Intimes paysages d'une course après le vent

Face A : Ethnographie d'une jeunesse qui se tend, se rend, se vend « educated » à Opuwo (Namibie)

Hélène Carmon

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de Docteur en Sciences Politiques et Sociales

Septembre 2020

UCLouvain

Intimes paysages d'une course après le vent

Face A : Ethnographie d'une jeunesse qui se tend, se rend, se vend « educated » à Opuwo (Namibie)

Hélène Carmon

Septembre 2020

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de Docteur en Sciences Politiques et Sociales

UCLouvain

Université catholique de Louvain
Faculté des sciences économiques, sociales et politiques
Laboratoire d'Anthropologie Prospective

Promoteur :

Pierre-Joseph Laurent (UCLouvain)

Président de jury :

Olivier Servais (UCLouvain)

Jury :

François Laplantine (Université Lyon 2, Lyon)
Jacinthe Mazzocchetti (UCLouvain, Louvain-la-Neuve)
Joseph Tonda (Université Omar Bongo, Libreville)
Steven Van Wolputte (KULeuven, Leuven)

A mes racines...
Bonpa, puisse sa liberté inspirer ma vie.
Mamy, qui m'a rêvée « Docteur »... en médecine.
Granny et Bon-papa, pour leurs bulles estivales de chaleur et de cigales.

A mon nid...
Mes parents, à qui la vie m'a confiée deux fois : d'abord pour naitre d'eux, ensuite pour renaitre, chez eux.

A mes ailes...
Billie, Oliver, mes merveilles,
Deux jolies gouttes de soleil
Qui m'ont fait aimer la matière
Quand ils ont fait de moi leur mère.

« Squelette : vaut-il mieux avoir le squelette à l'intérieur ou à l'extérieur du corps ? Lorsque le squelette est à l'extérieur il forme une carrosserie protectrice. La chair est à l'abri des dangers extérieurs mais elle devient flasque et presque liquide. Et lorsqu'une pointe arrive à passer malgré toute la carapace, les dégâts sont irrémédiables. Lorsque le squelette ne forme qu'une barre mince et rigide à l'intérieur de la masse, la chair palpitante est exposée à toutes les agressions. Les blessures sont multiples et permanentes. Mais, justement, cette faiblesse apparente force les chairs à durcir et la fibre à résister. La chair évolue.

J'ai vu des humains qui avaient forgé grâce à leur esprit des carapaces "intellectuelles" les protégeant des contrariétés. Ils semblaient plus solides que la moyenne. Ils disaient :"je m'en fous" et riaient de tout. Mais lorsqu'une contrariété arrivait à passer leur carapace les dégâts étaient terribles.

J'ai vu des humains souffrir de la moindre contrariété, du moindre effleurement, mais leur esprit ne se fermait pas pour autant, ils restaient sensibles à tout et apprenaient de chaque agression.

Edmond Wells. Encyclopédie du savoir relatif et absolu. »

WERBER B., *Les fourmis*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 241

Remerciements

Il faut un village pour élever un enfant, parait-il. C'est tout un monde qu'il fallut pour que ma thèse voie le jour. Je voudrais ici remercier quelques personnes en particulier.

First of all, of course, thanks to my Namibian friends and (almost) family who hosted me, helped me, opened their houses and hearts, watched over me, laughed with me, shared their kitchen, village, and thoughts with me. Thank you all, Rebecca, Sabina, Ebson, Charlotte, Peter, Olga, Paulina, Feliscia, Theopolina, Mariana, Marta, Alfeus, Irma, Helena, Katjambja, Omuniangue, Charly, Pombili, Sofia, Monica, Tjokongulu, Manne, Mbazomutenya, and all the others, for giving a soul to my trips that I hope I was able to honor in my thesis.

Merci à Pierre-Joseph Laurent, à mes yeux l'anthropologue par essence, car il combine empathie réelle, décentrement inconditionnel et ruse bien placée. Il a enrichi mon parcours d'anthropologue durant presque 10 ans. C'est grâce à sa passion d'enseignant que j'ai investi mes tripes dans mes études, grâce à ses encouragements que je n'ai pas abandonné en plein milieu de mon premier terrain de Master, grâce à son intelligence que j'ai développé la mienne, grâce à ses questions que j'ai des réponses, grâce à son lâcher-prise que je n'ai pas abandonné une deuxième (voire troisième, voire quatrième) fois mon parcours, grâce à sa confiance en moi que j'ai repris ma thèse en main, grâce à sa générosité de cœur que je ne m'en suis jamais voulu d'avoir eu un demi-cerveau pendant dix-neuf mois de grossesse et presqu'un an d'allaitement, grâce à sa patience que les difficultés personnelles n'ont pas avorté mon projet, grâce à sa ténacité que j'ai mis un point final à ce travail, et, plus que tout encore, c'est grâce à sa tolérance que je suis dans ma thèse qui je suis dans la vie. Pour tout ça et tout le reste, merci, Pierre-Jo.

Merci à Steven Van Wolputte, pour ses relectures patientes, sa pertinence éclairante et ses conseils stratégiques très judicieux dès l'écriture du dossier FNRS. C'est indéniablement grâce à lui aussi que se sont ouvertes les portes du doctorat. Je tiens également à le remercier en tant que membre de mon comité d'accompagnement toujours à l'écoute et disposé à m'aider, et comme membre du jury, pour son regard crucial en raison de sa fine connaissance du terrain d'où partent mes réflexions.

Merci à Joseph Tonda pour ses idées souveraines en matière de modernité africaine. Depuis la lecture de son ouvrage majeur en la matière, ma manière de percevoir les mondes dans lesquels j'ai évolué a été nourrie par ses éclairages. Merci pour sa lecture critique de ma thèse, pour sa participation en tant que membre de mon comité d'accompagnement et en tant que membre du jury.

Merci à François Laplantine car j'ai trouvé en ses pages la bouffée d'oxygène alors que je n'avais pas réellement pris conscience de mon asphyxie. C'est en effet son œuvre qui m'a fourni la clé pour m'essayer à faire une anthropologie que je sentais alignée avec ma personnalité. Merci en outre pour sa lecture critique de ma thèse en tant que membre du jury.

Merci à Jacinthe Mazzocchetti dont l'anthropologie a toujours combiné à mes yeux grâce et virtuosité. Merci surtout pour sa bienveillance, sa douceur et son sourire depuis le début de mon aventure au LAAP, pour son engagement en tant que femme chercheure et pour

l'inspiration qu'elle a été pour moi en tant qu'écrivaine et poète. Merci pour sa lecture critique en tant que membre du jury de ma thèse.

Merci à Olivier dont je me rappelle l'excellence pédagogique et dont j'ai bénéficié de la relecture savante, sans parler des nombreux conseils en matière de gestion de carrière, et ce depuis mes premières années d'étudiante. Merci également pour sa sympathie constante, et pour son regard critique en tant que membre du jury de ma thèse.

Merci à Anne-Marie Vuillemenot d'oser donner une place réelle aux invisibles qui me sont chers, et de diffuser de manière, elle, bien visible, sa chaleur et ses odeurs d'encens dans les couloirs du LAAP.

Merci à Pascale Jamoulle pour son extrême bienveillance et son souci de l'autre. Elle m'a plus d'une fois réchauffé le cœur lorsque j'avais la chance de la croiser au LAAP.

Merci à Frédéric Laugrand pour sa gestion du LAAP depuis quelques temps, ainsi que pour son cours d'Inuktitut reçu lorsque j'étais étudiante.

Merci à Bérénice Goffin pour son aide logistique et administrative durant ces sept années d'aventure au LAAP. Le tout avec bonne humeur et douceur, à son image.

Merci à Anaïs Ménard pour la générosité de sa relecture, pour l'espoir qu'elle m'a rendu quand j'étais temporairement découragée et pour ses conseils bibliographiques précieux. Merci aussi pour toute sa sympathie et nos discussions professionnelles ou non.

Merci à Julia Pauli et son équipe à l'université d'Hambourg pour leur accueil et les échanges très fructueux que j'ai pu y avoir. Merci également à l'équipe de la Basler Afrika Bibliographien pour leur accueil et leur regard critique sur l'état de mes travaux à l'époque de ma visite.

Pour leur amitié, soutien, conseils, merci à tous ceux-là qui depuis peu, depuis longtemps ou depuis toujours embellissent ma vie, quel que soit le contexte dans lequel je les fréquente : Maëlle, Julie, Anaïs Mé., Romaine, Babette, Charlotte, Thibaut, Tom, Anne, Saskia, Laurie, Guénaëlle, Nosta, Bénédicte, « Chef », Aurore, Justine, Silvia, Alexia, Valentine, Anaïs Mi., Chloé, Célestin, Marie-Noëlle, Caroline, Sébastien, Marie, Meggy, Tatiana, Séverine, Mélanie, Lio, Bernard, Cédric, merci à tous les membres du Laap non cités ici (pardon à ceux que je ne connais pas pour m'être enfermée ces presque deux dernières années). Merci à mes amis, Sabine, Sandrine, Lily, Dido, Jalila, Nora, Aurélie, Oxana, Bruno, Eric et Isa, Thierry, Yannyck, Joëlle, Tic (le chat qui gratte). Merci à ma sœur Julie, force tranquille et inconditionnelle protectrice, mon frère Guillaume, cœur tendre et ancien co-chasseur de trésors, merci à Thomas et Gaëlle leurs moitiés, merci à Nina, Lison, Samuel et Louis, cousins aimants de mes enfants. Merci à mes bienveillants moinvisibles, ceux qui, là-haut, furent autrefois ici-bas, Véro, Bon-papa, Bonpa, Mamy, et ceux qui restent lumières, odeurs, beauté et douceur.

Dans les « Last but not least » : Merci à Luc qui m'a entrainée à dépasser mes peurs pour développer et entretenir un réseau professionnel (en l'occurrence c'est un « *work in progress* »), qui m'a enseigné la confiance en moi, m'a montré le chemin de l'indépendance, qui m'a démontré que l'on pouvait ressusciter de ses difficultés et apprendre de ses échecs, qui a fait tout ce qu'il a pu pour que je poursuive mon projet. Merci à lui d'être un bon père pour mes enfants.

Merci à mes parents qui ont régressé de quinze ans quand j'en achevais sept de thèse, voyant débarquer dans leur salon, étage et cuisine une expatriée diplomacadémique. Merci à

eux qui m'ont concocté comme à la belle époque des mets à (un peu trop de) volonté, qui ont remué ciel et terre pour simplifier ma vie et celle de mes enfants, qui m'ont écoutée mille fois et connaissent « la bande à Pierre-Jo » ou « Maëlle et compagnie » comme s'ils avaient eux-mêmes partagé ces lieux de vie et de travail. Merci à eux qui, il y a bien longtemps, m'ont appris l'existence des sciences humaines et m'ont donné la liberté d'être qui j'étais en m'aimant et m'en donnant les moyens, même si mon métier faisait de moi à leurs yeux une « tordue du blabla ». Merci à eux qui ont fait mille sacrifices pour moi et les miens d'ici ou d'ailleurs, et qui jamais n'ont pensé à cela en ces termes. Merci… Mais de rien aussi parce que je sais bien qu'au fond ça leur faisait plaisir de retrouver leur fifille rien que pour eux pendant ces derniers quelques mois de thèse…

Merci à « Nongonokeni » (« *you should realize how bad the world is today* ») qui n'était pas le mien mais dont j'ai côtoyé les jours et les nuits de sa première année, que j'ai cajolé quand il pleurait, à qui j'ai chanté dans plein de langues qu'il ne comprenait pas, que j'ai vu fondre de malaria en quelques heures et ressusciter grâce aux soins de sa mère, dont j'ai subi les pipi un peu partout dans la maison, qui me réconfortait de ses gazouillis quand mon métier me dépassait, qui m'amusait aux larmes en rampant dans la cuisine tout emberlificoté dans un fer à repasser (froid) qu'il avait pris pour ami. Merci à ce petit ange qui plus que tout mur, toit ou hôtel, fut « *my home* », celle de mon cœur et de ma joie de vivre quand je n'étais pas encore mère.

Enfin, merci à mes propres enfants qui, quelques temps plus tard, m'ont permis d'expérimenter à deux reprises qu'après un long travail cela faisait du bien d'accoucher et que certains efforts en valent mille fois la peine. Merci à toi, Billie, et à toi, Oliver, d'avoir partagé votre mère précieuse avec la mystérieuse voleuse de temps appelée « Tathèse ». Plus que tout, merci, Billie et Oliver, mes deux merveilles, plus belles œuvres de mon anthropologie, car vous m'avez offert la mesure du monde.

Je voudrais être un paon
Pour me plier en deux,
Mettre un genou en terre,
Vous faire révérence.

TABLES DES MATIERES

Table des matières

REMERCIEMENTS VII

TABLES DES MATIERES XI

Table des matières XI

Figures XIV

Encarts XV

Tableaux XVII

PROLOGUE XIX

INTRODUCTION 21

Immersion 23

Présentations : la piste et quelques coureurs 27
Opuwo, décor de la course 29
Anna et Linda 35
Lucia et Selina 36
Himee 38
Beauty, Fortuna, Paulina et Rosa 39
Megan 43
Irma et Lisa 43
Ilena / Unotjari / « Moi » 45
Des jeunes femmes qui parlent d'hommes et de femmes 47

La course après le vent : une manière de se faire aux mondes 51
Des paysages 52
L'intime comme regard 53
Paysage des « où » et des « quand » 54
Paysage du « qui » (« comment » et « pour quoi ») 55
Paysage du lien et de l'attachement 58

L'intimité de la méthode 59
Un terrain à quatre temps 59
Quelques considérations pratiques 61
Langue des corps, une anthropologie modale 64

Une anthropologie urbaine « anethnonymisée » 65
Une anthropologue 71

CHAPITRE I - PAYSAGE DES OU ET DES QUAND 73

Avant l'ébauche 75

Paysage du « quand » de la course : raconter l'histoire (sans se faire de films) 81
Précautions narratives d'une Histoire retracée 82
Repères historiques du Kaoko 84
Histoire d'Opuwo 95
Une Namibie unifiée ? 99

Paysage du « où » de la course : Opuwo sous toutes ses coutures 104
Déambulessiner la ville 105
Petite absence et gros changements 119
Opuwo sur le *braai*, une recette très personnelle 122

Quand « où » et « quand » s'emmêlent : « town life », « village time » et « in this life » 129
« Town life » et « village time » 130
« In this life » 137

..... 148

CHAPITRE II - PAYSAGE DU « QUI », (« COMMENT » ET « POUR QUOI ») 153

Les coureurs, des « *educated people* » ? 155
Origine de l'interrogation 155
Ce que voulait dire être « *educated* » dans le Kaoko 164
Ce que veut dire être « *educated* » à Opuwo 178
Nuée d'oiseaux de proxémie 184

Le « comment » de la course : « Ladies and (the) Man » 194
Beautiful Ladies 195
« A man » et « The man » 205
Rendre sa place à l'« *ombazu* » 212

Le « pour quoi » de la course 222
Du « Qui » au « pour quoi du Qui » 223
De nouvelles appartenances 245
Midi à quatorze heures locales (ou pourquoi je ne parle pas « simplement » de l'élite, de la classe moyenne ou des urbains) 249

Paysage du « qui » dans le « *in this life* » 259

..... 266

CHAPITRE III - PAYSAGES DU LIEN ET DE L'ATTACHEMENT DANS LA COURSE 271

« *Funny girls and bulls, First Ladies and boyfriends* » 277
« Man is man » 281
« *Ladies* » and « *bitches* » 294

« Family is just like one blood » 309
Le corps sanguin de la famille 310
(Plus que) quelques gouttes de sang, « *far family* » et « *tribe* » 315
Le don et le dû en famille 332
Le sang, une mise à jour de la parenté 338

Du lien de sang aux relations familiales 340
« It's him who did it to me! », du (non-)désir d'enfant 341
Le lait, la Nanny… puis l'ennui 343
Pourquoi j'ai confié mon enfant, une lecture de la parentalité des *Educated* 359
« Family is mostly blood », synthèse à mi-parcours sur le paysage du lien 369

Paysage de l'attachement 376
Le sang attachant 376
« He says he loves you and you love him. What can you do? » 396

