j'ai mis dans ma tête, et si Dieu veut me garder en vie, c'est ce que je vais faire. Parce que je sais me battre. Quand j'ai quitté chez mes parents, j'ai dit : « je vais me battre pour montrer à mes parents, je vais faire mon affaire, je vais vivre, je vais devenir une femme homme d'affaire ».

Ma mère, elle fait les affaires. Ma mère elle nous disait toujours : « une femme doit faire quelque chose, il faut regarder votre avenir ». Petite, je la regardais faire. Et je faisais le petit commerce pendant les vacances. J'achetais mon maïs, je faisais les grillades avec le charbon. Ça c'était mon truc. Aujourd'hui, ma mère est au village. Elle a ses fermes, elle fait son affaire. Tu vois, une femme qui a ses fermes comme ça, elle est bien, elle s'en fout.

Je veux continuer le commerce, je ne veux pas rester à ce niveau, il faut avancer plus vite. Parce qu'un jour, je veux payer mon billet pour aller voir mon fils. Mes projets, c'est pour mon fils. J'aime beaucoup mon fils. Je fais même le maximum pour lui. Je veux ouvrir un compte pour mon fils, et l'argent que je gagne, je le mets de côté pour lui, je verse l'argent jusqu'à ce qu'il ait son bac. C'est un cadeau que je veux lui faire. Je veux économiser sur mon travail, ouvrir un compte, acheter une maison. J'arrange tout ça pour lui, pour que, si un jour je ne suis plus là, je lui laisse ce souvenir de moi. Je veux que mon fils soit heureux. Oui, je me bats pour mon enfant.

Mon fils ne pouvait pas grandir si je n'étais pas avec lui. C'est moi qui ai tout fait jusqu'à ses sept ans. L'argent, les habits, les chaussures, l'école, tout. C'est mon fils. Un jour, je vais arriver en France et le père va arrêter de bouffer l'allocation. Il pourrait aller en prison pour ce qu'il a fait. M'interdire de voir mon fils, alors que je me suis occupée de tout jusqu'à ses sept ans. Aujourd'hui, il a seize ans. J'attends qu'il soit majeur, qu'il ait fini l'école. Je ne veux pas le perturber, il ne faut pas qu'il pense trop, sinon il aura des problèmes à l'école. J'attends encore deux ans. Tu sais une mère c'est très bon. Parce que moi si ma mère était restée, je ne crois pas que j'allais faire cette vie. Je serais restée aux études, peut-être je serais devenue magistrate, ou un autre travail et je serais bien.

Ballerine

Au début c'était « femme libre ». Mais après, on a dit non ! On ne veut pas. Nous, on veut Ballerine. « Femme libre » ça n'est pas bon, c'est sans considération. Alors que Ballerine, c'est un mot de passe, on est toutes dans la même.

Nous les filles de Ballerine, on n'est pas comme les filles de quartier. On a notre caractère, notre façon de parler, notre façon de rester posées. Tout ça c'est autre. Tu le sens, tu sais que c'est une fille qui sort avec les blancs.

Ballerine ça n'était pas une petite association. Il fallait voir ça ! Avant on portait des choses que tu ne peux même pas croire, parce qu'on avait de l'argent. Il y avait des filles qui changeaient la mobylette tous les trois mois. Et puis tu louais les grandes maisons comme ça. Notre association

louait même une maison. On était avec des grands hommes d'affaire, des diplomates.

Les femmes de Ballerine, on était nombreuses. On avait des voitures, des manteaux. On a toutes voyagé.

Il y en a qui sont mortes.

Ballerine c'était l'association pour s'organiser, pour qu'on puisse rester dignes devant les gens qui sont venus, pour donner des conseils.

« Pour cette année-là, on est assez grandes, comment on va faire ? Il y a beaucoup de blancs qui sont venus, comment on va faire ? Il faut qu'on change nos idées : ne sois pas trop ivre, ne bois pas beaucoup l'alcool et ne fais pas des choses bizarres et sales. Quand tu trouves quelqu'un, tu peux rester avec lui, quand il n'est plus là, tu peux aussi te vadrouiller. Il ne faut pas salir les gens dans la boîte là, ni voler. Avant là, quand on n'avait pas l'argent pour payer l'alcool, pour payer le whisky, on prenait les verres des clients. Il fallait changer ça. Ça ne faisait pas bien et on pouvait même attraper des maladies. »

C'est pour cela qu'on faisait la réunion, il fallait qu'on change les idées, pour qu'on reste dignes dans ce qu'on fait.

Lionel, c'était le maître des filles, le patron du Sango²⁷⁸. Avec sa femme Annick, ils étaient très gentils. Ce sont eux qui exploitaient les filles. Nous, on ne payait pas pour rentrer en boîte. Mais les filles à papa, les filles qui sont dans le quartier, qui sont des étudiantes, pour elles, c'était payant. Pour nous, non, parce qu'on ramenait les clients. Si les filles à papa nous faisaient des problèmes, on l'expliquait à Lionel, le patron. Il disait : « ah, vous embêtez les filles alors dehors ! »

Mais Lionel n'était pas le maître de Ballerine. Ballerine c'était pour nous.

Ballerine c'était 1000 Francs par personne pour le fond de caisse, en cas de maladie et d'hospitalisation. On se rassemblait ensemble, on mettait toujours l'argent. Des fois, il y en avait une qui pouvait dépenser la caisse pour sauver l'autre, sans demander l'avis de personne. Le fond de caisse c'était aussi pour les cas de malheur.

Ah ! En cas de malheur, pour nous là, personne ne touchait à ça ! C'était nous ! Même la famille ne s'approchait pas ! Il n'y avait que nous, il n'y avait que nous. On s'occupait de tout : cercueil, tout, tout, tout !

« Cotisation ! »

On commençait à la place mortuaire et on allait jusqu'au cimetière. Les familles se fâchaient, mais, avec notre tête têtue, elles restaient tranquilles.

On ne quittait pas ! Même si les bagarres tombaient. C'était notre amie ! C'était notre sœur ! On avait fait la vie ensemble avec elle !

Tu entendais les gens de quartier qui criaient : « les filles libres ! les filles libres ! »

Nous on s'en foutait ! Et puis, si le patron était au courant, il envoyait les videurs de la boîte,

²⁷⁸ Le Sango est une boîte de nuit du centre ville

les portiers, qui nous suivaient derrière, s'il y avait cas de quoi dans le quartier.

Après, on prenait le reste de l'argent et on le donnait à la famille. Si la famille refusait l'argent, on prenait l'argent et on faisait la fête. Il fallait que l'argent termine le même jour ! On mettait ça au milieu de la table et on dépensait. On faisait la fête. On achetait du méchoui et de la viande préparée. Nous, on ne voulait pas préparer. On achète. Le poulet grille. Il y a quatre, cinq casiers de bouteilles. On fait la fête ! L'argent qui restait encore, on le partageait entre chacune pour rentrer en taxi et c'était fini.

On se respectait beaucoup, on était comme des sœurs.

Maintenant, ça a changé, c'est chacune de son côté. Les petites filles, elles font leur vie en cachette. Elles ne veulent pas que les gens sachent, pour que les gens ne les détestent pas dans le quartier. Donc, elles sortent la nuit tard, quand il n'y a plus personne. Maintenant, il y a beaucoup de filles qui se cachent. Elles sont avec les blancs, mais elles ne montrent pas qu'elles font ça, c'est ça qui n'est pas bien. Mais nous on avait Ballerine. C'était notre vie ! On ne cachait rien ! Comment tu peux cacher ? Où est le problème ? Tu cherches à vivre non !

Il faut une association pour conseiller, comment s'organiser, pour conseiller les petites, pour qu'elles ne quittent pas l'école. Il faut qu'elles continuent leurs études, ce n'est pas bien cette vie-là. Ce n'est pas une vie pour tout le monde.

Nous, on ne savait pas. Maintenant, on commence à regretter. Maintenant qu'il n'y a plus d'argent. On est toutes retirées dans les quartiers. On est sorties de cette vie, on est retourné à Dieu, on a abandonné cette vie, on fait notre examen de conscience sur notre vieille vie.

Tout le monde qui a fait cette vie peut parler. C'est un mauvais souvenir mais ça donne l'expérience de la vie. C'est avec ça maintenant que tu vis avec, parce que tu as fait une vie, parce que tu connais l'expérience de la vie.

Les filles de Ballerine, elles sont dans les quartiers maintenant. Elles vendent par ci, par là. On reste tranquille. On ne sait pas ce que Dieu va faire. Parce qu'à l'époque les filles de Ballerine sortaient avec des hauts gradés, des grands galons. Peut-être qu'ils vont vouloir revenir chercher leurs copines. On attend un jour. On attend que le président signe le contrat avec les militaires français. Alors tout le monde sautera sur ses pieds. Tout le monde va sortir. Ballerine va revenir. Sans conditions ! C'est nous qui allons commander !

3. Les petites sœurs

Rondine

J'ai grandi en ville. Mon père travaillait à l'hôtel Sofitel. Il m'a laissée à l'âge de sept ans. Il ne m'a pas donné la nationalité. Quand mon papa est rentré en France, on est restés en ville. On ne voulait pas rentrer au quartier. Là-bas, les gens surveillent la vie des autres. Donc, malgré que ça n'est pas une très bonne maison, on est venus habiter ici. Une chambre, salon, cuisine. La douche, on se lavait dehors. Notre mère dormait avec ses petits-fils, moi je dormais avec Lalla, et Laeticia avec ses fils et son frère Jean. Dans notre famille, on est solidaires. Si aujourd'hui, j'accouche un enfant et le mari m'a laissée avec l'enfant, la famille va prendre en charge. On est solidaires. On prépare ensemble. Si j'ai de l'argent, je prépare, si Laeticia a de l'argent, elle prépare.

C'est Mamasewa la cheffe de famille. C'est un peu difficile pour que Mamasewa dépense son argent, parce que nous on ne veut pas. Mamasewa s'occupe seulement de nos enfants. Mais pour nous, on s'occupe de nous-mêmes. Entre nous, les filles, on s'habille ensemble, on change même les soutiens, parce qu'on est des sœurs, Lalla, Laeticia. Quand nos sœurs qui vivent chez leurs maris ont des problèmes avec leurs maris, on va les chercher. Si les maris ne s'occupent pas bien d'elles, on va les chercher. Ça nous énerve parce qu'on est des sœurs. C'est parce qu'elle est femme et qu'on est femmes. Les femmes comprennent. Mais les hommes, ils vont dire que c'est toi qui as cherché les problèmes, ils vont ramener tous les problèmes sur toi. Même si ce n'est pas toi, il va dire que c'est ta faute. Avec eux, c'est toujours la faute des femmes. Nous, on est solidaires. On est ensemble comme des clochards au quartier.

Aujourd'hui, je suis chez mon mari. Personne ne connaît mon numéro de téléphone, personne ne connaît où j'habite, personne ne connaît si j'existe à Bangui. Les gens savent que je suis seulement à la maison. Je dors, je me lève, je prépare, je fais mes trucs, je nettoie ma fille et c'est tout. Je m'en fous de sortir. J'ai décidé dans ma tête. Parce que je sais que si je sors, qui va me regarder là-bas ? J'ai une seule personne qui me regarde. Dans ma tête, c'est ça. Et quand mon mari rentre, il est content. Quand il veut m'appeler, « allo, tu es où ? », je suis à la maison.

Moi, je voulais trouver une personne pour m'installer. Pas une, deux, trois ou quatre, tout ça pour faire quoi avec ? Et eux là-bas, ils ont leurs femmes, leurs enfants et ils vont seulement se jouer de moi. Ils vont se jouer de mon plaisir pour me laisser après. Et je serais une fille qui n'a pas de mari. Qu'est-ce que les gens vont dire ? « Ah elle a fait trop de trucs pendant sa jeunesse c'est pour ça qu'elle n'a pas trouvé de mari ». Donc, si tu fais des trucs comme ça, il faut que tu te positionnes pour chercher un mari. Ce que tu fais, ça te suit.

Ta réputation, c'est trop nécessaire dans la vie. Moi quand je sortais avec un homme, personne ne devait savoir que je sortais avec lui. On devait être penchés dans les coins, et quand on se croisait dehors, on devait faire comme si on ne se connaissait pas du tout. C'est moi qui voulais que ça marche comme ça. Dans la vie, il ne faut pas que les gens connaissent trop ce que tu fais.

Mon mari, au début, c'était mon copain. Je sortais avec lui et je sortais aussi avec un autre à

côté. Dans ma tête, je me disais : il se joue de moi, moi aussi je joue avec lui. Il est un peu âgé, plus que moi. Il est connu ; il a une boîte de nuit, il a une société de diamants, un casino et un restaurant. Il est conseiller à la présidence. Il fait plusieurs affaires. Mon mari c'est un noir. Je n'aime pas trop les bancs, je les déteste. Je sais pas pourquoi mais je les déteste. Même les Libanais m'aiment beaucoup, mais je ne les aime pas, tout juste comme ça. Ils sont trop collants. Ils veulent juste rester à côté de toi pour te chuchoter des trucs à l'oreille. Alors que les Africains, ils s'en battent les couilles. Ils disent « tu viens ou tu viens pas ? » On est dans le bras de fer, c'est comme ça que ça doit marcher.

Quand j'ai eu la grossesse avec mon mari, il y a eu quelque chose qui m'a dit, non il ne faut pas enlever l'enfant. Il y a quelque chose qui me retenait. Un jour, j'avais pris le taxi course. Et le chauffeur, qui me connaissait bien, m'a entendu parler avec mes copines. Il m'a dit « ma fille, n'enlève pas cette grossesse, n'écoute pas tes copines, si tu l'enlèves, tu vas perdre ». J'ai gardé la grossesse. Le père venait me voir de temps en temps. Il m'envoyait de l'argent pour ma cocotte. Et il avait pris une gynécologue qui me suivait.

Mais, au début, c'était un peu difficile. Mon mari voulait se présenter à la maison. J'ai dit « non, non, non, quand j'aurai ma fille, tu viendras à la maison ». Au début, c'était difficile pour une fille comme moi de rester chez un homme, de ne rien faire, du matin jusqu'au soir. De nos jours-là, c'est un peu difficile de rester comme ça, ce n'est pas dans mes habitudes.

Avant, j'avais plus d'argent, parce que, si j'escroque quelqu'un, je vais trouver telle somme, je vais trouver l'argent. Je vais escroquer ici, là, là-bas. Je peux même dire que je suis malade, quelqu'un va me donner. Le jour où mon copain doit voyager, il doit me donner 200 000, 100 000 comme ça. Quand j'ai gardé la grossesse, mes ex-copains ne savaient pas. Je partais seulement escroquer un homme. J'escroquais les hommes et j'avais de l'argent !

Mon père a arrêté de m'envoyer de l'argent quand j'avais douze ans. Mon père est très gentil. Mais, tu connais bien, les femmes mûnjû²⁷⁹ comme toi ne veulent pas. Sa femme ne veut pas qu'il s'occupe de moi. Ça fait longtemps que je n'ai plus de contacts. Ça me rend triste. Parce que s'il était resté ici à Bangui, tu es sûre que j'allais même prendre la grossesse ? Je n'allais pas rester chez un homme. Je devais d'abord continuer mes études. Mon projet c'était de faire des études.

Il y a des métisses qui souffrent, il y a des métisses qui ne souffrent pas. Moi je n'ai pas trop souffert. Peut-être moralement parce que je n'ai pas mon papa à côté de moi. Mais sinon, d'être métisse je n'ai pas eu de difficultés. Au contraire, je suis devenue célèbre. C'est quand tu pars au quartier ou au village que les gens te mettent mal à l'aise pour dire « gba mûnjû ». En ville qui va savoir si c'est un métis ou un noir qui passe ? C'est mieux d'être une fille métisse qu'un garçon métis. Parce que si tu es un garçon et que ton père t'a laissé, si tu n'as pas ton papa pour s'occuper de toi, alors qui va te regarder ?

Quand j'ai pris la relation avec mon mari au sérieux, et quand la grossesse est bien sortie, mes ex-copains m'ont dit « ah tu as pris la grossesse, tu es déjà vieille ». J'ai accepté. Je préfère

²⁷⁹ Mûnjû signifie blanc

être vieille que de continuer à me promener. Parce qu'on a bien dit qu'un oiseau migrateur, il est seulement en haut, mais s'il trouve une place pour s'installer, il va s'installer pour se reposer. Là, je me repose une fois pour toutes. Je n'ai pas besoin de me promener. Même si je n'ai pas de quoi manger, je vais rester. Même si c'est le pipi que je bois, je vais rester ici. Je n'ai pas idée de tromper mon mari. Parce que dans la bible Dieu a dit, chacun boit son puits. Je préfère boire mon puits, et, laisser les autres puits aux autres gens, pour qu'ils puissent boire. Je préfère boire mon puits, c'est tout, j'ai décidé. Et je m'en fous de mes ex-copains. J'ai même vu un de mes ex-copains. Il ne m'a pas reconnue parce que j'avais grossi. Il a fait sa tête. Je lui ai dit « tu ne demandes pas pour mon bébé ? » Tu vois les hommes, ils préfèrent quand tu n'as pas la grossesse, quand tu es jeune, très jeune, pour satisfaire seulement leurs besoins. Ils aiment les femmes jeunes pour satisfaire leurs besoins, mais pour te considérer, pour te mettre dans la maison et s'occuper de toi, c'est un peu difficile.

Je préfère rester ici. Il y a des gens qui ont raconté des choses en mon nom, ils disent que j'ai fait le grigri pour avoir la maison. Mais moi je m'en fous, je sais et je prie Dieu. J'ai gardé la grossesse, j'ai décidé. J'ai dit, ce n'est pas la peine de faire la vie, parce que j'ai l'argent. Ce que j'ai besoin, j'ai déjà ça. Et c'est un homme, il peut satisfaire mes besoins en amour. Je préfère cesser de me ridiculiser. Je préfère rester à la maison. J'ai des gens qui sont mes employés et qui m'appellent Madame. C'est à cause de lui. Tu vois, une petite-fille comme moi ? Les gens me respectent et me disent Madame.

Mes frères et sœurs ils viennent faire leur marché ici à la maison. Quand Jean n'a pas, il vient ici chez moi. Ma situation est bénéfique pour mes sœurs, pour ma famille. Et ma mère, elle peut se reposer. Elle a beaucoup travaillé. Maintenant, j'ai décidé de dire à ma mère de venir chez moi, à l'aise, parce qu'il y a trois chambres. Elle va bien se reposer. Au quartier, Tantine Eyabe est morte seule dans sa maison. C'est Lalla qui a cassé la porte. Et après, il y a eu l'incendie. C'est la fin du quartier. Ma mère doit venir chez moi, pour se reposer à l'aise.

La fin de toute chose vaut mieux que le commencement. Et il y a toujours de l'espoir. Si ce n'est pas toi qui trouve, ce sera une de tes sœurs, ou un enfant de tes sœurs, ou ta fille, pour ta vieillesse.

Diotimelle

Ma grand-mère s'est mariée avec son mari, un Français, en 92. Il était militaire. Je suis née l'année de leur mariage. C'est le mari de ma grand-mère qui a mis mon nom : Diotimelle. Après leur mariage, ma grand-mère est partie en France avec lui et elle a emmené ma mère avec elle. Moi je suis restée avec ma tante maternelle au village.

Un jour ma grand-mère est revenue nous chercher pour nous emmener en Côte d'Ivoire. C'est là-bas qu'elle nous a éduquées. Toujours avec son mari. On l'appelait tonton Jean-Claude. Il nous a adoptées, les trois sœurs, mais j'ai plutôt pris le nom de ma grand-mère. Il nous a toujours mises à l'école privée, il nous a éduquées. Après la Côte d'Ivoire on est partis au Cameroun. Puis, on est encore retournés à Bangui. Avec ma grand-mère et le blanc on est venus vivre ici au quartier, on

habitait dans la maison à étages. On a commencé à habiter là-bas. On louait deux apparts. Et puis ma grand-mère s'occupait de la buvette. Ça bougeait bien ici à l'époque. Elle vendait la nourriture et la bière. Les gens de l'Ambassade venaient ici. On avait plein de connaissances. Maintenant que ma grand-mère est partie, c'est ma tante Simone qui est venue habiter avec nous et qui s'occupe de la buvette.

Pendant tout ce temps ma mère faisait ses études en France. C'est là-bas qu'elle a rencontré son mari. Puis, ma grand-mère est repartie en France avec son mari. Et nous, nous sommes restées là. On a eu des problèmes pour payer le loyer. On nous a mises à la porte et on est reparties au quartier. Et puis on est revenues encore ici. On vivait entre sœurs. C'est un peu difficile. Ma grand-mère ne pouvait plus nous envoyer de l'argent, parce qu'elle a perdu son mari. Elle a aussi eu ses difficultés, là-bas en France. Alors notre mère a commencé à s'occuper de nous. Mais c'est difficile aussi. Ma mère est malade et elle est enceinte. Elle ne peut pas payer notre scolarité. C'est moi qui paye ma scolarité. Je suis retournée dans l'école publique. Je veux faire le tourisme. Mais ici à Bangui, il n'y a pas de centre de formation. Il faut que je parte au Bénin.

Depuis que ma grand-mère est partie, j'ai travaillé comme hôtesse. J'ai eu à faire l'hôtellerie pour compléter mes cours d'anglais. J'ai eu le BEPC, l'année prochaine je dois faire le BAC. Il y a eu ces moments difficiles où je devais chercher les hommes pour me débrouiller. Je me faisais draguer quand j'étais hôtesse. J'ai eu à sortir avec des hommes plus âgés. Dans l'hôtellerie, il y a des hommes friqués qui courent après toi, et puisque tu as des problèmes à la maison et pour payer tes études, et bien je l'ai fait. Je l'ai fait pour payer mes cours. Mes cours étaient très chers. Un soir, je suis allée en boîte, j'ai rencontré quelqu'un. Un monsieur, il m'a draguée, c'était un politicien, je ne peux pas prononcer son nom. Le même soir, il m'a amenée à l'hôtel, il m'a donné de l'argent. C'est comme ça que j'ai commencé à aller. Mais, je l'ai fait dans la discrétion. Parce que si je le faisais à vue de tout le monde, même si j'explique le pourquoi, on n'allait pas me comprendre. Moi je sais pourquoi, c'est important.

J'ai fait ça. J'ai effacé ça mais je peux en parler. Ça m'a aidée à comprendre le comportement des hommes : il y a les hommes tels, il y a les hommes comme ça. Et donc quand j'ai rencontré mon ami, j'ai dit « ah oui ça c'est l'homme parfait ». Parce que ceux que j'ai eu à rencontrer, ils ont eu différents caractères, d'autres étaient violents, d'autres étaient exigeants, brutaux, tous ces comportements-là. Ces hommes-là t'appellent juste quand ils ont besoin de toi. Tu ne sens pas vraiment l'amour dans ce que vous faites. Dans la tête de l'homme, c'est le sexe, et, dans ma tête, c'est l'argent. Quand j'ai rencontré mon ami, j'ai senti qu'il y avait de l'amour dans ce que l'on faisait. J'ai fait ça pour payer mes cours, et, maintenant que j'ai fini tous mes cours, j'ai décidé d'avoir quelqu'un que j'aime. J'ai eu tous mes diplômes, et, du coup, je n'ai pas voulu parler de mon passé à mon ami. Il me considère beaucoup, il a beaucoup d'estime pour moi, je ne peux pas lui parler de ça. C'était une parenthèse dans ma vie c'est tout.

Mais ce n'est pas le moment de me marier ! Si je me marie, je n'aurais pas le temps, j'aurais beaucoup de charges. Pour l'instant je suis une femme engagée, mais je ne suis pas mariée. De se marier jeune ça n'ouvre pas les yeux. J'ai aussi connu un expatrié qui voulait que je sois sa femme en Afrique du Sud. Il m'aimait beaucoup. Mais j'ai refusé. Je ne sais pas, quand je fais quelque chose,

c'est comme s'il y avait un petit bonhomme derrière ma tête qui me dit quelque chose, quelqu'un qui est au fond de moi. Il avait de l'argent, il a rencontré mes parents, mes parents avaient accepté, mais j'ai refusé. Si je m'étais mariée je n'aurais pas pu continuer mes études. Ça allait être un enfant, ensuite deux, et puis le pire peut arriver, du jour au lendemain, le pire peut arriver. Il était très gentil. À l'époque j'avais 16 ans, il avait trente-deux ans. J'allais être comment là-bas ? Je voulais avoir une vie à moi, je voulais être moi aussi aimée de mon côté.

Je conseille. Souvent on me dit « grande sœur ». Mes sœurs sont très timides. Moi je ne suis pas timide, je connais le comportement des hommes. Quand elles me parlent d'un problème, je les conseille. Mes sœurs ne se protègent pas à 100% et elles se laissent vite aller avec les hommes. Parce qu'elles ne connaissent pas les hommes, elles se laissent emporter par les paroles de hommes : « je suis tel et tel », « je vais te faire ça et ça ». Ce sont des menteurs ! Un homme qui t'aime vraiment, il n'a pas besoin de te raconter tous ces trucs-là ! Il ne faut pas trop vite s'engager. Quand tu veux t'engager, il faut bien réfléchir. Je doute beaucoup des hommes, et je m'inquiète pour mes sœurs. Si un homme les bat trop, je leur conseille de partir. Et je leur conseille de prendre la pilule du lendemain, parce que les hommes veulent que les femmes fassent seulement des enfants, beaucoup d'enfants. Les pilules du lendemain, c'est en vente libre. Les gens ne connaissent pas trop ça, mais moi je connais déjà. Je m'inquiète pour mes sœurs, je vois qu'elles ne connaissent pas trop la vie. C'est moi qui vais leur rendre visite tout le temps pour savoir si elles vont bien, parce qu'elles vivent chez leurs amis. J'ai peur qu'elles se fassent tromper, frapper, je ne veux pas, j'ai peur. Je les conseille. Je vais leur rendre visite chaque dimanche, parce qu'elles vivent chez leurs maris.

Moi je suis seule, je vis seule, j'ai mon coin à moi. Les filles dans l'hôtellerie, elles sont très indépendantes. Parce qu'elles ont des expériences dans la vie. La plupart, elles sont aussi indépendantes que moi. Elles ont un petit coin, à elles, chez elles, tranquille. Un endroit où elles peuvent même prendre une petite sœur pour l'aider à la cuisine et surveiller la maison. J'étais chef de famille, j'avais 17 ans mais j'étais friquée. J'aide mes sœurs financièrement. Mes sœurs savent que je sais me battre seule, tout le monde sait que je peux m'en sortir. Mais mes sœurs ne savaient pas toute la vérité. Pendant tout ce temps, je suis restée discrète.

J'étais plus attachée avec les femmes qui ne sont pas de ma famille, mes voisines. Parce que les filles de ma famille, elles n'ont pas tellement les yeux ouverts. Elles n'ont pas les expériences de la vie. Les femmes au quartier me conseillaient beaucoup. Adèle me conseillait beaucoup. Elle dit que notre corps est très important, quand tu veux l'exposer à quelqu'un, il ne faut pas ce que soit avec n'importe qui, il faut éviter les hommes violents, il faut se protéger. Elle a su, parce qu'on a cheminé ensemble, on a eu à passer des soirées ensemble. Alors, elle m'a conseillée. Elle m'a beaucoup conseillée. Elle aussi, elle a eu beaucoup d'expériences je pense. Tu vois, elle s'est battue, elle est devenue une femme forte, courageuse. Et elle ne se fait pas souvent avoir par les hommes. S'il y a un problème, elle part. Elle m'a conseillée de me protéger, de marcher toujours avec le préservatif.

On parle aussi des avortements. Qu'il faut le faire dans tel hôpital. Mais sinon les gens n'en parlent pas trop. D'abord parce que c'est interdit. Et puis c'est un sujet tabou dont on ne parle pas trop. C'est comme si c'était un péché, alors que moi je vois que l'avortement ce n'est pas tellement un péché, même les femmes mariées le font. C'est juste qu'on n'en parle pas trop, parce que quand tu

parles de ça, c'est comme si tu n'étais pas une bonne fille. Ma tante Simone nous a déjà conseillées là-dessus. Ma tante Simone est une femme libre aussi. Elle a des hommes qui viennent de gauche à droite.

Leur vie à l'époque c'était très différent de notre vie maintenant. Elles avaient une association à l'époque. Aujourd'hui, on le fait en cachette, ce qui fait que ce n'est pas trop considéré. Mais moi je vois que tout le monde le sait déjà, c'est quelque chose que tout le monde connaît déjà, je vois que c'est mieux de sortir une association. Pour ne pas se faire agresser par les clients aussi. Par exemple, les clients qui agressent les prostituées, si une prostituée ne reçoit pas l'argent c'est un viol. On peut même mourir comme ça, quand un client nous agresse. Par exemple, un client qui ne paye pas bien ce qui a été fixé, là ce n'est pas bien, quand on veut parler, on se fait tabasser. Pour le préservatif, tout ça. On doit aussi être protégées, parce que tout le monde sait que cela existe mais fait semblant de ne pas connaître.

Les mamans aussi me conseillent beaucoup. Elles m'aiment beaucoup ici. Ce sont des femmes qui étaient mariées à des blancs, elles ont eu la douceur de leur mari et de leur famille. Ça fait qu'elles ne se disputent pas. Ça les unit. C'est comme des sœurs qui ont perdu quelque chose et puis elles sont là ensemble. La vie continue. Elles sont là ensemble, elles parlent de leur passé, elles ont eu à vivre certaines choses de la vie. Ce sont des femmes battantes, elles ont connu des hommes et elles ont perdu leurs hommes. Elles ont décidé de vivre seules parce qu'elles voient qu'elles ne peuvent pas trouver meilleur. Si on voit qu'on ne peut plus trouver le même amour. Elles ont décidé de se consacrer à l'église et aux enfants, pour apaiser leur douleur, elles ont préféré aller vers Dieu. J'aime bien ce quartier. Ici, c'est chacun chez soi mais on est très solidaires. On se salue quand on se réveille. Un enfant peut rentrer chez moi sans que je le chasse. Et je coiffe les petites de mes voisines. Quand j'ai un peu, je donne aux enfants. Quand j'ai préparé, j'appelle une voisine pour manger avec, parce que je suis seule et que mes sœurs maintenant sont chez leurs maris.

J'avais décidé d'être femme libre pour réaliser mes projets à moi, mes projets d'étude. Juste pour un moment. Mais comme avec tout ça j'ai eu beaucoup de problèmes de santé, quand j'ai rencontré mon ami, j'ai décidé d'arrêter. Il veut mon bien, je le sens. Il veut que je termine mes études. C'est mon passé et ça m'a quand même ouvert les yeux. Je suis heureuse de ça. De mon passé. Il y a des moments de bonheur, il y a des moments de malheur. Ça m'a ouvert les yeux. J'ai connu ce que c'est que d'aimer vraiment quelqu'un. J'ai vu qu'il y a des gens qui aiment mais qu'au fond d'eux ils n'aiment pas. J'ai appris à connaître mon corps. C'est notre corps qu'on utilise, ce n'est pas pour un but ou c'est pour le plaisir ? Si c'est pour le plaisir, tu peux avoir ton homme à toi, et puis avoir ton plaisir avec lui. Moi j'avais mon ami qui ne m'aidait pas financièrement, j'avais mon ami pour moi. C'est moi qui l'aidais. Bon, il m'a laissée pour une autre. Il voulait un enfant, je n'ai pas voulu, je n'étais pas prête, il est parti.