Prescription de méfiance dans les paysages du lien et de l'attachement 427

..... 434

CONCLUSION 441

BIBLIOGRAPHIE 447

Figures

Figure 1 – A l'écoute d'Opuwo *29*
Figure 2 – Régions de Namibie *75*
Figure 3 – Principales villes et villages entre Windhoek et Opuwo *76*
Figure 4 – « Kaokoland » tel que défini par le Plan Odendaal en 1964 ..... *77*
Figure 5 – Carte géophysique de Namibie *78*
Figure 6 – Déambulessin d'Opuwo (2013) *108*
Figure 7 – Détails du déambulessin *109*
Figure 8 – Légende du déambulessi *110*
Figure 9 – Opuwo, zoom 1 ..... *111*
Figure 10 – Habitations à Opuwo *113*
Figure 11 – Opuwo, zoom 2 ..... *115*
Figure 12 – Opuwo, zoom 3 ..... *117*
Figure 13 – Opuwo, zoom 4 ..... *118*
Figure 14 – Carte d'Opuwo - Type d'habitations *119*
Figure 15 – Premiers regards *156*
Figure 16 – Deux sœurs *157*
Figure 17 – Paulina dans toutes ses splendeurs *157*
Figure 18 – Tableau des appellations *159*
Figure 19 – Proxémie du mot "Amour", 1er angle de vue *193*
Figure 20 – Proxémie du mot "Amour", 2ème et 3ème angle de vue *193*
Figure 21 – Nuées d'étourneaux - © Philippe Lavaux, Biosmotion, https://www.futura-sciences.com *194*
Figure 22 – Moins loin que l'anti-moi *213*
Figure 23 – Définir la "tribe" *214*
Figure 24 – Arène symbolique de la reconnaissance sociale *233*
Figure 25 – Surimpression de l'appartenance et de la reconnaissance sociale *235*
Figure 26 – Paysage du Qui *264*
Figure 27 – Illustration de la terminologie de parenté "bifurcate merging" à partir du génogramme centré sur Lucia et corroboré par Willem. *317*
Figure 28 – "I am proud to be a Himba" *327*
Figure 29 – Cercles familiaux *373*

Encarts

Encart 1 – Réseaux *29*
Encart 2 – Etanga, Omirora, Otjovanatje, Etoto… *31*
Encart 3 – Courir à contre-courant *33*
Encart 4 – « White people » à Opuwo *46*
Encart 5 – Des jeunes femmes, « mais pas que ». Willem *49*
Encart 6 – Définitions : Intimité, subst. fém. *54*
Encart 7 – Avertissement anti-essentialisme *57*
Encart 8 – Enquêter par interprète interposé *63*
Encart 9 – Pourquoi hésiter ? De la permanence de l'ethnie à Opuwo *66*
Encart 10 – Traduire la "tribe" *69*
Encart 11 – Permanence ou impermanence "du" "Blanc". *84*
Encart 12 – Petit état des lieux des groupes ethniques au Kaoko vers 1910 ..... *91*
Encart 13 – Des réserves aux « bantoustans » *93*
Encart 14 – Opuwo, femme que l'on ne peut cacher ou homme qui n'en peut plus. *95*
Encart 15 – Qu'en pense-t-on, sur place ? *101*
Encart 16 – Ethnicité entre uniformisation et résurgence *103*
Encart 17 – Habitations d'Opuwo *114*
Encart 18 – Des « shortcuts » au pied de la lettre *128*
Encart 19 – « Lifestyles » et « ways of surviving » *132*
Encart 20 – Une injonction aux sons et lumières *134*
Encart 21 – Opuwo, figure locale du « développement ». *136*
Encart 22 – Adapté ou non à la ville *140*
Encart 23 – Traduire le lifestyle *143*
Encart 24 – Apparences visibles et audibles *162*
Encart 25 – Cycles scolaires et âges associés *167*
Encart 26 – Supplément d'autorité des Educated *181*
Encart 27 – Le pire moment de sa vie *183*
Encart 28 – Quel que soit le niveau, vraiment ? De l'importance des nuances. *191*
Encart 29 – A la maison, Cendrillons et Belles au Bois dormant *200*
Encart 30 – « It's temporary but I don't know until when » *202*
Encart 31 – Dangereuse ombazu *217*
Encart 32 – Croire, un héritage du passé ? *220*
Encart 33 – Stratégie e tutti quanti *229*
Encart 34 – Deux référents aux implications divergentes *231*
Encart 35 – Figure de réussite proche « du Blanc ». *240*

Encart 36 – L'arrivée des élites et des classes *250*
Encart 37 – Al l'élite *252*
Encart 38 – Ai-je échappé au piège identitaire ? *261*
Encart 39 – Rapport, lien, relation et attachement *273*
Encart 40 – Amis et compagnie. *274*
Encart 41 - Évolution historique du mariage *281*
Encart 42 – Bien choisir son entourage... les « suitable ladies » (filles convenables). *286*
Encart 43 – Drague, drague, dragueurs, draguées. *291*
Encart 44 – Ce que révèle la petite vertu qui consiste à « se distraire » *300*
Encart 45 – La modern life, un truc de mecs ? *303*
Encart 46 – Sang et descendance matrilinéaire *315*
Encart 47 – « Through the cell phone », une far family particulière ? *321*
Encart 48 – TV, radio et mauvaise réputation *326*
Encart 49 – Les Ovambos, des étrangers comme les autres ? *330*
Encart 50 – Quand l'autorité n'est plus naturelle *337*
Encart 51 – Les femmes à la tête *344*
Encart 52 – « Home » vs. « Breadhouse » *346*
Encart 53 – Quelques éclairages sur le confiage *350*
Encart 54 – A qui confier son enfant : un choix stratégique *357*
Encart 55 – Les raisons du confiage, un exemple de l'importance de la réflexivité en anthropologie *360*
Encart 56 – Megan, une illusion de solidarité ? *363*
Encart 57 – Le confiage, un poids ou un soutien financier ? *365*
Encart 58 – Causalité n'est pas corrélation *366*
Encart 59 – Droits de l'enfant et désemparement *379*
Encart 60 – Moins visible mais bien présente, l'émotion affective *380*
Encart 61 – Amour paternel, mystère personnel *382*
Encart 62 – Un secret pour la blanche uniquement ? *383*
Encart 63 – En aimer d'autres. *385*
Encart 64 – « Child abuse, national epidemic ». *393*
Encart 65 – Confiage, mais pas que. *394*
Encart 66 – Les Blancs, rois de l'amour une fois de plus... ..... *398*
Encart 67 – Libérées du joug de la tradition mais aliénées de leur sexualité ? *402*
Encart 68 – Photos papier et photos numériques *406*
Encart 69 – Des statistiques coup de poing *411*
Encart 70 – Jalousie masculine : réalité ou paranoïa télévisuelle ? *413*
Encart 71 – Le poids d'être l'un de ceux que craignent les femmes *415*
Encart 72 – Jalousie et violence, un phénomène général *422*
Encart 73 – Sorcellerie, arme invisible de jalousie. *432*

Tableaux

Tableau 1 – Population by school attendance and literacy in regions, 1991 ..... *168*

Tableau 2 – Primary school enrolment for population age 7-13 years old by area, 2011 ..... *169*

Tableau 3 – Namibia Census indicators, 2011 and 2001 ..... *170*

Tableau 4 – Literate adult population aged 15 years and above by sex, and area, 2011 ..... *170*

Prologue

Vous aurez certainement constaté la présence d'une « Face A » et d'une « Face B » à cette thèse… Peut-être même avez-vous déjà tourné la couverture et remarqué le jeu de mise en page qui vous présente deux premières de couverture, et aucune quatrième.

La « face A », qui se déroule sous ces lignes-ci, constitue, en quelques sortes, la thèse « véritable ». Elle a un début, une fin, et un corps. La « face B » peut être considérée comme une annexe, un exercice de style, qui a occupé près de huit mois de mon temps de recherche et était l'aboutissement d'une longue réflexion sur l'écriture ethnographique (sur laquelle je reviens plus en détails dans les premières pages de cette « face B »). Certes, la « face A » aurait suffi à donner matière à débats et délibérations pour l'obtention du grade de Docteur. Mais la « face B » ne se veut pas être l'inutile cerise sur un copieux gâteau. J'espère qu'elle s'apparente plutôt à une expérience culinaire qui se déguste, au choix, en mise-en-bouche ou en entremets.

INTRODUCTION

Parce que je partageai d'innombrables silences ; Parce que, côtes à côtes, nos bras lavèrent le linge ; Parce qu'il semblait que nous baignions dans une seule émotion devant les épisodes quotidiens de telenovela ; Parce que je fus témoin de l'humeur taciturne de mes colocataires lorsque leurs amoureux leur préféraient les bars et parce qu'elles-mêmes tentèrent d'embellir le noir de mes cafards passagers ; Parce que ceux qui apaisèrent le plus ma nervosité d'étrangère furent quelques hommes d'une indiscutable loyauté ; Parce que nous nous pressions, à l'unisson, lorsque nous progressions entre femmes dans les rues nocturnes d'une Opuwo fêtarde ; Parce que nous sursautions d'un même corps aux bruits qui voyageaient sur les rais de lumière lunaire jusqu'au creux de nos positions fœtales d'endormies – elles craignant les chats, moi les serpents, elles et moi les rôdeurs malveillants – ; Parce que je berçai leurs enfants des heures durant et pestai à mi- mots contre l'inconvenance de leurs lieux d'aisance (souvent mon lit de camp, ou le sol sur lequel il reposait) ; Parce que je regrettai les rires, babillages, équilibres instables et câlins baveux de ces hauts-comme-trois-pommes quand leur tour vint d'être éloignés ; Parce que la terreur me liquéfia les muscles devant les crises de vomissements du bébé pris de malaria ; Parce que, néanmoins, devant le regard de détresse de la mère, je conscientisai une fois de plus que quel que fut mon attachement, je n'étais que la témoin d'une réalité dont je m'imprégnais, d'une effluve dans laquelle, passagère, je baignais tandis qu'elle constituait jusqu'aux cellules de ces femmes ; Parce que la nounou se racontait rarement mais me livra pourtant de fort lourds secrets ; Parce que nombre de vieux déplorèrent devant moi le mode de vie de leurs enfants ; Parce que l'un des jeunes encoda pour sa mère illettrée mon numéro de téléphone mobile en y associant un pictogramme de voiture pour qu'elle me reconnaisse, alors que je ne voyageais qu'en autostop ; Parce que cette femme ne pouvait s'adosser aux vitrines clinquantes des boutiques de sa rue au risque de se voir reprocher de l'avoir enduite de graisse et d'ocre pilée ; Parce que quelques femmes qui se disaient « educated »[1] *déplorèrent le gâchis de ces jolies « Traditional »*[2] *dont la beauté capitulait sous leurs accoutrements ; Parce que, face à la gloutonnerie du choléra, c'est en avion privé que je m'échappai, tandis que la mise en quarantaine paralysait la ville et gelait ses routes, laissant la peur engloutir les esprits ; Parce qu'alors tous se rappelèrent que leurs conditions de vie étaient pour moi un choix, auquel je détenais seule le luxe de renoncer... Pour toutes ces raisons et toutes mes discrétions, je ne puis proposer d'autre thèse que celle sous vos yeux ; celle que mon encre défilante vous invite à parcourir dans les souliers de quelques femmes et l'un ou l'autre hommes qui m'ont transmis dans la mêlée de nos corps visibles et invisibles, audibles et silencieux, les modalités de l'intime dans les paysages d'une course après le vent, celle d'une jeunesse urbaine qui se tend, se rend et se vend (silencieusement) « educated » à Opuwo.*

[1] (Cf. Infra)
[2] (Cf. Infra)

Je vous invite à une intime course après le vent.
Ce vent soufflé par Selina,
Ce vent sifflé par ces « Ladies »-là.
Celui dont la quête rend malheureux.
Celui qui rend fou. Et ensorcèle. Et rit.
Qui rend jaloux, convoque la sorcellerie.
Ce vent qui étouffe par sa force.
Qui passionne la jeunesse.
Ce vent de ville, ce vent de vie,
Celui de la vie en ville.
Ce vent-ci, de cette vie.
Ce vent où s'envolent les rêveries.
Ce vent qui divise et qui unit.
Celui que l'on chasse et que l'on fuit.
Celui qui rend belles la vie et les filles.
Ce vent où l'on se tend,
Où l'on se rend,
Où l'on se vend
« educated ».
Je vous invite à une intime course après le vent,
Car c'est cette course et c'est ce vent qui sifflent
Et soufflent de paroles et ce vent qui rend fou,
Qui ensorcèle les sorciers où s'envolent les rêveries,
Qui étouffe par sa force, qui rend malheureux ou fou,
sanguin ou amical et amoureux ou suicidaire, ou mère et
mère ou ennuyée ou indépendante ou Lady ou belle la vie ou les filles
ou gâchées ou cachées ou nounou et Lady ou Himba ou Héréro et Himba
ou mère ou Dhemba et Dhemba ou taureau ou enfant ou élite ou sans amour ou amoureux
caché ou première ou cachée ou gâchée ou aimant ou amante ou souffrant jaloux effrayé croyant rêvé
manquant manqué luttant violent passionné vivant souffrant riche
violent encore sauvé premier ou derrière, abandonné,
soufflé, éduqué, croyant encore, ou presque plus,
Et reconnu. Et couru.
Ou manqué.
Et éduqué.
Ou..
Qui?

C'est ce vent qui souffle son ambivalence dans l'intime
d'une jeunesse qui se tend, d'une jeunesse qui se rend, d'une jeunesse qui se vend « *educated* ».

Immersion

(Selina) – Life is… Life can be hard. Seriously, life can be hard. But it all depends on how far you accept life. If you accept life to be like… just a normal life, or if you accept life you have to have this this this this in order for you to live, is where you differentiate. So life can be hard from the beginning. From where you were born. You will see it's just a hard life, you just live a hard life. Unless somebody informs you to do something, then your life would be better. But otherwise, life could be hard ! (…)

(Me) – So you think that life can be hard but it's not always hard…

(Selina) – It depends on how you want to live your life. Hard way or easy way. What I mean by hard way is you want to be like who, or you want to be who you are. (…) If you expect: « I want my life to be like this and like this and like this and like this. » - while you don't know you cannot afford it, (…) that's why it's hard for you. But if you just stay: « Okay, fine! This is what I can afford, this is what I can do. Finish. » Then, life is not hard! Why should life be hard while you know that you can just afford up to 100 Namibian dollars? And now you go to up to 6000 dollars to make it afford for you?

(Me) – So life is hard when you want things you cannot afford?

(Selina) – Yeah, when you are forcing yourself to get something which you cannot get, at that stage. That's why it's hard for you. But if you accept what is in front of you, and you say: « Okay, this is what I got this day. Thank you. » Tomorrow, you say: « Okay, next day. Let me try this one. » But if you just stand up from here to here, you want this and want this and want this, then it's more harder. You bring stress on yourself because you want to afford it. You want to afford it! And then it's like: « Uuugh… » It's where you just think everything is just on top of you. On top of you. You just don't see things normal. Because you are chasing the wind. Chasing the wind. And at the end, if you look back, everything is (…) upside down. Then you cannot go back. Why? Because you don't know how you come up there, now going back is the problem. That's why life it's very hard for you. That's why people commit suicide. Because they don't know how to go back. To start from the beginning.

(Me) – So you think… that people… think more nowadays that life is hard than what they did before?

(Selina) – La vie est… La vie peut être dure. Sérieux, la vie peut être dure. Mais tout ça dépend de à quel point tu acceptes la vie. Si tu acceptes que la vie soit… juste une vie normale, ou si tu acceptes la vie [en pensant] que tu dois avoir ceci et ceci et ceci pour que tu puisses vivre, c'est là que tu fais une différence. Alors la vie peut être difficile depuis le début. Depuis là où tu es né. Tu vas voir que c'est juste une vie dure, tu as juste une vie difficile. A moins que quelqu'un te conseille de faire quelque chose, alors ta vie peut être meilleure. Mais sinon, la vie peut être dure ! (…)

(Moi) – Donc tu penses que la vie peut être dure, mais ne l'est pas toujours…

(Selina) – Cela dépend de comment tu veux vivre ta vie. Difficilement ou facilement. Ce que je veux dire par difficilement c'est tu veux être comme qui, ou tu veux être qui tu es.

(…) Si tu attends : « je veux que ma vie soit comme ça et comme ça et comme ça et comme ça » – tout en n'ayant pas pris conscience que tu ne peux pas te le permettre, (…) c'est pourquoi c'est difficile pour toi. Mais si tu dis juste : « Ok, bien ! Ceci je peux me le permettre, ça je ne peux pas acheter. Point final. » Alors, la vie n'est pas difficile ! Pourquoi cela devrait-il être difficile quand tu sais que tu ne peux t'acheter que jusqu'à 100 NAD ? Et pourtant tu vas jusqu'à dépenser 6000 dollars pour toi ?

(Moi) – Donc la vie est difficile quand tu veux quelque chose que tu ne peux pas t'offrir ?

(Selina) – Oui, quand tu t'obliges à obtenir quelque chose que tu ne peux pas avoir, à ce niveau-là. C'est pourquoi c'est difficile pour toi. Mais si tu acceptes ce qui est en face de toi, et que tu dis « Ok, voici ce que j'ai aujourd'hui. Merci. » Demain, tu dis : « Ok. Le jour suivant. Je vais essayer ceci. ». Mais si tu veux juste te lever d'ici à là, tu veux ceci et tu veux cela etc. C'est plus difficile. Tu t'ajoutes du stress parce que tu ne peux pas te l'offrir. Tu veux te l'acheter ! Et puis c'est, genre : « Ouh… ». C'est à ce moment-là que tu pense que tout te dépasse. Te dépasse. Tu ne vois juste plus les trucs normalement. Parce que tu cours après le vent. Tu cours après le vent. Et à la fin, si tu regardes en arrière, tout est (…) sens dessus-dessous. Et alors tu ne peux plus retourner en arrière. Pourquoi ? Parce que tu ne sais pas comment tu en es arrivé là, alors faire demi-tour est problématique. C'est pourquoi la vie est très difficile pour toi. C'est pour cela que les gens se suicident. Parce qu'ils ne savent pas comment faire demi-tour. Recommencer depuis le début.

(Moi) – Alors tu penses… que les gens… pensent plus souvent, de nos jours, que la vie est dure que ce qu'ils faisaient avant ?

(Selina) – Oui. Parce que tu vois, hein. Si tu peux juste regarder. Si je n'ai pas une voiture, genre… ma

(Selina) – Yeah. 'Cause, let me say, neh. If you can just check. If I don't have a car, like my generation. My generation. If I don't have cell phone, and if I don't have a taxi, it's like – Ugh! – it's boring, I mean. But olden days, people could just go with an ox to one place to another, it was their life. It was their life! They could manage it! But the more the things are getting influential, like... They are getting more... easier! Like getting a stove while you were just having a fire... So, people were happy with what they were having that time. They were very happy. Cause it's how they grew up, [not like] us. Because us... you cannot... If I was in olden days, if I could stay here... Every day, I could make fire here. (...) People will ask me now: « We are having electricity, why are you making fire? » So, you are taken away from your things, now you have to adapt to these things. And it happens! The adaptation of things makes things harder for the person who used to do this. That's why you say: « Life is a bit harder ». You have to go to Grade 12, for you to get a certain job. Olden days, you just have to wake up, do your things, what-what-what, get rich with cattle or get with everything what-what-what... You don't need to read and write as long as you can communicate with the next person. But nowadays you have to have a diploma. Or a degree... which makes life hard. (...) And the more the things are getting easier, the more the life is getting dangerous. Because it's like easier to kill a person than those days. (...) Money is making everything very very dangerous. Because you have to have that, in order to have that you have to cut this one's head, cut this one's foot for you to go to the next step.

(Me) – What is next step?

(Sabina) – To the next step. Like if say, for instance: I want something. And I really badly need it. And you have got that something. And you are denying me to get that thing. And I really desperately need that thing. While you are having it and you are having it not small but big. What can I do? Either I steal, or either I kill you. Which I break the laws already. (...) This new technology makes things very easy, and dangerous. It's easier, but more dangerous. (Silence). (...) Even cars are dangerous! Especially now, cars are dangerous! (Silence). You know why is cars dangerous?

(Me) – Why?

(Selina) – I buy a car, because I can afford it. Somebody buys a car, because I'm having a car. I have to have a license, to drive that car. I go buy the license to drive that car.

(Me) – You buy the license?

génération. Ma génération. Si je n'ai pas un téléphone mobile, et si je n'ai pas un taxi, c'est... – Beuh ! – c'est l'ennui, je veux dire. Mais à l'époque, les gens se déplaçaient d'un lieu à un autre avec un simple bœuf. C'était leur vie. C'était leur vie ! Et ils parvenaient à faire avec ! Mais plus les choses deviennent influentes, comme... Elles deviennent plus... faciles ! Comme avoir un four alors que tu n'avais que le feu... Alors, les gens étaient heureux avec ce qu'ils avaient, à cette époque. Ils étaient très heureux. Parce que c'est comme ça qu'ils ont grandi, [pas comme] nous. Parce que nous... tu ne peux pas... Si je vivais à cette époque révolue, si je pouvais vivre ici... Chaque jour je ferais du feu, ici. (...) Les gens vont alors me demander : « Nous avons l'électricité, pourquoi faire du feu ? » Donc on t'enlève de tes trucs, et maintenant il faut que tu t'adaptes à ces trucs. Et ça arrive ! L'adaptation à ces trucs rend les trucs plus difficiles pour la personne qui a eu l'habitude de le faire. C'est pourquoi tu te dis : « La vie est un peu plus difficile ». Tu dois aller au Grade 12, pour avoir un certain boulot. A l'époque, tu devais juste te réveiller, faire tes trucs, ceci-ceci-ceci, devenir riche avec du bétail ou avoir tout ceci-ceci-ceci... Tu ne dois pas lire et écrire tant que tu sais communiquer avec la personne à côté. Mais de nos jours, tu dois avoir une diplôme. Ou un certificat... ce qui rend la vie difficile. (...) Et plus les choses deviennent faciles, plus la vie devient dangereuse. Parce que c'est comme plus facile de tuer une personne qu'en ces jours-là. (...) L'argent rend les choses très très dangereuses. Parce que tu dois avoir ceci, pour avoir ceci tu dois couper la tête de celui-ci, couper le pied de celui-là pour que toi tu puisses aller à l'étape suivante.

(Moi) – C'est quoi « l'étape suivante » ?

(Selina) – A l'étape suivante. Par exemple si je dis : je veux quelque chose. Et j'en ai vraiment horriblement besoin. Et toi tu as ce quelque chose. Et tu refuses que moi j'aie ce quelque chose. Et j'ai vraiment désespérément besoin de cette chose. Tandis que toi non seulement tu l'as mais tu l'as en grande quantité. Que puis-je faire ? Soit je vole, ou soit je te tue. Ce qui signifie que j'enfreins la loi, quoiqu'il arrive. (...) Cette nouvelle technologie rend les choses très faciles, et très dangereuses. C'est plus facile, mais plus dangereux. (Silence). (...) Même les voitures sont dangereuses ! Surtout maintenant, les voitures sont dangereuses ! (Silence). Tu sais pourquoi les voitures sont dangereuses ?

(Moi) – Pourquoi ?

(Selina) – J'achète une voiture, parce que je peux me l'offrir. Quelqu'un achète une voiture, parce que j'ai une voiture. Je dois avoir un permis de conduire, pour conduire cette voiture. Je vais acheter ce permis pour conduire la voiture.

(Me) – Tu achètes le permis ?

(Selina) – Oui ! Les gens l'achètent, le permis.

(Me) – Vous ne devez pas...

(Selina) – Si ! Il faut y aller. Par exemple, j'ai acheté une voiture. J'ai passé tout le processus. J'ai étudié

(Selina) – Yeah! People do buy a license.
(Me) – You don't have to…
(Selina) – Yeah! You have to go. It's like, I bought a car. I went through all the process. I studied for my car, I did what-what-what. Just because I'm having a car, you want to buy a car, and because I'm driving, instead of going and learning how to drive, you just go and be told quickly, go buy your license and just start driving. You don't know the rules, you just start disobeying the law.
(Me) – You mean you can buy your license!
(Selina) – You don't know? You can! (…) You have to take a test but you can buy it also. (…) I mean I can go there and start corrupting.
(Me) – And like, you told me « I've got a car, so you want a car ». Why is…
(Selina) – Jealousyyyyyy! Jealousyyyyy! You see? If I go back home now and I bought myself a BMW and my neighbours are seeing that girl with a BMW. They've got that envy. (…) It's like, « Ha. Why has she got that one? Why can I not get that one? » Now you compete with a person that is not even competing with you.
(Me) — What kind of competing is it?
(Selina) — Let me say, you were in my neighbourhood. We were always in Grade 1 up to Grade 12. Lucky me, I got that luck where I got and I finished my Metric, with that luck or with my intelligence. And now all my friends are just at home, with their parents, still staying there. And then, when you come back, (…) they are not happy for you! They will say: (with an aggressive tone) « Hah! So, you bought a car! ». They will not say: « Ooooh, my friend! You bought a car nice-nice !! ». (…) They are having these questions: « Where did she get it? Why did she get it? How did she get it? Me I will also get it ». Already there is jealousy. Instead of coming and congratulate you, they will just stand there and say… So, they are a bit jealous because you guys were all in the same class, you finish it, but because of your hard work, or because of your determination, you went further. (…) Then they ask: « How did she…? Yeah, maybe corruption ». Those people they start and say things that are not good. (…) They will just say: « No, they have done something, that's why they got it ». (…) And do you guys believe in witchcraft? [Here] it's very common. Why I'm saying witchcraft and jealousy goes along… Cause… especially in Namibia – I was never in another country, so especially in Namibia – if, like, I'm having two daughters. And now I'm the old lady sitting here, and my ladies got finished Grade 12. I wish for my daughters to be… to be… not wealthy but to have a job and maintain

pour ma voiture, j'ai fait ceci-cela. Mais juste parce que j'ai une voiture, tu veux une voiture. Et parce que je conduis, au lieu d'aller et d'apprendre à conduire, tu y vas juste et on t'explique rapidement, tu vas acheter ton permis et tu commences directement à conduire. Tu ne connais pas les règles, tu commences donc simplement à désobéir à la loi.
(Moi) – Tu veux dire que tu peux acheter ton permis ?
(Selina) – Quoi tu ne sais pas ? Tu le peux ! (…) Tu dois passer un examen mais tu peux aussi l'acheter. (…) Je veux dire que je peux aller là et commencer à corrompre.
(Moi) – Et donc, tu m'as dit « j'ai une voiture, donc tu veux une voiture ». Pourquoi est-ce…
(Selina) – Jalousiiiiiiiiie ! Jalousiiiiiiiie ! Tu vois ? Si je rentre à la maison maintenant et je me suis achetée une BMW et mes voisins voient cette fille avec une BMW. Ils ont cette envie. (…) C'est comme « Ha. Pourquoi a-t-elle ce truc-là ? Pourquoi je ne peux pas avoir cette chose-là ? » Et tu te retrouves à être en compétition avec quelqu'un qui n'est même pas en compétition avec toi.
(Moi) – De quel genre de compétition s'agit-il ?
(Selina) – Disons, tu étais dans mon voisinage. Nous étions toujours ensemble de la première année d'école à la douzième. Par chance, j'ai cette chance qui fait que j'ai obtenu et réussi mes études, avec cette chance ou avec mon intelligence. Et maintenant tous mes amis sont juste à la maison, avec leurs parents, vivant toujours là. Et alors, quand tu rentres, (…) ils ne sont pas contents pour toi ! Ils vont dire : (avec un ton agressif) « Hah ! Alors comme ça tu as acheté une voiture ! ». Ils ne vont pas dire : « Oooh, mon ami ! Tu as acheté une voiture très belle ! ». (…) Ils ont ces questions : « Où l'a-t-elle obtenue ? Pourquoi l'a-t-elle obtenue ? Moi aussi je vais en avoir une. » Et voilà déjà la jalousie. Au lieu de venir te féliciter, ils vont juste être là et dire… Donc, ils sont un peu jaloux parce que vous étiez tous dans la même classe, vous avez fini, mais en raison de ton dur travail, ou en raison de votre détermination, tu es allée plus loin. (…) Alors ils demandent : « Comment a-t-elle… ? Oui, sans doute la corruption. » Ces gens-là, ils commencent à dire des choses qui ne sont pas bonnes. (…) Ils vont juste dire : « Non, ils ont fait quelque chose, c'est pour ça qu'ils l'ont obtenue. » (…) Et est-ce que vous, vous croyez à la sorcellerie ? [Ici] c'est très courant. Pourquoi j'associe la sorcellerie et la jalousie… Parce que… particulièrement en Namibie – je n'ai jamais été dans un autre pays, donc particulièrement en Namibie – si, par exemple, j'ai deux filles. Et maintenant je suis la vieille femme qui est assise ici, et mes filles ont fini leur douzième année d'école. Je souhaite que mes filles soient… soient… pas riches, mais qu'elles aient un boulot et qu'elles puissent prendre soin d'elles et de leurs enfants. C'est mon souhait ! Un jour si je deviens vieille, je souhaite qu'ils aient un boulot et puissent prendre soin d'eux-mêmes et de leurs enfants. C'est mon souhait. Mais mes voisins, ça n'a rien de comparable. Elle risque de

themselves with their kids. It's my wish! One day if I get old, I wish for them to have a job and maintain themselves with their kids. It's my wish. But my neighbour is nothing in the same. She might think that her kids must get everything they want, they must get rich. Then they'll go to traditional doctor, get whatever they get and start throwing that witchcraft to you for you not to go further. You will find your kids, they'll just always not passing their grades. Three times! Failing grades, failing, failing, failing grades. Then you say: « What is wrong with my kid? » And you'll just let him go out of school, let him get go a job. Then, already, his career has been cut. Because of this Lady who went to the witch doctors and witching other people just to go further. (...) It's how witchcraft is in here. Some of them they will send their kid to the hostel. When the kid comes back, she's just not normal. She's not good, not doing well in school, she just don't like school. The interest of school has been changed so she can just stay at home. It's how witchcraft is in here. And it happens. That is witchcraft. With no job! Somebody can witch you, you can be very clever! And I know of people, (...) a person was a teacher! A teacher! Teaching! And the person just got... everything is just gone. The way of his thinking, people would say he's mentally ill. The doctor will say « mentally ill ». Retarded. But it's not that. It's the witchcraft that makes you to lose all the interest that you are having. (...) There's one who will stand like this! Checking here, then he'll change direction, like this! Then change direction like this! But according to what the people are saying he was a very clever guy at school. But something happened to him. (...) And intelligent! Up to now, that man can read and write! And he can analyse things... When he talks, he talks right things. But he's dressing... He was just changed! The mind was just changed suddenly. (...) But he was involved in a car accident because of this witchcraft and what-what. And then he got injured in the head. And now, I don't know, what focus-point or something is not okay. But he uses to drink too much. But he's very... retarded – not retarded, but... involved in a car accident because of this... People are calling him Chaplin. (...) Like Charly Chaplin. (...) It's just witchcraft. In Namibia. »

penser que son enfant doit avoir tout ce qu'il ou elle veut, qu'ils doivent devenir riches. Alors ils vont aller chez le médecin traditionnel, prendre ce qu'ils doivent prendre, et commencer à lancer de la sorcellerie vers toi pour que tu ne puisses pas aller plus loin. Tu vas voir que tes enfants, ils ne vont juste jamais réussir leurs années. Trois fois ! Rater leurs années, rater, rater, rater les années. Alors tu te demandes : « Qu'est-ce qui ne va pas avec mon enfant ? ». Et tu vas juste le laisser quitter l'école, le laisser chercher du boulot. Alors, déjà, sa carrière a été coupée. A cause de cette femme qui est allée chez les médecins sorciers et qui a ensorcelé les gens juste pour aller plus loin. (...) C'est comme ça que la sorcellerie fonctionne, ici. Certains d'entre eux ils vont envoyer leur enfant à l'internat. Quand l'enfant revient, elle ne se sent juste pas bien. Elle ne va pas bien, ne réussit pas bien à l'école, elle n'aime juste pas l'école. L'intérêt de l'école a été changé alors elle peut juste rester à la maison. C'est comme ça qu'est la sorcellerie, ici ! Et ça arrive. C'est ça la sorcellerie. Sans boulot ! Quelqu'un peut te jeter un sort, tu peux même être intelligent ! Et je connais des gens, (...) une personne qui a juste eu... tout est juste parti. Sa manière de penser, les gens diraient qu'il est malade mental. Le médecin dirait « malade mental ». Attardé. Mais ce n'est pas ça. C'est la sorcellerie qui te fait perdre tout l'intérêt que tu as. (...) Il y en a un comme ça ! Il regarde par ici, puis il change de direction juste comme ça ! Puis il change à nouveau de direction, comme ça ! Mais d'après ce que les gens disent, il était un gars très intelligent à l'école. Mais quelque chose lui est arrivé. (...) Et intelligent ! Jusqu'à maintenant, cet homme pouvait lire et écrire ! Et il peut analyser des trucs... Quand il parle, il dit des choses sensées. Mais il s'habille... Il a juste été changé ! L'esprit a juste été changé soudainement. (...) Mais il a été impliqué dans un accident de voiture parce qu'il a été ensorcelé et tout et tout. ET puis il a été blessé à la tête. Et maintenant, je ne sais pas, quel point de concentration ou quoi a été atteint. Mais il avait pour habitude de boire trop. Mais il est très... attardé – pas attardé, mais... impliqué dans un accident de voiture et à cause de ça... Les gens l'appellent Chaplin. (...) Comme Charly Chaplin. (...) C'est juste la sorcellerie. En Namibie. »

Interview de Selina, avril 2013.