Ça m'a aidée à connaître les hommes. Les hommes ont peur, ils ont l'idée que les femmes sont le sexe faible. Ils tapent, ils humilient les femmes. Ça m'a aidée à décider, à être indépendante, à savoir gérer une somme quelconque, mais aussi à savoir rester sans argent. Et d'être ambitieuse aussi. Tu sais, les hommes, ce sont, on peut dire, des moutons. Il suffit de claquer du doigt et puis il va tomber et donc glisser. Ils ne peuvent pas attendre. Une femme oui, c'est différent. Quand une

femme est fixée dans la tête, elle est fixée. Moi pour l'instant j'ai mon objectif, ce sont mes études, le reste ? Tchip !

4. L'entourage

Hilton

Je suis PD. Moi je fais ce qui vient dans ma tête, chacun a sa vie à mener, il y a les putes, il y a les PD, des lesbiennes aussi. Moi je m'entends très bien avec les filles, on m'appelle grande sœur, je leur donne des conseils.

Je travaille pour gagner ma vie, parce que moi je suis pauvre, il faut que je travaille pour trouver mon argent, pour que je ne dépende pas des autres. Je n'ai même pas appris le travail, j'ai commencé à travailler directement. Je partais souvent dans les grands restos et les boîtes et je regarde comment il faut faire.

Je bois mon salaire. Les pourboires, c'est pour payer le taxi. Mon copain, c'est pour me nourrir et pour me faire belle dans les salons. Mes six et mes virages c'est pour l'argent. Au travail, si un client me drague, je dis au patron, je me casse, je fais un six. C'est parce que je suis bordel, il le sait, c'est parce que je suis bordel qu'il m'a engagé comme serveur. Je peux trouver des gens qui payent 50 000, 100 000. C'est différent que pour les autres filles, parce que pour me trouver c'est difficile.

Je suis devenu quelqu'un pour gérer ma vie moi seul, je paye mon loyer, ma nourriture, les habits, les parfums. Ma famille ce sont mes amis, les filles et les garçons. C'est une famille solidaire, ils sont solidaires avec moi. Si aujourd'hui je dis je veux pas dormir chez moi, je pars chez elle une semaine. Je dors là-bas, on sort, on s'amuse, on mange.

J'ai appris à me protéger. Chaque année je fais un bilan complet de santé. Je donne des conseils, s'il y a quelque chose qui ne va pas chez moi, je demande des idées. Je donne des conseils aux autres.

Les femmes libres, ce sont les femmes qui sont indépendantes, qui ne dépendent pas de leurs parents, ni d'un homme, mais elle se bat pour elle seule pour gagner sa vie. Moi je suis libre je suis indépendant.

Quand je serais pacsé, ou marié, je ne serais pas indépendant. Mais il y a l'âge qui vient, la beauté ça s'achète pas, ça passe. Je prie Dieu pour trouver un copain qui soit gentil, sympa, qui s'amuse avec tout le monde, ouvert envers tout le monde. S'il est pas ouvert, ça peut pas marcher. Tout le monde se fatigue, il faut prendre du repos. Mais si quelqu'un me colle trop, j'aime pas, j'arrête. L'amour, l'amour me rend libre. L'amour n'a pas de frontières.

Je cherche une maison. Si j'ai beaucoup d'argent, j'ouvre un bar, parce que je connais le marketing commercial et ça marchera très bien. Ce que l'homme propose, Dieu dispose, mais un jour Dieu pourvoira mes vœux.

Nadège

Je suis née au Zaïre. Mon père était un Grec et ma mère une Zaïroise. Ils se sont séparés quand j'avais six ans. Je suis partie chez ma tante maternelle. Et c'est ainsi qu'on a grandi.

Mon père était un commerçant. C'est par lui qu'on est arrivés ici à Bangui. Il m'a emmenée à Bangui et ma mère est restée au Zaïre. Je partais seulement la voir pendant les vacances, tout le temps qu'elle a été en vie.

Quand ma mère est morte, j'ai été vivre avec ma belle-mère, une Centrafricaine. J'ai commencé à faire un effort personnel pour faire les choses que je ne faisais pas avant. J'ai commencé à travailler. Avec ma belle-mère, ça n'était pas facile du tout, mais comme on a déjà vécu ensemble pour très longtemps, je savais son caractère et j'ai commencé à respecter ce qu'elle voulait et ce qu'elle ne voulait pas. C'était difficile. Je me sentais seule.

A 24 ans, je suis partie en Grèce. Mon père m'a réveillée et m'a dit que je devais aller vivre avec ma grand-mère parce qu'elle était très âgée. Alors, j'ai pris le courage, j'ai fait ma valise. On m'a acheté des habits pour être à l'aise là-bas et je suis partie. J'avais peur.

Une fois arrivée là-bas, la peur est partie. J'ai commencé à me familiariser avec les gens. Et surtout, j'ai commencé à comprendre le grec, je connaissais déjà certains mots avec mon père. Je passais ma journée avec ma grand-mère. Parfois, on se faisait inviter par les gens de la famille.

J'ai dû avoir du courage. Surtout pour les longs trajets. Je me sentais fatiguée et je n'avais pas tellement envie de parler. À la maison, je faisais le ménage, je nettoçais la maison, et j'attendais les gens. Des fois, les gens nous rendaient visite, alors je les servais. Et on parlait avec eux.

Je suis restée à peu près un an avant de revenir à Bangui. Je devais retourner là-bas avec papa pour faire la nationalité. Je devais rester vivre là-bas. Mais la situation était compliquée. Ce n'est pas moi qui ai décidé de rester à Bangui, c'est à cause des inconvénients pour voyager, j'avais des problèmes d'argent. Depuis lors, je ne suis pas repartie en Grèce.

Quand mon père est décédé, la situation est devenue très difficile. On n'avait plus les mêmes moyens. Il nous manquait à tous les niveaux. Le plus dur, c'est le financement. De ne pas trouver le moyen de financement. De toujours résister à la tentation, de ne pas céder à la tentation, de croire que j'aurai, puisque Dieu donne à tout le monde. J'aurai la possibilité d'en avoir : c'est ça qui m'a beaucoup protégée, c'est ça qui me fait mal. Je mets ma croyance en Dieu et je prie. Il faut avoir confiance en soi, si tu n'as pas cette confiance tu ne peux pas avancer.

Ceux qui sont partis en Europe, ils nous ont promis de nous soutenir financièrement. Le père de mon fils est parti en France. Depuis qu'il est parti, il nous a envoyé une fois de l'argent et depuis rien. Silence. C'est difficile. Pour l'enfant aussi c'est difficile, puisque l'enfant n'a jamais vu son père. Il me parle toujours : « quand je vais voir papa ? » ; « quand je vais voir papa ? » Et puis ça me fait mal.

Quand je l'ai rencontré, c'était de l'espoir. C'était la première fois que j'ai rencontré quelqu'un qui voulait partager sa vie avec moi. Et j'ai cru cela, je ne savais pas qu'il allait partir définitivement.

Mais je continue à croire que ça va s'arranger, que ça arrive, qu'il y aura une solution. Il y a

toujours une solution. Parfois, je suis tentée. Mais je résiste. C'est vrai que tu vas prendre des sommes, mais tu peux tomber malade. Le sida. Et puis ils ne voudront jamais de toi comme femme. Tu peux recevoir 50 000 par jour. Mais après, les dépenses que tu auras sur ton corps, pour la nourriture et le loyer, il te reste rien. J'ai pensé que c'est dangereux. Les filles qui font ça, je les trouve très courageuses. Pour le faire il faut avoir le courage.

Le problème c'est que notre père ne nous a jamais vraiment présentés à ces amis grecs de Bangui. Je ne suis pas familiarisée avec eux. Ils venaient à la maison voir papa. Mais, nous, on n'allait pas chez eux. C'est seulement papa qui allait chez eux. On n'a jamais côtoyé leurs enfants. Je n'ai jamais été scolarisée au lycée français. C'est une déception, parce que j'aurais apprécié.

Le plus dur ce sont mes crises de nerfs. Quand elles arrivent, je me sens seule, je me sens seule. Par rapport à mon entourage. Pourquoi les choses n'avancent pas, pourquoi le père de l'enfant n'appelle pas, pourquoi il nous a laissés quand mon fils était encore au sein ?

Pour résister, je pense au bien, je pense que les choses vont changer. Je m'imagine que ce sont des vacances que je fais ici et qu'après je vais repartir. Mais ce n'est pas facile, parfois tu manques de tout, tu te réveilles comme si rien n'est fait pour toi. Pourquoi je dois vivre la négativité alors que j'ai déjà eu une vie confortable ? Alors j'ai mes crises de nerfs.

C'est la colère. Tout est dû aux angoisses du passé, au passé difficile. J'en ai beaucoup voulu à mon père. Et de voir que mon enfant tombe dans les mêmes situations : son père n'est pas là. Ça continue à nous pourchasser cette idée.

Elisabeth

Je suis née dans une famille un peu pauvre. Mes parents font de l'élevage, ça nous aide pour la famille. Ça nous aide nous les enfants. On a appris à faire l'élevage de poules.

Mon père est né en province, à Bouar. Son grand-père était un colonel. Il a trouvé la maman de mon père et l'a demandée comme femme. Il l'a mise enceinte. Un jour, il a voulu prendre l'enfant pour rentrer avec en France. Ma grand-mère a fui avec l'enfant à Bangui et mon grand-père est parti seul en France.

Ma grand-mère n'a jamais dit à son fils que son père est en France. Sinon, mon père aurait fui en France pour retrouver son père. Elle lui a caché ça, jusqu'à ce qu'il fasse des enfants. Quand mon grand-frère est né, ma grand-mère a montré à mon père une photo du colonel.

Moi cette histoire m'intéresse. Parce que c'est mon grand-père. Je ne suis pas heureuse de ne pas le connaître. Je suis seule, je ne suis pas à côté de mon grand-père. J'ai le nom de mon grand-père. Mon père, lui, a changé son nom, en disant que s'il n'a pas connu son père il ne peut pas garder son nom.

Mon grand-père venait de la Martinique, des îles. Il était blanc. C'était un colonel. J'ai fait des recherches. Il y a beaucoup de noms comme lui en France. Même certains joueurs de football portent son nom.

Si mon grand-père était là on ne devait pas souffrir comme ça, et rester ici à Bangui. S'il était ici, on ne devait pas rester dans la souffrance. On ne devait pas rester pauvre. On pense à ça, mais malheureusement il n'est pas là.

Les mami watas²⁸⁰, les mauvais esprits, ils veulent coucher avec moi. Ce sont quatre hommes. Des blancs. Quand je dors, ils viennent. Quand ils viennent, ça bouge. Les parfums et les crèmes tombent. Je sais que ce sont eux qui viennent pour me voir. Ils sont venus avec des plats de riz pour me donner à manger. Mais je refuse. Je dis non, je ne veux pas manger votre repas. Je pleure, je crie. Alors ils partent.

Les blancs sont gentils. Ils veulent seulement coucher avec moi, ils veulent que je devienne leur femme. Je dis non je ne veux pas ! Ils veulent encore ! Ils imposent que je devienne leur reine. Je refuse. Ils m'ont apporté des couronnes de couleur rouge. J'ai refusé. Ils m'ont donné des fleurs roses.

J'aime beaucoup le miroir, le parfum et les fleurs aussi. Les pasteurs me disent que je dois prier sur ça. Je les prends, je vais derrière la maison, je jette et je dis : « c'est votre chose, vous pouvez prendre ça, je ne suis pas votre femme ! ». Et je pars. Je fais ça une fois et je rentre. Il faut la foi pour faire ça. Si tu n'as pas la foi, tu ne peux pas réussir.

Les quatre hommes blancs m'ont dit de tuer ma mère et de tuer Jean, mon mari. C'est comme si ma mère avait beaucoup prié, et Jean avait beaucoup prié. Ils m'ont donné un couteau, un gros couteau, ils l'ont mis sur mon cœur, ils ont dit de tuer ma mère, ils m'ont dit de tuer Jean. J'ai dit non je ne peux pas. Ils ont dit si je refuse, je dois mourir. J'ai dit « oui j'accepte, je crois à mon Dieu, je ne peux pas mourir ».

A chaque fois, je commence à prier. À chaque fois qu'ils viennent, qu'ils me menacent, je commence à prier. Depuis ma grossesse, ça s'est arrêté, ils sont partis définitivement. Pour qu'ils puissent partir, il faut avoir la foi, envers mon Dieu. Si tu n'as pas la foi, ils vont rester définitivement et un jour ils vont te pousser, tu vas tomber sur quelque chose et mourir.

Marie Clara

Ici à Bangui, tu vois, la vie est dure. Alors qu'à Paris, tu ne payes pas cher le repas. C'est ce que maman me dit. Mais ici à Bangui, il y a des gens qui vont rester deux jours comme ça, parce qu'il y a pas de quoi manger.

J'habitais avec ma mère ici en ville. Ça fait quatre ans.

Je suis née à Paris. Ma mère est partie à Paris à l'âge de 17 ans. Elle a fait ses études là-bas et elle a trouvé mon père à Paris. Ils se sont mariés. Mon père est congolais. C'est un artiste musicien. Il y a beaucoup de personnes qui le connaissent. Mon père avait interdit à ma maman de travailler, il voulait qu'elle reste tranquille, il lui envoyait l'argent pour la nourriture, pour l'électricité.

²⁸⁰ Mami Wata est un esprit de possession

J'avais trois ans quand je suis venue à Bangui. C'est ma mère qui m'a amenée ici. Et ma grand-mère n'a plus voulu que je parte. Elle m'a bloquée comme ça à côté d'elle. Et c'est comme ça que je suis restée.

C'est ma mère qui a trouvé la maison. Ici c'est calme. Dans la vie, il faut avoir du travail pour t'occuper de ta pauvre maman qui t'a gardée, qui a souffert pour toi, il faut la remercier. Il y a beaucoup de filles ici, mais chacun est chez soi.

Je préfère devenir avocate. Pas ici à Bangui, parce qu'ici ce n'est pas facile de trouver du travail. Ma mère doit venir me chercher au mois de juillet pour venir me prendre. Elle veut que j'aille accoucher en France.

Pardon-de-Dieu

La souffrance apporte le courage, le savoir et la connaissance. Je dis que la souffrance est un conseil. Quand tu souffres, ne te dis pas que c'est la fin de ta vie. La souffrance apporte à chacun de nous la connaissance de l'économie. Elle nous apprend à économiser dans la vie. Elle nous apprend le savoir, la connaissance et le courage. Le courage de réussir. Quand tu souffres, ce n'est pas la fin de ta vie.

Je suis né à Kinshasa. La maman m'a enfanté là-bas. Je porte le nom de mon père qui est resté au Zaïre. Il était militaire. J'ai grandi avec mes deux petites-sœurs et mon père adoptif qui était français. Je suis arrivé à Bangui avec mon père adoptif à l'âge de six ans. Mon père adoptif a commencé les démarches pour me reconnaître, mais il est décédé avant d'avoir fini. Mon père adoptif était bon avec moi, il me considérait comme son propre fils. C'est l'Ambassade de France qui prenait en charge les scolarités de mes deux sœurs. Moi, j'allais à l'école publique, parce qu'on n'avait pas les moyens d'aller à l'école privée. À l'école publique, en 1997, on a eu trois années blanches²⁸¹, ce qui fait que je n'ai pas bien continué mes études.

Quand notre père est décédé, j'ai abandonné mes études, parce qu'en ce temps, on était qu'avec la maman et mes deux petites sœurs. La maman faisait le savon mais il n'y avait personne pour vendre. Donc, je me promenais avec le savon pour vendre, pour trouver quelque chose, pour la nourriture. J'avais 10 ans. J'ai fait ça jusqu'à 14 ans.

On habitait Lakouanga²⁸². C'était dur. Et moi je voyais ça comme si c'était la fin. Mais lorsque j'ai grandi, j'ai vu que c'est juste une façon de réussir dans la vie. Celui qui n'a pas souffert dans la vie, il voit toute chose à la légère. Il prend toute chose comme de la blague. Mais quand tu as déjà souffert, tu vois qu'il y a des endroits où tu ne peux pas mettre les pieds, qu'il y a des moments où tu peux utiliser ton argent, d'autres où tu ne peux pas utiliser ton argent comme un cadeau. Quand tu souffres, tu gardes toujours l'espoir qu'un jour tu vas réussir, qu'un jour tu vas sourire.

²⁸¹ Les années blanches désignent les années scolaires qui suite à des événements socio-politiques, ici les mutineries, ont été invalidées.

²⁸² Lakouanga est un quartier de Bangui proche du centre-ville où se concentrent les boîtes de nuit locales et où vivent de nombreuses femmes qui travaillent dans les services domestiques et sexuels.

Comme maintenant. Je ne peux plus me promener avec du savon pour vendre, parce que j'ai un métier, j'ai grandi. Je sais que ce je faisais avant, c'était tout juste pour être en vie. Parce que si je ne vendais pas, on n'allait pas manger, on n'allait pas vivre. Si je ne l'avais pas fait, est-ce qu'on pourrait être ce qu'on est maintenant ? Je me suis promené avec du savon pour vendre, jusqu'à ce qu'aujourd'hui on est en vie. Mes petites-sœurs ont continué leurs études jusqu'à finir, elles se sont mariées, elles sont en France. Ça me fait vraiment du bien, parce qu'elles n'ont pas à se promener et faire des choses bizarres. On a réussi avec les conseils de notre maman. On a gardé tous ses conseils pour marcher tête haute. Je suis en liberté.

Je voulais trouver un petit boulot comme un métier. Il y avait un jeune qui réparait les téléphones portables. En me promenant, je l'ai rencontré. Il m'a demandé de venir l'aider dans sa boutique. J'ai vu que ça peut m'aider à vivre, j'ai accepté. J'ai continué. Je balayais l'atelier. Lorsqu'il travaillait, je regardais comment il faisait, s'il faisait quelque chose que je ne connaissais pas je lui demandais. Petit à petit, j'ai appris. Et puis, j'ai commencé à réparer les téléphones portables. Les gens ont commencé à m'amener leur téléphone à la maison, et j'ai commencé à avoir mon propre argent.

Je suis allé payer mon école de mécanique, jusqu'à avoir mon CAP. Mais le problème c'est qu'ils m'ont demandé une somme pour payer le stage et je n'avais pas cet argent, puisque le peu que je gagne c'est pour manger avec ma petite famille. Alors j'ai arrêté. J'ai été demander un petit boulot dans des petits garages. J'ai travaillé comme aide mécanicien pour continuer à apprendre. Mais ils me donnaient seulement 100 Francs le matin pour manger et 250 le midi. Le soir, je n'avais rien. J'ai vu que c'était gaspiller mes journées pour 350 Francs par jour et j'ai abandonné la mécanique. Lorsque j'ai commencé à réparer les téléphones portables, j'ai loué une place au marché, en ville.

Le quartier est calme. C'est chacun pour soi, les gens ne regardent pas les uns sur les autres. Dans les autres quartiers, ils vont regarder ce que tu manges, ce que tu portes comme habits, si tu es propre ou si tu es sale, si tu es riche ou pauvre, ils cherchent à savoir ce que tu fais dans la vie. Mais dans notre quartier, il n'y a personne qui va savoir quand tu sors, si tu es bien habillé, ou si tu n'es pas bien habillé. Dans ce quartier, tout le monde cherche à sortir, à gagner ne fût-ce que quelque chose, et personne ne regarde sur les autres.

Les prostituées et les PD choisissent ce quartier, parce que dans d'autres quartiers, les gens les dérangent, parfois même ils les insultent, les tabassent. Mais ici, chez nous, c'est calme, c'est chacun pour soi. Et puis c'est proche de la ville, ça leur permet de sortir rapidement et de revenir à l'heure tardive comme elles veulent. J'ai eu à défendre des prostituées de mon quartier. C'est sa vie, c'est elle qui a choisi cette vie-là. Nous sommes des humains, nous ne sommes pas Dieu pour contredire. C'est Dieu qui peut changer la volonté d'une personne, pour dire, celle-là, à partir d'aujourd'hui elle ne sera plus prostituée. C'est Dieu qui décide. Ce n'est pas l'homme qui va décider à sa place. Donc celles qui choisissent d'être prostituées ou PD c'est leur vie, c'est leur vie privée. Personne ne peut les agresser.

Il y avait une fille qui était prostituée dans notre quartier ici même. Elle était sortie en boîte. En revenant, c'était environ minuit, minuit trente, des gens l'ont agressée en disant « c'est une

prostituée », ils voulaient la violer. Lorsque je suis arrivé, on s'est battu avec eux. Je leur ai dit d'arrêter : « laissez-là partir, elle n'a rien à faire avec vous, elle vient seulement chercher sa vie ». Celles qui se prostituent, elles cherchent leur vie. C'est à travers ça qu'elles gagnent leur vie. C'est avec cet argent qu'elles s'occupent de leurs familles. Mais quand tu la tabasses ou quand tu fais quelque chose qui n'est pas bien envers elle, est-ce qu'elle va encore sortir pour aller chercher ? Elle aura toujours peur de se faire tabasser ou violer, elle ne va plus sortir et elle ne va pas trouver le moyen de vivre. Donc je leur dis d'arrêter, de la laisser partir, c'est sa vie. Ils m'ont tapé avec du bois. J'ai été blessé. J'ai fait l'effort de défendre la fille, je lui ai dit de courir, je l'ai sauvée. C'est une solidarité avec mes voisines, c'est comme ça. Elles savent qu'elles peuvent compter sur moi. Le matin, elle m'a appelé, elle m'a dit qu'elle n'a pas quelque chose à me donner, mais d'après ce que j'ai fait, vraiment je l'ai aidée. Elle m'a invité d'aller prendre quelque chose. J'ai refusé, qu'elle laisse ça comme ça, elle ne peut pas me payer pour ça, un jour aussi elle peut m'aider. Je ne sais pas ce qu'elle peut faire pour moi dans l'avenir.

Je connais bien les prostituées. J'ai fait coaxer²⁸³, mais je ne l'ai pas fait longtemps. Ce n'était pas mon travail. C'est seulement que je connaissais des militaires français qui venaient à mon atelier. Ils me prenaient pour les diriger dans les endroits qu'ils voulaient visiter. Des fois, je faisais l'intermédiaire, parce qu'ils voulaient des femmes. Ils me donnaient 5000 Francs. Les femmes aussi devaient me donner de l'argent, parce que c'est moi qui les ai présentées. Si le militaire donne 15 000 à la fille, la fille me donne 2000 Francs.

On s'est beaucoup battu dans la vie, parce que comme on dit, la vie est un combat. Il faut se battre pour réussir. Si tu ne te bats pas, ce n'est pas facile. Auparavant, dans les temps anciens, l'amour tombait du ciel. Mais à notre époque, l'amour ne tombe pas du ciel. Il faut le chercher. Celui qui ne travaille pas ne mange pas. Quand tu veux manger, il faut travailler.

Dans la famille, on est toujours ensemble. Si je suis très heureux, c'est parce que mes petites sœurs continuent à me soutenir, parce qu'elles savent que j'ai arrêté l'école pour les aider. Elles aussi, elles se sont battues pour ramener l'argent. Aurélia, elle se battait beaucoup pour ramener l'argent, lorsqu'elle a grandi, elle s'est beaucoup battue pour la famille. Je l'aidais et je la protégeais, parfois je l'accompagnais, quand elle sortait pour aller voir ses copains, je l'accompagnais parce que je ne voulais pas qu'un malheur lui arrive.

A mes sœurs, je leur disais souvent de regarder toujours devant, de ne pas regarder en arrière, c'est ainsi que va la vie, il faut toujours voir le futur. Le passé est passé. C'est le futur qui compte. Je sais qu'elles vont réussir. Elles sont déjà parties en France après leurs études, elles ont déjà un travail, elles ont déjà leur mari, des enfants, elles savent comment gérer un foyer et réussir dans leur vie. Si un jour Dieu le veut on sera même avec elles, c'est ce que je souhaite.

Aujourd'hui, j'ai toujours ma boutique de téléphones. Je trouve mon travail important, c'est avec ça que je gagne mon pain quotidien. J'ai beaucoup de reconnaissance à mon métier. Ça me rapporte un peu, ce n'est pas beaucoup, mais je vis avec. Ce que je préfère, c'est de trouver un boulot normal. Je saurai comment faire pour payer les études de mes enfants. Même s'ils n'ont rien

²⁸³ Coaxer désigne la personne qui fait l'intermédiaire entre une prostituée et un client.

à manger, il faut qu'ils continuent leurs études. Parce que moi, je n'ai pas pu continuer, mais j'espère que mes enfants vont continuer jusqu'à la fin. Grâce à eux, je serai bien dans ma vieillesse, je serai heureux parce que j'aurai tout fait pour eux.

Pour ma maman, je préfère qu'elle soit en bonne santé et qu'elle ait la longévité, pour voir mes enfants grandir et les enfants de mes petites sœurs. Et elle sera heureuse. Parce qu'avec tout ce qu'on a vécu, c'était difficile pour elle d'être heureuse. J'aimerais bien qu'elle puisse voir comment j'ai trouvé un travail, comment mes petites sœurs ont gagné leur travail, et puis comment ses petits-enfants avancent. Elle sera en joie.

Jean

D'un côté, je dis que je suis important, de l'autre côté je dis que je ne fous rien. Ce que je possède en moi, ce n'est pas tout le monde qui l'a. C'est un don que Dieu donne à diverses personnes. Voilà pourquoi je suis important. Et je ne fous rien, parce que c'est tout ce que je possède et je chôme avec. C'est ça qui est mal et mauvais. C'est grave. Les éditeurs ce n'est pas facile à trouver par ici. Mes dessins traînent dans les placards et les cafards se régalent. C'est les cafards qui vont se mettre à écrire.

Je ne parle pas de travail. Je préfère parler de carrière. Ma carrière a commencé en 2000, dès que je suis arrivé en classe de sixième. J'ai commencé à dessiner tout petit, mais c'est en sixième que j'ai su l'importance de mes dessins. Un après-midi, je dessinais avec des crayons de beauté de Mamasewa et j'ai fait un truc impeccable. C'est là qu'elle a dit : « ta place n'est pas à l'école, il faut qu'on t'envoie à l'école des métiers d'art ». Et c'était ma place. Je me suis senti bien.

Mais je ne refuse jamais rien qui est devant mes yeux. Je dis, un homme doit être polyvalent. Tu apprends tout, tu dois avoir plein de connaissances. Tu dois être un littéraire, un poète, un mécanicien, un chauffeur ... C'est tout ce que tu vis que tu mets en illustration. Tout ce qui existe dans ce monde fait partie du dessin. Le dessin est un monde où vivent les langages muets. Donc j'ai accepté la mécanique parce que je chômais au quartier.

J'ai fini l'école des métiers d'art. Aujourd'hui, je sais au moins y faire avec ma main. Mamasewa sait que quand elle ne sera plus là, je ne serai pas un mendiant. Elle est un peu fière de moi. Je lui ai promis qu'elle allait manger de la sueur de mon front. Je lui amène ce que je gagne. Je sens que je peux faire quelque chose pour ma famille. Quand j'ai eu mes 15 ans j'ai commencé à travailler.

Pour commencer, j'avais 15 ans. Au Palais de la République. J'aidais une décoratrice. Elle est française et son mari égyptien. J'étais chargé des rations pour tous les travailleurs. Et puis après, je donnais mes petites mains pour les petites décorations. Elle était attirée par ce que je faisais. Elle me payait du matériel pour mon école d'art. À l'époque, je n'avais rien, et ma tante avait beaucoup de charges, je ne pouvais pas trop lui demander, j'empruntais chez des amis et je ne pouvais pas travailler à la maison.

Ensuite, j'ai travaillé dans un magasin libanais comme guetteur. Je gagnais 25 000

Francs par mois. J'ai fait du gardiennage aussi où j'avais 1500 Francs par jour. Chez un Français, il vivait avec sa femme. Sa femme était souvent seule et il fallait quelqu'un pour surveiller la construction. Après j'ai trouvé un boulot à la Cour pénale internationale pour faire le ménage. C'est bien payé, c'est 90 000 Francs par mois. Ce qui est bien c'est qu'on travaille que cinq fois dans la semaine et dans les week-ends on a le repos.

J'ai fait de mon mieux. Je le fais de tout cœur. J'ai des petits contrats pour faire des fresques chez des Français. Je fais ça en une semaine, ça vaut 15 000 ou 25 000. Des fois même 50 000.

Tout ce que je paye, mes fringues, mes trucs à moi, mes propres besoins, je m'occupe de moi. Parce que ma tante s'occupe de beaucoup d'enfants et elle prend soin d'eux. On est nombreux. Et elle s'occupe aussi de ses petits-enfants. Des fois, elle s'occupe des enfants des rues. Ça fait beaucoup de charges. Donc, si je peux m'occuper de moi-même, j'ai la conscience tranquille. Ma tante est femme de chambre à l'hôtel Sofitel. Elle a passé 25 ans là-bas. C'est avec ça que ma tante nous a toujours gardés. Moi, je n'ai pas beaucoup passé de temps avec ma mère et mon père.

Ma mère est morte en 96, mon père est décédé en 99, j'avais 10 ans. Ma tante a décidé qu'on vienne tous chez elle avec mes sœurs. Ma mère et ma tante, elles ont toujours été proches. C'est comme ça qu'on est arrivé chez Mamasewa. Ma mère et ma tante, elles ont vécu des moments difficiles, ce qui fait que notre tante ne veut pas qu'on subisse les mêmes faits qu'elles ont vécus pendant leur enfance. Leur maman était paralysée. Pour manger, elles étaient obligées d'aller chez des voisins, des amis ou des parents, et puis de se vendre aux hommes. Elles vivaient dans des maisons délabrées. C'est elles qui se battaient pour payer les médicaments de leur maman. Tellement qu'elles ont souffert, elles ont vu ce que c'est la vie.

C'est pourquoi Mamasewa fait de son mieux. Chez elle, jamais personne ne te parle pour la nourriture. Quand il y a la nourriture, tu te sers, tu manges quand tu veux, à toute heure. Elle veut vraiment qu'on se sente libre et qu'on ne manque de rien. Elle veut que tout le monde se sente égal, qu'il n'y ait pas de grands ou de petits. Qu'une personne puisse commander une autre, jamais elle n'accepte ça. Tu vois, elle voit le bonheur pour nous. Elle s'est engagée devant Dieu, elle a décidé de ne plus aller avec les hommes. Elle s'est dit que si elle allait avec un mari, elle devra passer plus de temps avec son mari qu'avec nous. Ça lui faisait de la peine de nous voir comme ça : qu'est-ce qu'on va devenir ? Elle s'est posé cette question et elle a vu la gravité. Les enfants c'est l'avenir de demain et si on n'a pas une bonne éducation, c'est ce qui fait les enfants de la rue.