Il m'est arrivé plus d'une fois durant mes séjours en Namibie de sentir une vague de gratitude m'envahir peu à peu pour rayonner, plus grande que moi. Gratitude pour un nourrisson qui s'endort dans mes bras pourtant étrangement blancs, pour un vent doux qui ondule sur la plaine et imprime une odeur multiple de végétations et herbes

diverses, pour l'électricité qui revient après quatre ou cinq jours de panne, ou l'eau après une journée de sueur et de poussière. Mais les plus grandes gratitudes sont celles qui naissaient du cadeau de ces jeunes femmes qui ont fait de leur quotidien le nôtre, et qui, parfois, m'offraient le joyau de leur réflexion profonde sur leur monde et leur vie. Comment ne pas entamer cette thèse par l'une de ces perles, l'un de ces moments magiques où tout prend sens, où tout est dit, où l'ethnographe[3] que j'étais n'avait qu'à ouvrir ses bras pour récolter les monceaux de paroles éclairantes, de celles qui disent plus que ce que les mots de leur transcription ne peuvent exprimer… ?

Telle est l'ambition de cette thèse : familiariser le lecteur avec l'intimité qui rendent aux mots d'une transcription toute leur vie. Qui rendent à la « course après le vent » dont parle Selina ici tout son sens. Tenter de transmettre au lecteur l'évidence dont moi-même j'ai été percutée lorsque cette jeune policière et mère non mariée de 27 ans à l'époque, m'a dit tout cela, assise à mes côtés sur le lit de camp qui, dans la cuisine commune de notre habitation d'Opuwo, nous servait de fauteuil le jour et recueillait mon sommeil et la plupart de mes nuits.

Présentations : la piste et quelques coureurs

Parce que l'ethnographie est une rencontre, la monographie qui en est un témoignage gagne à mon sens à être considérée comme une rencontre également. Celle qui se déroule entre le lecteur et un groupe de personnes. Certes, l'ouvrage ici ne permettra pas que ceux-là(-bas) lisent les lecteurs comme ceux-ci le feront par mes lignes. Mais n'ayez crainte, j'ai longtemps parlé de vous, de nous, de tous ceux dont je connaissais des bribes d'existence à l'heure de mes séjours. Je n'ai pu parler de tous les lecteurs car je ne les connais pas intimement, et car, si j'ai de la chance, « le lecteur » ne sera pas toujours « blanc », pas toujours issu d'une classe moyenne, ni de Belgique, pas toujours de langue maternelle française, non plus, je l'espère. Je l'espère aussi, « il » ne sera que la moitié du temps « le », d'ailleurs. Il est vrai, donc, que la rencontre

[3] Ma thèse s'inscrit dans le cadre d'un doctorat en anthropologie sociale et culturelle. Cette branche sociale et culturelle de l'anthropologie qui est la science de l'être humain, est également appelée ethnologie. L'ethnographie à laquelle je fais référence ici désigne plus spécifiquement le travail de terrain inhérent à l'ethnologie ou l'anthropologie sociale et culturelle. Comme Pierre-Joseph Laurent dans son ouvrage (lire à ce propos Laurent, 2019, p. 9), j'emploierai pour cet écrit les termes « anthropologie » et « ethnologie » comme des équivalents – la première devant donc être comprise uniquement dans sa dimension sociale et culturelle. Je parlerai d'ethnographie pour accentuer cette période particulière de travail de terrain faite d'observation participante, d'entretiens semi-directifs ou non-directifs, de séjours de plus ou moins longues durées (entre 2 et 4 mois pour chaque voyage, un an sur place en tout), mais aussi de commissions, de jeux, d'insomnies, de voyages à l'arrière d'une voiture, de musique assourdissante, de chants nocturnes pour calmer les vaches, de poussière, de tourista, de peurs, d'amitiés, de notes prises à la volée, de mémos tapés dans une note de GSM (plus discret qu'un carnet papier), de séries télévisées et autres chasses aux baies mûres.

ne peut être que partielle quand elle passe par un écrit « sur » certains que des yeux anonymes liront après avoir téléchargé un manuscrit numérique, reçu un exemplaire par la poste ou, qui sait, plus tard, acheté un livre papier. Mais soyez assurés que du mieux que j'aie pu, j'ai fait de cette rencontre personnelle un partage d'univers. Que je me suis improvisée ethnographe de mes mondes d'origine ou d'adoption pour ces personnes que je rencontrais et qui, à défaut d'en être les lecteurs, étaient les auditeurs de cette monographie vivante. Ce n'est donc pas un échange direct entre le lecteur et ces personnes dont je parlerai, mais, je l'espère, dans l'esprit d'une circulation libre d'informations aussi sincères que possible que je propose au lecteur des étincelles de rencontres avec quelques personnes qui vivaient, entre 2009 et 2013, à Opuwo et dans les environs… Celles par qui je me dois d'entamer mon propos.

Réseaux

Parce que de toute évidence je ne peux me défaire de ma personnalité quel que soit mon objectif et rôle d'anthropologue, je souhaitais que ma présence précipitée par l'intérêt de la recherche reste douce et aussi naturelle que cette démarche inhabituelle et ses exigences le permettaient. J'ai donc souhaité susciter le contact sans le forcer, proposer ma présence sans l'imposer, être vue sans épier. Certes, en 2009, n'ayant que quelques mois de terrain disponibles dans le cadre de mon Master et devant me faire une première idée des lieux et ambiances pour rédiger un mémoire, je m'étais laissée guider par un interprète/assistant, Willem, pour parcourir la ville et réaliser des interviews plus formelles (quoique toujours à l'improviste et très peu dirigées) auprès de personnes que je ne connaissais pas et choisissais au hasard de nos coïncidences.

La perspective de quatre années de recherche de doctorat me permettait de procéder davantage dans la douceur que je pense juste dans mes relations, y compris ethnographiques. J'entamai donc la deuxième vague de séjours (en 2013) par de longues promenades en ville (cf. Infra) destinées à me rendre familière par l'habitude. Ne perdant jamais de vue mon objectif d'ethnographie, j'avais pour principe de tirer délicatement tout fil de relation, aussi ténu qu'il soit, jusqu'à ce que l'éventuelle résistance que je rencontrais me fasse craindre de le casser. Persévérante, je lâchais, puis revenais, tant que je ne dérangeais pas. C'est ainsi que j'ai au final obtenu cinq réseaux principaux d'informateurs. Willem, qui fut mon interprète en 2009, Anna et Linda, et ensuite Lucia en 2013 et toute leur famille ; Selina, ma seconde colocataire, et ses amis ; les jeunes femmes rencontrées en 2009 chez le missionnaire adventiste Harry, Rosa, Paulina, Fortuna et Beauty, que j'ai revues souvent en 2013 ; Irma et Lisa, qui m'ont été présentées par Willem ; et les femmes du marché, surtout Megan[4]. Ces

[4] J'ai connu cette dernière en répondant un jour à un défi qu'elle m'a un jour lancé, alors que je traversais

quatre réseaux principaux m'ont ouvert les portes de leurs familles, amis et connaissances, m'offrant la possibilité de m'entretenir avec de nombreuses autres personnes.

Encart 1 – Réseaux

Opuwo, décor de la course

J'ai marché à Opuwo plus que je n'y ai roulé. Ne disposant pas d'une voiture et n'étant pas une adepte du taxi partagé pourtant fréquent, mes pieds furent mes ailes. La description plus méthodique de cette petite ville (cf. *Infra*) sera abordée plus tard. Ici, c'est une rencontre sensorielle que je vous propose pour qu'Opuwo s'imprime une première fois en vous sans catégories, sans lignes, sans traits.

En piste

Opuwo de jour est un bain de musique[5]. Une musique entrainante appelée « *oviritje* » qui se chante la plupart du temps en *otjiherero*[6] mais y mélange parfois l'anglais. On y entend du rythme, souvent soutenu, des synthés, beaucoup d'accords. Les voix sont par moments distordues par des effets sonores. La batterie qui accentue cette rythmique est produite par le synthétiseur lui-même. Les chants alternent voix uniques et polyphonies (pour plus de détails sur cette musique, lire Van Wolputte, Bleckmann, 2012).

Figure 1 – A l'écoute d'Opuwo

Cette musique qui tapisse la ville et les tympans provient des divers bars officiels

---

Epupa Market : « Toi, la Blanche, on te voit souvent ! Mais je parie que tu n'es pas capable de te lever le matin aussi tôt que nous pour cuire des beignets et de la viande. Si tu venais m'aider, c'est sûr, je deviendrais riche ! ». J'ai répondu par un « Chiche ! » qui m'a ouvert à tout un pan de monde dont je n'avais aperçu que la surface.

[5] Pour écouter l'échantillon musical proposé ici, téléchargez une application de lecture de code QR (par exemple « QR Scanner », qui fonctionne aisément et gratuitement) sur un smartphone. Ensuite, ouvrir l'application, l'autoriser à avoir accès à l'appareil photo et positionner le téléphone afin que le carré du lecteur corresponde plus ou moins à l'un des quatre QR codes ci-dessus. Ensuite, cliquer sur le lien web, qui mène directement à la page YouTube concernée.

[6] L'*otjiherero* est la langue vernaculaire la plus représentée dans la région d'Opuwo, que l'on pourrait également appeler, dans une francisation du terme, « le héréro ».

ou non qui passent en boucle les quelques titres les plus populaires du moment – notamment parce que ce sont des juke-box présentant un choix relativement limité et susceptibles d'être programmés pour jouer la même chanson à plusieurs reprises. C'est pourquoi, marcher le long de l'épine dorsale d'Opuwo[7] donne la sensation de passer de bras en bras dans une gigue enivrante. Parfois, il est possible d'entendre les premières notes d'une chanson à l'entame d'une promenade et les couplets suivants 50 mètres plus loin, avec un décalage qui génère des chevauchements brouillés dans les zones où se superposent les deux sources sonores légèrement affadies. Quand ce ne sont pas les bars qui explosent leurs ondes, dans des quartiers plus calmes comme, par exemple, celui de la colline (« *kondundu* »), des privés se chargent de prendre le relais transformant leur maison en haut-parleur géant. Dans ces rues plus résidentielles également l'on entend les chants des multiples églises qui se cachent tantôt dans un garage, tantôt dans une annexe, tantôt dans une bâtisse plus imposante et officielle. Avant ses heures musicales, ce sont les coqs qui, vers 4h30 du matin, suppléent les bars de la veille devenue « *sunrise* »[8] après une petite heure de silence. Un peu plus tard, avec les rayons du soleil et selon les saisons, des pépiements d'oiseaux qui semblent être des milliers par leur impressionnante décibélité réveillent pour de bon les esprits embrumés. Puis, peu à peu, les bars s'ébrouent, le marché d'Epupa s'éveille, les gens marchent, réinvestissent les lieux, et avec eux la lourdeur d'un air qui se fait chaud.

La lumière est claire à Opuwo. Les bâtiments ne sont pas hauts et ils sont espacés. Le matin donne une lueur presque bleutée, tant que le soleil reste caché sous la ligne d'horizon. Dès qu'il pointe le bout de ses rayons, ce bleu pâle se transforme en une teinte qu'un aquarelliste appellerait sans doute « jaune de Naples clair », car chaque particule solide de cet air poussiéreux est éclairée par ce jaune froid, donnant à la clarté matinale une certaine opacité. Au fil des minutes et des heures, la chaleur naissante transforme cette poudre en transparence, la douceur cède la place au cru d'une lumière qui force souvent à la plissure des paupières. En fin de journée, le soleil prend une teinte plus chaleureuse. Sa rapide descente embrase les détritus en plastique jonchant le sol qui étincellent comme autant de pierres précieuses. Le cru disparait, l'or apparait, le « jaune de Naples » devient foncé, puis violet cobalt et enfin pourpre dioxazine avant d'être nuit.

A ces heures de soleil couchant, comme le trait de lumière sous une porte souligne la lente chute d'invisibles danseuses, les derniers rayons rasant surlignent la brillance de corpuscules immobiles qui, aux aguets, n'attendent que quelques foulées pour s'envoler dans un ballet étouffant. C'est donc la bouche fermée qu'il faut parcourir les chemins dont le sol n'est pas collé d'asphalte mais saupoudré de terre gravillonneuse. Si l'on sourit à un enfant ou si l'on salue un vieux, c'est toute la dentition qui est colonisée des insidieuses gouttes d'air et l'on se surprend à déglutir

[7] Nous verrons plus tard qu'Opuwo est distribuée autour d'une avenue principale (Mumbijazo Muharukura avenue) qui longe plus ou moins le pied d'une colline.

[8] « *To sunrise* », litt. « aube-iser » est une expression utilisée localement pour parler de nuits qui deviennent aube sous l'emprise de la fête qui ne quitte plus le corps.

la ville de toute sa respiration. Le goût d'Opuwo est sec et minéral, il enfarine le palais et me faisait penser à ces maigres os de chèvre que je voyais sucés et rongés en fin de repas au point de disparaître particule par particule.

Etanga, Omirora, Otjovanatje, Etoto...

Je n'ai pas passé tout mon temps à Opuwo. J'ai eu l'opportunité de me rendre à plusieurs reprises dans des zones plus rurales. J'ai par exemple séjourné une dizaine de jours en 2009 à Omirora, en compagnie d'une famille Himba, et quelques jours également à Etanga, où j'ai occupé la place d'un professeur absent durant quelques heures dans l'école locale. J'ai également séjourné dans deux autres villages mais pas plus de deux ou trois nuits. Ces villages avaient l'habitude des touristes9 et j'y étais accueillie comme telle, et contre un échange matériel. Ces expériences étaient éblouissantes mais participaient des premiers tâtonnements d'un terrain exploratoire où l'on accueille toutes les pistes offertes sans réellement se dessiner un chemin. En 2013, j'ai décidé de me limiter aux visites au « village » que faisaient mes interlocutrices de terrain, pour maintenir cette continuité et complexifier ma compréhension de leur vision du monde. Je me suis rendue en leur compagnie, une fois à l'arrière d'une voiture affrétée pour l'occasion, profitant d'un trajet de Al à son village, l'autre fois en faisant du stop avec Rosa qui rentrait rendre visite à sa famille. L'ambiance était fort différente, les odeurs plus animales, l'eau plus rare, le rythme plus lent. Les insectes nocturnes et diurnes jouaient de leur incessant violon et la senteur du désert qui reste discrète ou éphémère à Opuwo était là une trame délicieuse de chaque instant. Je ne peux dire grand-chose sur ces endroits spécifiques au vu de la courte durée de mes séjours – d'autant plus que, à part à Etanga, nous séjournions toujours dans l'enceinte d'une propriété éloignée d'au moins une heure de marche du village auquel elle se rapportait. Je ne traversais ceux-ci que lorsque j'attendais une voiture qui me ramènerait à Opuwo. Je me contenterai de quelques photographies au cœur du livre pour en parler mieux que moi.

Encart 2 – Etanga, Omirora, Otjovanatje, Etoto...

Quand la bouche n'est pas envahie, Opuwo goûte la viande grillée dont l'odeur grasse est si juteuse qu'elle rassasie celui qui n'a pas faim mais affame les ventres vides. Ce sont les fumets du marché d'Epupa qui voyagent, mais ne parviennent pour autant à habiter toute la ville. Ils sont parfois éventés par les traînées des parfums féminins locaux faits d'herbes écrasées. Ailleurs, ce seront les vaches errantes qui dégageront leur fragrance. Le soir, pour sa part, ramène sur les hauteurs d'Opuwo les senteurs du désert et de sa végétation lors des ondées de brise tardive.

[9] Je reviendrai par la suite sur la description du tourisme dans la région du Kunene (cf. *Infra*).

Opuwo peut être lente par endroit, pressée à d'autres. C'est un endroit où l'on se salue souvent et où une étrangère aussi visible (par mes promenades fréquentes) et durable que moi se fait repérer. Opuwo vit de ses gens de toutes sortes, mais aussi de ses animaux qui errent tantôt en troupeau, tantôt en solitaire… Quant à tout ce que je n'ai pas dit d'elle, je vous le montre en photos au cœur du livre.

La ville dans mon nombril

Mes rapports à la ville d'Opuwo ont évolué au fil du temps et des circonstances. Il m'apparait donc important de les mentionner en toute simplicité pour compléter la contextualisation de ma recherche.

J'ai débuté mon premier séjour de 2013 après une absence de quatre ans par une re-familiarisation en douceur. Durant quelques jours, j'ai sillonné les axes principaux de la ville, ceux où la régularité de présence de touristes à la peau blanche et aux pantalons immaculés atténuait mon sentiment d'intrusion, sachant, d'une part, qu'aux yeux des « *Opuwans* »[10] je ne serais ni plus ni moins que l'un d'entre eux, et, d'autre part, qu'en ces lieux je ne surprendrais pas les habitants dans des endroits où ils ne m'attendaient pas. C'est pourquoi, là, ni le temps ni le ton des retrouvailles n'étaient ceux de la lenteur. Je marchais, en 2013, avec l'assurance relative de « celle-qui-a-vécu-quatre-mois-sur-place-quatre-ans-auparavant » et qui souffre peut-être de rouille mais n'est plus la frêle jeune fille découvrant le monde que j'avais été en 2009. Bien décidée à ne plus me laisser impressionner[11] par les hommes comme je l'avais été à l'époque, je répondais avec assurance et humour à leurs avances et commentaires, et cette stratégie me semblait porter ses fruits… dans un premier temps.

Malgré tout, au début de la seconde vague de mes séjours, je n'osais trop m'enfoncer dans les rues parallèles qui m'intimidaient[12] par l'intimité que je mesurais au simple regard interrogateur – voire réprobateur – des personnes que je croisais. Il m'arriva d'ailleurs plus d'une fois de feindre d'avoir oublié quelque chose pour rebrousser chemin, ou d'effectuer la plus courte boucle possible pour retrouver la route principale[13], où ma présence semblait moins déranger. Bientôt, parce que mon visage commençait à marquer de l'empreinte de l'habitude les lieux et les gens et,

---

[10] « *Opuwan* » est le gentilé anglais correspondant à la ville d'Opuwo. Je n'ai pu lui trouver de traduction satisfaisante, et emploierai donc le terme en anglais, allégé de ses guillemets désormais.

[11] Concernant mes vécus en 2009, voir mes réflexions ci-dessus et mon chapitre d'ouvrage intitulé « Écrire l'intimité du chercheur » {Citation}.

[12] Les émotions que je décris ici restaient subtiles, je ne voudrais pas induire le lecteur en erreur en lui faisant croire à des inhospitalités ou gênes importantes. Je sais pertinemment qu'il ne me serait rien arrivé de plus que devoir porter l'insistance de certains regards sur mes épaules, et certains touristes (souvent en couple ou à plusieurs) ne se privent pas d'arpenter ces rues et ne s'en inquiètent pas plus qu'ils n'en sont inquiétés. Cela fait partie de ma personnalité d'individu que d'avoir une grande conscience de mon environnement social, et de mes choix de chercheure de ne pas brusquer les gens et pénétrer leur intimité sans y être, sinon invitée, du moins tolérée.

[13] Je ne me limitais bien entendu pas à cette seule route principale, mais, disons, aux axes majeurs de la ville, traversés par des voitures (relativement) régulières. Lorsque, pour me rendre à mon lieu de séjour, par exemple, j'empruntais des chemins un rien moins fréquentés par les touristes, je n'étais pas aussi timide.

donc, à me démarquer un peu des curieux d'un jour ou deux, j'abordai ces parallèles et perpendiculaires de la rue principale avec la même assurance que le reste de la ville. Comme on approche un animal sauvage, la ville et moi nous étions ré-apprivoisées par un gain de confiance et de routine.

Dans un second temps, probablement deux semaines après mon arrivée, j'entamai un programme de course à pied. Tirant les leçons de mon séjour en 2009, je m'étais donné cet objectif pour maintenir mon équilibre et énergie en ne m'oubliant pas dans ma recherche. Mon programme était exigeant : quatre sorties par semaine, avec des distances allant de 3 kilomètres les premières fois à 15 à 18 kilomètres les derniers jours. Cette donnée toute personnelle me poussa hors de mon lit et dans les rues d'Opuwo à des heures précoces (5h30 - 6h), me permettant de découvrir des facettes plus domestiques d'une ville qui a cessé de chanter les bars de la nuit mais n'a pas encore entamé l'hymne du tourisme et de la consommation. Au fil de mon séjour, je dus redoubler d'ingéniosité pour atteindre la distance voulue. Nul besoin de préciser que je suis physiquement sortie de ma zone de marche routinière.

Courir à contre-courant

Dans le contexte du Kaoko marqué durant des décennies par la colonisation de tout bord, et depuis la réouverture des frontières en 1990 (et surtout le second boom d'urbanisation du milieu des années 2000, cf. supra) par un tourisme de luxe et ethnique, je pense aujourd'hui que cette pratique ne faisait qu'ajouter une dose d'exotisme, voire de « blancheur », à ma personne. Alors que j'avais cru à l'époque qu'il s'agissait là d'une activité tout à fait neutre, voire que l'absence d'esthétisme de mon corps vêtu d'habits larges et fatigué par l'effort aurait dû, s'il faisait quelque effet, générer celui de l'aversion plus que de la séduction, j'ai pris conscience par la suite qu'il générait également deux sources potentielles d'attractivité : l'argent et l'indépendance. Premièrement, en faisant cela, je reflétais l'image de ces Blancs pour qui l'exercice physique est un luxe dont le quotidien n'est pas suffisamment pourvu. Deuxièmement, parce que je transgressais l'exigence féminine de mise en beauté (cf. Infra) je reflétais ces femmes étrangères indépendantes du poids du regard qui exige que l'on sorte dans des tenues correctes, donc, potentiellement, autonomisée du rôle de genre… et, je n'en ai eu conscience que bien plus tard, sans doute ai-je suscité ce faisant d'autant plus l'envie de me réinscrire dans ces normes de genre et sous l'autorité masculine, ce qui expliquerait certaines réactions (cf. Infra).

Encart 3 – Courir à contre-courant

Le temps passant, je me suis de plus en plus étonnée de constater que la ville me semblait différente selon que je la parcourais à 2 ou à 10 km/h. La praticabilité des chemins n'était pas la même, la lourdeur de l'air non plus. Les côtes me sont apparues, la circulation aussi : celle des gens, des animaux, des voitures ou autres carrioles. Les

réactions des habitants étaient évidemment extrêmement différentes : suscitant de nouvelles passions, je me retrouvais régulièrement accompagnée d'enfants qui, se rendant à l'école, décidaient que c'était une occasion de changer leur routine. Ils troquaient ce faisant leur timidité pour des notes d'humour, un rien de compétition et beaucoup de jeu.

Par contre, je devenais aussi plus « visible », déclenchant d'autres fougues dont je me serais bien passée auprès d'un public masculin qui, pour certains, trouvaient là un nouveau prétexte à l'invitation intime – ce qui ne me fut compréhensible que par après (cf. *Supra*). J'ai tout de même aussi constaté l'effet contraire : certains hommes qui, avant de me voir courir, me poursuivaient de leurs mots mielleux, m'ont abordée avec la légèreté de l'amusement les fois suivantes.

Le troisième processus qui me révéla une facette supplémentaire d'Opuwo fut la réalisation de mon déambulessin, sorte de dessin réalisé à partir d'une carte imprimée de Google Maps (cf. *Infra*). Selon que je me déplaçais seule ou accompagnée de mon guide local[14], pour certains quartiers réputés plus délicats, la ville semblait ouvrir ou fermer ses portes sur mon passage : le guide en rassurait certains, mais engageait une série d'imaginaires du « Blanc accompagné de son guide » qui me rangeait une fois de plus entre la case « colon » et la case « touriste ». Des timidités s'effaçaient, mais c'était souvent pour me servir des discours normatifs : on déplorait l'alcoolisme, on me demandait de prier pour Untel, on s'excusait de la crasse, on louait les Blancs et leur intelligence… Seule, j'étais confrontée à la barrière de la langue, mais je fus aussi invitée à prendre le thé dans les rires et avec une grande simplicité par deux femmes d'âge mûr vêtues d'une robe héréro qui profitaient d'un soleil matinal à l'entrée de leur habitation de terre, tôles et plastiques. Seule, il me semblait parfois ne plus savoir où poser les pieds entre les sifflements et autres interjections dragueuses de groupes d'hommes, et il me fallut parfois remplir mes mains de pierres pour illustrer ma détermination à ne pas être abordée ou tirée par le bras. Mais seule, aussi, sur d'autres

[14] Il est fréquent dans la région d'avoir recours à un interprète pour faciliter les discussions. La plupart du temps ce sont les touristes visitant des villages alentours qui engagent pour un jour ce type de personne. En 2009, Willem a joué ce rôle, et est devenu à cette occasion mon informateur privilégié : il m'invita à séjourner chez lui et m'introduisit auprès de son réseau social. Outre cette amitié, je faisais appel à lui pour me traduire ce que disaient les personnes que je voulais interroger et qui ne parlaient pas l'anglais. Nous convenions d'un montant par heure et nous arpentions les rues ensemble afin de susciter des conversations avec les gens que nous approchions tantôt pour quelques minutes, tantôt pour plusieurs heures. Pour Willem, qui venait de terminer ses études, il s'agissait de se faire un peu d'argent. Mais il n'avait ni formation ni expérience, ce qui rendit grand service à ma recherche. Il n'essayait pas de me montrer les choses les plus exotiques, et s'il n'était pas toujours précis dans ses traductions (par exemple quand il cherchait à me résumer en une phrase ce qu'une personne m'avait dit en deux minutes), il évitait de me faire des commentaires explicatifs (ce qui me permettait de poser mes propres questions) ou de répondre à la place des personnes que j'interrogeais. Il m'accompagna également durant plus de deux semaines dans la région d'Etanga, à Omirora, où je fus invitée à séjourner dans une famille himba. En 2013, Willem avait trouvé un emploi stable et ne pouvait donc plus partir avec moi en vadrouille. Il me renseigna un de ses cousins qui, lui avait l'habitude de servir de guide aux touristes. Il me fut fort difficile de dépasser, en sa présence, l'image de touriste auprès des personnes que j'interviewais, tant il croyait me rendre service en me parlant des gens que nous rencontrions au lieu de m'aider à parler *avec* eux. J'ai donc rapidement cessé de faire appel à lui, d'autant plus que je me décidais de plus en plus pour me concentrer sur la population de jeunes anglophones (cf. *Infra*).

chemins, je reçus la sincère bienveillance d'inconnus (au masculin) qui s'inquiétaient de me voir assise sur ces sols poussiéreux, tandis que je m'accordais une pause salutaire.

Rapidement, cette exposition matinale mais, encore bien plus, quotidienne dans les rues la fatigue qui découlait de la nécessité de constamment déjouer les avances prit tout de même le dessus, surtout suite à quelques épisodes où je constatai que certains hommes n'étaient pas du tout dans le registre de la badinerie mais dans celui du harcèlement plus intime (« Je t'ai regardé toute la matinée, hier, chez toi, quand tu faisais ta lessive… Je te jure, j'ai même vu que tu nettoyais ton pantalon rouge »), ou de la menace explicite et agressive (« Je te veux. Je sais où tu vis, je te retrouverai cette nuit, que tu le veuilles ou non, et tu souriras moins »). L'accumulation de plusieurs événements de ce type m'a amenée à ne plus côtoyer la ville, durant plus d'une semaine, en me cloitrant chez mes colocataires pour reprendre des forces. A la pratique urbaine du pas assuré succéda celle de l'évitement.

Ces diverses expériences m'ont appris que loin d'être une ville monolithique, Opuwo était une agglomération de lieux, de temps et de rencontres que mes pratiques influençaient autant qu'elles étaient influencées par elle.

Anna et Linda

Anna et Linda sont les deux filles qui m'ont ouvert leur vie en 2009. Elles étaient jeunes à l'époque, environ 18 ans, tandis que j'en avais 23. Elles étudiaient pour terminer leur scolarité grâce à un programme d'apprentissage à distance (NAMCOL). Nos routes se sont croisées car elles étaient confiées temporairement à Al qui m'avait accueillie chez lui à la demande de son neveu Willem. Toutes les trois, nous partagions une tente à l'extérieur de la maison de Al. Nous passions nos journées à regarder la télévision dans la chambre de Willem, à marcher dans la rue, à préparer le repas des hommes qui rentreraient, à laver parfois sommairement les lieux. Nous prenions des photos, et surtout beaucoup de poses. Parfois, elles étudiaient, et j'en profitais pour mettre mes notes de terrain à jour. Souvent, aussi, c'était moi qui m'éclipsais le jour et les retrouvais le soir. Surtout, c'étaient ces soirées qui nous rapprochaient. Collées les unes aux autres dans la tente, nous sursautions ensemble aux mêmes craquements, nous nous racontions nos vies sentimentales, nous échafaudions des scénarios idylliques pour nos futurs romantiques.

Anna et Linda sont liées par l'intermédiaire de Al. Al est l'oncle maternel (MB) de Linda. Al est le frère du père (FB) d'Anna, ce qui équivaut à son père (FB = F), mais Linda et elle ne sont pas cousines parce que le père d'Anna n'est le frère d'Al que par le père (FFS), alors que Al est le frère de la mère de Paulina par la mère (MMS). Anna était donc chez son père, qu'elle appelait par son prénom, et Linda chez son oncle maternel.

A l'époque de notre première rencontre, ni l'une ni l'autre n'avait d'enfant. Linda

m'avait toutefois expliqué être la « *First Lady* » (Chap. III) d'un garçon qu'elle aimait beaucoup mais dont elle constatait avec douleur l'éloignement peu à peu. Anna était bien plus secrète sur sa vie sentimentale. Quand j'ai revu Anna 4 ans plus tard, elle avait une première-née de 4 mois qu'elle emmenait partout avec elle là où elle était « envoyée » par son père pour aider aux tâches quotidiennes et à l'éducation des enfants. Elle avait terminé son parcours scolaire et désirait trouver du travail, mais devait dans un premier temps élever son enfant suffisamment pour pouvoir le confier et se mettre en quête d'un emploi. Linda comme Anna m'ont toutes deux dit « être *dhemba* » et elles m'ont exprimé à maintes reprises des liens de causalité entre le fait qu'elles « étaient » (Chap. II) « *educated* » et la teneur de leurs espoirs, de leurs envies ou expériences de vie.

Lucia et Selina

A l'instar de Linda et Anna en 2009, Lucia et Selina ont été mon quotidien de 2013. Lucia est la sœur d'Al, de mères différentes (MZD). Elle est donc la mère de Linda et Willem (qui ont la même mère), par équivalence (MMZD = M). N'ayant que deux ou trois ans de plus et ayant vécu proches géographiquement (Chap. III) à Ruacana et dans les environs durant leur enfance et adolescence, Linda, Anna et Lucia s'entendent bien et sont complices. De par son statut de mère, Lucia garde un certaine autorité sur les deux autres, que je décrirais comme similaire à celle que pourrait avoir une sœur aînée sur ses cadettes. Mais l'affection parait moins s'attarder sur les hiérarchies de sang, et sans pour autant être les plus intimes (chacune m'a en effet donné d'autres noms que ces trois-là lorsque je leur ai demandé quelle était la personne dont elles étaient les plus proches), lorsqu'elles étaient en présence, Lucia, Anna et Linda aimaient rire ensemble, s'extasier sur les derniers rebondissements de la telenovela « *Lorenzo's wife* » et partager leurs anecdotes du jour.

Lucia a connu une enfance qu'elle m'a décrite comme heureuse. Élevée par une seconde mère (MZ), elle m'a raconté avoir été « chouchoutée » par celle-ci qui n'avait pas d'autre fille à sa charge. Son père n'a joué aucun rôle dans sa vie, m'a-t-elle dit, car il n'y a jamais contribué financièrement. Et même si elle le voyait parfois durant les vacances scolaires, son manque de soutien financier a découragé Lucia de poursuivre ses visites. Ses souvenirs sont ceux de jeux des « petites maisons » que font les enfants à l'extérieur de l'enceinte familiale, et de cueillettes des baies dont elle ne pouvait s'empêcher d'abuser, risquant des troubles intestinaux. Lucia a connu plusieurs maisons, auprès de membres de sa famille, en fonction de son parcours scolaire et des besoins de proximité géographique. Elle s'est prise d'affection parfois forte pour des autres enfants qui étaient dans les mêmes foyers qu'elle, par le hasard des circonstances. Elle a eu son premier amoureux en Grade 10 (équivalent de la 4ème secondaire en Belgique), vers 16 ans. Mais elle m'a décrit cette expérience sexuelle comme vraiment mauvaise, parce qu'elle avait grandi au village et ne connaissait rien à la vie « moderne » qui s'apprend à la télévision et dans les rumeurs de la ville.

Le pire souvenir de Lucia fut de devoir abandonner sa formation de pilote de l'air

à l'armée, pour laquelle elle avait passé et réussi plusieurs examens. C'est sa première grossesse qui lui a enlevé ce rêve. Son meilleur souvenir fut d'obtenir un emploi de fonctionnaire (aujourd'hui officier de police), car elle était la première *Educated* de toute sa famille. Les « *home people* » pouvaient donc constater qu'elle allait rentabiliser le coût de ses études.