J'ai beaucoup de sœurs. J'ai des sœurs qui travaillent. Qui se battent. On s'occupe mutuellement de nous. Si j'en ai, je fais, si l'autre en a, il le fait. C'est comme ça que ça marche. J'ai une sœur qui travaille dans une petite boutique en face de l'hôtel du centre. J'ai une sœur qui travaille au Casino, elle est croupière. Elle se bat beaucoup. Elle a deux enfants, elle s'est séparée avec le père. Il la cognait à mort. Je suis bien content qu'elle soit revenue à la maison. Elle peut faire ce qu'elle veut, travailler en liberté et se reposer. Chez son mari c'était l'enfer, elle bossait comme une dingue, elle bossait la nuit au casino et la journée à la maison, elle était obligée de faire tout un double boulot.

Maintenant, je suis avec elle. Quand elle est au boulot, je suis à la maison avec les enfants. Quand elle est à la maison, je suis à l'école. C'est comme ça qu'on vit, on fait avec. Tu vois, ceux qui travaillent s'occupent des autres. On essaye d'équilibrer un peu le truc. Auparavant, on était tous ensemble, on était une vingtaine comme ça. On habitait au centre-ville en face du commissariat. On habitait avec le mari de ma mère, un Français, un blanc. Après les premières mutineries, il est rentré. Au début, soi-disant, il envoyait de l'argent tous les fins de mois. Mais maintenant c'est fini. C'est le père de Rondine. Je ne comprends pas pourquoi elle est ici. Normalement, elle devrait être avec son papa. Quand il est parti pendant les mutineries vers 96', on est restés au centre-ville.

Depuis plus de 10 ans on habite le quartier latin. On est habitué ici. Ça pourrait être un quartier bien. Mais le sol est humide, des fois c'est inondé, il fait trop chaud dedans quand il fait frais dehors, il n'y a pas trop d'espace. C'est un peu dur comme ça.

Quand le propriétaire Kamach a acheté ici, ils sont venus en disant à tout le monde, il faut partir, vous avez une semaine. Ils étaient même venus mettre des planches et des cadenas chez ceux qui ne voulaient pas partir. Maman a dit, non, c'est salissant, on va partir. Il y a des gens qui ont résisté ici. Il y avait Adèle, Régine, d'autres, une femme qui avait son restaurant ici, elle vendait la bière. Il y a maman Eyabe. Elle est vraiment très ancienne ici. Je peux dire qu'elle a marqué l'histoire. Il y a aussi maman Rosette, tantine Angèle. Angèle vend ses yaourts, c'est son petit commerce. La maman Augustine, juste à côté, elle vend ses charbons. Premila vend ses bouillies. Donc c'est là, qu'elles gagnaient leurs vies, c'est avec ça qu'elles nourrissaient leur famille, donc elles ne voulaient pas partir d'ici. Tu vois la vie ici, les gens se battent beaucoup, d'autres sont commerçantes, d'autres font des petites bricoles en essayant de survivre. Donc c'est ce qui poussait les gens à résister. Tantine Eyabe, elle est camerounaise, elle n'a pas de famille ici : où est-ce qu'elle pouvait aller ? Le propriétaire a mis Tantine Eyabe ici pour surveiller et auparavant les gens payaient chez elle, et c'est elle qui amenait au propriétaire, donc c'est elle qui supervisait l'endroit. Donc elle a duré ici, elle ne pouvait pas aller ailleurs.

Ici, malgré la maison toute cassée, l'eau qui vient dans les maisons et toutes nos affaires qui flottent comme ça, on paye le loyer. Malgré tout ça, tous ces gens ont choisi d'être ici, parce que c'est calme. Personne ne vient déranger l'autre. Ici, c'est difficile d'entendre que quelqu'un se mêle de ta vie privée. Cet endroit, ce n'est pas comme au quartier où il y a les petits bla-bla. Alors qu'ici tout le monde fait sa petite vie de famille. C'est cool, parce qu'on est beaucoup de voisins différents. Il y a des homosexuels. Au quartier, ce n'est pas facile que les gens admettent ce genre de comportements. Là-bas, la plupart des gens que tu rencontres, c'est des familles. Quand je dis famille, ça veut dire toute la famille : le grand-père, le père, la maman et les enfants qui ont leur foyer bien-bien. Là, c'est difficile de trouver des foyers avec des femmes, des veuves, des gens qui sont rejetés. Tu es vraiment mal vu et quand il y a une petite rumeur, c'est fini, les gens parlent mal de toi, tu es visé, tout le monde ne fait que te critiquer, partout où tu vas, tu te sens la tête lourde, parce que tout le monde déteste ce que tu fais. Ici, les gens ont compris que chacun a le droit de mener sa propre vie privée et les gens se sentent libres. Personne ne vient se moquer de toi. On se respecte. On accepte ce que tu fais. C'est ça qui est important. Chacun vit chez soi et fait sa petite vie. C'est comme ça qu'on voit la vie. Des fois, s'il y a un petit bruit, tout le monde s'en fout. Par contre, si

t'étais au quartier : « hé cousine, tu vois la fille là c'est grave, hein, aujourd'hui elle est avec Paul, demain elle est avec Jean et Jacques ».

Cet endroit a commencé bien auparavant, c'était toujours juste des femmes qui aimaient aller en boîte, danser. On dit qu'auparavant, il y avait des militaires français qui avaient leur petite amie ici, ils venaient faire leur fête ici le week-end. Ici, ça a toujours été les mêmes trucs. Chacun est toujours là d'un commun accord. Des gens étranges comme on dit, les homosexuels et les femmes, comme on dit. Tu vois, dans la journée tu les vois pas, elles se reposent. Et le soir, là c'est la fête ! Ces gens sont vraiment bien ici. Tu pouvais dormir chez moi, tu pouvais dormir chez toi, il y avait cet accord-là. Les enfants, on jouait dehors ensemble. On était très nombreux. Surtout pendant les vacances. Aurélia, elle m'a beaucoup soutenu aussi. Quand je préparais les concours et que j'étais vraiment fauché. Jusqu'en 2006, c'était comme ça, c'était trop bien.

Avec le temps, beaucoup de choses ont changé ici. Je ne sais pas pourquoi ça a changé. Il n'y a plus ce même sentiment qu'auparavant. Tous ces accords-là, cette liberté, les enfants qui jouent ensemble. Actuellement, les parents ont décidé qu'on doit vivre maintenant chacun pour soi. Il y a des gens qui ont quitté. Il y a des nouveaux qui viennent. C'est plus la même époque où il y avait la solidarité. C'est bizarre. De mon point de vue, ce sont les rumeurs, quand tu parles mal de quelqu'un, que tu le juges. C'est ça qui fait les discussions.

Parce qu'au fond, les gens ne sont pas mauvais. Moi je sais qu'ici les gens s'aiment beaucoup. Je l'ai appris une fois, quand ceux de la banque sont venus nous dire de déloger. Je te jure, tu aurais vu leur manière : tout le quartier s'est réuni pour dire non ! Personne ne va partir ! C'est là que j'ai compris qu'on est solidaires. C'est clair que quand on est trop serrés, des fois les dents et les langues peuvent se trouver là et se blesser un peu, mais, au fond, les mamans sont toujours ensemble. Je crois que les gens ne sont pas mauvais, c'est la peur qui fait changer le caractère des gens. Les gens reculent de peur. Je ne vois pas le mal qu'elles possèdent. Je pense qu'elles ont choisi d'être comme ça pour se cacher un peu. Tous les gens qui sont ici, c'est clair qu'ils ont des problèmes. Si tu essayes de voir la vie de tout le monde, ce sont des gens qui ont vécu des choses difficiles. Tu vois, ils sont un peu égarés de tout.

Ce sont des femmes. Avec leurs enfants. Disons, la plupart. En conclusion, ce sont des femmes qui ont des problèmes. Et je les comprends. Elles essaient de vivre, de reconstruire une nouvelle famille. La plupart des femmes ici ont vécu des choses difficiles. Peut-être avec leur mari. Ce sont des gens qui en ont eu marre et qui sont venus ici pour essayer de reconstruire une nouvelle vie et une nouvelle famille. Certaines se faisaient tabasser par leur mari. La plupart ici sont des femmes qui n'ont pas besoin du travail d'un homme, elles travaillent, elles se battent. C'est pour ça que je dis ici c'est étrange : parce que vivre c'est difficile, mais elles s'en sortent.

C'est étrange, parce que d'autres ignorent l'existence de ce petit quartier. Ils disent c'est vrai ça, j'ignorais que des gens vivent ici. Tu vois on est entouré de beaux immeubles. On se sent vraiment comme dans un petit village ici. Un petit village en plein centre. Personne n'est riche, personne n'est pauvre. On vit avec ce qu'on a et on évolue avec le reste du monde. Les gens ignorent ici. Ils ne comprennent pas, ils ne savent pas comment les gens vivent ici. La vie, c'est une bataille. Tu sors le matin, tu dois te battre pour survivre. Il y a des femmes qui ont vécu des trucs. Quand je

passais une fois sur la route, j'entendais des hommes parler, ils traitaient les filles de putes, ils se moquaient. Ça m'énervait grave.

La vie, c'est une bataille. Ma sœur est tombée malade. C'est toute la famille qui essayait de contribuer, mais ça ne suffisait pas. C'était l'horreur. C'était décourageant. Je voyais tous les efforts que je faisais, tous les efforts que ma sœur faisait au Casino, comment elle se battait pour avoir un peu de sous pour soigner ma grande-sœur. Mais ça ne donnait rien. Les médicaments qu'on payait ne donnaient rien. C'était l'horreur. À l'hôpital, il faut payer. Ils disaient, c'est la crise des médicaments. C'était l'horreur. Les gens crevaient, ils appelaient au secours. Ma grande-sœur est morte. Mon petit cousin a perdu sa maman. Comme moi. On a perdu nos mères au même âge. C'est trop choquant, c'est mauvais.

Les gens ici ont vraiment envie de se mobiliser. Mais je ne sais pas ce qui manque. Il faudrait que quelqu'un prenne la volonté. On devrait être unis. Si on se mobilisait, on pourrait faire de grandes choses ici. Prends par exemple, on a une petite source ici. Et dans cette petite source, tout le monde vient puiser de l'eau dedans. Quand c'est bouché, c'est tout le monde qui se cotise de l'argent. Personne ne refuse de cotiser. Souvent c'est Adèle, ou bien Simone, ou bien ma sœur qui prennent leur courage et elles le font pour les autres. La personne dit qu'elle ne nous aime pas. Mais au fond tu te rends compte que non. Si la personne ne nous aimait pas, pourquoi elle aurait creusé un truc pour tout le monde, elle aurait dû faire un truc pour chez elle. Moi je sais que c'est comme ça, chacun est chez soi, mais il y a l'amour de l'autre qui est là. Parce qu'on a tous le même sang. Je ne vois pas de différence.

C'est la conjoncture, c'est la nature qui change les gens. La conjoncture c'est tout ce qu'on vit. C'est tout le temps la conjoncture, c'est grave la conjoncture, c'est ce qu'on vit. La conjoncture c'est ce que la vie nous ouvre les yeux à voir. On est en train de vivre, on cherche à comprendre le monde, on essaye de trouver pourquoi les autres ne voient pas comme nous, on cherche comment il faut faire, ce qu'il faudrait faire ? Tout ça pour nous emmener à une raison.

Il y a un proverbe qui dit qu'un homme qui se tient à l'écart de tout, c'est quelqu'un qui cherche la connaissance. Ici, dans ce quartier, ce sont des gens qui comprennent la vie, qui ont vécu des choses et qui savent beaucoup. Qui apprennent beaucoup de choses de leur vie.

Koya

J'ai fait ici presque trois ans, depuis 2009. Je suis venu ici parce que ma sœur m'a dit de venir. Ma sœur avait trouvé la maison ici parce qu'elle connaît les gens ici. Elle connaît maman Rosette, elles sont de la même génération. Elles étaient voisines à La Kuonga. Elle est venue ici au quartier en centre-ville parce que c'est tranquille, il n'y a pas de bruits ici. Elle est venue vivre ici tranquillement et puis elle est partie là-bas en France.

Pour le moment, je suis au quartier, je reste comme ça, je n'ai pas de travail. Moi, je suis lavateur. Sur tous mes papiers c'est écrit lavateur. Je lave les habits, je repasse les habits, je nettoie les habits. Chez un blanc. Il avait une grande maison, il vivait avec sa femme. C'était l'époque

de Bokassa. J'ai fait au moins trois ans avec lui.

Après, j'ai travaillé dans les plantations de café. Pour un blanc qui avait sa maison ici à Bangui. Il avait son usine, une plantation. J'ai passé 10 ans avec lui. Mon patron s'appelait Lucien, on travaillait avec lui. J'étais conducteur des machines qui récoltent le café dans les champs à Boda et à Berberati²⁸⁴. J'habitais là-bas, moi seul, je n'ai jamais été marié. Il y avait beaucoup de gens, beaucoup de manœuvres dans la plantation. Le travail pour le café, c'est très dur. Pour porter les sacs de café, il faut deux trois personnes. On mettait ça dans les camions et ça partait directement pour Brazzaville. On commençait le matin à 8h jusqu'au soir à 17h. La pause à midi, ce n'était pas beaucoup, trente minutes comme ça. Le salaire c'était 1300 par jour. Chaque jour, on pointait et on nous payait à la fin du mois. Samedi et dimanche, on avait le repos. On habitait à côté de la plantation, c'est le patron qui avait fait construire les maisons. Les maisons, les champs de café étaient à lui. J'étais ouvrier. Maintenant c'est fini, l'entreprise est terminée. Il est parti parce qu'il avait des dettes à la banque. Je n'ai même pas été indemnisé. D'autres ont revendiqué.

Après, j'ai travaillé à l'usine à Batalimo²⁸⁵. On faisait des planches. Le patron était un Français. On vivait là-bas aussi. J'ai fait trois ans. Le salaire était de 1200 par jour. C'était bien payé, mais j'ai été malade et j'ai dû laisser le travail. Je suis retourné à Bangui. Depuis lors, je n'ai pas trouvé de travail.

Quand j'ai perdu mon travail, je suis allé vivre chez ma petite-sœur. Le mari qu'elle a trouvé, c'était mon ancien patron, Lucien. Quand il a laissé l'entreprise, il a fait une boîte ici à Cika. C'était l'époque des Barracudas. C'est là qu'ils se sont rencontrés. Il ne savait pas que c'était ma sœur. Elle sortait dans la boîte de Lucien, et c'est comme ça que Lucien a trouvé ma sœur. Ma sœur a arrêté de faire la gba múnjû, parce qu'elle a voulu se retirer, pour rester tranquille et être avec les enfants. Ils ont fait cinq enfants. Moi je vivais avec eux. Je ne compliquais pas. Je continuais à travailler pour mon patron : je prenais les habits des enfants, je les lavais. Ma sœur me donnait un peu d'argent, 2000, 3000. Jusqu'aux mutineries j'ai fait comme ça. Pendant les mutineries, ils sont partis en France.

Mes sœurs elles étaient avec les blancs. Elles étaient gba múnjû. Elles se débrouillaient. Tu connais non ? Il ne faut pas juger. Nos parents sont décédés il y a longtemps, j'étais petit. J'ai grandi avec mes sœurs. Elles ont dû aider la famille en étant gba múnjû. C'est là qu'elles ont trouvé leurs maris. Ma grande-sœur est partie en France pour aller trouver la maladie là-bas avec son mari. C'était le poison. Elle est revenue décéder ici à Bangui.

Le bord du fleuve c'est mon quartier. C'est là que j'ai grandi. Je suis Banziri²⁸⁶, je n'ai pas peur du fleuve, je suis grand pêcheur. Mon père travaillait sur le bateau qui va à Brazzaville, c'était le chauffeur du bateau. J'ai commencé à travailler comme enfant, et j'ai travaillé jusqu'à maintenant.

²⁸⁴ Boda et Berberati sont des villes de l'Ouest de la Centrafrique.

²⁸⁵ L'usine Batalimo est une exploitation forestière dans la région de la Lobaye à l'Ouest de la Centrafrique.

²⁸⁶ Les Banziri sont un peuple originaire du sud de la RCA, le long du fleuve Oubangui ; pour cette raison, ils sont appelés « gens du fleuve ».

Mais, aujourd'hui, il n'y a pas de travail à Bangui. Je reste comme ça. La vie c'est plus dur qu'avant. Il n'y a plus de travail. Parce que maintenant, il n'y a pas beaucoup de blancs à Bangui. C'est les blancs qui donnaient le travail.

Boganda

Au quartier, je fais le travail de nuit, je fais le gardien de Maman Kota, la grand-mère de Marie Clara. Elle me paye à 16 000. La journée, je fais un travail de temporaire, je fais des bricoles pour trouver un peu d'argent pour manger. Je peux travailler la plomberie, la toiture, le montage de la maison, les clôtures. Si les gens m'appellent pour un petit travail, ils me donnent de l'argent. La journée, je peux trouver 1000 Francs, ou 1500 Francs. Il y a des gens qui me donnent 300. Les gens qui connaissent le travail, ils me donnent 1000 Francs. Ils voient le travail fait et ça leur donne de la joie. Alors ils me donnent beaucoup. Ça me paye le transport et un peu de nourriture.

J'ai senti que les gens m'aiment beaucoup. Dans ce quartier, les gens n'aiment pas mentir. Ils comprennent que si je fais quelque chose, il faut me donner quelque chose pour rentrer à la maison. Les gens ici me respectent. Je ne demande pas. C'est les gens qui décident combien ils me donnent. Si je travaille avec toi, tu connais, tu vois le travail, tu sais. Tu me dis, Boganda, attends un peu, quand je trouve l'argent je te donne. C'est comme ça, je n'aime pas forcer les gens, ils doivent reconnaître mon travail. Si tu insistes, il y a des gens qui te répondent « non, ne me dérange pas ». Et là ça m'énerve, parce que si je prends mon temps pour ton travail, quand j'ai terminé, tu dois penser à moi, je dois retourner avec l'argent chez ma femme. Ici ce n'est pas ma maison. Je viens ici pour chercher le travail pour ramener de l'argent chez moi, je ne suis pas ici pour blaguer.

A la maison, je suis avec ma femme, je suis avec mes enfants. Je quitte chez moi à 17h30, je viens ici pour rester la nuit. Je finis à 5h du matin. Si je trouve un travail temporaire, je reste. Je fais le travail et je rentre à la maison pour manger. S'il n'y a pas de repas à la maison, je dors et je me lave. Je retourne encore ici pour rester la nuit. Je n'ai pas de repos. Je n'ai pas un jour de repos. Tout le temps tu me vois ici. Il n'y a pas de repos.

J'ai commencé le travail ici en 2001, pour un couple de Français qui habitait la maison à étages ici. Je suis parti travailler chez eux à Berberati. Mon patron me fait travailler toute la nuit et toute la journée. Mais arrivé à la fin du mois, il n'est pas d'accord avec le salaire. Je lui dis que moi je ne travaille pas pour rien. J'ai grevé. J'ai refusé de travailler chez lui et j'ai demandé qu'il me donne mes droits pour que je rentre à Bangui. Il m'a dit qu'il me raccompagne à Bangui et qu'à Bangui il cherchera l'argent pour me donner. Mais une fois arrivé à Bangui, je suis rentré à la maison les mains vides, sans même un collier pour ma femme. J'ai dit à mon patron, je suis le fils de mon père et de ma mère et ils sont décédés. J'avais quatre enfants, j'en ai perdu un. Je dois nourrir trois enfants et je n'ai rien, ce n'est pas possible. J'ai dit, je ne bouge pas. Le lendemain, ils m'ont donné mon argent.

Et puis après eux, c'est la maman de Diotimelle qui est partie en France qui m'a embauché. Mais maintenant ses filles ne payent plus, elles disent qu'elles n'ont plus d'argent. C'est à ce moment que j'ai commencé à travailler pour maman Kota, la grand-mère de Marie Clara. C'est sa fille qui est

en France qui me paye. Elle envoie l'argent à sa mère. Maman Kota lui garde ses enfants.

Je fais beaucoup de travail ici. Moi-même j'aide beaucoup, mais les sommes ne sont pas grandes. Les habitants, je les connais, je cause avec eux. Angèle aime beaucoup les gens. Je travaille beaucoup comme temporaire pour Angèle, je lui cherche l'eau et le bois pour ses yaourts. Elle me paye 1000 Francs par jour. Si le travail est important elle me donne 1500. Maman Augustine, maman Rosette, maman Kota, elles aussi m'appellent « mon enfant vient pour travailler » et elles m'aident aussi.

Aurélia, la fille de maman Rosette, c'est une petite fille qui est bonne et qui a des bonnes idées. Elle aime tous les gens. Si elle est ici, je n'ai pas le cerveau tracassé. Quand elle appelle sa mère depuis la France, elle demande de mes nouvelles et sa mère lui dit que je m'occupe bien d'eux.

Aurélia, je l'ai accompagnée à PKO²⁸⁷ pour prendre le taxi la nuit vers minuit. Je la laisse là-bas. Je fais ça pour que les gens ne la dérangent pas. C'est elle que j'aide beaucoup parce qu'elle est très bonne. Si je trouve le malheur, elle me donne l'argent. Que Dieu la bénisse. Elle a le souci des gens, elle a de bonnes idées. Depuis qu'elle est partie, c'est différent. Mais je ne pleure pas, parce qu'elle a eu un enfant, un petit garçon, alors j'ai remercié Dieu dans mon cœur.

Quand il y a eu le feu, je dormais sur la payotte là-bas. J'ai entendu le bruit. Les gens appellent. J'ai dit « là c'est quoi ?! » La chaleur, le feu vient, la maison brûle et les vaillantes femmes sortent. J'ai pris du sable et j'ai commencé à en jeter sur la toiture, mais ça ne change rien. C'est Lalla qui a couru appeler la gendarmerie et les sapeurs-pompiers. Ça a brûlé entièrement. Si les enfants étaient dans la maison, ça serait très grave. Mais Dieu a dit que cette nuit-là, les enfants ne devaient pas dormir dans la maison et ils ont dormi chez maman Rosette. Grâce à Dieu.

²⁸⁷ PK0 (point kilométrique zéro) est le point central de la ville, point de départ des principales avenues qui rayonnent à travers la capitale.

CHAPITRE 2. LES TERRITOIRES DES FEMMES : DE L'INTIMITÉ À LA GÉOPOLITIQUE

« Elles habitent, au fond, un espace cicatriciel. La cicatrice n'est pas la plaie. Elle est la nouvelle ligne de vie qui s'est créée par-dessus. Elle est le champ des possibles les plus insoupçonnés »

Leonora Miano, *Habiter la frontière*, 2012 : 30

1. L'espace politique du quartier

Les vies au quartier constituent ce que Carlos Serra (2005) nomme *la société civile précarisée*. Le quartier est un habitat défavorisé : l'accès à l'électricité dépend des possibilités individuelles, l'accès à l'eau passe par le robinet collectif, la plupart des maisons ne sont pas clôturées, le matériel de construction est en semi dur et les structures d'assainissement sont collectives. Les activités salariées qui font vivre le quartier sont journalières ou dévalorisées. Les femmes, de par leurs activités de débrouillardise, sont les premières créatrices de liens sociaux. L'entourage des travailleuses sexuelles et domestiques, les frères et sœurs du quartier participent à la conscience et à l'histoire intergénérationnelle qui façonnent une identité collective. « Il y a l'amour de l'autre qui est là, parce qu'on a tous le même sang » (Jean). Contre les menaces d'expulsion, les liens construits défendent le *droit à la ville*, tel qu'il est défini par Marie-Thérèse Arcens Some (2012) comme le droit d'accéder à l'existant, « de s'identifier à un espace donné, de s'organiser et de faire valoir sa place dans la société. »²⁸⁸. Cette solidarité est structurée par les activités économiques des femmes. « C'est là qu'elles gagnaient leurs vies, (...) c'est ce qui poussait les gens à résister » (Jean). Les activités économiques ne sont pas seulement une façon de gagner des ressources matérielles d'existence, mais aussi un moyen de gagner des ressources sociales et humaines. L'expression *négociation des moyens*

²⁸⁸ARCENS SOME, Marie-Thérèse, « Familles en survie dans un espace défavorisé à Ouagadougou », *Négociation pour sa vie : les enfants et les jeunes dans les espaces urbains de l'Afrique* / Ed. by Michael F.C. Bourdillon et Ali Sangare, Dakar : CODESRIA, 2012, p. 33

d'existence sociale, utilisée par les universitaires du CODESRIA (Bourbillon, Sangare, ed., 2012 ; Hien, 2012), est pertinente pour prendre en compte le fait que les personnes qui habitent le quartier sont liées par la débrouillardise, qui n'est pas seulement économique mais aussi sociale. L'entretien du robinet d'eau est décrit dans les récits pour signifier les liens quotidiens qui unissent les habitant-e-s du quartier. Les solidarités sont nécessaires, matérielles. C'est ce quotidien fait d'efforts et de nécessité qui est la base de l'identité politique pensée par Jean : l'amour. La gardienne de l'eau, Tantine Eyabe, paix à son âme, est présente dans tous les récits sur le quartier. Sa mort a marqué le quartier et est racontée en même temps que le feu qui a dévasté trois des maisons. Parce qu'il a détruit des années d'efforts de femmes et de familles du quartier, l'incendie a cristallisé les tensions entre les différentes familles et a fragilisé les liens. Ainsi, l'eau et le feu sont les deux revers de la même médaille. Ils tissent les liens nécessaires pour vivre. Ils expriment l'amour et la colère, la colère pouvant se retourner contre ses semblables. Les liens mutuels de solidarité sont aussi constitués par les conflits et les concurrences.

Les solidarités et les conflits sont marqués par la conjoncture. En 2006, après le changement de propriétaire, le quartier change, la population est plus nombreuse, les relations entre les gens se dégradent. Qu'est-ce qui se passe en 2006 ? Le pays se développe. En 2003, François Bozizé a pris le pouvoir, aidé par la France qui envoie un conseiller militaire pour aider à la stabilisation du nouveau régime. Les investisseurs reviennent. Il y a la vente par décret présidentiel d'une nouvelle zone d'extraction à Areva. La IAS Holding achète, avec l'investissement, entre autres, de la MIGA (membre de la Banque mondiale), une zone *offshore* qui bénéficie d'exemptions de taxes en échange du développement de services collectifs. L'Armée française revient également : le président François Bozizé demande l'aide de la France pour contrôler ses frontières avec le Tchad et les zones rebelles du nord. Le pays se développe. Le propriétaire de la concession veut reconstruire et vendre. Et la solidarité devient plus difficile. Les marques de la conjoncture sur les relations de solidarités au quartier expriment les causes de la pauvreté : le néo-libéralisme (Serra, 2005), dont « *la logique inexorable consiste (...) à exclure* »²⁸⁹.

Les vies du quartier s'inscrivent dans ce que Carlos Serra appelle *le monde problématique* où « *il faut lutter âprement pour assurer les bases reproductives de la vie, chaque jour est un combat dur dans le monde problématique, dans la recherche*

²⁸⁹SERRA, Carlos, *Sur le Carreau : Une étude sur la précarité sociale dans trois villes du Mozambique*, Dakar : CODESRIA, 2005, p. 17

sans relâche de ressources vitales »²⁹⁰. Dans le *monde problématique*, les actions créatrices des habitants sont des actions tactiques, (en reprenant la définition de Michel de Certeau de 1990), car, sans possession, ils luttent sur le terrain des autres. La situation résidentielle du quartier est en elle-même tactique : coincée dans les interstices du centre-ville européen et aisé. Le quartier « *ne dispose pas de base où capitaliser ses avantages, préparer ses expansions et assurer une indépendance par rapport aux circonstances. (...) Du fait de son non-lieu, la tactique dépend du temps, vigilante à y 'saisir au vol' des possibilités de profit. Ce qu'elle gagne, elle ne le garde pas. Il lui faut constamment jouer avec les événements pour en faire des occasions* »²⁹¹ (De Certeau, 1990). Les vies au quartier dépendent de la conjoncture, et le quartier exprime et contient les va-et-vient incessants des habitant-e-s entre des mondes opposés, entre les lieux de consommation et les unités de production pour lesquels ils travaillent, et les lieux d'exclusion et de difficultés économiques qu'ils veulent contourner.

Le quartier s'inscrit dans des trajectoires de migration sur plusieurs générations, depuis le Cameroun, le Congo et les régions rurales de l'Ouest de la Centrafrique. Il est un lieu de transition pour une meilleure destination et une meilleure condition. Pour celles qui restent, comme pour Tantine Eyabe, sa doyenne, le quartier est le lieu de la retraite des hommes, l'attente du passage dans l'autre monde, promis par les écritures saintes des églises chrétiennes, qui donnent sens à la vie en décrivant les récompenses pour les maux endurés. Dans les discours des habitant-e-s, les vies et les présences au quartier se racontent à travers les absentes, celles qui sont parties en France ou en Afrique de l'Ouest. Les vies des habitantes au quartier se situent globalement et localement, entre l'attente du départ et l'attente du retour. Le quotidien au quartier est en même temps un ancrage et un exil, comme le quotidien dans le travail sexuel et domestique est en même temps ce qui permet de vivre et ce qui risque de faire mourir. Le quartier est donc à la fois un lieu et un non-lieu qui existe et fait exister des tactiques dans le centre-ville post-colonial de Bangui.

Il y a cependant une figure au quartier qui n'est pas de passage : *Mami Wata*. *Mami Wata* est une figure symbolique et agissante qui fait travailler l'imagination des habitant-e-s. Certaines filles **Ngba kongo** sont possédées par *Mami Wata*. Elle apparaît aux femmes dans leurs rêves sous la forme d'un enfant ou d'un homme blanc, de cadeaux, de billets, de pagnes,

²⁹⁰ *Ibid.*: p. 22

²⁹¹ DE CERTEAU, Michel, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris : Gallimard, 1990, p. XLVI

de fleurs ou de bijoux. Elle procure richesse et pouvoir contre lesquels elle exige âmes et corps ; d'une jalousie extrême, elle coupe peu à peu son élue de tout commerce avec les autres humains, y compris leur famille. Les femmes de *Mami Wata* fuient souvent dans des endroits proches de l'eau pour y enfouir sous la terre leurs trésors ou converser avec leurs maris de nuit. *Mami Wata* qui possède certaines habitantes du quartier, des métisses, marque la continuité coloniale. *Mami Wata*, entre mythe et réalité, est la vérité historique et politique portée par les femmes. *Mami Wata* est l'esprit de la marchandise, une des dimensions idéologiques du *Souverain Moderne* qui fait violence aux corps en les transformant et en les organisant autour des choses du blanc dans des *camps de travail* (Tonda, 2005).

« *La logique des camps, logique des non-lieux lignagers, est une logique de déracinement et de prédisposition aux migrations, aux « voyages » et notamment à l'« aventure ». Car les camps sont des espaces de transit vers l'exil ou l'émigration, souvent à l'intérieur des sociétés dont les exilés des camps sont les originaires.* »²⁹²

Dans les interstices de la ville, le quartier est ce que Joseph Tonda (2005) appelle un « *non-lieu lignager à l'intérieur du non-lieu lignager de la ville elle-même* »²⁹³ où les habitant-e-s recomposent les liens sociaux, en dehors du lignage paternel. La présence au quartier de *Mami Wata* oblige à comprendre les vies des femmes du quartier en tant que sujets historiques de l'économie et de l'idéologie du *Souverain Moderne* en Afrique Centrale (Tonda, 2005). Le *stigmat* de *putain* empêche de penser que les activités économiques des habitantes du quartier s'inscrivent dans une économie politique, non pas conjoncturelle ni en crise, mais historique et structurée par les violences de la modernité. Les femmes sont les sujets clefs du *Souverain Moderne*. *Mami Wata*, l'esprit de la marchandise, possède les femmes qui habitent le quartier. Elle transforme la ville de Bangui en un immense *camp de travail* sexuel et domestique, où les corps des femmes sont à la fois une force de travail et une marchandise. Le quartier est un entre-deux, entre « *la subjectivité urbaine de la parcelle* »²⁹⁴, qui exprime les relations familiales, et « *la subjectivité urbaine de la rue* »²⁹⁵, qui exprime la violence du pouvoir illimité de l'État sur ses sujets. Mais le quartier

²⁹² TONDA, Joseph, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris : Karthala, 2005, p. 123

²⁹³ *Ibid.* : p.114-115

²⁹⁴ *Ibid.*: p. 118

²⁹⁵ *Ibid.*: p. 118

est aussi, et peut-être surtout, l'expression de la *subjectivité de la frontière*, qui exprime les dynamiques excluantes de la globalisation.

2. La parcelle : l'économie politique de la *matrifocalité*

Des familles matrifocales

La figure centrale du quartier est sa doyenne, Tantine Eyabe. Même en cas de conflits entre les différentes unités familiales du quartier, Tantine Eyabe est respectée et considérée par tous les protagonistes du conflit. Avant, c'est Eyabe qui récoltait les loyers pour les amener aux propriétaires. Elle connaissait chaque personne, ses problèmes et ses solutions. Elle savait quand ils disaient vrai, alors elle faisait patienter le propriétaire jusqu'à ce qu'ils trouvent l'argent. Mais depuis que la Banque a repris le terrain, Tantine Eyabe n'a plus eu son mot à dire pour les loyers. C'est l'expérience de Tantine Eyabe en tant que femme dans la ville de Bangui qui fait d'elle la doyenne et la source de nombreux conseils.

Les femmes sont au cœur de la vie du quartier. Elles représentent les premières génératrices de revenus. Elles gagnent leurs revenus dans le travail informel du sexe, et, dans le travail de service domestique et sexuel dévalorisé de serveuse et de domestique, dans les hôtels et les restaurants du centre-ville. « **Les femmes d'ici refusent le travail des hommes** » (Jean). Les revenus des habitantes du quartier maintiennent des vies familiales qui s'organisent autrement qu'autour du mariage monogame, de la famille nucléaire et du travail salarié d'un mari. La famille nucléaire est le modèle des **évolués** (Oyewumi, 2002), une catégorie coloniale qui assigne l'homme au travail pour l'État moderne et la femme au travail domestique pour le foyer. Mais, dans les familles du quartier, les revenus proviennent en majorité de la mère et des sœurs. Au quartier, les femmes travaillent et leurs petits frères ou leurs oncles célibataires s'occupent de la lessive, des enfants et de chercher l'eau. Leurs petites sœurs, leurs filles ou la femme de leur frère s'occupent de préparer les repas.

On retrouve ici le principal critère utilisé par les chercheurs pour définir la famille matrifocale : les sources de revenus qui font vivre la famille proviennent en majorité des femmes qui sont le pouvoir économique le plus actif de la famille (Rosenhouse, 1989). Dans les récits, on retrouve également les trois caractéristiques qui définissent, selon Raymond Thomas Smith (1956), une famille matrifocale : les relations domestiques sont sous la responsabilité des femmes, les solidarités familiales sont plus importantes que les solidarités conjugales et l'habitat est marqué par l'absence de propriété privée. Les familles matrifocales sont analysées par certains chercheurs comme la conséquence de la conjoncture et de la politique néo-libérale des plans d'ajustements structurels, qui, depuis les années 1980, ont

appauvri les ménages en Afrique subsaharienne (Fonseca, 1991 ; Pilon, Mama et Tichit, 1996). D'autres chercheurs analysent les familles matrifocales comme une source de pauvreté (Moghadam, 1996). La majorité des chercheurs s'entendent sur l'analyse qui considère que les familles matrifocales sont une variable déterminante dans les statistiques sur la pauvreté. Ainsi, dans les recherches en sociologie, les familles matrifocales sont souvent associées à la notion de vulnérabilité. Comme c'est le cas au quartier, les familles matrifocales sont exclues du marché du travail salarié et formel, et vivent de revenus aléatoires et ponctuels. Les héritages se faisant majoritairement par les hommes, ces familles matrifocales ne bénéficient d'aucun héritage foncier. Cependant, elles héritent des membres les plus vulnérables des familles : les enfants, les veufs, les orphelins, les femmes divorcées et les personnes âgées.

Si la relation entre la pauvreté et les ménages matrifocaux est établie par les statistiques, il est cependant difficile d'établir le lien de causalité entre les deux (Kebe et Chrabit, 2007). La notion de vulnérabilité met en place un raisonnement qui cherche les causes de la pauvreté dans la structure des familles. Cette vision positionne les familles matrifocales à la marge. Or, à Bangui, le rôle économique des femmes n'est pas propre aux familles matrifocales mais se retrouve également dans les familles nucléaires. Jules Yanganda, dans son article *Centrafrique, les femmes gèrent en bon père de famille* (Journal Syfia Centrafrique du 3 mars 2006), décrit un phénomène qu'il identifie comme conjoncturel à la situation économique de la RCA : le *renversement des rôles* dans les familles nucléaires. Pour faire face aux arriérés de salaire de la fonction publique, les femmes mariées gèrent économiquement les foyers où les hommes sont fonctionnaires, en faisant fructifier les salaires dans des activités commerciales génératrices de revenus. Le rôle économique des femmes face à la crise dans les familles nucléaires, est donc de garantir un revenu stable et régulier à la famille. Ce phénomène montre qu'il n'y a pas de relation de causalité entre l'activité économique informelle des femmes et la vulnérabilité des foyers, entre le genre de la personne qui génère les revenus et la pauvreté. Mon hypothèse est que la particularité des familles matrifocales du quartier ne réside pas dans le rôle économique joué par les femmes qui en ont la charge, mais dans la relation entre les activités économiques produites par les femmes, la famille, le marché et l'État. La particularité des familles du quartier est leur relation particulière avec la famille en tant qu'institution politique, et avec l'État.

La situation économique et politique des femmes vis-à-vis de la famille

Qu'est-ce que cela signifie pour Maman Rosette d'être plus pauvre après un concubinage avec un Français qu'avant sa rencontre avec lui ? La narration ethnologique de sa trajectoire permet d'articuler la famille, le travail et la propriété. L'état civil de Maman Rosette comme célibataire est la conséquence de l'organisation de la famille par l'administration française. Sa trajectoire, ainsi que la trajectoire de Mamasewa montrent que la famille nucléaire est une construction politique qui exclut des femmes du droit d'accès à l'héritage de leur conjoint, les excluant à la fois de l'accès à la propriété et à la citoyenneté française. La violence de l'idéologie de la famille nucléaire s'exprime à Maman Rosette, lorsque la religieuse de l'école de ses filles lui annonce qu'un couple de Français blancs souhaite adopter celles-ci. Quand je lui ai demandé pourquoi, selon elle, ce couple souhaitait adopter ses filles, elle m'a répondu : « *C'était un couple de riches français qui voulaient acheter Aurélia et sa sœur pour leur héritage. Si tu es riche et que tu n'as pas d'enfants, qu'est-ce que tu fais ?* »

L'organisation familiale de l'État néocolonial français pénalise les femmes en concubinage avec des Français. Les enfants de ces concubinages héritent des désavantages de leurs mères. Les enfants, nés d'un concubinage avec un homme français et qui n'ont pas été reconnus par leur père, sont appelés *gba mûnjû*, comme leurs mères. Le même mot désigne le *stigmat* d'enfant et de femme illégitimes. Je fais l'hypothèse qu'il s'agit là d'un mot désignant, non pas une identité sociale, mais les effets d'une économie politique de la famille, du travail et de la propriété, qui construit une classe sociale. Les *gba mûnjû*, « *ceux qui vont avec les blancs* » est une classe constituée par les rapports de *sexe* et de *race*, et qui, marginalisée de la famille légitime, du travail salarié et de la citoyenneté, se trouve à l'intersection entre l'espace domestique et l'espace public. En parlant d'économie politique, Patricia Hill Collins (2000) ouvre la possibilité d'analyser la famille matrifocale, non pas seulement comme la conséquence de la pauvreté ou comme la marque d'une crise, mais comme une organisation sociale qui articule la sphère privée et la sphère publique dans l'organisation de l'économie politique. Pour Ifi Amadiume (2005), les familles matrifocales ne sont pas définies par le sexe biologique de la cheffe de famille, mais sont structurées par une articulation spécifique entre l'unité de production domestique et l'unité de production non-domestique, qui va à l'encontre de la normalisation de la famille nucléaire (Oyewumi, 2002) fondée sur la division entre le travail reproductif non-salarié et le travail productif

salarié. Les analyses d'Ifi Amadiume permettent de questionner la famille matrifocale comme unité de production et comme unité idéologique. Cette approche permet de considérer la famille matrifocale, non pas seulement comme une unité domestique de reproduction, mais aussi comme une unité idéologique transformant l'espace public et politique. Son cadre analytique m'amène à questionner les familles matrifocales du quartier dans leur relation avec l'État. L'économie politique de la famille matrifocale et l'économie de l'État post-colonial font système. D'une part, l'État post-colonial exclut l'économie domestique de la sphère du pouvoir. De l'autre, les femmes du quartier font un usage politique de leur économie domestique. Cette tension entre l'économie domestique et l'économie étatique structure les familles matrifocales, bien plus que le sexe des femmes qui reproduisent ces vies familiales.

Ainsi, le quartier rassemble des **femmes libres** et des **PD** qui ont en commun une remise en cause de l'idéologie de la *famille nucléaire hétérosexuelle* en tant qu'institution politique : ils ont en commun des stratégies résidentielles, familiales et de travail. Ils et elles travaillent pour habiter et pour faire famille en dehors de l'autorité d'un père ou d'un mari : pour les **PD**, la famille ce sont les ami-e-s (Hilton) ; pour les **femmes libres**, la famille ce sont les grandes sœurs et les retraitées du quartier qui partagent une même histoire de travail, une même relation au travail domestique et sexuel (Diotimelle).

Les stratégies familiales des femmes

Ce n'est pas le rôle économique des femmes qui distingue les familles matrifocales des familles nucléaires à Bangui, mais les relations des femmes aux hommes, à l'État et au travail salarié. Le travail sexuel et domestique des femmes est une décision qui se pose souvent en alternative au mariage ou à la dépendance d'un mari. Andrea l'explique :

« Si j'étais mariée, je ne travaillerais pas. Il y a d'autres maris, ils ne veulent pas que tu fasses quelque chose, il peut te donner l'argent. (...) Mais moi je préfère travailler pour gagner de l'argent à moi, parce que ton mari c'est pas toutes les choses qu'il va te payer. (...) Aujourd'hui tu es mariée, il va dire que non, je ne veux pas que tu travailles, mais moi je veux travailler de ma propre main et ça me permet de faire ce que je veux. J'ai étudié ça dans ma tête, j'aime pas ça, j'aime pas que quelqu'un, mon mari, dise que c'est moi qui m'occupe de toi, de tes besoins et ceux de tes parents aussi. Ça m'énerve, c'est chiant. Je veux être indépendante, m'en sortir toute seule, c'est mal vu, tu te fais insulter, mais je continue ».

Les intimités monétarisées des femmes du quartier maintiennent la vie familiale en

dehors de la famille nucléaire en articulant le travail reproductif et le travail salarié. Sur deux générations, deux femmes du quartier, Eyabe et Mamasewa, font le même travail dans les hôtels de luxe. Pour Mamasewa, comme pour Eyabe, le travail de service et l'intimité d'un concubinage avec des Français sont liés. Les relations avec des hommes français représentent, pour ces deux femmes, un travail. Toutes les deux décident de prendre à un moment donné une **retraite des hommes**. Dans leurs trajectoires, les intimités d'un concubinage et les décisions des femmes de se mettre en concubinage ou non sont articulées aux exigences de la reproduction de l'unité domestique et de l'accès au travail de service. **Arrêter les hommes** ou se marier est une décision qui se raconte en référence aux enfants à charge.

Les femmes ont leurs propres relations que les frères ne comprennent pas. Le *travail sexuel* marque les relations entre les hommes et les femmes au quartier, car les femmes qui travaillent dans les espaces-temps de la nuit vont quelque part où les hommes de leur quartier ne vont pas. La *relative autonomie* des femmes vis-à-vis des hommes de leur famille leur permet d'agir selon une morale indépendante issue de leur travail sexuel et domestique dans l'espace de la nuit. Rondine et ses sœurs s'organisent pour intervenir dans la vie conjugale des femmes de leur famille. Si une des femmes mariées de leur famille est en danger ou n'est pas respectée, elles vont la chercher et la ramènent dans la maison de Mamasewa.

Les femmes ont d'ailleurs choisi ce quartier pour son éloignement des quartiers dans lesquels les parcelles sont organisées autour de la parenté (où il y a le grand-père, le père et les enfants). Le choix de ce quartier leur permet de se mettre à distance du regard des familles organisées autour de la parenté, pour pouvoir transgresser les attentes envers les femmes mères. Le quartier n'est pas seulement un lieu d'habitat, il est aussi un lieu de transmission entre femmes d'une certaine vision et d'une certaine pratique des relations entre les hommes et les femmes.

Les résistances quotidiennes des femmes s'inscrivent dans des savoirs transmis et partagés au quartier. La précarité du travail de serveuse, considéré par les travailleuses comme un sale boulot, et la violence des enjeux au sein des boîtes de nuit rendent les mobilisations collectives difficiles et fragiles. Cela fait du quartier un lieu important de mobilisation et de transmission collective. L'histoire du quartier cimente les trajectoires individuelles dans une histoire intergénérationnelle. C'est un lieu où les femmes **retraitées** conseillent les **femmes actives** dans leur travail et dans leurs relations avec les hommes riches et expatriés. Tantine Angèle disait à Diotimelle : « *c'est bien ce que tu gagnes, économise pour ton*

projet ». Maman Rosette me disait souvent : « **Ma fille, tu devras toujours négocier de façon stratégique. Il ne faut pas dire les choses directement ni brutalement sinon tu seras renvoyée.** » Au quartier, les femmes pensent leurs décisions sur plusieurs générations, comme Rondine quand elle explique que son repos est aussi celui de sa mère, quand elle raconte comment son confort est aussi celui de ses sœurs et frères. Au quartier, cohabitent plusieurs familles composées de plusieurs générations de femmes. Ce sont les femmes, et non pas les familles, qui forment ce que Catherine Delcroix (2005) appelle le « *capital d'expériences biographiques* »²⁹⁶ qui se transmet de génération en génération.

L'économie domestique des femmes

L'idéologie de la *matriarcalisation* de la charge des enfants invisibilise les apports économiques des femmes nécessaires à la reproduction de la vie du quartier. Huguette Dagenais (1984) explique comment le concept de *matrifocalité* en Guadeloupe, central dans l'idéologie politique dominante dans les Caraïbes, assigne les femmes à la charge des enfants, tout en invisibilisant leurs rôles économiques essentiels. Les activités économiques des femmes dans l'espace public sont considérées comme des activités supplétives, et l'accent est mis sur leur rôle de reproduction et d'éducation auprès des enfants dans l'espace privé. Le concept de *matrifocalité* limité à la prise en charge des enfants est un des outils politiques qui invisibilise le rôle économique des femmes du quartier dans la production de l'économie urbaine.

Les femmes du quartier réinvestissent les revenus, qu'elles ont gagnés par le travail du sexe, dans d'autres activités génératrices de revenus à charge de leurs enfants, de leurs frères ou de leurs petites sœurs : vente ambulante pour les jeunes frères, commerce de yaourt et de bouillie au marché pour les petites ou belles-sœurs, obtention et location d'un taxi pour les grands frères. Alors que les études des économistes expliquent la pauvreté des travailleuses et des travailleurs de l'économie informelle par leur manque de capitaux et leur manque de compétence, Roseline M. Achieng (2009) pose l'hypothèse qu'il ne s'agit pas du même mode d'accumulation et donc d'enrichissement. Dans l'économie informelle, l'accumulation ne désigne non pas ce que l'argent produit comme capital, mais la façon dont l'argent gagné est distribué dans différents types d'activités économiques et dans les mains de différentes

²⁹⁶ DELCROIX, Catherine, *Ombres et lumières de la famille Nour. Comment certains résistent face à la précarité*, Paris : Petite bibliothèque Payot, 2005, p. 17

personnes. La logique de l'économie informelle est celle de la sécurité sociale, à travers la stabilisation des revenus, et non pas la pure capitalisation de l'argent.

Les familles du quartier sont constituées par les circulations de ressources et de biens qui passent les frontières nationales, à travers des mandats et des colis. Les organisations économiques familiales au quartier sont des *familles transnationales* (Parrenas, 2001). La mère et la grand-mère de Diotimelle, ainsi que la mère de Marie Clara, sont en France. Les grandes sœurs de Koya aussi. Les enfants de maman Rosette ont eu la nationalité française et sont partis en France. Soit les enfants sont restés au quartier (comme Marie Clara et Diotimelle) sans leurs mères, soit les mères (comme Maman Rosette et Angèle), sans leurs enfants. Cette réalité exprime une division internationale du travail reproductif et son historicité. L'absence de possibilité dans le passé pour les mères de migrer dans le pays d'émigration de leur concubin correspond à la période où les colons français s'installaient durablement dans les pays colonisés, mais avait également leur famille en France. C'était la famille française qui héritait des propriétés. L'absence de possibilité actuelle pour les enfants de migrer dans le pays de migration de leurs mères montre que c'est la force sexuelle et domestique productive, et non pas reproductrice, qui est utilisée par les pays du Nord (Parrenas, 2001).

Selon les croisements et les transmissions entre les trajectoires et les générations, je ne définirai pas le quartier comme une somme de familles matrifocales, mais comme un lieu construit par des connexions simultanées de solidarités et de conflits entre des femmes qui s'organisent, sur plusieurs générations, à un niveau transnational, autour de l'accès à la propriété et au travail, à travers leurs relations monétarisées avec des hommes. Comme les espaces de colocation entre femmes célibataires au Maroc analysés par Mériam Cheikh (2009), le quartier est un espace de vie créé par la négociation de rôles féminins relativement autonomes et la recherche de ressources pour vivre dans la ville, en dehors de l'autorité et du travail (salaire) d'un mari ou d'un père. Pour autant, ces femmes ne sont pas indépendantes. Au contraire, leurs actions sont structurées par le système de l'économie politique des États post-coloniaux.

3. La frontière : l'économie politique de la sexualité

Une politique de la dépendance

Qu'est-ce que cela signifie de tenter d'élever sa position par une relation de dépendance avec des hommes européens ? Adèle se désespère : « **Je déteste les hommes, j'en ai marre des hommes, de me balader comme ça j'en ai marre. Oui tu te ballades en voiture, et après quoi ? Ils te ramènent chez toi et puis après la voiture, est-ce qu'elle est à toi ? Non.** »

Les femmes du quartier, comme les grandes commerçantes d'Afrique de l'Ouest (Humarau, 1997), utilisent les hommes desquels elles dépendent économiquement pour porter leurs actions dans l'espace public et formel. Pour être actrices d'une relative autonomie, les femmes du quartier doivent être les sujets de leur dépendance : dépendance aux hommes et dépendance aux espaces du travail domestique et sexuel publics. Cette dépendance est la base de l'économie des femmes du quartier. Dans son article, *Production, property, prostitution and sexual politics in Atu*, Janet Burja (1975) utilise le concept de *politique sexuelle* pour désigner « *les armes institutionnelles forgées par les femmes pour accroître leur liberté d'action sociale* » (Burja, 1975, traduction libre)²⁹⁷. La politique sexuelle des femmes est une négociation, dans les limitations imposées à leur *sexe*, avec les structures économiques et politiques.

Les activités des femmes du quartier dans l'économie politique et sexuelle ne visent pas seulement à améliorer économiquement leurs vies. Leurs actions ont des conséquences sur les relations de genre et les relations intergénérationnelles. Par leurs activités génératrices de revenus, les femmes génèrent un statut social fait d'exploitation et de subjectivité. Leur économie de la sexualité avec des hommes leur donne une autorité au sein des relations familiales, communautaires, voire amoureuses, qu'elles maintiennent grâce à leurs revenus. Jennifer Cole (2004), dans son article sur l'économie informelle de jeunes femmes à Tamatave (Madagascar) raconte comment les économies sexuelles permettent à ces dernières de négocier leur existence sociale dans la ville. Je fais l'hypothèse que l'économie sexuelle produit une *classe sociale* constituée de femmes et d'enfants, considérés et traités, par le reste de la société, comme des prostituées et des bâtards.

²⁹⁷ « *The institutional weapons forged by women to enlarge their freedom of social manœuvre, and with the extent to which these are effective* », BURJA, Janet, « Women entrepreneurs of early Nairobi », *Canadian Journal of African Studies*, 1975, 9, 2, p. 213

Une économie de la respectabilité

Comment les femmes négocient leur *respectabilité* (Skeggs, 2015) alors que celle-ci leur est déniée ? Les femmes du quartier se rassemblent en même temps qu'elles se divisent autour de l'enjeu de la respectabilité. Les actions des femmes ne se limitent pas à une politique de la valeur économique, mais à une politique de la valeur personnelle : « *comment défend-on sa valeur quand on est en permanence dénigrée ? Comment apprend-on à monnayer sa valeur dans des échanges ?* »²⁹⁸ La première arme des femmes pour défendre leur respectabilité est l'usage de la rumeur et du *stigmat* de *putain* qui permet de se distinguer des autres femmes. Une **pute**, pour une femme qui travaille comme serveuse, est une serveuse qui négocie trop directement et visiblement son pourboire. Une **pute**, pour une travailleuse du sexe dans une boîte de nuit, est une travailleuse qui ne respecte pas les règles d'hygiène et d'esthétique du travail. Une **pute**, pour une femme libre, est une femme qui change trop souvent de relations. Une **pute**, pour toutes les habitant-e-s du quartier, est une femme qui ne prend pas soin de son enfant, ou qui a volé sa collègue, ou qui dilapide l'argent sans le faire fructifier dans des activités commerciales parallèles. Le travail sexuel produit des relations de solidarité entre femmes mais également des relations de concurrence. Les relations entre femmes au quartier sont toujours à la fois autonomes et dépendantes des hommes, et les hommes sont toujours présents entre les femmes à travers la jalousie.

Andrea : « Les femmes sont jalouses pour les hommes. Les hommes divisent les femmes entre nous. Le mot *sœur* a ce sens-là, ça veut dire qu'elle ne peut pas piquer ton gars. Sauf quand c'est pour arnaquer le gars, là c'est possible de s'organiser à deux pour le même gars, avec ta sœur ».

Si les femmes sont jalouses entre elles, c'est que leur destin, leur image, leur réputation, leur gagne-pain, leur vie dépendent des unes et des autres. Une **pute** est une femme qui négocie des sexualités monétarisées pour se créer une place vivable et respectable dans la société, alors même que ses activités sont stigmatisées. Le coût politique de la division entre les femmes s'articule alors au coût personnel de l'insécurité permanente quant à la valeur de sa propre vie (Murad, Slate). La prise en compte de l'enjeu de la respectabilité permet de donner une nouvelle définition aux classes sociales (Murad, 2002) : « *ce que les*

²⁹⁸ Beverley Skeggs, "Se demander où se situe le féminisme, plutôt que d'asséner ce qu'il est. Entretien avec Beverley Skeggs, *Terrains de lutte* [en ligne], 16 janvier 2015, consulté le 15/08/2016 : terrainsdeluttes.ouvaton.org/?p=4480

*individus placés dans la zone de vulnérabilité partagent, ce n'est pas la 'communauté de destin' ou la 'communauté de sort', ce n'est pas non plus l'exigence de la survie économique et ses logiques sur la 'sociabilité obligatoire', c'est plutôt la communauté d'un débat et d'un combat contre les autres et avec soi-même. »*²⁹⁹. L'économie sexuelle des femmes est une politique économique et une politique morale, déterminée par l'enjeu de la respectabilité. Si on regarde les relations que les femmes tissent avec leur entourage, on peut les résumer à un enjeu de respectabilité. Redistribuer l'argent à ses frères est un moyen de respectabilité, transmettre des conseils à ses voisines est un moyen de respectabilité, et surtout, s'occuper de ses enfants et des enfants des autres est un moyen de respectabilité. La survie de l'existence est donc une question de reconnaissance. La réussite, un mariage avec un homme important ou un départ en Europe, permet d'écrire son histoire en mettant à distance le *stigmaté de putain*.

Quand les femmes n'ont pas réussi à quitter le quartier, la décision d'arrêter les hommes se base sur la morale de la relation à Dieu et aux enfants. Lorsque Mamasewa, tantine Eyabe et maman Rosette décident d'arrêter les hommes, les activités sont alors tournées vers le quartier, vers Dieu et vers les enfants des rues. Dans les années 1980, à l'arrivée du Sida, Tantine Eyabe décide d'arrêter les hommes et de se consacrer à Dieu. Elle explique sa décision par le destin qui lui a été attribué à la naissance. Mamasewa, elle, explique sa décision d'arrêter les hommes par la préoccupation des enfants qui sont à sa charge. Sa conscience des contraintes qu'un nouveau concubinage introduirait dans les relations entre elle-même et ses enfants l'amène à décider d'arrêter les hommes. Les relations avec Dieu et avec ses enfants amènent Maman Rosette à refuser les demandes du système néocolonial : elle refuse les nouvelles propositions de concubinage avec des Français et elle refuse l'adoption de ses enfants par un couple de Français. Pour Angèle également, le fait de se battre pour récupérer l'enfant qu'elle a eu avec un Français et qui lui a été retiré par la famille paternelle, motive sa décision de sortir du travail du sexe et de se mettre en concubinage avec un Libanais de façon stable. Pour ces quatre femmes, entretenir une relation continue avec Dieu, à travers les églises, les dîmes et les réunions des femmes, est un moyen de reconnaissance de la valeur de leurs vies. Les femmes amènent Dieu au quartier. Les femmes prient Dieu. Quand un client, ou une employeuse, leur fait un service, leur « donne » de l'argent, plus que prévu, elles disent : **Dieu les a choisis pour me bénir, Dieu est passé par lui, par elle, pour me faire signe**. Ainsi, les relations qu'elles entretiennent

²⁹⁹MURAD, Numa, « Biographie: à la recherche de l'intimité », *Ethnologie française*, vol. 32, n. 1, 2002, p. 130

avec Dieu dans la prière sont une marque de leur indépendance.

Pour Angèle, pour Diotimelle et pour Rondine, la décision d'arrêter le travail sexuel et de choisir le concubinage se raconte par une parole sur le soin et la morale de leur corps et de leur réputation. La connaissance de sa santé, de son corps et de son image est aussi, pour les travailleuses du sexe, une force d'action pour défendre leur valeur. Le travail sexuel ouvre une conscience sur soi, une conscience de son corps et de sa sexualité. **Diotimelle l'a dit : « ça m'a ouvert les yeux »**. Le travail sexuel permet d'ouvrir un espace où la sexualité pour soi est différente que la sexualité pour l'autre, un espace où définir son désir et où penser l'amour. L'agentivité sexuelle des femmes travailleuses du sexe se construit à travers et en réaction aux expériences du sexe tarifé avec un homme. Ces expériences forment un capital de connaissance sur la sexualité qui, en passant sous silence le contexte de son apprentissage, est transmissible à d'autres femmes, les petites sœurs, les belles sœurs, les collègues de l'école, et permet aux femmes qui en sont porteuses d'être reconnues. Alors que les femmes qui font un travail domestique et sexuel ne racontent pas, ne décrivent pas en quoi consiste leur propre travail sexuel, leur position leur donne une parole sur les hommes, sur les blancs, sur le mariage, sur les sexualités et sur le travail.

Les femmes qui ont réussi et celles qui sont restées au quartier mobilisent un savoir qui leur est légué par leur passé. Le travail sexuel leur a ouvert les yeux sur leur sexualité, sur les hommes, sur leur corps et sur leur genre. Leurs décisions, leurs discours et leurs morales autonomes se construisent sur l'articulation entre les normes dominantes et leur connaissance de la dépendance.

Une économie de la projection

Le nœud central de leur respectabilité est leur projection dans un avenir meilleur. **Ne pas oublier qui on est, se rappeler son projet**. Un soir, Andrea me dit qu'elle n'en peut plus de faire des choses qu'elle n'a pas envie de faire, des fois elle ne se reconnaît plus elle-même. Ce qu'elle dit me désespère, je garde le silence et elle remarque ma gêne. Le lendemain, elle me dit « **attention, ne crois surtout pas que je suis soumise à ce type, je sais pourquoi je fais tout ça, j'ai mes projets et ça c'est ma liberté** ». Au-delà du rapport au travail, il y a un rapport à une intériorité. Je reprends la définition de Numa Murad (2002) de l'intériorité comme « *l'espace intérieur où le moi est à l'abri du*

monde (...). Non le cœur, non l'esprit, mais l'intériorité comme lieu d'absolue liberté à l'intérieur du moi fut découverte (dans l'antiquité tardive) par ceux qui n'avaient pas de place propre dans le monde »³⁰⁰. L'intériorité d'Andrea existe grâce à la division du moi, dont je reprends la définition de James Scott (2009), comme « un art au travers duquel on peut concevoir une certaine fierté pour avoir donné une fausse image de soi »³⁰¹. Le plan d'Andrea lui permet de diviser son moi et fait de ses actions *un masque* qui n'affecte pas « les contours réels [de son] visage »³⁰². Ainsi, comme Catherine Delcroix (2005) le remarque, les *plans* sont des ressources qui guident les actions de chacun-e. C'est la projection dans l'avenir qui permet de se comporter de façon stratégique avec les hommes.