Lucia a deux enfants. En février 2013, Junior, son cadet, avait 4 mois, tandis que Twari, son aînée, avait 7 ans. Elle a confié sa fille à la famille du père de l'enfant, avec qui elle n'est plus en couple en 2013 et qui n'est pas le père de son cadet. La fille de Lucia vivait donc avec la mère de son père (FM) et, de temps à autres, elle allait saluer sa grand-mère maternelle (MM), qu'elle appelait « Mère ». Lucia m'a expliqué que sa fille l'appelait « tante » car elle avait oublié qu'elle était en fait sa mère.

A l'heure de mes séjours, Lucia partageait une colocation avec Selina et une troisième personne[15]. La bâtisse se composait de trois chambres, une par personne. Il y avait également une pièce d'eau, où le cabinet de toilettes était séparé, par une cloison, de la douche (un jet d'eau froide) et du lavabo. La dernière pièce était la cuisine, aménagée d'un évier, de bassines en plastique, d'un mini four électrique ayant bien du mal à fonctionner et de deux taques de cuisson. Aucun mobilier n'était disponible, à part quelques caisses de carton surmontées de tissus pour faire office de meuble, avant que j'y amène un lit de camp qui a servi de fauteuil et une grosse malle de fer qui enfermait mes bien précieux et sur laquelle on posait mille affaires. Lucia m'a dit être dhemba et une « *educated Lady* » plus d'une fois.

Selina est une collègue de Lucia. C'est une jeune femme chaleureuse qui riait quand je l'appelais *« Little Miss sunshine »*, en rapport avec son éternel sourire et le pétillement de ses yeux. Selina aime la musique forte, la télévision non-stop allumée et commenter les émissions en direct. Elle est originaire d'Otjiwarongo et se dit Damara. Cette mère de deux enfants à l'époque (trois aujourd'hui) avec le même homme auquel elle n'est (toujours) pas mariée ne vivait que par intermittence avec ses enfants. Son aînée vivait avec sa grand-mère (mère de Selina) à Otjiwarongo, où elle allait à l'école, et ne voyait sa mère qu'à de rares occasions (1 à 2 fois par an). La cadette, qui vivait avec son père (ce qui veut dire en fait avec la mère de celui-ci), venait plus régulièrement rendre visite à Selina avec celui-ci, car il était au chômage. Ils restaient tous les deux pour quelques jours ou quelques semaines, avant de repartir. Lors de mon dernier séjour fin 2013, Selina avait repris sa cadette à temps plein chez elle depuis plusieurs semaines, sans le père de celle-ci, suite à un accident malheureux. La fillette s'était ébouillantée sur une large partie du corps avec le contenu brûlant d'une bouilloire. La fréquence et l'importance des soins à lui administrer (massages à la Biafine, précautions particulières) avaient incité Selina a reprendre sa fille sous son aile pour s'assurer du bon suivi de ses soins. Comme elle travaillait, elle aussi a engagé une nounou pour s'occuper exclusivement de sa fillette en journée.

[15] Début 2013 il s'agissait d'un homme, puis il est parti, jeté à la rue par la propriétaire car il ne payait pas son loyer. La seconde moitié de cette année, c'est Cecilia, une professeure souvent absente qui occupait les lieux.

Selina est officier de police mais cherchait à se voir assignées les missions sociales des forces de l'ordre. Elle n'aimait pas l'aspect physique des entrainements et des patrouilles, et se reconnaissait par contre des dons pour l'empathie et l'écoute. Son rêve, qui semblait, à l'écouter, à portée de main quoiqu'elle n'entreprisse rien pour le concrétiser, était de devenir thérapeute (elle disait « *counsellor* »). Après avoir assisté au suicide et à l'agonie de sa sœur ainée, avoir elle-même surmonté sa dépression post-traumatique grâce à des rendez-vous réguliers avec un psychologue lui avait ouvert les yeux. Selina ne parle pas l'otjiherero, elle s'exprimait en anglais avec Lucia et les autres visiteurs. Elle connait également l'afrikaans et le damara. Selina portait souvent en ma présence des réflexions générales sur les « *black people* », « *us in Namibia* », « *educated people like me* » ou « *those traditional people* ». Elle avait un point de vue sur le monde social qui l'entourait et aimait en discuter avec moi de longues heures.

Selina parlait d'elle-même en tant que « *real Lady* » qui était « *educated* ».

Himee

Himee a également marqué mon quotidien, car elle était la nounou de Junior, le bébé de Lucia. Elle vivait donc avec lui et avec moi durant les journées de travail de Lucia et Selina, faisant le repas, quelques tâches ménagères et s'occupant du petit. Si elle était au début très farouche, osant à peine me parler et en m'appelant l'une ou l'autre fois « Miss » jusqu'à ce qu'elle ose employer « Ilena » comme je le lui suggérais, elle s'est peu à peu ouverte et a même montré du plaisir à l'idée de me conter sa vie.

Celle-ci était assez chaotique. Himee est allée à l'école jusqu'au Grade 7 (l'équivalent de la 1ère secondaire en Belgique). Elle parle relativement bien l'anglais, quoiqu'il lui soit parfois difficile de conceptualiser[16]. Elle m'a également dit ne savoir qu'à peine lire et écrire. Enfant, Himee a vu sa mère se faire battre par son père, et en pleurer. Elle a donc gardé un goût amer pour ces adultes qui ne parviennent pas à protéger leurs enfants de leurs querelles : pour ces pères qui ne s'encombrent pas de vérifier que ses enfants ne sont pas témoins de sa colère, et pour les mères qui pleurent devant ceux-ci. Celles-ci doivent, selon Himee, changer leur attitude, pour que leurs enfants ne craignent pas de ne pas être aimés. Quant aux enfants, m'a-t-elle expliqué, ils doivent simplement constater que leur mère a été battue, sans être témoins des

[16] Je ne suis d'ailleurs pas en mesure de savoir si ces difficultés à maitriser les concepts étaient ou non liées à son niveau d'anglais. Par exemple, il m'a fallu lui expliquer de diverses manières ce que je lui demandais lorsque je lui dis « Raconte-moi ton premier souvenir » (« *your first memory* »). Elle savait ce que signifiait « se rappeler » (« *to remember* »), mais pas ce qu'était « un » souvenir. Elle avait également du mal à me livrer un récit précis, se perdant dans les pronoms « il » et « elle », racontant au futur des événements du passé, me contant des événements qui se déroulaient à Windhoek dans la continuité d'autres qui se passaient dans un village à 100 km de là, et puis changeant de village sans me préciser avant que je m'en rende compte par des détails de son récit, me situant des événements survenus quelques mois auparavant comme « il y a très longtemps » et ne sachant plus vraiment quel âge elle avait (à plusieurs années près) à certains moments de sa vie. Comme elle me donnait parfois des dates dont elle était plus sûre que son âge (par ex. « en 2001 lorsque j'avais… 16 ans ») et qu'elle connaissait sa date de naissance (en 1988), j'ai reconstruit a posteriori la ligne du temps de ses propos, sans être toujours certaine de ne pas m'être emberlificotée dans les nœuds de sa vie.

cris, des oreillers qui sont lancés, de la ceinture qui est dégainée. Pour finir, la mère d'Himee a quitté le père de ses enfants avec lequel elle n'était pas mariée, et a partagé sa vie avec un autre homme qu'Himee appelait dans son récit « *my father* », en me précisant seulement à quelques reprises qu'elle parlait du mari de sa mère dont elle n'était pas le fruit biologique. Cet homme voulait prendre soin de la mère d'Himee et de ses cinq enfants, il s'est donc marié avec elle. Il s'est montré très affectueux et généreux avec Himee et ses frères et sœurs, comme s'ils étaient ses propres enfants.

En 2004, il est décédé. Himee, qui avait environ 16 ans, a été contrainte d'avoir des relations sexuelles avec son *tjiramwe* (cousin croisé paternel, FZS), pour « respecter la tradition ». Elle n'en avait pas envie, mais elle savait que si elle cherchait à y échapper, on l'attacherait avec des cordes pour l'y forcer. Elle a donc choisi de ne pas être attachée. A son grand désespoir, cette union a fait grandir en elle des jumeaux. Ne désirant pas se marier avec ce *tjiramwe*, elle a pris la fuite. Après une fausse couche, elle a réintégré la famille en étant symboliquement mariée à la fille d'une tante paternelle[17] (FZD), qui a dès lors endossé le rôle de *tjiramwe*. C'est avec elle que vit Himee aujourd'hui. Plus d'une fois, elle l'a appelée « *my husband* » en se reprenant parfois pour dire « *I mean, my Auntie* ».

Deux ans avant le décès de son père et l'accomplissement de cette coutume, soit vers ses 13-14 ans, Himee a été violée par son oncle maternel. Rejetée par sa famille dans un premier temps, elle est parvenue à regagner leur confiance peu à peu et à renouer avec ses sœurs. Aujourd'hui, Himee a un amoureux Himba « *who does not wear the traditional himba* » et elle entretient une relation amicale avec son *tjiramwe.* Elle reste sous l'autorité de sa *tjiramwe*, mais elle obéit à celle qu'elle appelle sa « boss », Lucia. Elle aime prendre des poses et attitudes de « *real Lady* », elle admire sa « boss » qui en est une, et quand je lui disais qu'elle en était une elle était prise d'un petit rire gêné.

Beauty, Fortuna, Paulina et Rosa

Mon histoire avec Rosa, Fortuna, Paulina et Beauty a débuté en 2009, lors des fameux « samedi après-midi chez Harry ». Harry était un trentenaire américain que je n'ai côtoyé qu'en 2009, blanc, presque blond, au visage poupin et aux yeux pétillants d'une bonhommie toute missionnaire. Cet Adventiste me semblait aussi ingénu qu'un enfant ravi de son 4x4 scintillant et désireux de faire connaître la richesse intérieure aux « pauvres gosses d'Afrique » comme il me les avait désignés. Bien sûr, les bruits d'Opuwo prêtaient à cet homme entouré d'enfants des intentions et des actes fort peu honnêtes, mais malgré mes sens en alerte (et bien que je ne puisse me prétendre polygraphe d'âmes humaines) je n'ai décelé chez lui aucune malveillance, et n'ai lu chez les jeunes qui l'entouraient qu'une profonde amitié et beaucoup de

[17] Pour rappel, c'est donc du père par alliance et non le père biologique qu'il s'agit ici.

plaisir. En tant que missionnaire responsable des jeunes convertis, Harry les invitait chez lui tous les samedis après le culte à l'église et les multiples sessions en groupes restreints. Ces moments privilégiés consistaient principalement en un repas gargantuesque et très varié car les ingrédients étaient sélectionnés par les enfants et payés par Harry. C'était donc une opportunité de tester toute la nourriture dont en temps normal ils ne pouvaient rêver, quitte à accepter les associations improbables de pâtes à la pastèque agrémentées d'un verre de jus d'orange aux céréales croustillantes. Après avoir acheté et préparé cette nourriture, l'on poursuivait l'après-midi en appelant par Skype, tous derrière l'écran, les proches de Harry à l'autre bout du monde aux États-Unis, ou quelques fois même les miens, à un autre bout de ce même monde. Parfois nous nous adonnions à des séances de karaoké de chants religieux, à de méthodiques mises sens-dessus-dessous de la maison de Harry pour tester tous les jeux et dessiner sur tous les papiers avant que les filles n'entament le nettoyage des lieux – ce que Harry refusait, du moins en ma présence, mais se voyait contraint d'accepter face à l'insistance des jeunes femmes qui estimaient que c'était leur marque d'amitié et une tâche féminine. Ces repas étaient aussi l'occasion de tenir de simples discussions d'estomacs repus sur l'Apocalypse et sur « qui serait choisi »[18]. Certains rendez-vous avaient lieu en-dehors de chez Harry : quand nous partions à la piscine de l'hôtel quelques kilomètres plus loin pour leur enseigner les rudiments de la nage en vue d'un grand meeting d'Adventistes en Afrique du Sud quelques semaines après, ou quand il leur inculquait la marche militaire pour la parade de ce fameux séjour.

Alors qu'en 2009 les quelques jeunes filles avec lesquelles je m'étais le mieux entendue (qui avaient entre 15 et 16 ans) étaient en plein parcours scolaire, à mon retour en 2013 trois d'entre elles terminaient leurs études. Beauty, elle, avait cessé ses études peu de temps après mon départ pour se consacrer à la vente de bijoux artisanaux et à la carrière de guide touristique, en suivant les traces de sa mère dans la tradition (MZ), qui est une guide touristique connue dans la région. Beauty se voyait et se voulait « *business woman* ». Pour son objectif, elle endossait parfois des tenues et enduits corporels qu'elle décrivait comme « *traditional* » (quelle que soit, d'ailleurs, la « tradition » endossée), bien que, me précisait-elle, le soir elle prenait une douche et s'habillait à nouveau avec ses « *usual western clothes* ». Sa carrière de guide touristique l'a amenée à côtoyer plusieurs « Blancs », dont certains sont devenus des conquêtes amoureuses.

Parmi ses partenaires amoureux, le premier, chronologiquement, qui nous intéresse est son « *white boyfriend* » qu'elle a connu par ses prestations de guide touristique lorsqu'il était pour quelques temps à Opuwo. Ils sont sortis ensemble et lorsque celui qu'elle appelle « *the white guy* » a dû rentrer chez lui, il lui a promis de revenir un an après pour poursuivre leur relation. Au départ, ils ont échangé quelques messages mais après quelques temps elle a perdu son numéro et est passée à autre

[18] D'après les conversations auxquelles j'ai assisté, les Adventistes du 7ème Jour croient au retour prochain de Jésus sur terre (« Jesus' Second Coming »), ce qui annoncera à la fois la fin du monde et un tri entre les personnes « sauvées » ou non en fonction des actions qu'ils auront menées dans leur vie. Plus d'informations sur https://www.adventist.org/en/beliefs/restoration/the-second-coming-of-christ/

chose. Elle a alors rencontré un homme, *« a local guy »*, *« a black guy »*, qui l'a mise enceinte. Lorsque « le Blanc » est revenu, tenant parole, et qu'il l'a retrouvée, elle avait accouché peu de temps auparavant. Il lui a exprimé son envie de la revoir, et il promettait même d'adopter son enfant. Mais elle n'en voulait pas, décrétant que l'enfant avait déjà un père. Pourtant, Beauty ne désirait pas réellement entretenir de relation avec cet homme-là non plus. Elle s'était trouvée un nouveau *boyfriend*, et n'allait que rarement jusqu'à la capitale pour que le père puisse voir sa petite fille. Cette dernière résidait d'ailleurs à l'époque avec la mère de Beauty, sa grand-mère maternelle, donc, et ne voyait pas sa maman tous les jours. A l'heure actuelle en 2020, Beauty vit en Allemagne avec le Blanc dont elle m'a parlé en 2013. Ils ont un enfant ensemble. Beauty a par contre laissé son ainée à sa mère à Opuwo, malgré les volontés d'adoption de son fiancé allemand. Il s'agit de l'unique cas de migration dont j'ai eu vent.