La prise en considération des projections, projets et ambitions des femmes comme ressources pour leurs actions m'amène à utiliser la notion de stratégie plutôt que de tactique, car « les énergies physiques, mentales et morales qu'un individu développe à un moment donné de son existence, ainsi que ses savoirs et savoir-faire qui lui permettent de mobiliser à bon escient ses énergies, voire celles de proches, pour répondre à des besoins et réaliser des projets »³⁰³ ne sont pas contenues dans la définition de la tactique pensée comme une action au coup par coup (Delcroix, 2005). Leur projection et leur plan d'action font exister un espace qui leur appartient et qui leur permet, non pas seulement de tenir le coup au jour le jour, mais de négocier la valeur de leurs vies, en construisant des références de reconnaissance sur le long terme. Il s'agit, non pas seulement, d'une économie politique de la survie au jour le jour mais, aussi, d'une économie politique de la reconnaissance. Il est donc important de ne pas utiliser les notions de Michel de Certeau (1990) de façon exclusive et dichotomique, en associant aux faibles les modes d'action tactiques, et aux puissants les modes d'action stratégiques. La prise en compte des subjectivités des femmes du quartier montre, au contraire, qu'il est nécessaire d'en faire un usage articulé et simultané. La dimension stratégique doit être prise en compte si l'on regarde au-delà de la dimension économique. Comme l'analyse Nicola Mai (2014), dans son étude sur les mobilités de jeunes hommes dans l'industrie du sexe, entre la Roumanie et la Grande-

³⁰⁰ MURAD, Numa, « Biographie: à la recherche de l'intimité », *Ethnologie française*, vol. 32, n. 1, 2002, p. 131

³⁰¹ SCOTT, C. James, *La domination et les arts de la résistance*, Paris : Editions Amsterdam, 2009, p. 47

³⁰² SCOTT, C. James, *La domination et les arts de la résistance*, Paris : Editions Amsterdam, 2009, p. 125

³⁰³ DELCROIX, Catherine, *Ombres et lumières de la famille Nour. Comment certains résistent face à la précarité*, Paris : Petite bibliothèque Payot, 2005, p. 254

Bretagne, « *faire de l'argent* » est à la fois une priorité économique dans un contexte de survie et un discours sur un désir d'autonomie et de mobilité sociale. « *Faire de l'argent* » n'est ainsi pas une simple question économique, mais une négociation entre les contraintes de solidarité familiale, les contraintes de l'exclusion sociale et économique, les projections dans un avenir meilleur et les volontés d'indépendance³⁰⁴. Les actions des femmes du quartier, comme celles des jeunes hommes rencontrés par Nicola Mai (2014), transforment donc les figures de l'autorité familiale et économique.

Une économie de la frontière

Au regard des personnes, des ressources et des biens que les femmes du quartier font circuler, et, au regard des vies sociales et communautaires qu'elles reproduisent, je dirais que les femmes négocient leur existence sociale dans *une économie sexuelle de la frontière*. L'examen de conscience de Madeleine m'apprend qu'il est impossible d'opposer la prostitution et le mariage, la résistance et l'oppression, les bons souvenirs et les regrets. En tant que sociologues féministes nous avons pris l'habitude de parler de continuum entre le mariage et la prostitution, mais nous continuons à penser les femmes mariées et les femmes prostituées comme des catégories séparées, car nous aimons comparer, nous demander ce qui est pire, ce qui est mieux, chercher à trancher où est la résistance et où est l'oppression. L'examen de conscience de Madeleine montre que la prostitution et le mariage sont vécus simultanément comme des expériences, comme les possibilités et les impossibilités d'une même trajectoire.

Les femmes du quartier disent **vivre en catimini**. Les chercheurs en sciences sociales disent *vivre à la marge*. Je dis *vivre à la frontière*. Les femmes se nourrissent des frontières pour vivre, elles utilisent les frontières pour contourner les frontières. Les femmes mettent en place des relations de concubinage avec des Français, des Européens et des Africains des institutions internationales en accord avec leurs projets. Celles qui ont réussi sont absentes : elles ont quitté le quartier pour partir vivre en Europe où elles sont devenues propriétaires et/ou gérantes de bars et de restaurants où vont les expatrié-e-s. Les réformes économiques néolibérales ciblent les femmes dans leur politique de consommation, tout en les excluant du

³⁰⁴ MAI Nicola, "Between Embodied Cosmopolitanism and Sexual Humanitarianism: the Fractal Mobilities and Subjectivities of Migrants Working in the Sex Industry", in Baby-Collins, V. and Anteby, L. (eds) *Borders, Mobilities and Migrations, Perspectives from the Mediterranean in the 21st Century*, Brussels: Peter Lang, 2014, pp. 175-192.

marché du travail (Bisilliat, 1996). Pour faire face à la pauvreté, les femmes du quartier se débrouillent dans le travail du sexe payé, par lequel elles contournent les frontières raciales et sexuelles de l'espace public de la ville, du salariat, des ONG et de la migration. Le *travail sexuel et domestique* où les femmes investissent leur temps, leurs corps et leurs intelligences s'inscrit dans des formes de résistances pour contourner les divisions sexuelles et raciales des ONG, du mariage, de la **ville européenne** et de la migration.

L'économie politique et sexuelle de la frontière des femmes est une économie de la débrouille au sens noble du terme. Elles font « *de nécessité vertu, revendiquant comme une éthique ce bouleversement des positions et des identités* »³⁰⁵ (Delcroix, 2005). Les récits des trajectoires peuvent aussi être lus comme les témoins de leur **sagacité** : des savoir-faire pratiques et théoriques pour avancer, contourner et se situer dans l'économie globale. La sagacité, comme le courant musical qui porte son nom, est la compétence de la « *négociation complexe, toujours en chantier* »³⁰⁶ (Marie, 1997) de l'autonomie et de la dépendance à l'intérieur des structures de pouvoir déterminées par l'*hégémonie* de l'idéologie de la globalisation néo-libérale sur les vies des habitant-e-s de la ville de Bangui. Les expériences des femmes du quartier sont des expériences à la frontière et des expériences de la frontière (Anzaldúa, 2012 [1987]) entre l'Occident hégémonique et l'Afrique assujettie, entre la dépendance et l'indépendance, entre le public et le privé, entre le politique et la sexualité. Leurs actions à la frontière, loin d'être à la marge, sont au centre des enjeux et des transformations des relations de genre, des réformes économiques libérales et des politiques migratoires. Dans l'œuvre de Gloria Anzaldúa (2012[1987]), *Borderlands/La frontera : the new meztisa*, la frontière entre les États-Unis et le Mexique ne se limite pas à la géographie, mais est une oppression présente dans toutes les relations sociales. Par la négociation, la *meztisa* transforme la frontière en un espace transnational de résistance : « *Les frontières accouchent du caractère rebelle des femmes que la frontière et la vie à la limite des nations, des langues et des sexes produisent* » (Belanstequigoitia Rius, 2009, traduction

³⁰⁵DELCHROIX, Catherine, *Ombres et lumières de la famille Nour. Comment certains résistent face à la précarité*, Paris : Petite bibliothèque Payot, 2005, p. 12

³⁰⁶MARIE, Alain, « Introduction. L'individualisation africaine en questions », *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)* /Éd. by MARIE, Alain, Paris : Karthala, 1997, p. 15

libre)”.³⁰⁷ Les femmes frontalières font exister une position stratégique qui ne peut être contenue à l’intérieur des catégories nationales, sexuelles et raciales des États. L’économie *politique sexuelle de la frontière* maintient en vie le quartier, cet espace semi-autonome préservé des regards des dominants. « *La force vive de deux mondes se joignant pour former un troisième pays* »³⁰⁸ (Anzaldúa, 2012 [1987], traduction libre).

³⁰⁷ BELAUSTEGUIGOITIA RIUS Marisa, « Limites y fronteras : la pedagogia del cruce y la transdisciplina en la obra de Gloria Anzaldúa », *Revista Estudios Feministas* [en ligne], vol. 17, n. 3, 2009, consulté le 15/08/2016 : http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2009000300008

³⁰⁸ « The lifeblood of two worlds merging to form a third country », ANZALDÚA, Gloria, *Boderlands / La Frontera : The New Mestiza*, Aunt Lute Books, 2012 [1987], p. 3

4. La rue : le pouvoir et la révolte

Les actions des femmes du quartier à la frontière montrent que, même à l'intérieur d'un même territoire, les relations sociales ne sont pas confinées à l'État-Nation. Les femmes du quartier obligent à reconsidérer les approches en sociologie qui considèrent que la société et l'État-Nation ne font qu'une seule et même chose. Pour autant, leurs actions ne dessinent pas non plus une sociologie cosmopolite qui ne prend pas en compte le pouvoir contraignant de l'État-Nation (Levitt et Glick Schiller, 2004). La narration ethnographique de leur trajectoire ouvre une nouvelle perspective sur les cultures hégémoniques des États-Nations. Leurs actions dans l'espace public éclairent les évolutions des systèmes économiques et politiques (Levitt et Glick Schiller, 2004) et les relations entre la France et la Centrafrique. L'historicité des trajectoires de vie des femmes du quartier éclaire la géopolitique sexuelle des États français et centrafricains. Les formes des *échanges économique-sexuels* et les formes de contrôle des relations sexuelles changent en fonction des conjonctures politiques et économiques.

Les relations militaires et économiques franco-africaines

Les récits des trajectoires des femmes prostituées se situent à la frontière, et permettent de complexifier les études classiques sur les relations internationales entre États-Nations. Les analyses politiques des relations internationales insistent généralement sur le pouvoir politique des États, sans prendre en compte la variété des pouvoirs en action (Levitt et Glick Schiller, 2004). L'économie politique et sexuelle de la base militaire M'Poko rentre en contradiction avec les intérêts de l'État post-colonial et national centrafricain. Angèle et ses amies sont violemment et systématiquement réprimées par la police centrafricaine. Depuis les Indépendances, le Code pénal centrafricain interdit le racolage public, le proxénétisme et les organisations entre femmes en vue de la prostitution. La prostitution est, depuis les Indépendances, une catégorie répressive du Code pénal centrafricain³⁰⁹. Le travail sexuel non-salarié des femmes est façonné par la relation entre l'État centrafricain post-colonial et l'État néocolonial de l'ancienne métropole. Les patrons français des boîtes de nuit organisent et contrôlent l'espace de rencontre entre les femmes prostituées et les militaires français. L'Armée française organise et contrôle les relations de concubinage. La police de l'État

³⁰⁹Présidence de la République Centrafricaine, article 89, « Des attentats aux mœurs », Loi n° 10.001 portant code pénal centrafricain, Journal Officiel de la R.C.A, 15 janvier 2010, p. 15

centrafricain réprime les femmes qui sortent la nuit.

Les tensions entre l'État post-colonial centrafricain et l'État français néocolonial, tous deux issus du rapport colonial, expriment la contradiction centrale des pouvoirs étatiques face au travail sexuel : entre nécessité, contrôle et répression. Les travailleuses sexuelles de l'association Ballerine créent un espace possible d'autonomie pour les femmes et représentent en ce sens un danger pour le pouvoir post-colonial et national de l'État centrafricain sous tutelle de la France. Les analyses de Cynthia Enloe (2000) sur la prostitution autour des bases militaires aux Philippines montrent que la figure de la femme traîtresse est une image commune et rassembleuse des politiques nationalistes. Tiantian Zheng (2012) montre comment, en Chine, les politiques de prévention du Sida ciblent les prostituées qui ont des relations avec des hommes étrangers, médiatisant ainsi la stigmatisation de comportements sexuels jugés déviants et renforçant un discours nationaliste qui fait des prostituées le vecteur d'une maladie pensée comme étrangère. Fatou Sow (1997), dans son analyse sur l'État National après les Indépendances africaines, a théorisé comment les femmes sont « *réédifiées comme symbole de l'identité nationale, comme objet de compétition entre groupes dont le contrôle des femmes, de leurs corps, de leur sexualité et de leur fécondité est une manière de signifier la domination et d'en jouir* »³¹⁰.

Pour l'État centrafricain, la répression des femmes prostituées est un enjeu nationaliste et post-colonial. La répression de la prostitution marque des femmes comme les fauteuses de troubles de la Nation. La répression réprime des femmes qui tentent de trouver des ressources autonomes pour contourner les divisions sexuelles, raciales et de classe de la société post-coloniale. Les rafles, menées par la police centrafricaine, n'ont pas pour but de mettre fin à la politique sexuelle de l'Armée française, qui, si elle existe, suppose forcément des négociations entre États. Les rafles ont pour but d'exclure des femmes de l'espace public, et, à travers elles, toute la classe sociale qu'elles font vivre grâce à leurs revenus (les chômeurs, les enfants des rues, les petites marchandes de marché ...). Les rafles contre les femmes prostituées sont une façon d'affirmer la prééminence du pouvoir de l'État sur les femmes, de renforcer *le sexe de l'État* (Sow, 1997), ainsi que sa *classe*.

Les femmes sont les sujets clefs de l'exercice du pouvoir des deux États, l'État français néo-colonial et l'État centrafricain post-colonial. Cependant, les moyens différents

³¹⁰ SOW, Fatou, « Les femmes, le sexe de l'État et les enjeux du politique : l'exemple de la régionalisation au Sénégal », *Clio* [en ligne], n. 6, 1997, consulté le 15/08/2016 : <https://clio.revues.org/379>

des deux États pour exercer leurs pouvoirs dessinent des formes spécifiques d'oppression des femmes. L'outil de l'exercice du pouvoir de l'État centrafricain est le passage à tabac par la police. Les rafles produisent les femmes prostituées comme des *corps d'exception* (Barkat, 2006). Le corps d'exception « *se définit précisément en tant qu'il est d'abord établi comme un corps étranger, situé cependant à l'intérieur même de l'agencement politique et juridique général* »³¹¹. Les rafles et le *stigmat de putain* sont des moyens de réprimer les espaces, les ressources, les liens, les savoirs et les forces que les femmes construisent par le travail sexuel. La politique de l'État centrafricain sur les femmes prostituées est l'exercice d'un pouvoir souverain : le droit de blesser, de tuer et de faire disparaître. La politique post-coloniale de l'État centrafricain passe par une politique sexuelle nationaliste.

La politique sexuelle de l'État français en Centrafrique passe par le contrôle et l'organisation des corps des femmes prostituées et des corps des soldats, à travers la tenue (civile ou militaire) et le dépistage du VIH. La politique sexuelle de l'État français en Centrafrique en dépistant les femmes de Bangui les cantonne dans une zone spéciale et garantissent les frontières de la famille bourgeoise et blanche expatriée. La politique néocoloniale de l'État français passe par une politique sexuelle impérialiste. Il s'agit d'un pouvoir de contrôle plus que de répression : c'est l'exercice d'un pouvoir défini par Foucault comme *biopolitique* (2004). Comme nous allons le voir, les différentes formes de ce contrôle *biopolitique* de l'État français sur les corps des femmes prostituées à Bangui sont le signe de périodes de stabilité et d'instabilité militaire et politique.

La politique sexuelle néocoloniale de l'Armée française

Tantine Eyabe arrive à Bangui en 1960. Elle arrive du Cameroun avec son concubin, un français, alors que le Cameroun connaît un mouvement de libération nationale. Bangui est une ville sûre pour les anciens colons nouvellement expatriés. En 1961, un des signes de cette paix post-coloniale est l'inauguration, par le président Dacko (1959-1965), du Rock Hôtel qui rend confortable le tourisme et la Coopération française. Après son coup d'État en 1965, Bokassa (1965-1979) construit l'Hôtel Safari, pour favoriser une ville de la coopération et du développement. De 1960 jusqu'à 1979, sous les présidents Dacko puis Bokassa, dont les

³¹¹BARKAT, Sidi Mohammed, « Corps et État. Nouvelles notes sur le 17 octobre 1961 », Revue *Quasimodo*, n. 9, « Corps en guerre. Tome 2 », 2006, p. 156

accessions au pouvoir ont été organisées par la France, les Français parlent de **Bangui la coquette**. C'est une période de stabilité et de confort pour la Coopération et pour les intérêts français. 6000 Français vivent à Bangui dont 600 agents de l'assistance technique. Tantine Eyabe, Maman Rosette, Mamasewa et Maman Augustine vivent en concubinage avec des blancs, pour la plupart des coopérants ou des privés qui s'installent en Afrique centrale le temps de leurs affaires. Elles s'appellent entre elles les **gba mûnjû**, ce qui signifie à cette époque femme de blanc.

Après 1979, avec l'arrivée massive des militaires français et du Sida, l'expression **gba mûnjû** va être associée aux boîtes de nuit et à la vie nocturne. En 1979, alors que Bokassa se rapproche de Kadhafi et que les mouvements de révolte populaire contre le dictateur augmentent, la France organise l'**opération Barracuda** pour faire intervenir son armée, renverser Bokassa et déposséder les émeutiers de leur révolte. La Centrafrique est mise sous tutelle. Les **Barracudas** s'installent durablement dans la ville. Ils se déplacent à pied, en civil et seuls dans les quartiers. Les relations d'Angèle et de Madeleine avec les militaires qu'elles ont rencontrés dans les boîtes de nuit prennent la forme de concubinages fixes et temporaires, qui comprennent, en plus des rapports sexuels, la préparation des repas, les jours de sortie des militaires. Les militaires versent de l'argent à Angèle et Madeleine, non pas seulement en fonction des services sexuels, mais aussi, en fonction de leurs besoins. Les besoins d'Angèle et Madeleine sont confondus avec les besoins du concubinage temporaire : le logement, le lit, les habits et la nourriture. À cette époque, les relations sexuelles tarifées sont officiellement interdites à l'intérieur des bases militaires. Le contrôle des travailleuses sexuelles et l'organisation de la prostitution par l'Armée française passent par le biais du dépistage du VIH. Les autorités militaires du camp M'Poko organisent le dépistage systématique des femmes concubines des militaires, à l'infirmerie militaire de la base, ou par le biais de l'Institut Pasteur, avec qui l'armée a un contrat.

Dans les récits de Madeleine et d'Angèle, les **Barracudas** font partie de la ville. Leurs circulations à pied et en civil dans les quartiers sont motivées par leurs concubinages avec des femmes de Bangui. Les concubinages monnayés jouent un rôle d'intégration de la base militaire de M'Poko dans la vie urbaine de Bangui. Comme l'a montré Cynthia Enloe (2000), les accords passés entre États ne suffisent pas à garantir la stabilité politique des bases militaires étrangères. Les concubinages monnayés sont un moyen pour les bases militaires de s'intégrer dans le quotidien de la vie urbaine. Le port de la tenue civile par les militaires

français est l'expression de leur insertion dans la vie des quartiers à travers des relations de concubinage monnayées. La politique sexuelle de l'Armée française est une économie politique déterminante pour le maintien de sa base militaire de M'Poko. Les militaires français représentent, pour les femmes, des clients potentiels d'un travail dont elles dépendent pour vivre. Les récits de Cynthia Enloe (2000) sur la tristesse et la colère des femmes philippines après la fermeture d'une base militaire américaine³¹², font écho aux récits que Madeleine et Angèle racontent du temps des **Barracudas**. Après le départ des militaires français en 1997, Angèle et Madeleine se retrouvent sans ressources, dans une ville en guerre, transformée par les mutineries de 1999. Elles regrettent la présence des **Barracudas** et souhaitent leur retour.

Les remises en cause du pouvoir politique et militaire de la France en Centrafrique modifient la géopolitique sexuelle franco-africaine de la ville de Bangui. À partir de 1993, bien que la France ait eu la main sur les résultats de l'élection qui a établi Patassé (1993-2003) à la tête de l'État, elle perd le contrôle de l'autorité militaire : les mutineries s'intensifient entre 1996 et 1997 et le président Patassé fait appel à l'intervention militaire de la communauté régionale des États Sahélo-sahéliens créée par Kadhafi. Les militaires français remettent la tenue militaire et ne sortent plus dans les quartiers. Les patrons français des boîtes de nuit quittent Bangui. Les relations de concubinage entre militaires français et femmes centrafricaines sont interdites. Le médecin du camp M'Poko, sous décision des autorités militaires françaises, distribue, chaque samedi, des préservatifs aux militaires qui sortent collectivement dans les boîtes de nuit sous la surveillance d'un cadre. Les échanges économique-sexuels tarifés ont lieu dans la boîte de nuit, sous le regard d'un cadre de l'armée et du gérant de la boîte. Cette nouvelle forme de contrôle, non plus sur les femmes de Bangui, mais sur les soldats, exprime une période de remise en cause de l'autorité française en Centrafrique.

A partir de 2009, les militaires ne sortent plus en tenue militaire dans les boîtes de nuit : « Ils sortent en civil, comme c'est une période calme. Il y a pas besoin de montrer une présence militaire, le but c'est de se fondre dans la population, la volonté de l'armée c'est de pas afficher une présence, notre objectif c'est de faire profil bas » (un officier). Ce changement exprime une nouvelle période de stabilisation des relations franco-africaines. En 2003, François Bozizé prend le pouvoir,

³¹²ENLOE, Cynthia, *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*, Berkeley: University of California Press, 2000, p. 158

aidé par la France. L'État français envoie une mission militaire et un conseiller militaire, Henri-Alain Guillon, pour mettre en place le nouveau régime. Au nom de **l'opération Boali**, les militaires français reviennent en nombre à Bangui. Année après année, je remarque les changements de la politique sexuelle de l'Armée française. En 2007, les soldats français au repos sont davantage visibles dans les espaces publics, on les voit dans les bars et les restaurants, et certains se promènent.

Mais, en 2012, j'observe le retour du port de la tenue par les soldats français. Elle va signifier l'organisation d'une nouvelle période d'offensive militaire. Un an après, le 24 mars 2013, les rebelles de la **Séléka** prennent le pouvoir par un coup d'État. Après 8 mois de conflits, le 5 décembre 2013, les milices des **anti-balakas** rentrent dans la capitale, en même temps que l'Armée française. En janvier 2014, l'État français destitue l'ancien porte-parole de la **Séléka**, devenu président, Michel Djotodia. Aujourd'hui encore, environ 2250 soldats français sont présents sur le territoire centrafricain, dans les forces françaises, dans l'Euro Far et dans les missions spéciales d'intervention. Le pouvoir français en République Centrafricaine, durant la période post-indépendante, s'organise à travers le continuum entre prostitution et concubinage, en fonction des enjeux et des intérêts militaires et économiques de la France. Le port ou non de la tenue militaire raconté par Angèle et Madeleine est un *évènement de faible intensité* qu'elles révèlent à la lumière des conséquences qu'il implique sur leurs vies. Elles mettent ainsi en évidence les changements de la conjoncture politique et militaire des relations entre la France et la Centrafrique.

Le pouvoir souverain de la France : offensive militaire et économique

En avril 2015, le scandale de l'Armée française éclate dans les journaux français. « *Au cours du premier trimestre 2014, des enquêteurs de l'ONU, alertés par des bénévoles centrafricains, recueillent les témoignages circonstanciés de six enfants faisant état d'abus sexuels commis à leur rencontre par une quinzaine de soldats français de l'opération Sangaris. Le compte rendu de ces faits est transmis en juillet aux autorités françaises mais ce n'est que fin avril 2015 que le contenu de ce rapport est révélé au public par le quotidien britannique The Guardian* »³¹³ (Tobner, 2015). Une femme,

³¹³TOBNER, Odile, « Centrafrique, un complot contre l'Armée française », *Billet d'Afrique Survie* [en ligne], n. 247, Juin 2015, consulté le 15/08/2015 : <http://survie.org/billets-d-afrique/2015/247-juin-2015/?lang=fr>

ancienne travailleuse serveuse dans un bar à Bangui, aujourd'hui réfugiée au Cameroun, me fait le commentaire suivant sur facebook : « **ce que j'ai appris moi, c'est que les militaires français ne donnent jamais rien gratuitement** ». Son commentaire exprime le continuum entre le viol et la prostitution, et la particularité des politiques sexuelles de l'armée en période de conquête militaire. En temps de guerre, la distinction entre le viol et la prostitution disparaît, et la réalité de la survie implique une double violence. Les femmes, les jeunes filles et les enfants qui s'approchent des militaires français pour négocier un moyen de subsistance risquent de se faire violer. S'ils se font violer ils/elles risquent d'être accusé-e-s de dénoncer les viols pour gagner de l'argent, comme l'ont laissé entendre des journalistes du quotidien *Le Monde* : « *ils pourraient mentir contre quelques billets* »³¹⁴ (*Le Monde*, 14/05/2015). Le pouvoir militaire de la France est aussi un pouvoir souverain qui, protégé par la sécurité militaire et médiatique, traite les femmes, les jeunes filles et les enfants centrafricains comme des sujets qu'il est possible de brutaliser, de violer et de tuer impunément.

Le pouvoir souverain de l'Armée française n'est que le pendant militarisé d'une politique économique qui exclut et marginalise la majorité des Centrafricain-e-s du pouvoir du capital. Les offensives militaires françaises qui secouent le pays depuis 1996 sont suivies pas des offensives néo-libérales qui vulnérabilisent les femmes et les jeunes filles qui se débrouillent dans les boîtes de nuit. En 2010, Angèle et Madeleine racontent la crise économique à travers la dégradation des conditions du travail sexuel. Les conditions sont **dures** et **dégueulasses**. Des filles de 12 à 15 ans sortent en boîte derrière les militaires français. « **Aujourd'hui, avec les conditions, il y a trop de maladies, c'est affreux, surtout les petites, j'ai pitié d'elles. Elles font pas d'examen** » (Angèle). L'offensive néolibérale a des répercussions sur les conditions de travail et sur les tarifs. « **Pour maintenant, les prix sont très bas. 10 000, 15 000, des fois tu peux trouver 5000. C'est insuffisant, mais tu es obligée de prendre parce que c'est un peu dur. Même les blancs. Pour les blancs, tu arrêtes à 10 000, 15 000, c'est bon. Mais pour les Africains, ils peuvent te donner seulement 5000. (...)** ».

L'offensive néo-libérale influe à la fois sur les prix, non seulement parce qu'il y a

³¹⁴ Cyril Bensimon (Bangui, envoyé spécial), Nathalie Guibert, Simon Piel et Marie Bourreau (New York, Nations unies, correspondance), « Accusations de viols d'enfants en RCA : retour sur une enquête », *Journal Le Monde*, 14 mai 2015, consulté le 15/08/2016 : http://www.lemonde.fr/international/article/2015/05/14/accusations-de-viols-d-enfants-en-rca-retour-sur-une-enquete_4633510_3210.html

moins d'argent, mais aussi parce que le manque d'argent et de clients augmente les pressions et les impératifs dans la vie de femmes. En diminuant leurs forces dans la négociation de leurs conditions de travail, la crise diminue en même temps la sécurité et les rentrées d'argent des travailleuses sexuelles. Une des conséquences de la crise économique est la baisse de la protection contre le VIH. Dans les récits des travailleuses, les changements de lieu sont également des indicateurs de la crise économique. Alors, qu'auparavant, les femmes recevaient leurs clients chez elles à la maison, aujourd'hui, le rapport sexuel a lieu chez le client. « **Actuellement, c'est les prostituées qui vont derrière les clients, qui vont à l'hôtel, qui vont chez eux, c'est comme ça, ça a changé** ». L'offensive néo-libérale est racontée par le changement de type de relation sexuelle tarifée. Alors, qu'auparavant, les prostituées pouvaient établir une relation constante et régulière avec leurs clients, aujourd'hui les relations ne s'inscrivent plus dans une durée ou dans une régularité. L'invisibilité actuelle du travail sexuel exprime également la crise. Les petites sœurs du quartier se cachent, elles sortent seules et en cachette. Cette invisibilité est considérée par les anciennes comme dangereuse : « **Maintenant, ça a changé, c'est chacune de son côté. Les petites filles, elles font leur vie en cachette. Elles ne veulent pas que les gens sachent, pour que les gens ne les détestent pas dans le quartier. Donc, elles sortent la nuit tard, quand il n'y a plus personne. Maintenant il y a beaucoup de filles qui se cachent. Elles sont avec les blancs, mais elles ne montrent pas qu'elles font ça, c'est ça qui n'est pas bien** ». L'offensive néo-libérale et la situation de dépendance économique et politique ont fragilisé les liens de solidarité et la visibilité des travailleuses sexuelles comme moyen de s'organiser et de se défendre contre les violences économiques et physiques. Comme le remarque Ouassa Tiekoura (1997) le « *phénomène de la prostitution est révélateur dans une certaine mesure de l'évolution globale et de la crise dans la société urbaine* »³¹⁵. Si l'ampleur des conséquences de l'offensive néo-libérale de ces dix dernières années amène à parler de *crise*, cette dernière met en lumière une violence structurelle. « *La violence structurelle peut être identifiée comme la force qui oblige les pauvres et les personnes dénuées de pouvoir à choisir des stratégies de survie qui*

³¹⁵TIEKOURA, Ouassa, « Forme communautaire et forme individuelle de la prostitution à Niamey », *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)* /Ed. by MARIE, Alain, Paris : Karthala, 1997, p. 333

contribuent aux risques sexuels »³¹⁶ (Zheng, 2012, traduction libre). Pour défendre leur droit de vivre dans la ville, les femmes qui travaillent dans la prostitution doivent exposer leurs corps aux risques de la mort.

Les conditions de travail et de vie des femmes qui font du *travail sexuel* dans les boîtes de nuit dépendent de la présence des blancs à Bangui. Les changements de politiques ont des conséquences sur le statut et la vie des femmes. Jusque dans les années 1980, **Gba Mûnjû** signifiait femme de blanc, alors que par la suite, l'expression est une insulte qui signifie **pute**. Les plus jeunes qui habitent le quartier disent que cela devient de plus en plus difficile de trouver un blanc. Stigmatisées de **putes**, moins bien payées et plus souvent violées, les femmes qui sortent dans les boîtes ne s'en sortent plus. Le *travail sexuel* subit les effets des transformations et des crises de la société capitaliste et néocoloniale centrafricaine, qui est une société hautement militarisée. Les conditions de travail sexuel dépendent de la conjoncture économique, politique et militaire. La politique sexuelle après les indépendances place les femmes prostituées au cœur des relations de la globalisation entre nationalisme et impérialisme sexuel³¹⁷. Les travailleuses sexuelles sont soumises à un contrôle du vivant, en tant que corps productifs d'un service sexuel, et à l'exclusion, en tant que corps indésirables. Les travailleuses du sexe sont exclues de la citoyenneté post-coloniale (Ghosh, 2004).

Les résistances de Ballerine aux pouvoirs des États

La prétention des femmes prostituées d'occuper visiblement l'espace public fait d'elles des cibles de répression. **Ballerine** était l'association des prostituées du quartier, pendant l'époque des **Barracudas**. Aujourd'hui, l'association est racontée par les plus jeunes du quartier comme l'âge d'or des grandes sœurs, et par les grandes sœurs du quartier comme le temps de leur organisation, de la visibilité et des fiertés. C'était une organisation de la vie en dehors du travail : une solidarité, au-delà du travail et jusque dans la mort, contre le *stigmat* et contre l'invisibilité. Les femmes de **Ballerine** portaient le deuil de leurs camarades. Elles confisquaient les corps des défrites aux parents qui refusaient l'argent des prostituées. Elles organisaient une procession publique, elles étaient visibles, elles étaient

³¹⁶« Structural violence can be identified as the force that compels the poor and disempowered to choose survival strategies that have contributed to sexual risks », ZHENG, Tiantian, *Ethnographies of Prostitution in Contemporary China: Gender Relations, HIV/AIDS, and Nationalism*, Palgrave Macmillan, 2012, p. 11

³¹⁷Pour la question des nationalismes sexuels, voir DUTOYA, Virginie, « "La bru du Pakistan". Genre, sexualité et nationalisme dans la relation Inde/Pakistan », *Raisons politiques*, vol. 1, n. 49, 2013, pp. 25-41

reconnues : les gens dans la rue s'avertissaient de leur passage. Les analyses ethnologiques de Joseph Tonda (2000) montrent que, dans l'organisation du deuil en Afrique centrale, les femmes de **Ballerine** ne représentent que le deuxième cercle d'acteurs après celui de la famille : le cercle des solidarités extra-familiales. Quand les femmes de **Ballerine** confisquent le corps aux cercles des parents, elles font donc un acte transgressif.

En Afrique centrale, porter le deuil exprime le respect de la personne décédée et permet à la famille de sauver la face et de faire face aux accusations de mauvais traitement et de sorcellerie (Tonda, 2000). En confisquant le corps décédé de leurs camarades, les femmes de **Ballerine** réhabilitent sa vie et la leur. Porter le deuil signifie également le retirer, et le retirer représente un coût financier important. Joseph Tonda définit l'économie du deuil comme une économie de la dépense improductive, majoritairement portée par les femmes. Celles-ci transforment le deuil en un *champ des pouvoirs féminins* où l'argent circule entre femmes grâce aux réseaux de solidarité. Les femmes de **Ballerine**, en confisquant le corps mort de leur camarade, s'inscrivent dans le *champ des pouvoir féminins* et confisquent l'économie du deuil aux femmes de la famille de la défunte. En mangeant et en buvant l'entièreté des cotisations le jour même de la mort, elles montrent leur puissance « à ruiner l'économie formelle de l'État en tant que lieu d'organisation et d'ordonnancement de l'inégalité économique et sociale entre les sexes »³¹⁸.

Les femmes de **Ballerine** ne se contentent pas de porter et de retirer le deuil, elles retirent et portent littéralement le corps de la défunte dans la rue. Elles occupent ainsi l'économie du deuil de la parcelle familiale, par l'argent du travail du sexe non reconnu et invisibilisé, et occupent la rue par leurs corps stigmatisés, vivants et morts. En s'exposant en deuil, elles font exister des corps ne pouvant plus être contenus dans les catégories normatives et excluantes de l'État. En confisquant et en portant, dans l'espace public, le corps de leurs camarades décédées, et en l'associant à leurs corps encore en vie, les femmes de **Ballerine** s'arrachent à la situation d'exception qui les enfermait. Les corps vivants et le corps mort occupent visiblement et collectivement la rue, comme le *corps d'exception* (Barkat, 2006) en lutte qui « s'expose en tant qu'il est libre, là même où la politique et le droit de l'État leur intiment de se soumettre »³¹⁹.

³¹⁸ TONDA Joseph, "Enjeux de deuil et négociation des rapports sociaux de sexe au Congo", *Etudes africaines* [en ligne], n. 157, 2000, consulté le 15/08/2016 : <https://etudesafricaines.revues.org/1>

³¹⁹ BARKAT, Sidi Mohammed, « Corps et État. Nouvelles notes sur le 17 octobre 1961 », *Revue Quasimodo*, n. 9, « Corps en guerre. Tome 2 », 2006, p. 158

Leur mobilisation ne peut pas être limitée à une politique de la visibilité, car leurs corps n'ont pas d'autres significations que celle conférée par la tension entre la famille et leur travail, entre l'État et leur politique sexuelle, entre le pouvoir et la révolte. Il s'agit d'une politique d'affirmation de la valeur de la vie qui passe par l'exposition dans l'espace public de leurs corps vivants et morts. Le récit ethnographique de **Ballerine** montre que la rue fait partie du territoire de résistance des travailleuses du sexe à Bangui. Quand les femmes de **Ballerine** exposent leurs corps dans la rue, elles défont la catégorie infâmante de **pute** qui les enferme. Elles ne revendiquent pas le droit de travailler ou d'exercer un travail, elles exigent le droit à une vie digne et reconnue.

Cependant, la rue n'est pas un lieu de déploiement de dispositifs, de positionnements et d'organisations politiques, car les travailleuses du sexe n'ont pas de lieu (au sens de Michel de Certeau, 1990) qu'elles possèdent. Elles négocient l'espace de la rue et l'espace des parcelles familiales, et en détournent les règles afin d'être reconnues. Ces pratiques de détournement des règles testent les limites et utilisent les failles du pouvoir. Obioma Nnaemeka (2004) nomme la politique de la négociation des femmes dans le *patriarcat* le *négo-féminisme*".

« *Le négo-féminisme sait quand, où et comment faire exploser les mines terrestres du patriarcat, quand, où et comment faire le tour des mines terrestres du patriarcat. En d'autres termes, le négo-féminisme sait quand, où et comment négocier avec ou négocier autour de la patriarchie dans différents contextes* »³²⁰ (Nnaemeka, 2004, traduction libre)

³²⁰ « Negofeminism knows when, where, and how to detonate patriarchal land mines; it also knows when, where, and how to go around patriarchal land mines. In other words, it knows when, where, and how to negotiate with or negotiate around patriarchy in different contexts », NNAEMEKA, Obioma, "Nego-feminism: Theorizing, Practicing, and Pruning Africa's Way", *Signs*, vol. 29, n. 2, 2004, p. 378

CONCLUSION : LE PERSONNEL EST INTERNATIONAL

La négociation de la compensation de *l'échange économique-sexuel* s'inscrit dans ce qu'Obioma Nnaemeka appelle le *négo-féminisme* qui repose sur la capacité à négocier autour et avec les rapports sociaux de *sexe* et de pouvoir (Nnaemeka, 2004) pour contourner les frontières raciales et sexuelles de la ville de Bangui. Résister, c'est faire face aux frontières dans la ville, c'est **Boxer-Bangui**. Les femmes pour affronter les frontières dans la ville les contournent, en monnayant l'asymétrie des rapports sexuels et du concubinage. Les femmes qui mettent en place un concubinage avec un Français contournent les frontières sexuelles et raciales de la ville européenne, des ONG et de la coopération. Les femmes qui travaillent dans les services domestiques et sexuels affrontent la frontière en la contournant et en en jouant. En négociant autour et avec le pouvoir, les travailleuses sexuelles développent une conscience sur les *rapports de pouvoir*. Le savoir de résistance des femmes que l'on a entendues est fort car il est international. « *On bosse ici, on mange ici, on boit ici, on dort ici* » disent les serveuses des grands restaurants où mangent les expatriés français. Elles prennent leur salaire dans la caisse du patron et négocient leurs pourboires aux tables des clients. Elles savent ce que leur doivent financièrement leur petits amis selon la disponibilité qu'elles leur ont accordée. Et elles savent aussi ce qu'ils doivent tout court : « **les connards, il faut leur prendre leur argent, ceux de l'UNICEF, de l'Ambassade, du PNUD, ils gagnent beaucoup trop, il faut les aider à dépenser** ». Pour reprendre Cynthia Enloe (2000a.), les femmes qui travaillent dans les services domestiques et sexuels publics de la ville de Bangui savent que, « *le personnel est international* ». Pour les femmes que j'ai rencontrées, il est clair qu'il ne s'agit pas de relations interindividuelles, mais elles inscrivent leurs actions et les actions des expatriés dans des relations globales. Les relations de dépendance, inégales et asymétriques entre la Centrafrique et la France, amènent une travailleuse à affirmer :

« **On vit dans notre pays comme des étrangers** »

Les femmes ont conscience du système de la *grande arnaque* et comment il est traversé par les relations internationales et les relations entre hommes et femmes. Les Français

sont vus comme des arnaqueurs : ils couchent avec les femmes sans les marier, dans un système de relations inégales entre la France et la Centrafrique.

« Les Français ici, quand ils perdent de l'argent, c'est parce qu'eux mêmes sont dans l'arnaque, quand tu vois quelqu'un qui vient ici, il perd de l'argent avec les filles, il part vite raconter, que ici à Bangui, les filles sont comme ci comme ça, et que si tu veux, je peux te chercher des filles pour coucher avec, donc c'est eux-mêmes qui deviennent des escrocs ».

Les femmes que j'ai rencontrées se pensent comme membres de groupes au-delà des frontières nationales. Les discours sur leur travail n'effacent pas la notion de territoire, mais marquent plutôt la création de frontières dans la ville de Bangui, dans une perspective transnationale. Les frontières dans la ville sont organisées autour du travail du blanc, du Français, de l'étranger, de l'expatrié. Les circulations des expatriés dans la ville pour leurs loisirs et leurs sorties organisent les espaces de travail des femmes et des hommes centrafricain-e-s. Cependant, les expatriés n'ont pas accès au quartier. Le quartier est le lieu où se transmettent les savoirs des femmes pour négocier les frontières internationales dans la ville et au niveau global. Cette connaissance transmise par les femmes du quartier est stratégique : elle s'inscrit dans un projet sur le long terme qui vise à améliorer leurs conditions de vie et celles de leurs proches.

« Si les gens disent que tu es une pute, tu entends mais tu fermes tes oreilles, parce que, toi, tu sais pourquoi tu le fais : pour l'avenir. C'est un travail. Tu le fais pour ce que tu as décidé d'être dans ton cœur ».

Madeleine, Bangui, 2010

Conclusion générale

« Tu sais

Il y a des espoirs qui se perdent par-delà les montagnes

L'Atlantique est aussi le désert du Sahara

Bras d'eau et de sable

Sables mouvants et vagues dévoreuses

Qui emportent loin de moi mes rêves impossibles

Tu sais les souvenirs sont toujours beaux

Ce sont les regrets qui font vomir

Alors ne regrettons rien

Ni hier

Ni aujourd'hui

Car demain

Il fera beau dans nos yeux

Le soleil s'y lèvera

Et la lune scintillera

Pour dire à l'océan et au désert

Que l'amour défie la vie

Hier a mille ans

Aujourd'hui est un instant. »

Angèle Bassolé-Ouédraogo, 2003

Les politiques françaises du travail sexuel en RCA

L'objectif théorique au départ de la thèse était de questionner les rapports de pouvoir qui traversent les *échanges économique-sexuels* entre des femmes centre-africaines et des expatriés français. Le travail d'enquête a démontré que les *échanges économique-sexuels* sont constitués par les rapports sociaux de *sexe*, de *race* et de *classe*. Le non accès des femmes centre-africaines au travail salarié valorisé des ONG et des entreprises ne leur garantit pas le contrôle de leurs moyens d'existence et les marginalise des espaces publics de la consommation. Les *échanges économique-sexuels* avec des expatriés français sont alors pour elles un moyen de négocier leurs moyens d'existence. Les *échanges économique-sexuels*, s'ils sont constitués des rapports de pouvoir existant à Bangui, sont également un des cœurs de leur reproduction et de leur transformation. Les catégories sexuelles apparaissent comme des outils du contrôle colonial et post-colonial des frontières raciales entre les colons et les colonisé-e-s, puis entre les expatrié-e-s et les **locaux**.

Les rapports sociaux de *race* produits par le mode d'exploitation colonial puis néocolonial ont construit des catégories sexuelles comme outil de domination. Depuis l'installation des compagnies concessionnaires, l'exploitation coloniale a été constitutive de la catégorie de femme libre comme moyen de contrôler la force de travail domestique et sexuel des femmes centre-africaines migrantes dans les nouveaux centres urbains. Les politiques françaises actuelles du travail expatrié produisent la catégorie de **pûpûlengé** qui marque aujourd'hui les femmes centre-africaines du *stigmaté de la putain* et de l'**arnaqueuse** comme outil d'appropriation et d'invisibilisation de leur force de travail domestique et sexuel. L'appropriation et la stigmatisation de leur force de travail domestique et sexuel transforment l'*énergie vitale* des femmes centre-africaines en un *travail dévalorisé* sur le *marché* du travail, de la consommation et des services.

Ce processus d'appropriation et de dévalorisation est constitutif d'une *classe sociale* composée de femmes *gba mûnjû*, de leurs enfants qui héritent de leur illégitimité, et de leurs proches qui partagent avec elles les conditions du travail informel. Cette *classe sociale* se

caractérise par un rapport spécifique au marché du travail salarié, à l'espace public de l'État et à la famille comme institution politique. L'institution de la famille expatriée comme une famille nucléaire et monogame, et l'espace public de la consommation et du travail salarié comme des espaces majoritairement masculins et *évolués*, exproprient les femmes *gba mûnjû* de leur travail reproductif.

La construction de la catégorie de *putain* est dépendante de la construction de la catégorie de l'*épouse* française comme la femme légitime et comme la garante des frontières raciales du foyer colonial, puis expatrié. Cette division entre femmes françaises et centre-africaines fait également apparaître une troisième catégorie de contrôle : la famille évoluée. La famille évoluée est à la fois une catégorie de *sexe*, de *race* et de *classe*, qui assigne les hommes colonisés, puis les salariés locaux, à la monogamie et au travail pour l'État moderne et pour les entreprises privées, et leurs femmes au travail domestique au foyer. La construction de la catégorie de femme libre montre donc que la domination coloniale, puis néocoloniale, n'est pas seulement un rapport entre hommes français et hommes centre-africains, mais également un rapport entre hommes et femmes et un rapport entre femmes. Ainsi, les catégories de *sexe* (femme libre, épouse, femme évoluée) sont en même temps des catégories de *race* et de *classe*, indispensables aux *divisions sexuelles et raciales* du travail. Les catégories de *prostituée* et d'*épouse*, en divisant les femmes centre-africaines et les femmes françaises, reproduisent le foyer expatrié comme un foyer ségrégué. L'usage du *stigmatisme de putain* par les hommes expatriés reproduit également les *divisions sexuelles* à l'intérieur du travail salarié. Ainsi, la sociabilité des hommes expatriés aux espaces de loisirs et de consommation sexuelle et domestique marginalise les femmes expatriées de la carrière. Les *échanges economico-sexuels* entre expatriés français et femmes centre-africaines sont alors constitutifs du groupe des expatriés comme un groupe majoritairement masculin et blanc.

La division idéologique entre la forme légitime des *échanges economico-sexuels*, le mariage, et la forme illégitime, la prostitution, reproduit les frontières entre l'espace public et l'espace privé. Cette division est le produit des politiques françaises du travail qui assignent les femmes d'expatriés au foyer, et les femmes centre-africaines aux espaces des loisirs et de la consommation urbain-e-s. L'invisibilisation *du travail domestique et sexuel* des femmes centre-africaines au sein des foyers et dans les espaces urbains reproduit la communauté expatriée comme une communauté ségréguée. Mais si la division entre les femmes libres

et les *épouses* légitimes reproduit la communauté expatriée comme une communauté ségrégée, la sociabilité des hommes expatriés dans les espaces de loisirs et de consommation domestique et sexuelle a pour effet l'insertion des expatriés dans la vie économique et sociale locale. Ainsi, les politiques françaises du foyer expatrié façonnent également les espaces de travail domestique et sexuel dans l'espace public. Les politiques du travail ne délèguent pas seulement le *travail domestique* à une travailleuse invisibilisée au sein du foyer, mais délèguent aussi le *travail domestique* à des travailleuses dans l'espace public, dans les restaurants, les bars et les boîtes de nuit du centre-ville de Bangui. La délégation du *travail domestique* dans l'espace urbain organise les espaces de consommation entre les espaces de loisirs et de consommation où sortent les expatriés mariés, qui prolongent la ségrégation des foyers expatriés, et les espaces de loisirs et de consommation où sortent les expatriés célibataires, qui articulent la consommation d'un *travail domestique* avec la consommation d'un *travail sexuel*. Ainsi, les politiques françaises du travail reposent effectivement sur la division entre le *travail productif* des expatriés salariés, le *travail reproductif privé* des femmes d'expatriés au sein des foyers, le *travail domestique privé délégué* à des femmes centre-africaines et le *travail domestique et sexuel payé public*.

L'analyse du *travail domestique et sexuel délégué* dans l'espace privé et dans l'espace public fait exploser les frontières du foyer expatrié. Ainsi, l'analyse théorique issue de ces observations ne peut se contenter d'articuler le *travail domestique et sexuel dévalorisé* des femmes centre-africaines au travail salarié, mais amène à conclure que leur *travail domestique et sexuel payé dans l'espace public* est au cœur de l'articulation entre l'espace du travail salarié et du travail non salarié, entre l'espace public et l'espace privé, entre le *travail productif* et le *travail reproductif*. L'analyse du *travail domestique et sexuel* des femmes centre-africaines met effectivement en évidence la visée productive du *travail reproductif*. Ainsi, les politiques françaises du travail en Centrafrique reposent sur le *travail domestique et sexuel payé, dévalorisé et invisibilisé* des femmes centre-africaines dans les espaces de la ville pour reproduire les expatriés comme une force de travail et comme une communauté idéologique ségrégée.

Les politiques françaises du travail en Centrafrique reposent également sur le contrôle du *travail domestique et sexuel* des femmes pour la reproduction de la force de travail des salariés locaux. À travers la construction de la catégorie idéologique de la **famille**

africaine, les employeurs français contrôlent et invisibilisent le *travail domestique et sexuel* des femmes centre-africaines auprès de leurs salariés. Certains employeurs organisent le *travail reproductif* des femmes de leurs salariés tout en invisibilisant sa dimension productive à travers des **projets de développement**. L'analyse des processus d'invisibilisation et de contrôle du *travail reproductif* des femmes centre-africaines pour les foyers des salariés expatriés et pour les foyers des salariés **locaux** montre une des contradictions centrales des politiques de travail : le *travail domestique et sexuel* des femmes centre-africaines est en même temps indispensable au travail salarié, mais limite également son pouvoir. Effectivement, le travail reproductif doit être invisibilisé pour garantir les *frontières sexuelles et raciales* des foyers expatriés et des foyers centre-africains qui reproduisent les forces de travail et les *frontières raciales et sexuelles* nécessaires à l'exploitation néocoloniale. Ainsi, *l'invisibilisation* fait partie du processus du *travail domestique et sexuel* payé et non payé.

Les résistances

La *stigmatisation* du travail sexuel payé est un des outils politiques pour invisibiliser et dévaloriser le *travail reproductif* des femmes centre-africaines dans les espaces publics de la ville de Bangui. Face à la *dévalorisation* et à *l'invisibilisation*, les paroles et les gestes des travailleuses sexuelles sont des moyens de lutte. Lorsqu'elles définissent leurs services sexuels comme un travail, et lorsqu'elles négocient la compensation de leur service sexuel, elles détournent et contournent le *stigmatisme de putain* qui les assigne à une place intenable, celle d'une femme ni épouse, ni travailleuse, et elles luttent contre la dévalorisation de leur travail.

Les analyses pluridimensionnelles et pluridisciplinaires à différentes *échelles* historiques et sociales ont permis de montrer que le *travail sexuel et domestique* des femmes centre-africaines pour les expatriés français se situe à l'intersection entre l'expérience de la contrainte et la recherche d'autonomie. L'analyse des productions théoriques à travers l'expérience ethnographique de la chercheuse a montré que le *travail domestique et sexuel* est un espace à la fois de division entre femmes et de rencontres possibles. Ainsi, le terrain comme espace de production des connaissances s'est construit en même temps autour des divisions entre femmes dans le travail et autour de la négociation de paroles et de gestes de

rencontre, rendus possibles par le *travail domestique et sexuel*.

L'analyse des productions culturelles à travers l'histoire coloniale a montré que le *travail domestique et sexuel* a été un des piliers de l'exploitation coloniale et de la construction du *foyer colonial*, mais a également représenté une limite à sa domination et à son prestige. Effectivement, les domestiques et les prostituées représentaient une présence nécessaire mais dangereuse au sein des espaces de sociabilité coloniale qui mettait à nu la dépendance des colons et leurs fragilités. Ainsi, la présence de *Mami Wata* dans la ville de Bangui exprime, encore aujourd'hui, à la fois l'appropriation de la force reproductive des femmes centre-africaines, et la construction d'une conscience qui leur est propre sur les rapports aux hommes, au travail et à l'État.

L'analyse des relations sociales de travail a montré que les gestes quotidiens de négociation des travailleuses domestiques et sexuelles dans les bars, les restaurants et les boîtes de nuit sont en même temps l'expression de l'appropriation de leur travail et de leurs résistances au travail. Ainsi, les serveuses et les prostituées mettent en scène le stéréotype *de putain* pour négocier la *compensation* de leurs services domestiques et pour contrôler les relations de face à face avec les clients. Le *travail sexuel et domestique payé* est donc à la fois l'effet de l'appropriation de leur travail par les clients et par les patrons des boîtes de nuit, des bars et des restaurants, et le résultat de leurs pratiques de négociation et de tarification. Ainsi, la *marchandisation* du *travail sexuel* est aussi, pour les femmes, un espace où négocier leurs conditions de vie.

L'analyse des relations des femmes dans leur quartier d'habitation a permis de montrer que les *tactiques* de tarification et de résistance quotidiennes dans les espaces de travail se fondent sur des savoirs collectifs transmis entre générations. Ainsi, le *travail sexuel et domestique payé* n'est pas seulement un processus du *marché*, mais également un processus social qui produit un quartier et un voisinage comme un *territoire* de résistances. Ainsi, alors qu'en introduction de la thèse, j'avais préalablement défini le *travail domestique et sexuel de service* en tant que toutes les activités des femmes se déroulant dans des espaces domestiques et des sexualités qui ne leur appartiennent pas, le travail d'analyse montre que le *travail domestique et sexuel de service payé* est un moyen pour les femmes de négocier leur place dans la ville, dans l'économie et dans l'espace public. Le *travail domestique et sexuel payé* leur permet de se construire un chez-soi.

La frontière

Les travailleuses du sexe *vivent à la frontière*. Chez elles, c'est un *territoire* frontalier, entre les espaces de loisirs et de consommation des privilégiés où elles sont dévalorisées et un avenir meilleur ; un territoire frontalier entre le pouvoir de l'État qui les réprime et l'espace de la rue comme expression de révolte possible ; un territoire frontalier entre leur marginalisation de la famille légitime et leurs stratégies pour négocier des relations familiales en dehors de l'autorité d'un père et d'un mari, un territoire frontalier entre un quotidien fait d'efforts inlassables de survie et un départ possible, un territoire frontalier entre la vie et la mort. Les travailleuses domestiques et sexuelles en reproduisant leurs espaces d'habitation comme des *espaces semi-autonomes* fabriquent un *troisième monde*, un *troisième espace*, à partir duquel les habitant-e-s peuvent agir de façon tactique dans les espaces de la *colonialité* et de la globalisation capitaliste.

Les travailleuses sexuelles usent des frontières pour vivre. Les travailleuses sexuelles mettent en place des stratégies pour négocier et contourner les *frontières raciales et sexuelles* qui les marginalisent et les invisibilisent. Dès l'époque coloniale, les *échanges économique-sexuels* ont représenté un moyen pour les femmes centre-africaines de négocier leurs existences sociales au sein des villes. Aujourd'hui, les *échanges économique-sexuels* sont un moyen pour les femmes exclues du travail salarié valorisé d'accéder aux espaces de travail des ONG et aux espaces de loisirs et de consommation de la ville de Bangui. Par leurs relations avec des hommes expatriés, elles accèdent à des revenus et en cas de réussite, à la propriété privée et à un travail salarié. Ces travailleuses développent ainsi une *économie sexuelle de la frontière*, qui se base sur le *travail sexuel et domestique* pour négocier une place dans l'espace public.

L'*économie sexuelle de la frontière* est une économie de la dépendance et de la *débrouille*: les femmes négocient leur place dans l'espace public et sur le *marché* à travers des relations de dépendance à des hommes et à des institutions militaires et économiques étrangères. C'est également une économie morale. La défense de leur *respectabilité*, qui n'est jamais gagnée, fait partie de leurs négociations quotidiennes au travail et au quartier. Audre Lorde (2003), dans ses poèmes, parle de la survie comme d'un problème quotidien et une force politique. Dans ses textes, la lutte est vitale. Pourtant, il ne s'agit pas d'une survie

mécanique, mais d'une survie créatrice d'émotions et de désirs³²¹. Selon leurs positions, les femmes développent des savoirs et des morales semi-autonomes, qu'elles peuvent mobiliser pour agir dans la conjoncture et pour négocier la *valeur de leur vie*. Le *travail sexuel* amène les **femmes libres** à penser l'asymétrie des *échanges économique-sexuels* et à conscientiser l'importance de leurs besoins proscrits par le marché : la sexualité, le plaisir, la sécurité physique, l'amour et la reproduction de la vie. Ainsi, le *travail sexuel et domestique payé* du point de vue des femmes apparaît comme un *travail inestimable* qui prend son sens politique, non pas sur le *marché* qui le dévalorise, mais en dehors de celui-ci, dans la *vie quotidienne* et dans la construction d'un avenir possible.

L'économie morale des *femmes frontalières* rentre en confrontation avec l'État et avec le *marché*, deux institutions constituées par l'invisibilisation du *travail domestique et sexuel*. Parce que leur politique se fonde sur la négociation de la famille, de la rue, du travail et de la frontière, les *femmes libres* sont porteuses de transformations radicales. Elles politisent la sphère de la reproduction sociale comme une sphère totale. Un territoire de révolte possible.

Mais, l'économie nationale et globale marginalise les *femmes frontalières* et les expose à l'invisibilité, à la violence et à la mort du *pouvoir souverain* du *marché* et de la *colonialité*. Un événement de la conjoncture peut détruire tous les efforts accumulés. La guerre qui s'est propagée à Bangui depuis 2013 a éparpillé les ressources rassemblées par les femmes et a défait les liens du quartier. Les femmes se sont exilées dans d'autres quartiers de la ville et dans d'autres villes de la région. La guerre décidée par les puissances extérieures a augmenté le pouvoir de l'État et du marché et a réduit les espaces semi-autonomes des résistances des femmes.

La thèse est aussi l'écriture des traces de disparitions. Il semblerait qu'on ne vit pas longtemps à la frontière. Elle ne peut être qu'un lieu de passage. Les femmes frontalières savent que la seule chose qui existe à la frontière est la fuite vers des jours meilleurs, car la frontière se contourne ou se renforce, se détruit ou se défend. Déroger à la frontière, c'est aussi mourir. Chacune devrait pouvoir vivre, mais ce n'est pas le cas. Même l'amour meurt à la frontière.

³²¹ LORDE Audre, « La poésie n'est pas un luxe », « De l'usage de l'érotisme : l'érotisme comme puissance » *Sister Outsider. Essais et propos d'Audre Lorde. Sur la poésie, l'érotisme, le racisme, le sexisme...* Textes traduits de l'américain par Magali C. Calise, Grazia Gonik, Marième Hélie-Lucas et Hélène Pour, Genève : Éditions Mamélie, Québec : Éditions Trois, 2003, 212 pages

Femme libre

Que reste-t-il alors aujourd'hui ? La question au départ de ma recherche a émergé suite à la mort de Nadia, une **femme libre** que j'avais rencontrée à Bangui pendant mes recherches de master. Je m'étais alors demandée ce qui pouvait expliquer la mort de Nadia sans pour autant nier la valeur de la vie telle qu'elle l'avait gagnée et perdue en tant que **prostituée**. Pendant mes recherches à Bangui, j'ai pu rencontrer les femmes de Ballerine, une ancienne organisation de **femmes libres**, qui lors du décès d'une de leurs camarades confisquait le corps à la famille et l'exposait dans la rue lors d'une procession funéraire qui finissait par une gigantesque fête jusqu'à ce que l'argent cotisé pour l'occasion soit fini. Les femmes de Ballerine, comme toutes les femmes que j'ai rencontrées durant mes recherches, m'ont exprimé la valeur de leur vie. Les femmes interviewées situent la valeur de leur vie au-delà de l'expérience, dans une relation entre les contraintes structurelles matérielles et le vécu, non pas au sens d'un principe de réalité mais au sens d'une prise de conscience sur la conjoncture et d'une action sur la conjoncture. Elles nous disent en substance **c'est pas une vie mais c'est notre vie**.

Boxer Bangui

Boxer-Bangui c'est d'abord endurer. Tenir le travail, c'est supporter les clients et supporter les patrons. Supporter le travail, c'est aussi se supporter entre collègues et supporter ses collègues, se solidariser et se battre, se conseiller et s'insulter. Boxer-Bangui, c'est s'organiser. Boxer-Bangui, c'est négocier, c'est fixer le prix. Boxer-Bangui, c'est aussi refuser, lorsque le tarif est mauvais ou lorsque le rapport est dangereux. Boxer-Bangui, c'est se protéger, protéger son corps et sa respectabilité. Boxer-Bangui, c'est aussi exposer son corps à la maladie et à la mort, c'est des fois le cacher, en catimini et dans la discrétion, c'est d'autres fois l'exposer mort et vivant, dans la fête et le deuil. Boxer-Bangui, c'est toujours se donner de la valeur. Boxer-Bangui, c'est avoir sa petite maison, c'est habiter. Boxer-Bangui, c'est des fois gagner, et des fois rentrer bredouille. Boxer-Bangui c'est vivre. Boxer-Bangui, c'est des fois mourir. Boxer-Bangui c'est toujours se projeter. Boxer-Bangui c'est savoir pourquoi on le fait et savoir ce que ça fait.

« C'est mon passé et ça m'a quand même ouvert les yeux. Je suis heureuse de ça. De mon passé. Il y a des moments de bonheur, il y a des moments de malheur. Ça m'a ouvert les yeux. J'ai connu ce que c'est que d'aimer vraiment quelqu'un ».

Diotimelle, Bangui, 2010

Bibliographie

Ressources bibliographiques

ABBATUCCI, Médecin-Colonel, « Le climat tropical. L'acclimatement. », *La vie aux colonies : préparation de la femme à la vie coloniale*, / Ed. by Faure J.L, Paris : Editions Larose, 1938, pp. 37-61

ABBATUCCI, Médecin-Colonel, « L'habitation coloniale et le mode relationnel d'existence aux colonies », FAURE Jean-Louis (dir.), *La vie aux colonies : préparation de la femme à la vie coloniale*, / Ed. by Faure J.L, Paris : Editions Larose, 1938, pp. 63-83

ABU LUGHOD, Lila, « Ecrire contre la culture. Réflexions à partir d'une anthropologie de l'entre-deux. Lila Abu-Lughod » [1991], traduction de Carole Gayet-Viaud, *L'engagement ethnographique* /ed. by Daniel CEFAL, Paris : Editions de l'EHESS, 2010, p. 419-446

ACHIENG, Roseline M. et OUEDRAOGO Jean-Bernard, "Gender in a Global Market Society: Introduction", *Global Exchanges and Gender Perspectives in Africa*, /Ed. by Ouédraogo, J-B & RM Achieng', Dakar/Kampala: CODESRIA/Fountain Publishers, 2011, pp. 1-12

ACHIENG, M., Roseline, "Dow-Jane and Dow-Jones: Negotiating an integration of the informal and formal economies in Africa", *Revue africaine de sociologie*, CODESRIA, vol. 13, n. 2, 2009, pp. 29-45

AGGARWAL, Ravina, "Point of Departure: Feminist Locations and the Politics of Travel in India" in *Feminist Studies*, vol. 26, n. 3, 2000, pp. 535-562.