Fortuna et Paulina sont sœurs d'un même père mais de deux mères différentes, coépouses de cet homme. Fortuna est une fille très pieuse et particulièrement proche de Rosa – quoique toutes les quatre sont inséparables. Elle se réfugie souvent dans la religion et souhaite mener sa vie d'après la morale chrétienne. Ce sont donc des chants chrétiens qui la distraient et la calment. Fortuna vient d'une famille qui assez aisée : son père est marié deux fois, et jusqu'aux trois ans de Fortuna, il avait une grande propriété avec eau et électricité. Mais suite à un incendie ravageur lorsque Fortuna avait trois ans, ils ont perdu leur maison. Depuis lors les deux femmes vivent chacune dans un quartier différent d'Opuwo, dans des bâtiments de fortune devenus long terme. Fortuna a vécu toute sa vie à Otuzemba. Pour elle, c'est là « *at home* »[19], quoique tout le monde s'en étonne, m'a-t-elle dit, vu que la *home* est en général au

[19] Littéralement, « *at home* » signifie « à la maison ». En général les acteurs de terrain parlaient de « *home* » pour désigner, en milieu rural, les regroupements (généralement délimités par une enceinte de broussailles ou par une clôture de bois) de petites bâtisses souvent faites artisanalement à partir d'une sorte de ciment de terre, d'eau et d'excréments d'âne appliqué sur une structure en bois. J'ai ceci dit également connu certaines *homes* dont l'un ou l'autre bâtiment était en briques de ciment. Ces regroupements de bâtisses étaient aussi appelées « (*k*)*onganda* », qui signifie également « à la maison », en otjiherero (le « *k* » étant une préposition indiquant le lieu). Parfois, le terme « (*at*) *the village* » était employé. Celui-ci m'a cependant été présenté comme erroné, et influencé par l'industrie touristique qui aurait vu dans les regroupements de bâtisses des villages alors qu'ils étaient en réalité des maisons dont chaque bâtisse était une « pièce/chambre » (« *room* » en anglais, « *ondjuo* » en otjiherero). Par contre, le « *village* » a aussi été utilisé pour parler des étendues assez larges de terres dont les délimitations physiques ne sont pas évidentes à l'œil nu mais qui sont recensées sur les cartes géographiques détaillées et portent des noms spécifiques. Ces villages ont en général un centre où, souvent, passe un chemin praticable en voiture, où il y a parfois aussi (au moins) une échoppe vendant des biens de (toute) première nécessité et un *shebeen* où trouver de l'alcool. Les *homes*, elles, s'étalent autour de ce *village* – et son considérées comme en faisant partie – à des distances allant jusqu'à plus d'une heure de marche de ce centre. Elles et leurs « jardins » (des parcelles de terre cultivées) ponctuent le paysage sinon désertique et couvert de petits arbustes. Dans un esprit de néologisme utile à la préservation de la finesse émique, j'emploierai le terme « *home* » comme s'il s'agissait d'un simple substantif et lui attribuerai le genre grammatical féminin (la *home*) pour le distinguer du même mot au masculin de la langue française dont la signification n'a rien en commun avec la notion anglaise. Notons enfin que la *home* ne concerne pas n'importe quel village, mais celui que l'énonciateur identifie comme son village d'origine (qu'il soit le lieu de naissance, le lieu où la personne a été allaitée nourrisson, le lieu où elle a été élevée durant les premières années de vie, ou l'endroit où vivent les personnes considérées comme ses proches parents en G^{+1} et G^{+2}.

village. Elle n'a pas vraiment de village à elle, sauf celui de sa grand-mère, où vit Beauty (qui, pourtant, estime, elle, vivre en ville, cf. *Infra*), où il y a des chèvres et où l'on pratique la traite.

Le pire souvenir de Fortuna était en 2013 l'examen d'anglais qu'elle avait mystérieusement raté. Alors que l'anglais était sa branche favorite et l'une où elle se sentait à l'aise, en dernière minute, sans qu'elle en sache la raison à ce jour, elle avait effacé toutes les bonnes réponses pour en mettre des mauvaises. Ce jour, pour Fortuna, est resté gravé dans sa mémoire comme l'un des pires. Fortuna montre beaucoup de satisfaction du fait d'être une jeune femme *educated* et elle aspirait en 2013 à une carrière de psychologue, quoiqu'elle pensât que cela l'obligerait à vivre ailleurs qu'à Opuwo, qui n'était pas suffisamment « développée » pour accueillir ce type de métiers, selon elle.

Paulina est une jeune femme très souriante, un peu moins profondément touchée par la parole adventiste, quoique ayant fréquemment recours aux références bibliques : elle fréquentait moins assidument les rencontres du « Sabbat » (le samedi), mais met malgré tout en 2020 « Jeremiah 29 :11 » comme statut WhatsApp. Aujourd'hui en 2020, Paulina a terminé ses études supérieures et cherche de l'emploi.

Paulina, Fortuna et Beauty m'ont dit être himbas, et toutes trois se sont décrites à plusieurs reprises *educated* tout en mettant à distance ceux qui menaient une vie *traditional* – ce qui ne les empêchait pas de revêtir elles-mêmes à certaines occasions des tenues qu'elles disaient « *traditional* » (cf. *Infra*).

Rosa est dhemba et n'est pas liée par le sang à ces trois jeunes filles. Elle considère néanmoins en 2013 Fortuna et Paulina (qui sont encore engagées à cette époque dans l'Église) comme des membres de sa *Church family*. Toute jeune, elle a vécu avec sa mère de part et d'autre de la frontière angolaise, avant d'être confiée à un oncle maternel résidant à Opuwo afin qu'elle puisse y poursuivre sa scolarité entamée. Rosa aime rendre visite à sa maman *at home*, ce qui contrarie son oncle. Pour cette raison, au fil du temps les relations se sont compliquées entre elle et celui qui était sa « *first priority* ». Fin 2013, Rosa essayait à tout prix d'éviter la maison de son oncle et était accueillie par l'une de ses cousines dans un autre quartier d'Opuwo. Ce qui préoccupait le plus la jeune fille à cette époque était sa relation compliquée avec un prétendant qu'elle appréciait mais qui était pointé du doigt comme fils d'une sorcière – donc potentiellement sorcier lui-même. Elle passait donc d'un sentiment à l'autre entre sa foi d'Adventiste (qui implique qu'« elle n'y croit pas vraiment… et que, de toutes façons, elle sera protégée, parce que Jésus est plus fort que les sorciers… et puis que s'il lui arrive quelque chose, ce sera la volonté divine ») et sa peur du sorcier, fils de sorcière, orphelin d'un père qui aurait été tué par sa sorcière de mère. Rosa cherchait souvent conseil auprès de moi sur ces matières-là, désirant connaitre mon point de vue de « *white/European* ».

Megan

Née en 1989, Megan était une personne douce sous des airs de colère permanente. Elle m'accueillait toujours avec une sorte d'étonnement dans le regard même quand nous avions rendez-vous, comme si jusqu'à la dernière seconde elle avait douté de ma venue. Passé cette première surprise, elle avait pour habitude de me prendre par le bras pour marcher avec moi dans *Epupa Market* où elle vendait en 2013 des repas avec quelques autres jeunes femmes concurrentes mais qui m'ont semblé être surtout liées par la solidarité, voire l'amitié. Ces promenades étaient pour elle l'occasion de me présenter à tous : moi, sa meilleure amie blanche (« *She's my best friend, you see ? And it's a white* »). Pourtant – à moins que ce soit justement la raison de son étonnement et affection à mon égard – Megan disait des Blancs qu'ils étaient ceux qui amenaient la douleur, parce qu'avant l'Indépendance, ils venaient et pouvaient mettre le feu aux maisons sans raison. Ils étaient aussi ceux qui tuaient les Namibiens : « *You run faster when you see a white people !* ».

L'enfance de Megan n'était pas simple : confiée à sa grand-mère maternelle, elle se voyait chargée de garder seule le troupeau de chèvre. Elle était battue, sa grand-mère la faisait travailler sans relâche, elle allait nu-pied. Après une bastonnade particulièrement sévère, elle s'est un jour enfuie. Recueillie par une tante paternelle, elle a pu aller à l'école. Être traitée « comme une enfant » fut pour elle une découverte. L'école lui permettait d'espérer « devenir quelque chose d'autre ». En 2013, malgré ses incessantes heures de travail ne payant pas suffisamment pour qu'elle puisse s'occuper de son propre enfant, elle se disait heureuse d'avoir au moins réussi à avoir son business à elle. Sur le modèle des propriétés rurales, elle possède une « room » dans une parcelle qui appartient à son oncle et dans laquelle s'en trouvent d'autres. Dans sa chambre dont les murs sont faits de boue séchée raccommodée de toutes parts avec des morceaux de cartons et de plastiques, un matelas double est posé sur une plateforme qui le rehausse par rapport à l'entrée, jonchée, elle, de ses quelques affaires.

En 2013, Megan ne mentionnait pas souvent le fait d'être *educated* mais se distinguait clairement des « *traditional people* » proches de chez elle à qui elle vendait des morceaux de saucisse les dimanches, jour de fermeture du marché d'Epupa.

Irma et Lisa

Lisa et Irma sont deux sœurs de mêmes mère et père qui en 2013 vivaient dans la maison (dénudée à l'intérieur mais imposante de l'extérieur) de leur tante maternelle en compagnie d'une des sœurs cadettes de cette tante maternelle. Bien que sœurs et protectrices l'une de l'autre, les deux filles ne sont pas particulièrement amies : elles s'estiment fort différentes et leurs cercles respectifs d'amis se confondent parfois mais ne sont pas identiques. Toutes deux ont néanmoins un goût prononcé pour les talons très hauts pour lesquels il faut prendre des itinéraires à pied les plus carrossables possibles pour éviter de s'enfoncer dans la poussière. Les tenues très sexy les mettent

également d'accord, de celles qui ne sont portées qu'en de festives occasions ou, parfois, à l'intérieur, pour s'amuser entre filles défilantes. Irma se moque souvent de sa petite sœur qui ne parle pas le portugais et est de ce fait une *left-behind*. Elles aiment le maquillage, ne se voient pas vivre au village plus de deux ou trois jours – « sans réseau téléphonique !? » – prennent parfois jusqu'à une heure pour préparer leur apparence à la nuit qui s'approche. Irma déteste les Blancs – « *Unless you I love you. It's even surprise that I am with you !* » –, Lisa voudrait des enfants avec un Blanc pour la belle peau et les beaux cheveux qu'auraient leurs enfants. Mais son goût pour les Blancs tient surtout, du fait que les Namibiens, *black people*, trompent sans cesse leur amoureuse tandis que les Blancs leur sont fidèles. Par contre Lisa ne comprend pas pourquoi les Blanches pleurent systématiquement lorsque les hommes les demandent en mariage : « *You didn't think it would happen ?* » m'a-t-elle demandé.

Outre une enfance difficile dont Irma m'a fait part – interdite par la tante à qui elle avait été confiée d'assister aux dernières heures de sa mère mourante alors que mère et fille le demandaient, trahie quelques années plus tard par cette tante qui lui a fait démissionner pour reprendre un « business » qu'elle ne lui céda pour finir jamais – les deux sœurs n'avaient pas des vies amoureuses épanouies au moment où je les côtoyais. Lisa avait été abandonnée du jour au lendemain sans un mot par son amoureux avec qui elle était en relation depuis trois ans. Elle m'apprendra quelques jours plus tard qu'elle avait trompé cet amoureux avec son ex précédent, et qu'il avait dû l'apprendre. Alors Lisa noyait son chagrin de jour dans des bains de *telenovelas* qu'elle regardait en boucle dans la chambre de son ami (« mais pas plus ») Willem, de nuit dans des sorties avec ses amies où elle n'osait pourtant pas trop danser, étant timide.

Irma avait déjà deux enfants en 2013. Un aîné dont elle ne me parlait pas vraiment à part pour l'énumérer parmi sa progéniture, et une cadette, dont elle parlait comme si elle avait été la seule. Je n'ai malheureusement pas eu l'occasion de comprendre les raisons de cette manière de vivre ses relations à ses enfants, car je sentais qu'il s'agissait d'un sujet sensible et je désirais ne pas brusquer ses confidences (cf. *Infra*). Mais j'ai remarqué par exemple qu'elle disait avoir comme rêve d'aller vivre à Oshakati pour se rapprocher de « son » enfant et en prendre soin. Comme elle souhaitait « plus que tout » prendre soin de sa sœur Lisa. La fille d'Irma, cet enfant dont elle veut se rapprocher, vit avec la grand-mère d'Irma, qui déteste Irma parce qu'elle déteste la tante maternelle à qui Irma a été confiée étant enfant. Par contre cette grand-mère aime l'enfant d'Irma dont elle se charge. Mais Irma est formelle : sa fille ne peut pas connaitre une enfance vidée de l'amour de sa maman comme elle-même l'a connue étant jeune. Les deux enfants d'Irma ont le même père et sept ans d'écart. Mais Irma n'est pas restée avec cet homme tout du long. Car cet homme l'a trompée plus d'une fois, et Irma a eu beau lui pardonner, au final c'est une autre femme qu'il a épousée, quelques temps après avoir mis Irma enceinte une seconde fois.

Irma a également connu le viol – un homme qui l'a saoulée puis « *fucked* » sans lui demander son avis ni mettre de préservatif, avant de lui proposer de l'argent pour pouvoir recommencer (ce qu'elle a refusé tout net). Et elle a aussi connu la violence

physique, régulièrement battue par l'amoureux de ses quinze ans, « qui l'aimait pourtant » : il ne voulait que d'elle pour lui préparer à manger et faire son linge.

Lisa, qui n'a pas achevé son Grade 11 (5ème secondaire en Belgique), souhaitait en 2013 reprendre des études pour devenir quelqu'un, car elle s'ennuie sans cela – bien qu'elle ait travaillé trois ans dans un supermarché local. Irma a vécu très douloureusement de devoir arrêter ses études parce qu'elle était tombée enceinte, durant son Grade 9 (équivalent de la 3ème secondaire en Belgique). Toutes deux se disent sans conteste des *« real Ladies »* qui veulent « devenir quelqu'un » grâce à leur scolarité et qui ne pourraient pour rien au monde envisager une vie au village. Irma, en outre, exprime clairement une volonté de « leur montrer », aux hommes et à sa famille, comme elle s'en sort toute seule.

Contrairement à toutes mes autres interlocutrices proches qui m'accordaient leur image mais désiraient que je change leur prénom, Irma a insisté pour que je garde son véritable prénom dans mon écrit, désireuse de dire tout haut ce qu'elle pense tout bas.

Ilena / Unotjari / « Moi »

Par honnêteté intellectuelle et transparence, je juge important de livrer quelques caractéristiques personnelles[20] de la chercheuse qui écrit ce texte. Il ne s'agit pas de mener une vaine quête de « neutraliser » des « biais personnels » de la recherche – ce qui reviendrait à réitérer une profession de foi dans un « Savoir pur » qui ne serait qu'altéré par les aléas personnes du chercheur (voir à ce sujet Okely, 1975). Je ne cherche nullement à contrôler les effets de mon « incarnation » (Borel, 1990 ; Sperber, 1982) ni à faire ici acte de contrition (voir à ce sujet Okely sur Scholte dans Okely, 1992, p. 1). Mon opinion est plutôt de rendre compte nûment de ces caractéristiques personnelles, tantôt obstacles, certes, mais tantôt outils aussi, comme le remarquent certains auteurs (par ex: Briggs, 1970 cité dans Callaway, 1992, p. 46 ; Caratini, 2012 ; Geertz, 2003 ; Okely, 1975 ; 1992 ; Ouattara, 2004 ; voir également à ce sujet Kilani sur Favret-Saada dans Kilani, 1990).

Sans détour ni psychologisation déplacée, pour me soumettre moi-même à l'exercice dont je prône l'importance dans un chapitre d'ouvrage (Carmon, 2015), j'étais en 2009 une étudiante de 23 ans, de cette peau que l'on dit blanche, qui ne connaissait du monde que la Belgique, deux ou trois pays d'Europe latine et le Nevada aux États-Unis, où j'avais vécu à 18 ans durant 5 mois dans une famille en immersion avant de faire la même expérience en Andalousie. Ce n'était donc pas la première fois que j'étrennais sur le long terme mes capacités d'adaptation à un milieu culturel différent, mais c'était ma première expérience en Afrique et mon premier départ dans un lieu où personne ne m'attendait. Nul besoin de préciser que les plus lourdes de

[20] Par après, je parlerai des aspects plus méthodologiques et pratiques de ma recherche, mais souhaite ici me présenter en tant que personne parmi celles qui ont été la chair de cette ethnographie.

mes valises, en 2009, furent celles de l'ignorance et de l'inexpérience.

« White people » à Opuwo

En Namibie et à Opuwo plus spécifiquement, on m'a appelée soit « otjirumbu » (ce qui, littéralement, signifie « chose jaune » en otjiherero21 mais est employé pour parler des « étrangers »), soit « white woman », en me disant que le second était la traduction du premier terme.

« *White people* » est une étiquette loin d'être anodine à Opuwo, pour diverses raisons. Premièrement, comme je le verrai par après dans la contextualisation historique, les « Blancs » sont associés aux premiers missionnaires, aux explorateurs, aux colons allemands, à l'administration sud-africaine et leur apartheid. Le « Blanc » qui se présente actuellement en Namibie a donc gravée sur sa peau l'histoire coloniale namibienne qui l'a présenté tantôt en bourreau tantôt en sauveur. Plus tard, le « Blanc » a été le développeur, l'enseignant, le médecin et le missionnaire, toujours. « Il » est donc également la figure des « pays développés » (sur l'ambivalence de la figure « du Blanc », lire Vigh, 2006). Mais le Blanc est aussi celui qui, riche de sa blancheur, dépense des sommes qui semblent faramineuses pour des aliments qui leur sont destinés dans les supermarchés, dans un hôtel qui sent le luxe, et qui offre des biens très précieux en échange de simples photos et autres visites guidées de villages habités ou recréés pour eux. Enfin, le blanc est la couleur des héros de nombreux films et telenovelas souvent de piètre qualité qui sont diffusés à la télévision, aux vies aussi intenses et passionnées qu'elles sont passionnantes pour ceux qui en sont spectateurs par écran interposé.