AKIWOWO, Akinsola A., « Contributions to the sociology of knowledge from an African oral poetry », *International Sociology*, vol. 1, n. 4, 1986, pp. 343-358

ALLMAN, Jean, « Rounding up Spinsters: Gender Chaos and Unmarried Women in Colonial Asante », *The Journal of African History*, vol. 37, n. 2, 1996, pp. 195-214

AMADIUME, Ifi, "Theorizing Matriarchy in Africa: kinship ideologies and systems in Africa and Europe", *African gender Studies: a reader* /ed. by O Oyewumi, New York: Palgrave Macmillan., 2005 [1992], pp.83-98

AMORIM, Marilia, « En guise de conclusion : Discours et lien social », *Images et discours sur la banlieue*, Toulouse : ERES, 2002, pp. 197-198.

- ANDERSON, Nels, *Le hobo, sociologie du sans-abri*, Paris : Armand Colin, 2011 [1923], 400 p.
- ANZALDÙA, Gloria, *Boderlands / La Frontera : The New Mestiza*, Aunt Lute Books, 2012 [1987], 312 p.
- ARCENS SOME, Marie-Thérèse, « Familles en survie dans un espace défavorisé à Ouagadougou », *Négociier pour sa vie : les enfants et les jeunes dans les espaces urbains de l'Afrique* / Ed. by Michael F.C. Bourdillon et Ali Sangare, Dakar : CODESRIA, 2012, pp. 33-48
- ARTIERE, Philippe, FARGE, Arlette, LABORIE, Pierre, « Témoignage et récit historique », *Sociétés et représentations*, vol. 1, n. 13, 2002, pp. 199-206
- BALDWIN, James, *L'homme qui meurt*, Paris : Gallimard, 1970 [1968], 456 p.
- BAMBOTE, Makombo Pierre, *La poésie est dans l'histoire*, Paris : P.J. Oswald, 1960, 42 p.
- BAMBOTE, Pierre Makombo, *Les Deux oiseaux de l'Ubangui*, Paris : Editions Saint-Germain-des-Près, 1968, 76 p.
- BANVILLE DE, Gislain, *Kalouka et Zoungoula. Les deux premières religieuses de Brazaville, au Congo, 1892-1909*, Paris : Karthala, 2000, 242 p.
- BARKAT, Sidi Mohammed, « Corps et État. Nouvelles notes sur le 17 octobre 1961 », *Revue Quasimodo*, n. 9, « Corps en guerre. Tome 2 », 2006, pp. 153-162
- BASSOLE Angèle, *Avec tes mots*, Canada: Malaïka, 2003, 98 p.
- bell hooks, « Choosing the Margin as a Space of Radical Openness », *Gender, Space, Architecture : An Interdisciplinary Introduction*, /Ed. by Jane Rendell, Barbara Penner and Iain Borden, London : Routledge, 1989, pp. 203-209.
- BEAUD, Stéphane, « L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour 'l'entretien ethnographique', *Politix*, vol. 9, 1996, pp. 226-257
- BELAUSTEGUIGOITIA RIUS Marisa, « Limites y fronteras : la pedagogia del cruce y la transdisciplina en la obra de Gloria Anzaldùa », *Revista Estudos Feministas* [en ligne], vol. 17, n. 3, 2009, consulté le 15/08/2016 : http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2009000300008
- BELMENOVAR, Safia et COMBIER, Marc, *Bons baisers des colonies : Images de la femme dans la carte postale*, Paris : Editions Alternatives, 2007, 143 p.

BERGERE, Marc, « Epouser un gendarme ou épouser la gendarmerie ? Les femmes de gendarmes entre contrôle matrimonial et contrôle social », *Clio*, n. 20, 2004, pp.123-134

BERNAND, Carmen, « Celles par qui les métissages arrivent. Malintzin, Pocahontas, Lucia et la Maldonada » *Clio*, n. 27; 2008, p. 101-113

BERTAUX, Daniel, *Le récit de vie* (3^e Edition), Paris : Armand Colin, 2010, 128 p.

BISILLIAT, Jeanne, *Femmes du Sud, chefs de famille*, Karthala, 1996, 380 p.

BOIDIN, Capucine, « Métissages et genre dans les Amériques. Des réflexions centralisées sur la sexualité », *Clio*, n. 27, 2008, p. 169-195

BORTOLOTTI, Chiara, « La sirène Mami Wata : un cas de réemploi transculturel », *L'autre*, vol. 10, n. 1, 2009, p. 37-45

BOULVERT, Yves, *Bangui. 1889-1989. Points de vue et témoignages*, Paris : Sepia, 1994, 312 p.

BOURBILLON, F.C, SANGARE, Ali (Ed.), *Négociier pour sa vie : les enfants et les jeunes dans les espaces urbains de l'Afrique*, Dakar : CODESRIA, 2012, 247 p.

BRENNAN, Denise, "Women Work, Men Sponge and Everyone Gossips: Macho Men and Stigmatized/ing Women in A Sex Tourist Town." *Anthropological Quarterly*, vol. 77, n. 4, 2004, pp. 705-33.

BROU, Alexandre R.P, « La femme française dans la société coloniale », *La vie aux colonies : préparation de la femme à la vie coloniale*, / Ed. by Faure J.L, Paris : Editions Larose, 1938, pp. 209-240

BROWN, Wendy, *States of Injury, Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton: Princeton University Press, 1995, 219 p.

BUTLER, Judith, *Ce qui fait une vie : Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Zones, 2010, 176 p.

BUTLER, Judith, *Défaire le genre*, Paris : Amsterdam, 2006, 336 p.

BURJA, Janet, « Women entrepreneurs of early Nairobi », *Canadian Journal of African Studies*, 1975, vol. 9, n. 2, pp. 213-234.

CABANES, Robert, COPANS, Jean et SELIM, Monique, *Salariés et entreprises dans les pays du Sud. Contribution à une anthropologie politique*, Paris : Karthala, 1995, 464 p.

CHAKER, Saloua, « Entreprise « nor-mâle » recherche femme pour production de contenu à

- valeur ajoutée. Ethnographie d'une société de messageries roses », *Travailler*, 2003, vol. 1, n. 9, pp. 133-161.
- CHAMOISEAU, Patrick et CONFIANT, Raphaël, *Eloge de la créolité*, Paris : Gallimard, 1993, 136 p.
- CHAMOISEAU, Patrick, *Biblique des derniers gestes*, Paris : Gallimard, 2003, 88 p.
- CHAUNCEY, G. Jr., « The Locus of Reproduction: Women's Labour in the Zambian Copperbelt, 1927-1952 », *Journal of Southern African Studies*, vol. 7, n. 2, 1981, pp. 135-164
- CHIMIANTI, Milena, FOLDHAZI, Agi, « Géographies du marché du sexe : entre dynamiques urbaines, économiques et politiques », *Sociétés*, vol. 1, n. 99, 2008, pp. 79-90
- CHANCE, Dominique, *L'Auteur en souffrance. Essai sur la position et la représentation de l'auteur dans le roman antillais contemporain (1981-1992)*, Paris : PUF, 2000, 224 p.
- CHEIKH, Mériam, « Echanges sexuels monétarisés, femmes et féminités au Maroc : une autonomie ambivalente », *Autrepart*, vol. 1, n. 49, 2009, pp. 173-188
- CHIVAS-BARON Clotilde, « Le milieu colonial », *La vie aux colonies. Préparation de la femme à la vie coloniale*/Ed. by Jean-Louis Faure, Paris : Editions Larose, 1938, pp. 191-208
- CHIVAS-BARON, Clotilde, *La femme française aux colonies*, Paris : Editions Larose, 1929, 192 p.
- CLIFFORD, James, « Introduction : partial Truths », *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*/Ed. by James Clifford and George E. Marcus, Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 1986, p. 1-26
- COLE, Jennifer, « Fresh Contact in Tamatave : Sex, Money, and Intergenerational Transformation », *American Ethnologist*, vol. 31, n. 4, 2008, pp. 573-588
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, « L'échec d'une tentative économique. L'impôt de capitation au service des compagnies concessionnaires du « Congo français » (1900-1909) *Cahiers d'études africaines*, vol. 8, n. 29, 1968, pp. 96-109
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique noire du XIX^e siècle au XX^e siècle*, Paris : Editions Desjonquères, 1994, 394 p.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, *Le Congo au temps des grandes compagnies concessionnaires, 1898-1930*, Paris : Éditions de l'EHESS, 2001 [1972], Tome 1 et 2.
- COOPER, Frederick et STOLER, Ann Laura, *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a*

Bourgeois World, Berkeley: University of California Press, 1997

COOPER, Frederick, *Français et Africains? Etre citoyen au temps de la décolonisation*, Paris : Payot, 2014, 633 p.

CRENSHAW, Kimberlé, « Cartographie des marges : Intersectionnalité, politiques de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Les cahiers du genre*, 2005, n. 39, pp. 51-82.

DAGENAIS, Huguette, «L'apport méconnu des femmes à la vie économique et sociale aux Antilles : le cas de la Guadeloupe. Note de recherche », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 8, n. 2, 1984, pp. 179-187

DAOU, Véronique Joiris, BIGOMBE LOGO, Patrice, ABEGA, Séverin Cécile, « La gestion participative des forêts en Afrique centrale. Logique développementiste, gouvernance antiparticipative et stratégies d'acteurs », *Revue d'ethnoécologie* [en ligne], n. 6, 2014, consulté le 15/08/2016 : <http://ethnoecologie.revues.org/1960>

DE CERTEAU, Michel, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris : Gallimard, 1990, 347 p.

DELCROIX, Catherine, *Ombres et lumières de la famille Nour. Comment certains résistent face à la précarité*, Paris : Petite bibliothèque Payot, 2005, 258 p.

DELPHY, Christine, « Pour une théorie générale de l'exploitation. En finir avec la théorie de la plus-value », *Mouvements*, 2003, vol. 2. N. 26, pp. 69-78.

DELPHY, Christine, *L'ennemi principal. Tome 1. Economie politique du patriarcat*, Paris : Syllepse, 2009 [1997], 276 p.

DE SARDAN, Jean-Pierre Olivier, « Le "je" méthodologique. Implication et explicitation dans l'enquête de terrain », *Revue française sociologique*, vol 41, n 3, 2000, pp. 417-445

DEVREUX, Anne-Marie, DAUNE-RICHRD, Anne-Marie, « Rapports sociaux de sexe et conceptualisation sociologique » *Recherches féministes*, vol. 5, n. 2, 1992, pp. 7-30

DEVREUX, Anne-Marie., « La parentalité dans le travail. Rôles de sexe et rapports sociaux », *Le sexe du travail* (coll.), Grenoble, PUG, 1984, pp. 113-126.

DOEZEMA, Jo, « Ouch! Western Feminists' 'Wounded Attachment' to the 'Third World Prostitute' », *Feminist Review*, n. 67, 2001, pp. 16 - 38.

DON KULICK, "Causing a Commotion: Public Scandal as Resistance Among Brazilian

Transgendered Prostitutes”, *Anthropology Today*, vol. 12, n. 6, 1996, pp. 3-7

DORLIN, Elsa, *La matrice de la race*, Paris : La découverte, 2009, 306 p.

DOZON Jean-Pierre, « Une décolonisation en trompe-l’œil » in *Culture post-coloniale 1961-2006* /Ed. by Pascal Blanchard et Nicolas Bancel, Paris : Autrement, 2006, pp. 195-201

DOZON, Jean-Pierre, « En Afrique, la famille à la croisée des chemins », Burguière A., Klapisch-Zuber C., Ségalen M., Zonabend F. (Ed.), *Histoire de la famille : 2. Le choc des modernités*, Paris : Armand Colin, 1986, p. 301-337

DUTOYA, Virginie, « “La bru du Pakistan”. Genre, sexualité et nationalisme dans la relation Inde/Pakistan », *Raisons politiques*, vol. 1, n. 49, 2013, pp. 25-41

EHRENREICH, Barbara, HOCHSCHILD, Arlie Russell, “Introduction”, *Global Woman. Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy* /Ed. By Barbara Ehrenreich et Arlie Russell Hochschild, 2004, London: Paperbacks, 328 p.

ENLOE, Cynthia, *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*, Berkeley: University of California Press, 2000a, 244 p.

ENLOE, Cynthia, *Maneuvers – The International Politics of Militarizing Women’s Lives*, Berkeley: University of California Press, 2000b, 440 p.

ETOKE, Nathalie, « Ecriture du corps féminin dans la littérature de l’Afrique francophone : taxonomie, enjeux et défis », *Bulletin du CODESRIA*, n. 3 et 4, 2006, pp. 43-47

FALQUET, Jules, « La règle du jeu. Repenser la co-formation des rapports sociaux de sexe, de classe et de ‘race’ dans la mondialisation néolibérale », *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination* /Ed. by Elsa Dorlin (avec la collaboration d’Annie Bidet), Paris : PUF, 2009, pp. ?

FANON, Frantz, *Peau noire. Masques blancs*, Paris : Les Editions du Seuil, 1952, 239 p.

FARGE, Arlette, « Penser et définir l’événement en histoire. Approche des situations et des acteurs sociaux », *Revue Terrain* [en ligne], n. 38, mars 2002, consulté le 15/08/2016 : <http://terrain.revues.org/1929>

FAURE, Jean-Louis (dir.), *La vie aux colonies : préparation de la femme à la vie coloniale*, Paris : Editions Larose, 1938, 476 p.

FEDERICI, Silvia, « The reproduction of labour-power in the global economy. Marxist theory and the unfinished feminist revolution”, *Reading* [en ligne], University of Santa Cruz, Jan. 27,

2009, consulté le 15/08/2016 : <https://caringlabor.wordpress.com/2010/10/25/silvia-federici-the-reproduction-of-labour-power-in-the-global-economy-marxist-theory-and-the-unfinished-feminist-revolution/>

FITZGERALD MURPHY, Maggie, « Global Care Chains, Commodity Chains, and the valuation of Care: A Theoretical Discussion », *American International Journal of Social Science*, vol. 3, n. 5, 2014, pp. 191-199

FLOYD, Kevin, « ‘Mères porteuses’ et marchandisation des tissus organiques : une bioéconomie mondialisée », *Revue Période* [en ligne], septembre 2014: consulté le 15/08/2016 : <http://revueperiode.net/meres-porteuses-et-marchandisation-des-tissus-organiques-une-bioeconomie-mondialisee/>

FOLDHAZI, Agi, « Activités prostitutionnelles et gestion des violences : les risques du métier », *Genre, sexualité et société* [en ligne], n. 2, automne 2009, consulté le 15/08/2016 : <https://gss.revues.org/1020>

FONSECA, Claudia, « Spouses, siblings and sex-linked bonding: a look at kinship organization in a Brazilian slum », *Family, Household and gender relations in Latin America* / Ed. By Jelin E., London : Kegan Paul International/Paris : Unesco, 1991, pp. 133-160.

FORTUNATI, Leopoldina, *The Arcane of Reproduction : housework, prostitution, labour and capital*, Autonomedia, 1996, 176 p.

FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris : Le Seuil, 2004, 356 p.

FRANKENBER Ruth, *White women, race matters: The social construction of whiteness*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994, 274 p.

GADEA, C., MARRY, Catherine, « Les pères qui gagnent : descendance et réussite professionnelle des ingénieurs », *Travail, Genre et Sociétés*, n° 3, 2000, p. 109-135

GANEM, Valérie, « Seul le travail rentable est évalué », *Travailler*, vol. 1, n. 25, 2011, pp. 129-143

GAUTIER, Arlette, « Les politiques familiales et démographiques dans les départements français d’outre-mer depuis 1946 », *Cahiers des Sciences Humaines*, vol. 24, n. 3, 1988, pp. 398-402

GAYET-VIAUD Carole, « Chapitre 7 : La critique du concept de culture. Ethnographies féministes et subalternes », in CEFAL D et al. (dir.), *L’engagement ethnographique*, Paris :

Editions de l'EHESS, 2010, p. 399-416

GEERTZ, Clifford, *Bali. Interprétation d'une culture*, Paris : Gallimard, 1983, 268 p.

GEERTZ, Clifford, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, 1989, 157 p.

GHOSH, Swati, "The Shadow Lines of Citizenship: Prostitutes Struggle over Workers Rights" *Identity, Culture and Politics*, vol. 5, n. 1 et 2, 2004, pp. 105-123

GLENN Evelyn Nakano, « De la servitude au travail de service : les continuités historiques de la division raciale du travail reproductif payé », *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*/ ed. by Elsa Dorlin, Paris : PUF, 2009, pp. 21-63

GOFFMAN, Erving, *Stigmaté. Les usages sociaux des handicaps*, Paris : Edition de Minuit, 1975, 176 p.

GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne. The Presentation of Self in Everyday Life*, Paris: Minuit, 1973, 256 p.

GONDOLA, Didier Charles, « Unies pour le meilleur et pour le pire. Femmes africaines et villes coloniales : une histoire de métissage », *Clio* [en ligne], n. 6, 1997, consulté le 15/08/2016 : <https://clio.revues.org/377>

GONDOLA, Didier Charles, *Villes miroirs : migrations et identités urbaines à Kinshasa et à Brazaville*, Paris : L'Harmattan, 1997b, 478p.

GOWAN, Teresa, "Excavating 'Globalization' from Street Level. Homeless men Recycle Their Pasts", *Global Ethnography. Forces, connections, and imagination in a postmodern world* /Ed. By Michael Burawoy, Berkeley: University of California Press, 2000, pp. 74-105

GUILLAUMIN, Colette, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir*, Paris, Côté- femmes, 1992, 239 p.

GUNARATNAM Yasmin, *Researching 'race' and ethnicity: methods, knowledge and power*, London: Sage Publications, 2003, 224 p.

HAJJAT, Abdellali, *Les frontières de l' « identité nationale ». L'injonction à l'assimilation en France métropolitaine et coloniales*, Paris : La Découverte, 2012, 344 p.

HARAWAY Donna, « Savoirs situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences – Fictions- Féminismes. Anthologie établie par Laurence Allard, Delphine Gardey et Nathalie Magnan*, Exils Éditeur, Paris : Exils Editeur, 2007 [1988], pp. 107-135

HARDY Georges, « La femme et la politique indigène », *La vie aux colonies. Préparation de la femme à la vie coloniale*/Ed. by Jean-Louis Faure, Paris : Editions Larose, 1938, pp. 241-270

HILL COLLINS, Patricia, “Gender, Black Feminism, and Black Political Economy”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 568, n. 1, 2000, pp. 41-53

HILL COLLINS, Patricia, « Defining Black Feminist Thought », *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*/ Ed. by Linda Nicholson, New York: Routledge, 1997, pp. 241-259

HILL COLLINS, Patricia, « The social construction of black feminist thought”, *Signs*, vol. 14, n. 4, 1989, pp. 745-773.

HIEN, Ollo Pépin, « Dynamique urbaine et nouvelles formes de négociation de l’existence sociale : les jeunes et les « grins de thé » dans la ville de Ouagadougou », *Négociier pour sa vie : les enfants et les jeunes dans les espaces urbains de l’Afrique* / Ed. by Michael F.C. Bourdillon et Ali Sangare, Dakar : CODESRIA, 2012, pp. 187-200

HINDMAN, Heather, *Mediating the global. Expatria’s Froms and Consequences in Kathmandu*, Stanford: Stanford University Press, 2013, 288 p.

HUGON, Anne, *Histoire des femmes en situation coloniale. Afrique et Asie, XX^e siècle*, Paris : Karthala, 2004, 240 p.

HUMARAU, Béatrice, « Grand commerce féminin, hiérarchies et solidarités en Afrique de l’Ouest », *Politique Africaine*, n. 67, 1997, pp. 89-102

IPEKO-ETOMANE, Faustin-Albert, *Mariage mixte à Bangui*, Paris : Le Méridien, 1981, 96 p.

JOUBERT, Michel, « La vie de Marlène : entre dépendance et autonomie », *Ethnologie française*, vol. 32, n. 1, 2002, pp. 103-114

KAVWAHIREHI, Kasereka, « Pius Ngandu Nkashama et les lieux d’intelligibilité du chaos postcolonial », *Pius Ngandu Nkashama : les trajectoires d’un discours* /Ed. by Alexie Tcheuyap, Paris, L’Harmattan, 2007, pp. 57-77.

KEBE, Mababou, CHARBIT, Yves, « Genre et vulnérabilité au Sénégal : les femmes chefs de ménage », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 23, n. 3, 2007, pp. 51-65

KEMPADOO, Kamala, « Introduction : Globalizing sex worker’s rights », *Global Sex*

- Workers: Rights, resistance, and redefinition*/Ed. By Kamala Kempadoo et Jo Doezema, New York: Routledge, 1998, pp. 1-28
- KERGOAT, Danièle, « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe », *Dictionnaire critique du féminisme*/Ed. By Helena Hirata, Françoise Laborie, Hélène Le Doré et Danièle Sénotier, Paris : PUF, 2000, pp. 35-44
- KILANI Mondher, « Du terrain au texte », *Communications*, n. 58, 1994, pp. 45-60
- KITZINGER, Celia et TOERIEN, Merran, « Emotional Labour in Action : Navigating Multiple Involvements in the Beauty Salon », *Sociology*, vol. 41, n. 4, 2007, pp. 645-662
- KORCZYNSKI, Marek et MACDONALD, Cameron Lynne, « Critical perspectives on Service Work. An Introduction. », *Service Work. Critical Perspectives* /ed. by Marek Korczynski et Cameron Lynne Macdonald, London : Routledge, 2008, p. 1-10
- KRINSKY, John et SIMONET, Maud, « Dénis de travail : l'invisibilisation du travail aujourd'hui. Introduction », *Sociétés contemporaines*, vol. 3, n. 87, 2012, pp. 5-23
- De LATOUR Eliane, « Métaphores sociales dans les ghettos de Côte-d'Ivoire », *Autrepart*, vol. 2, n. 18, 2001, p. 151-167
- LAURO, Amandine, *Coloniaux, ménagères et prostituées au Congo belge (1885-1930)*, Lovreval : éditions Labor, 2005, 273 p.
- LEVINE, Philippa, « What Difference Did Empire Make? Sex, Gender and Sanitary Reform in the British Empire? », *National Health: Gender, Sexuality and Health in a Cross-Cultural Context*, /Ed. By Michael Worton and Wilson Tague, London: UCL Press, 2004, pp. 71-81
- LEVI, Giovanni, *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIIe siècle*, Paris : Gallimard, 1989, 231 p.
- LEVITT, Peggy et GLICK SCHILLER, Nina, « Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society », *International Migration Review*, vol. 38, n. 3, 2004, pp. 1002-1039
- LIEBOW, Elliot, *Tally's Corner. Les Noirs du coin de la rue*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2011 [1967], 157 p.
- LOPEZ, Henri, *Le lys et le flamboyant*, Paris : Seuil, 1997, 430 p.
- LORDE Audre, *The Black Unicorn : Poems*, Norton Paperback, 1995, 136 p.
- LORDE Audre, « La poésie n'est pas un luxe », « De l'usage de l'érotisme : l'érotisme

comme puissance », *Sister Outsider. Essais et propos d'Audre Lorde. Sur la poésie, l'érotisme, le racisme, le sexisme...* Textes traduits de l'américain par Magali C. Calise, Grazia Gonik, Marième Hélie-Lucas et Hélène Pour, Genève : Éditions Maméris, Québec : Éditions Trois, 2003, 212 pages

MABOU, Michel, *Culture locale et organisation de l'espace urbain de Bangui (Centrafrique)*, Thèse de Doctorat, Université de Provence, 1995, 403 p.

MAI Nicola, « Between Embodied Cosmopolitanism and Sexual Humanitarianism: the Fractal Mobilities and Subjectivities of Migrants Working in the Sex Industry », *Borders, Mobilities and Migrations, Perspectives from the Mediterranean in the 21st Century*/Ed. By Baby-Collins, V. and Anteby, L., Brussels: Peter Lang, 2014, pp. 175-192.

MAI Nicola, KING Russel, « Love, Sexuality and Migration: Mapping the Issue(s) », *Mobilities*, vol. 4, n. 3, 2009, pp. 295-307

MAMA, Amina, « Oter les masques et déchirer les voiles : études culturelles pour une Afrique postcoloniale », *Sexe, genre et société. Engendrer les sciences sociales africaines /* Ed. by Ayesha Imam, Amina Mama et Fatou Sow, Dakar : Karthala et CODESRIA, 2004, p. 73-92

MANALANSAN, M. Martin (2007), « Queering the Chain of Care Paradigm », *Scholar and Feminist Online* [en ligne], vol. 6, n. 3, 2007, consulté le 15/08/2016 : <http://barnard.edu/sfonline>

MARCUS, Georges, « Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, n. 24, 1995, pp. 95-117.

MARIE, Alain, « Introduction. L'individualisation africaine en questions », *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)* /Ed. by MARIE, Alain, Paris : Karthala, 1997, pp. 7-16

MATHIEU Nicole-Claude, *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris : Indigo et côté-femmes, 1991, 293 p.

MAWUNA, Remarque Koutonin, « Why are white people expats when the rest of us are immigrants? », *The Guardian* [en ligne], 13 mars 2015, consulté le 16/08/2016 : <http://www.theguardian.com/global-development-professionals-network/2015/mar/13/white-people-expats-immigrants-migration>

MBEMBE, Achille, « L'Afrique de Nicolas Sarkozy », *Africultures* [en ligne], mise en ligne

le 01/08/2007, consulté le 16/08/2016 : <http://www.africultures.com/php/?nav=article&no=6784>

MBEMBE, Achille, « A la lisière du monde. Frontières, territorialité et souveraineté en Afrique », *Le territoire est mort. Vive les territoires ! Une (re)fabrication au nom du développement* /Ed. by Benoît Antheaume et Frédéric Giraud, Paris : IRD Editions, 2005, pp. 47-78

MCCLINTOCK, Anne, « Screwing the System: Sexwork, Race, and the Law », *Boundary 2.*, vol. 19, n. 2, 1992, pp. 71-95

MCFADDEN, Patricia, « African Perspectives of Post-Coloniality », *Popular Feminism Lecture* [en ligne], Center for Women's Studies/Ontario Institute for Studies in education, 2 Avril 2007, Toronto, 8 p., consulté le 15/08/2016 : <http://www.oise.utoronto.ca/cwse/UserFiles/File/PatriciaMcFaddenText.doc>

MCFADDEN, Patricia, « Becoming Post-colonial: African Women Changing the Meaning of Citizenship », *Meridians*, vol. 6, n. 1, 2005, pp. 1-22

MEILLASSOUX, Claude, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris : Ed. Maspero, 1975, 251 p.

MERTEUIL, Morgane, « Le travail du sexe contre le travail », *Revue Période* [en ligne], 1^{er} septembre 2014, consulté le 15/08/2016 : <http://revueperiode.net/le-travail-du-sexe-contre-le-travail/>

MIANO, Leonora, *La saison de l'ombre*, Paris : Grasset, 2013, 240 p.

MIANO, Leonora, *Habiter la frontière*, Paris : L'Arche Editeur, 2012, 144 p.

MOGHADAM, Valentine, *The feminization of poverty: notes on a concept and trends*, report Prepared for the United Nations Development Program, Human Development Report, September, 1996.

MOHANTY, Chandra Talpade,, « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses », *Boundary 2*, vol. 12/13, Vol. 12, n. 3 – Vol. 13, n. 1, *On Humanism and the University I : The Discourse of Humanism*, 1984, pp. 333 - 358

MOLINIER Pascale, « Féminité et savoir-faire discrets », *Actes du Colloque International de Psychodynamique et Psychopathologie du Travail*, Laboratoire de psychologie du travail du CNAM, Tome II, 1997, pp. 335-348

MOLINIER, Pascale, LAUGIER Sandra, PAPERMAN, Patricia, *Qu'est-ce que le care ?*

- Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris : Petite Bibliothèque Payot, 2009, 304 p.
- MUFUNE, Pemplenani, « Les Sciences humaines et politiques sur le VIH/Sida en Afrique », *Bulletin du CODESRIA*, numéro spécial 2 *VIH/Sida*, vol. 2, n. 3 et 4, 2003, p. 48-53
- MURAD, Numa, « Biographie: à la recherche de l'intimité », *Ethnologie française*, vol. 32, n. 1, 2002, pp. 123-132
- NANGA, Jean, « FrançAfrique : les ruses de la raison postcoloniale », *Contretemps* [revue en ligne], 26/10/2013, consulté le 16/08/2016 : <http://www.contretemps.eu/interventions/fran%C3%A7afrique-ruses-raison-postcoloniale>
- NNAEMEKA, Obioma, « Nego-feminism: Theorizing, Practicing, and Pruning Africa's Way », *Signs*, vol. 29, n. 2, 2004, pp. 357-385
- NKASHAMA, Pius Ngandu, *Le fils de la tribu : Roman suivi de La mulâtresse Anna*, 1983, Collection créativité 10, 1983, 190 p.
- NKWI, Walter Gam, *African Modernities and Mobilities: An Historical Ethnography of Kom, Cameroon, 1800-2008*, Bamenda (Cameroon): Langaa RPCIG, 2015, 432 p.
- NOIRIEL, Gérard, *État, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir*, Paris : Belin, 2001, 400 p.
- ONGARO, Sara, « De la reproduction productive à la production reproductive », *Multitudes*, vol. 2, n. 12, 2003, pp. 145-153
- OUEDRAOGO Jean-Bernard, CARDOSO Carlos, « Introduction : Question of Method », *Readings in Methodology : African Perspectives*/Ed. by Jean-Bernard Ouédraogo et Carlos Cardoso, Dakar : CODESRIA, 2011, pp. 17-34
- OUEDRAOGO, Jean-Bernard, « La figuration photographique des identités sociales : valeurs et apparences au Burkina Faso », *Cahiers d'études africaines*, vol. 36, n°141-142, 1996, pp. 25-50
- OYEWUMI, Oyeronke, « Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies ». Communication présentée à la conférence du CODESRIA *Recherche sur le genre en Afrique au nouveau millénaire*, Le Caire, 8-10 avril 2002.
- OYONO, Ferdinand, *Une vie de Boy*, Paris : Pocket, 2006 [1956], 185 p.
- PADILLA Marc, *Caribbean Pleasure Industry: Tourism, Sexuality, and AIDS in the*

Dominican Republic, Chicago : University of Chicago Press, 2007, 304 p.

PARIS, Myriam, « La page blanche. Genre, esclavage et métissage dans la construction de la trame coloniale (La Réunion, XVIII^e siècle) », *Cahiers du Cedref* [en ligne], n. 14, 2006, consulté le 16/08/2016 : <https://cedref.revues.org/459>

PARRENAS, Rhacel Salazar, « Le travail de care des hôtesse de bar au Japon », *Travailler*, vol. 2, n. 38, 2012, pp. 15-31

PARRENAS, Rhacel Salazar, « Mothering from a Distance: Emotions, Gender, and Intergenerational Relations in Filipino Transnational Families », *Feminist Studies*, vol. 27, n. 2, 2001, pp. 361-390

PETIT, Véronique et TCHETGNIA, Lucas, « Les enjeux de la sexualité transactionnelle pré-maritale en milieu urbain camerounais », *Autrepart*, vol. 1, n. 49, 2009, pp. 205-222

PFERSMANN, Andréas, « Les notes dans le « roman de la contre-histoire » : Augusto Roa Bastos et Patrick Chamoiseau », *Notes, Etudes sur l'annotation en littérature*, Ed/ by Arnould Jean-Claude et Poulouin Claudine, Mont-Saint-Aigna : Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2008, pp. 325-352

PHETERSON, Gail, *Le prisme de la prostitution*, Paris : L'Harmattan, 2001, 216 p.

PHYLLIS, M. Martin, *Loisirs et société à Brazzaville pendant l'ère coloniale*, Dakar : Karthala, 2006, 312 p.

PILON Marc, MAMA Mouhamadou, TICHIT Christine, « Les femmes chefs de ménage en Afrique : aperçu général et études de cas », *Ménages et familles en Afrique : Approches des dynamiques contemporaines* /Ed. by PILON Marc, LOCOH Thérèse, VIGNIKIN Koukou E. et VIMARD Patrice, Les études du CEPED, n° 15, Paris, CEPED, 1997, pp. 167-191.

POLAK, Michael, HEINICH, Nathalie, « Le témoignage », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62, n. 1, 1986, pp. 3-29

POUSSE, Emmanuel, POUSSE, Fabien, GASANA, James, SAMYN Jean-Marie, « Secteur forestier dans les pays du bassin du Congo : 20 ans d'interventions de l'AFD », *Agence Française de Développement*, septembre 2011, 186 p.

PRECIADO, Beatriz, « Savoirs-Vampires@War », *Multitudes*, t. 1, n. 20, 2005, pp. 147-147

PRUVOST Geneviève, « Le hors-travail au travail dans la police et l'intérim. Approches interactionniste des coulisses », *Communications*, 2011, pp. 159-192

- QUIJANO, Anibal, « 'Race' et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, n. 3, 2007, pp. 111-118
- RABINOW, Paul, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley: University of California Press, 2007 [1977], 206 p.
- RAMJI, Hasmita, *Researching Race: theory, methods and analysis*, Maidenhead, UK: Open University press, 2009, 127 p.
- REVEL, Jacques, *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris : Gallimard, 1996, 243 p.
- ROSENHOUSE, Sandra (1989), « Identifying the poor: is headship a useful concept ? », *Living Standard Measurement Study*, rapport n° 58, World Bank., 50 p.
- ROULET, Pierre-Armand, « *Chasseur blanc, cœur noir* » ? *La Chasse sportive en Afrique centrale. Une analyse de son rôle dans la conservation de la faune sauvage et le développement rural au travers des programmes de gestion de la chasse communautaire*, Thèse d'État soutenue le 22 novembre 2004, sous la direction de Pierre Grenand, Université d'Orléan, IRD, 563 p.
- SAADA, Emmanuelle, *Les enfants de la colonie. Les métis de l'Empire français entre sujétion et citoyenneté*, Paris : La Découverte, 2005, 334 p.
- SAADA, Emmanuelle, « Citoyens et sujets de l'Empire français. Les usages du droit en situation coloniale », *Genèses*, vol. 4, n. 53, 2003, p.4-24
- SAADA, Emmanuelle, « Le poids des mots, la routine des photos. Photographies de femmes martiniquaises, 1880-1930 », *Genèses*, vol. 21, n. 1, 1995, pp. 134-147
- SAID, Edward, *Culture et impérialisme*, Paris : Fayard, 2000, 555 p.
- SANSOT, Pierre, *Les gens de peu*, Paris : PUF, 2009, 224 p.
- SARR Fatou, *L'entrepreneuriat féminin au Sénégal. Les transformations des rapports de pouvoirs*, Paris : L'Harmattan, 1998 [1975], 301 p.
- SAYAD, Abdelmalek, *L'immigration, ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles : De Boeck Université, 1992, 331 p.
- SCOTT, C. James, *La domination et les arts de la résistance*, Paris : Editions Amsterdam, 2009, 269 p.
- SERRA, Carlos, *Sur le Carreau : Une étude sur la précarité sociale dans trois villes du Mozambique*, Dakar : CODESRIA, 2005, 86 p.

SIMONI de, Simona, « La 'vie quotidienne' : une analyse féministe », *Revue période* [en ligne], mise en ligne le 31 mars 2014, consulté le 15/08/2016 : <http://revueperiode.net/la-vie-quotidienne-une-analyse-feministe/>

SKEGGS, Beverley, *Des femmes respectables: classe et genre en milieu populaire*, Paris : Agone, 2015, 224 p.

SKEGGS, Beverley, « Se demander où se situe le féminisme, plutôt que d'asséner ce qu'il est. Entretien avec Beverley Skeggs », *Terrains de lutte* [en ligne], mise en ligne le 16 janvier 2015, consulté le 15/08/2016 : terrainsdeluttes.ouvaton.org/?p=4480

SMITH, Raymond Thomas, *The negro family in British Guiana. Family structure and social status in the villages*, London: Routledge and Kegan Paul Limited, 1956

SOW, Fatou, « Les femmes, le sexe de l'État et les enjeux du politique : l'exemple de la régionalisation au Sénégal », *Clio* [en ligne], n. 6, 1997, consulté le 15/08/2016 : <https://clio.revues.org/379>

SPRAGUE Joe, *Feminist methodologies for critical researchers: bridging differences*, Oxford: AltaMira Press, 2005, 256 p.

STEADY Filomena C, 1981, « The Black Woman Cross-Culturally: An Overview. », *The Black Woman Cross-Culturally*/Ed. By Steady F.C., Cambridge : Schenkman Publishing, pp. 7-41

STOLER, Ann Laura, *La chair de l'Empire. Savoirs intimes et pouvoir raciaux en régime colonial*, Paris/ la Découverte, 2013 [2001], 400 p.

TABET, Paola, *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, Paris : L'Harmattan, 2004, 207 p.

TABET, Paola, *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, Paris : L'Harmattan, 1998, 206 p.

TAMALE, Sylvia « Researching and theorizing sexualities in Africa », *African Sexualities: a Reader*/Ed. by Sylvia Tamale, Oxford : Pambazuka Press, 2011, pp. 11-36

TANON Docteur, « L'hygiène de la femme aux colonies », *La vie aux colonies. Préparation de la femme à la vie coloniale*/ Ed. by Jean-Louis Faure, Paris : Editions Larose, 1938, pp 149-169

TASHJIAN, Victoria B., ALLMAN, Jean, *I Will Not Eat Stone: A Women's History of*

Colonial Asante, Londres: Heinemann, 2000, 312 p.

TEAIWA, Katarina Martina, « Multi-sites methodologies », in *Anthropologists in the fields. Cases in participant observation*/Ed. By Lynne Hume and Jane Mulcock, 2004, pp. 216-233

TIEKOURA, Ouassa, « Forme communautaire et forme individuelle de la prostitution à Niamey », *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)* /Ed. by MARIE, Alain, Paris : Karthala, 1997, pp. 331-365

TOBNER, Odile, « Centrafrique, un complot contre l'Armée française », *Billet d'Afrique, Survie* [en ligne], n. 247, Juin 2015, consulté le 15/08/2016 : <http://survie.org/billets-d-afrique/2015/247-juin-2015/?lang=fr>

TONDA, Joseph, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris : Karthala, 2005, 297 p.

TONDA, Joseph, *La Guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris : Karthala, 2002, 243 p.

TONDA, Joseph, « Enjeux du deuil et négociation des rapports sociaux de sexe au Congo », *Cahiers d'études africaines*, n. 157, 2000, pp. 5-24

TRONTO, Joan, « A feminist democratic ethics of care and global care workers: Citizenship and responsibility », *Feminist ethics and social policy: Toward a new global political economy of care*/Ed. By R. Mahon et F. Robinson, Vancouver: UBC Press, 2011, pp. 162-177

TSIBINDA, Marie-Léontine, « "Les rêves portatifs de Sylvain Bemba", entretien avec Sylvain Bemba ». *Notre Librairie*, n°92-93, mars-mai 1988, p. 100-102.

TSIBINDA, Marie-Leontine, *Les hirondelles de mer*, Editions Acoria, 2009, 196 p.

TSIBINDA, Marie-Léontine, « Comme une lumière », *Demain un autre jour*, Paris : Silex, 1987, p. 30-31

VAN DE WALLE, I. et MARESCA B., *L'activité professionnelle des conjoints de militaires. Rapport final*, Rapport n° S2015 [en ligne], Département « Evaluation des Politiques Publiques, Mars 2002, consulté le 15/08/2016 : <http://www.credoc.fr/publications/abstract.php?ref=Sou2002-2015>

WALDBY, Catherine, COOPER, Melinda, « From Reproductive Work to Regenerative Labour: The Female Body and the Stem Cell Industries », *Feminist Theory*, vol. 11, n.1, 2010,

pp. 3–22.

WEREWERE LIKING, *Orphée Dafric, Roman*. [Suivie de] *Orphée d’Afrique, théâtre rituel* (Manuna Ma Njock), Paris : L’Harmattan, 1981, 122 p.

WEREWERE-LIKING, *On ne raisonne pas avec le Venin*, Paris : St Germain des Près, 1977, 60 p.

WHITE, Luise, *The Comforts of Home. Prostitution in Colonial Nairobi*, Chicago: University of Chicago Press, 1990, 300 p.

WHYTE, William Foote, *Street Corner Society, La structure sociale d’un quartier italo-américain*, Paris: La Découverte, 2007 [1943], 406 p.

WITZ, A., WARHUS, C., and NICKSON, D. “The Labour of Aesthetics and the Aesthetics of Organisation”, *Organisation*, n. 10, 2003, pp. 33-54.

YANGANDA, Jules, « Centrafrique, les femmes gèrent en bon père de famille », *Syfia Centrafrique* [en ligne], 3 mars 2006

YEATES Nicola, *Globalizing care economies and migrant workers: explorations in global care chains*. Palgrave: Basingstoke, 2009, 258 p.

YABOUZA, Adrienne et PINGUILLY, Yves, *La défaite des mères*, Paris : Oslo, 2008, 166 p.

ZHENG, Tiantian, *Ethnographies of Prostitution in Contemporary China: Gender Relations, HIV/AIDS, and Nationalism*, Palgrave Macmillan, 2012, 256 p.

ZOCTIZOUM, Yarisse, *Histoire de la Centrafrique. Violence du développement, domination et inégalités, Tome 1 (1879-1959), Tome 2 (1960-1980)*,. Paris : L’Harmattan, 1983, 300 p.

Documentation secondaire

- Armée de terre, Direction des ressources humaines et de l’armée de terre, bureau condition du personnel environnement humain, « Guide. Accompagnement des familles de militaires partant en OPEX ou en mission de courte durée », octobre 2012, 60 p.
- Cours des Comptes, *Rapport annuel*, [en ligne], 2003, consulté le 20/09/2016 :

https://www.ccrek.be/docs/2014_21_RapportAnnuel2013.pdf.

- Cyril Bensimon (Bangui, envoyé spécial), Nathalie Guibert, Simon Piel et Marie Bourreau (New York, Nations unies, correspondance), « Accusations de viols d'enfants en RCA : retour sur une enquête », *Journal Le Monde* [en ligne], 14 mai, consulté le 15/08/2016 : http://www.lemonde.fr/international/article/2015/05/14/accusations-de-viols-d-enfants-en-rca-retour-sur-une-enquete_4633510_3210.html,
- International Crisis Group, *De dangereuses petites pierres : les diamants en République centrafricaine*, rapport n° 167 [en ligne], 2010, consulté le 15/08/2016 : <https://www.crisisgroup.org/fr/africa/central-africa/central-african-republic/dangerous-little-stones-diamonds-central-african-republic>
- Ligue des Droits de l'Homme (LDH), *Memo nationalité française*, janvier 2011, consulté le 15/08/2016 : <http://www.ldh-france.org/IMG/pdf/Nationalite.pdf>
- MFE, Maison des Français de l'étranger, *Enquête sur l'expatriation des Français en 2008*, 2008, 43 p.
- Petit Futé (collectif), *République centrafricaine*, édition 2012, 214 p.
- Présidence de la République Centrafricaine, « Des attentats aux mœurs », Loi n° 10.001 portant code pénal centrafricain, Journal Officiel de la R.C.A, 15 janvier 2010, pp. 14-16
- « Vie expatriée », document sans titre, édition et date inconnue (archives Alliance Française de Bangui)

Sites internet

- <http://vosdroits.service-public.fr/particuliers/F55.xhtml>
- <http://www.pole-emploi.fr/employeur/l-expatriation-en-dehors-de-l-espaceeconomique-europeen-eee-et-de-la-suisse-@/article.jspz?id=61352>
- <http://www.assemblee-afe.fr/-qui-sommes-nous-.html>

- <http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/le-ministere-et-son-reseau/organigramme-de-l-administration/article/direction-des-francais-a-l>
- <http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/services-aux-citoyens/>
- <http://www.asfe-expat.com/index.php?a=fr&b=tout-savoir&c=cfe>
- <http://www.ambafrance-cf.org/Focus-sur-l-AFEB-Association>

Supports visuels

- NOEL, Kettly, *Chez Rosette* [spectacle chorégraphique], Festival Montpellier Danse, Cour des Ursulines, création le 28 juin 2008, 1h20.
- Sembene, Ousmane, *La Noire de ...* [film fiction/drame], 1966, 1h20.

Table des matières

Résumé	1
Sommaire	11
Lexique	14
Introduction générale	18
Première partie.	29
Théories et ethnographies :	29
Le récit du processus de recherche	29
INTRODUCTION : LA QUESTION DE DÉPART.....	33
CHAPITRE 1. LE RÉCIT DE L'ENTRÉE DANS LA RECHERCHE	38
1. Les putains dans les théories sur la reproduction et le travail.....	38
2. Les travailleuses domestiques et sexuelles dans l'histoire coloniale.....	44
3. Les femmes africaines dans les théories post-coloniales.....	50
4. Le dispositif méthodologique	57
CHAPITRE 2. LE RÉCIT DE L'ENQUÊTE	63
1. Le quartier	65
Aurélia.....	65
Les enfants.....	66
Le travail.....	68
Les hommes.....	72
2. Les espaces expatriés.....	74
Le Safari	74
L'immeuble Atlantique	76
La maison du directeur	78
La Bonne Table.....	81
La Brousse.....	82
Le bureau d'Areva.....	83
L'association démocratique des français de l'étranger (l'ADFE).....	83
La maison de la femme blanche	83
Le Club	84
L'Union des Français de l'Étranger (UFE)	85
Le mariage blanc	85
3. Les espaces de travail	88
Le recrutement.....	88
L'enquête	90
Les collègues	91
Les clients	93
Le chemin entre le travail et le quartier.....	94
CONCLUSION : CE QUI RESTE.....	97
Deuxième partie.....	103
Histoire et culture :	103

Les politiques sexuelles de la colonisation française en Oubangui-Chari.....	103
INTRODUCTION : DES CORPS ET DES SUJETS POLITIQUES	107
CHAPITRE 1. LA LOGIQUE CHARNELLE ET AFFECTIVE DE LA CHRONIQUE COLONIALE.....	111
1. Les femmes dans le système concessionnaire (1989-1911)	113
2. Les femmes et la construction de la ville coloniale (1910-1930).....	121
3. Les missions catholiques et les femmes	127
4. Les femmes et l'Empire (1940-1950).....	130
5. Analyse transversale : le sexe de la chronique coloniale.....	134
CHAPITRE 2. LE FOYER COLONIAL ET LA POLITIQUE DES FEMMES BLANCHES	136
1. Le foyer colonial mis en scène par les femmes	136
Le foyer et la communauté	139
Les frontières du foyer et de la communauté	141
Tableaux familiaux	144
Le care	144
Compagne ou compagnon ?	147
2. Analyse transversale : la place des femmes françaises dans la politique du foyer colonial	148
CHAPITRE 3. HISTOIRES DÉCOLONIALES AU TOURNANT DES INDÉPENDANCES	153
1. Défaire le prestige colonial : Une vie de boy de Ferdinand Oyono (1956).....	154
2. Revisiter l'invisibilisation des sujets métis	162
La ville coloniale et la ségrégation : Le lys et le Flamboyant d'Henri Lopez (1997).....	162
La conquête : La mulâtresse de Puis Ngandu Nkashama (1983)	163
Les indépendances : Mariage mixte à Bangui, de Faustin-Albert Ipeko-Etomane (1981)	166
3. Revisiter le concubinage de femmes colonisées : Mami Wata	169
4. Revisiter la chronique coloniale : le travail des femmes colonisées	174
Les deux oiseaux de l'Ubangui, de Pierre Makombo Bambote	174
Orphée d'Afrique de Werewere Liking.....	177
CONCLUSION : LE TRAVAIL SEXUEL ET DOMESTIQUE DES FEMMES CENTRE-AFRICAINES COMME CONTINUITÉ POST-COLONIALE.....	183
Les représentations des femmes centre-africaines au tournant des indépendances et la continuité de l'Empire.....	183
La Noire de ... Ousmane Sembene.....	188
Troisième partie	195
Sociologie et travail :	195
La géopolitique française du travail domestique et sexuel en RCA.....	195
INTRODUCTION : LES CONTOURS DE LA NATIONALITÉ ET DE L'EXPATRIATION FRANÇAISE EN CENTRAFRIQUE.....	199
CHAPITRE 1. LES POLITIQUES SEXUELLES ET FAMILIALES DES INSTITUTIONS FRANÇAISES.....	214

1. La Coopération	214
Le sexe du travail de coopération.....	214
Les femmes d'expatriés.....	218
Les copines centre-africaines	220
2. Les instituts financés par la France	223
Le management du travail.....	223
Les politiques familiales des instituts français	224
Les politiques du travail domestique.....	227
3. L'Armée française	229
4. Les ONG.....	234
La ségrégation salariale.....	234
Le sexe de la ségrégation.....	235
Les femmes expatriées	237
Les femmes centre-africaines en contrat local	239
5. Les compagnies privées.....	241
Les compagnies privées et l'État centrafricain.....	241
Les politiques du travail sexuel	242
Les politiques du travail domestique	245
6. Analyse transversale : l'économie politique française de la famille et de la sexualité en Centrafrique	249
Les politiques du travail de la famille expatriée.....	249
Les politiques du travail de la « famille africaine »	252
Les politiques françaises du travail sexuel	255
CHAPITRE 2. LES ESPACES DU TRAVAIL REPRODUCTIF DE LA PRÉSENCE FRANÇAISE À BANGUI.....	257
1. La délégation du travail domestique dans l'espace du foyer.....	258
2. La géographie du travail domestique payé public	263
La délégation du travail domestique dans l'espace public	263
Observations dans les bons restaurants	265
Présentation d'un restaurant où tu vas chercher une copine	275
3. La géographie du travail sexuel dans l'espace public	278
L'espace nocturne et ses frontières.....	278
Être client dans une boîte de nuit : faire usage du stigmatisme de pute.....	280
4. Analyse transversale : le travail sexuel et le mode de production domestique expatrié	286
CHAPITRE 3. LA DIALECTIQUE DU TRAVAIL SEXUEL ET DOMESTIQUE SUR LES SCÈNES PUBLIQUES	292
1. Les hôtels	293
Travailler dans un hôtel (1) ; entretien avec une blanchisseuse	293
Travailler dans un hôtel (2) : entretien avec une hôtesse d'accueil.....	294
Travailler devant les hôtels : entretien avec une vendeuse.....	296
2. Les restaurants « où tu vas chercher une copine »	298
3. Les boîtes de nuit.....	306

Travailler dans une boîte de nuit (1) : entretien avec une « femme libre »	306
Travailler dans une boîte de nuit (2) : entretiens avec un collectif de prostituées	308
4. Analyse transversale : le travail sexuel et le marché	313
Porter le stigmate	314
Travailler avec le marché : un travail productif	317
Un travail reproductif : travailler contre le marché	318
CONCLUSION : LE TRAVAIL SEXUEL, UN RAPPORT POLITIQUE ENTRE SEXES ET NATIONS	322
Quatrième partie	326
Récits de vie	326
L'économie sexuelle de la frontière	326
INTRODUCTION : LE TERRITOIRE BIOGRAPHIQUE	331
Le quartier, un texte caché	331
Des savoir-vivre	337
La mutualité	340
L'action	341
L'intimité	342
L'histoire	343
La prise de parole	344
La prise d'écriture	345
Le cadre de lecture	347
CHAPITRE 1. PORTRAITS ET HISTOIRES DE VIES DU QUARTIER	349
1. Les anciennes	349
Eyabe	349
Maman Augustine	351
Maman Rosette	354
Mamasewa	358
2. Les grandes sœurs	360
Madeleine	360
Angèle	362
Ballerine	366
3. Les petites sœurs	369
Rondine	369
Diotimelle	371
4. L'entourage	376
Hilton	376
Nadège	376
Elisabeth	378
Marie Clara	379
Pardon-de-Dieu	380
Jean	383
Koya	387
Boganda	389
CHAPITRE 2. LES TERRITOIRES DES FEMMES : DE L'INTIMITÉ À LA	

GÉOPOLITIQUE	392
1. L'espace politique du quartier.....	392
2. La parcelle : l'économie politique de la matrifocalité.....	397
Des familles matrifocales	397
La situation économique et politique des femmes vis-à-vis de la famille.....	399
Les stratégies familiales des femmes	400
L'économie domestique des femmes.....	402
3. La frontière : l'économie politique de la sexualité	404
Une politique de la dépendance.....	404
Une économie de la respectabilité.....	405
Une économie de la projection	407
Une économie de la frontière	409
4. La rue : le pouvoir et la révolte.....	412
Les relations militaires et économiques françafricaines.....	412
La politique sexuelle néocoloniale de l'Armée française	414
Le pouvoir souverain de la France : offensive militaire et économique	417
Les résistances de Ballerine aux pouvoir des États.....	420
CONCLUSION : LE PERSONNEL EST INTERNATIONAL.....	424
Conclusion générale	428
Les politiques françaises du travail sexuel en RCA	433
Les résistances.....	436
La frontière	438
Femme libre.....	440
Boxer Bangui.....	440
Bibliographie	443
Ressources bibliographiques	443
Documentation secondaire	460
Sites internet	461
Supports visuels.....	462
Table des matières.....	464
Table des tableaux statistiques.....	470
Table des illustrations	470

Table des tableaux statistiques

Tableau 1 : la représentation de chaque groupe d'identités sociales visibles	250
Tableau 2 : Les différentes expériences de sociabilité selon les groupes d'appartenances	252
Tableau 3 : la représentation des types de sociabilité	254

Table des illustrations

1 : Œuvre d'art, Yvon Gandro, « Quartier Latin Bangui Centre-ville », dessin crayon et feutre, Atelier Vision d'Art, 2011, 30 x20 cm	64
2. Œuvre d'art, Yvon Gandro, « Joyeux anniversaire chef », dessin crayon et encre de chine, Atelier Vision d'Art, 2013, 30 x 20 cm	74
3. Photographie, Magdalena Brand, 2010	86
4. Carte postale, Leopold Martin (agent concessionnaire, Société hollandaise l'Ouhamé-Nana), Oubangui-Chari, années 1910, Collection Didier Carité.....	106
5. Carte postale, Leopold Royer (agent concessionnaire de la Compagnie concessionnaire Société du Kuongo), Oubangui-Chari, 1911-1919, Collection Didier Carité.	106
6 : Carte postale, Auguste Bechaud (Caporal clairon, 3ème compagnie du Bataillon de L'Oubangui-Chari), Congo Français, années 1910, Collection Didier Carité.....	107
7 : Carte postale, J. Audema (administrateur colonial), Ouesso, Oubangui-Chari, 1906-1907, Collection Didier Carité.....	110
8 : Carte postale, A. Meunier, années 1900, Collection Didier Carité.....	110
9 : Carte postale, Almeida (commerçant privé), Bangui, Oubangui-Chari, 1910 - 1920, Collection Didier Carité.....	112
10 : Carte-Photo, Anonyme (médecin militaire dans la région de Rafaï), Oubangui-Chari, 1915-1920, Collection Didier Carité.	114
11 : Carte-Photo, cliché anonyme (médecin militaire dans la région de Rafaï), Oubangui-Chari. 1915-1920, Collection Didier Carité.....	114
12 : Carte postale, Augouard (missionnaire du Saint Esprit, Saint Paul des Rapides), Oubangui-Chari, 1910-1920, Collection Didier Carité.	115
13 : Carte postale, Georgalas (commerçant), Oubangui-Chari, 1923, Collection Didier Carité..	115
14 : Carte postale, Augouar (missionnaire du Saint Esprit, Saint Paul des Rapides), Oubangui-Chari, 1910-1920, Collection Didier Carité.....	116
15 : Carte postale,, Almeida (commerçant), 1910-1920, Bangui, Collection Didier Carité...116	
16 : Carte postale, Augouard,(missionnaire du Saint Esprit, Saint Paul des Rapides), Oubangui-Chari, 1910-1920, Collection Didier Carité.	116
17 : Carte postale, Georgalas (commerçant), Oubangui-Chari, 1923, Collection Didier Carité..	116
18 : Carte-photo, anonyme, Bangui, 1933, Collection Didier Carité.	118
19 : Carte-photo, anonyme, Bangui, 1934, Collection Didier Carité.	118
20 : Carte postale, 1905-1910, Collection Didier Carité	120
21 : Carte postale, années 1920, Collection Didier Carité.....	120
22 : Carte postale, années 1950, Collection Didier Carité.....	122

23 : Carte postale, années 1950 Collection Didier Carité.....	122
24 : Carte-photo, Maurice Balard (patron de restaurant), Bangui, années 1940, Collection Didier Carité	123
25 : Carte postale, Suzy (photographe), Bangui, 14 juillet 1937, Collection Didier Carité...	123
26 : Carte-photo, anonyme, 1940, Bangui. Collection Didier Carité.	123
27 : Carte postale, Suzy (photographe), Bangui, 1938, Collection Didier Carité	123
28 : Carte postale, Henocque (photographe), années 1950, Collection Didier Carité.....	124
29 : Carte postale, Henocque (photographe), années 1950, Collection Didier Carité.....	124
30 : Carte-photo, anonyme, Bangui, années 1950, Collection Didier Carité	126
31 : Planche d'album photo, Bangui, 1957-1958 (Agence Groupement d'Assurance Français de Bangui), Collection Didier Carité.....	132
32 : Planche d'album-photo, Bangui, années 1950 (Compagnie Française de distribution de pétrole en Afrique) Collection Didier Carité	133
33 : Planche d'album-photo, Bangui, années 1950 (Compagnie Française de distribution de pétrole en Afrique), Collection Didier Carité	134
34 : Planche d'album-photo, Bangui, années 1950, (maison de commerce Bangui-France), Collection Didier Carité.....	134
35 : Planche d'album-photo, Bangui, 1957-1958 (agence Groupement Française d'assurance de Bangui), Collection Didier Carité.....	135
36 : Planche d'album photo, Bangui, 1947-1954 (Société de transport STOC), Collection Didier Carité	136
37 : Planche d'album-photo, Bangui, années 1950 (Compagnie Française de distribution de pétrole en Afrique), collection Didier Carité	136
38 : Carte-photo, anonyme, mission de Bessou, années 1920, Collection Didier Carité	137
39 : Planche d'album-photo, Bangui, 1957-1958 (agence Groupement d'Assurance Français de Bangui), Collection Didier Carité	137
40 : Planche d'album-photo, Bangui, années 1950 (Compagnie Française de distribution de pétrole en Afrique), Collection Didier Carité	137
41 : Planche d'album-photo, Bangui, années 1950 (maison de commerce Bangui-France), Collection Didier Carité.....	138
42 : Planche d'album-photo, Bangui, 1957-1958 (agence Groupement d'Assurance Français de Bangui), Collection Didier Carité	138
43 : Planche d'album-photo, Bangui, 1957-1958 (agence Groupement d'Assurance Français de Bangui), Collection Didier Carité	139
44 : Planche d'album-photo, Bangui, 1957-1958 (agence Groupement Français d'Assurance), Collection Didier Carité.....	152
45 : Planche d'album-photo, Bangui, années 1950 (Compagnie Française de distribution de pétrole en Afrique), Collection Didier Carité	152
46 : Carte postale, Leopold Royer (agent concessionnaire, compagnie du Kuongo) Oubangui-Chari, 1911-1919, Collection Didier Carité.....	160
47 : Carte postale, Augouard (missionnaire du Saint Esprit, Saint Paul des Rapides), Oubangui-Chari, 1900-1920, Collection Didier Carité	160
48 : Série de cartes-postales, Leopold Royer (agent concessionnaire, compagnie du Kuongo), Oubangui-Chari, 1911-1919, Collection Didier Carité	161
49 : Carte-postale, Editions HOA-QUI, années 1980	168
50 : Carte postale,, édition inconnue, marché Bokassa, Bangui, 1966-1979	168
51 : Carte postale, Studio Phodrop, années 1960, Collection Didier Carité.....	168
52 : Affiche,, Service d'information de la République Centrafricaine, 1965, Collection Didier	

Carité	168
53 : Carte postale, Henocque (photographe), Rock Club, Bangui, années 1950. Collection Didier Carité	169
54 : Carte postale, Henocque (photographe), marché central, Bangui, années 1950, Collection Didier Carité	169
55 : Carte postale, Maurice Balard (patron de restaurant), Bangui, années 1930, Collection Didier Carité	169
56 : Carte postale , Maurice Balard (patron de restaurant),, marché central, Bangui, années 1930, Collection Didier Carité.....	169
57 : Carte postale, Robert Carmet (photographe du Service d'information de la France combattante, et aviateur des Forces aériennes françaises libres), Ed. La Carte Africaine, 1942-1944, Collection Didier Carité	171
58 : Œuvre d'art, Gouache du peintre Poret (achetée aux Puces de Saint-Ouen par Didier Carité en 2006), Collection Didier Carité.....	171
59 : Carte postale, Bernard Lefebvre (photographe du Service d'information de la France combattante), Ed. Hoa-Qui, années 1950, Collection Didier Carité	172
60 : Œuvre d'art, P.OP.IT, 1958, Collection Didier Carité	172
61 : Carte-postale, Bernard Lefebvre (photographe du Service d'information de la France combattante), Ed. La carte Africaine, années 1950, Collection Didier Carité.....	172
62 : Illustration, , B. Lembezat, Eve Noire, Neuchâtel et Paris : Ides et Calendes Neuchatel, 1952, couverture	172
63 : Affiche, Air-France, années 1959. Collection Didier Carité	173
64 : Carte-postale, Editions HOA-QUI, 1960-1970. Collection Didier Carité	173
65 : Carte postale, édition inconnue, années 1980. Collection Didier Carité.....	174
66 : Carte postale,, édition inconnue, années 1980. Collection Didier Carité.....	174
67 : Carte postale, auteur et édition inconnue, site internet.....	186
68 : Affiche, Union des Français de l'Etranger, 2010	186
69 : Carte-postale, R.M. Paris,Bangui, années 1910, Collection Carité.....	310