Mais être « Blanc » c'est aussi assumer de porter la même couleur de peau que les Chinois qui sont perçus comme les grands envahisseurs de l'économie qui inondent les pauvres namibiens de produits de très mauvaise qualité (Dobler, 2008 ; 2009 ; Melber, 2008). Pourtant, ceux-là n'ont jamais à mes oreilles été appelés « *white people* », ce qui reflète peut-être que la catégorie « *white people* » est certes connotée à une idée de couleur de peau et de racisation sociale héritée de l'apartheid (cf. Infra), mais également à un imaginaire de réussite et de qualité (tandis que les « Chinese stuff » sont associés à de la mauvaise qualité (voir à ce sujet Dobler, 2008 ; 2009)) provenant du « travail de l'imagination » (Appadurai, 2001) généré par le tourisme et la télévision, notamment.

Encart 4 – « White people » à Opuwo

En 2013, j'avais quatre ans de plus, quatre mois de terrain en Namibie dans les

[21] L'« *otjiherero* » est une langue vernaculaire de la région du Kunene. Elle est reconnue comme l'une des langues officielles, et est dite langue « bantoue ». La traduction française de ce terme est « héréro », que j'emploierai désormais.

jambes, un mémoire publié en ligne, mais ma vie en Belgique n'avait pas réellement changé depuis 2009. J'avais enchainé les petits boulots avant d'obtenir un financement de doctorat, je n'avais pas encore d'enfant et j'étais dans une relation stable de fidélité réciproque. Je ne me considérais plus comme une adolescente, mais je n'étais qu'au seuil de l'âge adulte.

Cela mis à part, je suis de manière générale une personne sensible, c'est-à-dire portée sur l'intuition et les sensations, ce qui me rend à la fois capable d'apprécier le merveilleux du quotidien et parfois sujette à la fleur (parfois légèrement bleutée) de peau qui fait perdre le recul nécessaire au bien-être et à la confiance en soi – quoique la maternité et l'âge aient aujourd'hui adouci ces revers. Notablement, j'ai pris conscience après un sevrage de plus d'un an que la prise régulière de Lariam (médicament antipaludique) en 2009 et encore plus en 2013 m'avait joué de fort mauvais tours. Et quoique mes tourments ne fussent pas directement liés aux situations du terrain, ils fragilisaient exagérément mes capacités de résistance émotionnelle face à diverses circonstances (notamment la sollicitation excessive et parfois menaçante des hommes) et augmentaient drastiquement la fatigue générale qui accompagne souvent ce type d'expérience d'immersion. Mes séjours de terrain furent donc très intenses, comme une photo couleur dont on aurait augmenté le contraste et la saturation et qui échapperait aux mains de l'attention par les bourrasques qui la font s'envoler. Dans ce contexte, c'est l'intégralité de mes sens qui, plus encore que d'accoutumée, se sont chargés d'informations. L'écriture de la thèse a résulté d'un processus proche de l'accouchement – que je connais pour l'avoir aujourd'hui vécu à deux reprises dans le physique –, d'une urgence du corps à sortir ce qu'il avait longtemps maturé, notamment grâce aux lectures et écritures intermédiaires, et qui l'a transformé. Mes doigts pianotant n'ont pu qu'obéir.

Des jeunes femmes qui parlent d'hommes et de femmes

On le voit immédiatement, ma manière de conduire mes enquêtes de terrain[22] ne m'a pas amenée à « un échantillon représentatif de la population », contrairement à ce que j'avais essayé dans un premier temps de mettre en place avant de décider de tirer profit de la spécificité du réseau qui se construisait plus naturellement.

Femmes entourées d'hommes

Celles qui m'ont ouvert le plus grandement les portes de leurs vécus profonds étaient des jeunes femmes non mariées parlant l'anglais de manière suffisante pour se comprendre mutuellement, ayant des revenus très variables obtenus grâce à des occupations tout aussi variables : des policières au salaire relativement stable et

[22] Dans la partie méthodologique qui suit, je reviendrai sur les aspects pratiques de mon entrée sur le terrain.

suffisamment élevé pour pouvoir orner leur vie de certains agréments (une télévision, mais pas de chaise, un frigo, mais un seul couteau à se partager, parfois de la viande, au début du mois, une peluche pour leur enfant, quelques vêtements quand elles avaient épargné suffisamment, pas suffisamment pour des « cheveux brésiliens », mais assez pour s'offrir une manucure pour certaines occasions), des jeunes femmes vivant de leur « *small business* » et de la vente de repas qu'elles préparent quotidiennement au marché d'Epupa, incapables de louer une maison, partageant une unique chambre faite de branchages et de terre comme les habitations rurales, mais bien moins bien entretenues et rafistolées de cartons, d'autres qui terminaient leurs études et espéraient trouver une bonne raison (études universitaires, emploi rémunéré) pour échapper à l'autorité de leur père qui les envoyait « aider » des membres de la famille sans qu'elles pussent lui opposer un refus.

Bien que mes interlocutrices privilégiées soient principalement des femmes, je n'ai toutefois pas limité mon propos à un discours sur celles-ci, car elles me parlaient autant des hommes que des femmes. Surtout, nous étions très souvent entourées d'hommes : un membre de la famille qui venait rendre visite, un amoureux long terme qui restait plusieurs jours, des garçons d'un soir ou d'un espoir – les leurs, je précise – qui s'installaient une heure ou deux à nos côtés pour papoter, les multiples charmeurs déguisés en « amis » que l'on se faisait inévitablement lors de balades en ville, les clients du marché qui restaient plusieurs heures pour discuter de tout et rien, ou encore les collègues de travail qui venaient échanger des clés USB remplies de films et musique et en profitaient pour casser la croûte. Le monde des femmes *extra muros* était donc loin d'être uniquement féminin. Au contraire, tout en maintenant la distance de la politesse, il m'a semblé que de nombreux endroits en ville étaient justement l'occasion de rencontres entre hommes et femmes. Par contre, le monde *intramuros* était soit féminin, soit, lorsque les amoureux de longue date étaient là, complètement clos. L'amoureux de Selina, père de ses deux et maintenant trois filles, a passé parfois plusieurs jours d'affilée enfermé dans la chambre encombrée de Selina, ne sortant que furtivement pour se rendre aux toilettes et préférant attendre le retour de sa *First Lady* pour manger le repas qu'elle aurait préparé plutôt que se risquer à mettre un pied dans la cuisine lorsque des femmes sur lesquelles ils n'avait pas d'autorité (la Nounou et moi) y cuisinaient.

Des jeunes femmes, « mais pas que ». Willem

En plus des jeunes femmes urbaines décrites ci-dessus, en plus de ces rencontres d'une fois ou deux au hasard d'une rue, il me parait important de présenter brièvement un homme avec qui j'ai également eu de longues et nombreuses conversations : Willem.

Willem était mon frère d'âge. Né en 86, il m'a accueillie dans la maison où il vivait en 2009 et m'a accompagnée en tant qu'interprète pour de nombreux déplacements en ville ou ailleurs. J'ai donc passé de longs moments en sa présence, quoique surtout en 2009. A l'époque, il avait 23 ans et avait tout juste terminé sa scolarité. Me servir de guide était pour lui une occasion de gagner sa vie. En 2013, il était devenu

officier de police et louait son propre « appartement » – une sorte de petit studio de plain-pied et collé à d'autres studios similaires, également mis à disposition des fonctionnaires. Une salle-de-douche et toilette extérieures étaient disponibles pour une dizaine de ces chambres en enfilade.

Il rêvait de devenir professeur d'école, car cela gagnait encore mieux et il fallait moins travailler – surtout physiquement. Willem était un homme discret et souriant, qui me parlait avec satisfaction de sa vie. Quoiqu'il eût été relativement secret à cet égard – même blanche, j'étais une femme – il m'a laissé entendre qu'il rencontrait un certain succès auprès de la gente féminine, mais pas particulièrement hors norme. Il craignait les relations compliquées et se contentait dès lors de partenaires multiples mais éloignées les unes des autres. Willem était fier d'avoir du bétail à lui gardé au village par un cattle boy, et son aspiration profonde était d'en accumuler suffisamment pour être un big man (au sens propre, d'ailleurs, car il rêvait de grossir pour avoir la carrure nécessaire) avec une femme au village, ses enfants et son bétail. Il n'est toujours pas marié à l'heure actuelle, mais a quatre enfants de différentes mères. Willem se disait *educated*, il parlait pour s'en distinguer des *traditional people* et cherchait à être un bull.

Encart 5 – Des jeunes femmes, « mais pas que ». Willem

Il est évident que tout au long de la thèse, la féminité du point de vue doit être prise en compte. C'est pourquoi je me réfèrerai parfois dans mon texte à mes « interlocutrices » pour rappeler la dimension potentiellement genrée de l'information reçue. Je pense néanmoins avoir observé et vécu suffisamment avec des hommes pour ne pas craindre de parler d'eux également, quitte à rappeler que mes enregistrements vocaux d'interviews sont majoritairement des témoignages de femmes.

Des jeunes

Lorsque je me suis décidée à harmoniser ma recherche avec le cosmopolitisme urbain d'Opuwo (cf. *infra*), l'incongruité des rencontres et des situations de vie m'a menée à focaliser ma recherche sur une tranche de population en balance entre plusieurs statuts : « *school kid* » (cf. *Supra*) et « *Tate/Meme* »[23] (litt. « Papa/Maman », cf. *Supra*), amourette et époux.se légitime, dépendance et autonomie, cadet et aîné… Ces interlocuteurs avaient entre 15 et 30 ans en 2009[24]. Cela signifie que j'avais sous mes

[23] Au-delà de cette traduction littérale, ces termes désignent des personnes au statut établi (souvent par le mariage, voir Van Wolputte, 2016, p. 7) et auxquelles on doit dès lors montrer le respect dû aux adultes.

[24] Comme souvent pour le travail ethnographique, les personnes que j'ai rencontrées lors de mon premier séjour sur le terrain sont restées pour la plupart mes interlocuteurs privilégiés pour mes séjours suivants, bien que j'aie peu à peu élargi mes réseaux et augmenté le nombre de personnes auprès desquelles je vivais sur place afin d'embrasser une plus grande diversité. Je ne prétends donc pas à la représentativité statistique des individus

yeux les premiers « *born free* » (ceux qui sont nés après 1990) – ou, en tous cas, qui étaient de très jeunes enfants à l'époque coloniale – à être aujourd'hui au seuil de leur vie d'adulte. Ces jeunes se sont construits en tant qu'individus en même temps que la Namibie nouvelle-née poussait ses premiers cris. Tandis que leurs aînés étaient solidement enracinés dans le monde que l'on croyait défunt d'avant l'Indépendance et que leurs descendants hériteront d'un pays qui, sans juger de la qualité de sa direction, est censé marcher (un peu plus) seul, les jeunes que j'ai croisés passent du crépuscule de l'enfance à l'aube de l'âge adulte… sur des terres qui évoluent elles-mêmes de la position fœtale au crapahutage. De manière encore plus saillante que leurs prédécesseurs et successeurs, sans doute, ils sont confrontés à l'empilement des normes (Laurent, 2003) entre la coutume et un monde qu'on leur vend comme « moderne », « développé » et « libre » (voir à ce sujet Carmon, 2010 ; Hailonga-Van Dijk, 2007), et ils défrichent en grandissant leurs vies autant que leur univers.

Dans la littérature en sciences sociales, l'on parle de la jeunesse[25] (« *youth* ») (pour divers emplois de ce terme, voir par ex. Glaser, 1998 ; Fairweather, 2006 ; Hailonga-Van Dijk, 2007 ; Yamakawa, 2007 ; Barth, Hubbard, 2009 ; LaFont, 2010 ; Ruiz-Casares, 2010 ; Hailonga-Van Dijk, Mulunga, 2015 ; Becker, 2016). Kuhanen et al. décrivent les caractéristiques de cette population de « jeunes » (ni adolescents ni adultes) en ces termes :

> « Adolescence, both as a concept and a transitional period of life from childhood to adulthood, is alien to many cultures in Namibia. Instead, young people experience a more direct transition from childhood to adulthood — that is, from a state of dependence (on parents) to a state in which one is supposed to sustain oneself outside the familial household (Talavera, 2002 cité dans Kuhanen et al., 2008). Whereas people aged between 18 and 24 would legally be considered adults in Namibia, they are regarded as social minors if they have remained unmarried and have not established a household of their own. (…)»

avec lesquels j'ai travaillé, en raison du faible échantillonnage. Ce sont néanmoins les méthodes typiques de l'immersion de l'ethnographe, qui présentent des faiblesses (représentativité statistique) mais également des forces (niveau de finesse de la compréhension des vécus des membres de la société étudiée). Consciente des inconvénients de la méthode, j'ai cherché tout au long de mes enquêtes à en diminuer l'impact en me rendant familière de personnes aux parcours socio-économiques très divers (passant de la marchande de rue qui survit difficilement de son commerce au fonctionnaire d'État qui travaille au Ministère depuis de nombreuses années), et en m'attelant à ne pas développer l'arborescence de mes contacts sur base d'un seul groupe d'individus « racines ». J'ai par exemple été proche de personnes qui, je l'ai compris par après, avaient de réelles inimitiés entre elles, alors que je pensais qu'elles ne se connaissaient pas. Ou avec d'autres qui ne se connaissaient pas mais nourrissaient des stéréotypes peu flatteurs les unes pour les autres. Je pense que seul mon statut d'étrangère et de chercheuse permettait, d'ailleurs, que soit acceptée la plurivalence de mes relations sans que soit questionnée ma loyauté.

[25] La « jeunesse » (« youth », en anglais), est la tranche d'âge où l'on ne peut dire qu'il s'agit encore d'enfants en ce sens que, légalement, ils ont atteint ou sont sur le point d'atteindre l'âge adulte légal (18 ans depuis l'application en 2019 de la loi de 2015 qui abaissait cet âge de 21 à 18 ans), mais n'ont pas la reconnaissance sociale de leur statut d'adulte. Celui-ci est obtenu, pour les hommes, lorsqu'ils se marient et fondent un foyer, et pour les femmes, lorsqu'elles enfantent (quoique dans la pratique, il m'a semblé qu'il fallait également qu'elles puissent subvenir aux besoins de leur enfant). Mufune, qui décrit le type de population auquel on se réfère en parlant de « youth », précise qu'il existe des différences entre les pays et qu'au niveau namibien, cela comprend les gens entre 15 et 30 ans (Mufune, 2002).

(Kuhanen et al., 2008, p. 127-128)

D'après les critères légaux, il serait plus exact que j'emploie le terme « adultes » pour qualifier mes interlocutrices. Mais pour les mêmes raisons que ce qui apparait dans les propos de Kuhanen, je garderai la notion « jeunes ». Il est néanmoins intéressant de remarquer que dans les bouches de ceux-là, ce terme n'est pas réellement apparu. Ils parlaient plutôt des « *school kids* » qu'ils distinguaient des « *grown man/woman* ». La force de l'habitude à l'écoute m'a fait déduire que la première expression désigne toute personne, quel que soit son âge, qui fréquente l'école, et la seconde quiconque serait sorti du système scolaire, soit parce qu'il a terminé ses études[26], soit parce qu'il est indépendant financièrement grâce à une activité rémunératrice, même si elle a abandonné plus tôt ses études. La vaste fluctuation de ces usages terminologiques et leur inadéquation pour embrasser tous les jeunes que j'ai rencontrés (par exemple ceux qui n'auraient pas terminé leurs études et n'auraient pas pour autant un emploi) m'incitent à privilégier la notion trouvée dans la littérature[27], c'est pourquoi je parlerai des jeunes urbains à Opuwo.

La course après le vent : une manière de se faire aux mondes

La métaphore de la « course après le vent » de Selina est une merveilleuse image que je lui subtilise – non dans le sens de « rendre plus subtil », cela n'est point nécessaire, mais dans le sens de « s'emparer avec habileté » (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, 2012i) – pour parler de ces manières spécifiques de vivre, de « se faire aux mondes » communes à mes interlocuteurs jeunes et urbains à Opuwo. C'est à la fois une « fabrication » d'un « soi » au monde (Chap. II), une fabrication d'un « entre-soi » dans les mondes (Chap. III), une « adaptation » aux « mondes » (Chap. I), une « compétition » entre coureurs (Chap. III), et au sein de chaque monde (Chap. II), mais également une participation à l'adaptation et à la fabrication *des* mondes (Chap. I).

---

[26] Je reviendrai plus tard sur les études, mais il m'est apparu que les personnes ayant atteint et réussi le Grade 10 (équivalent de la quatrième année du cycle secondaire en Belgique, la deuxième du cycle secondaire en France) étaient considérées par leurs pairs comme ayant « réussi » et suffisantes pour espérer décrocher un emploi (quoique nous verrons qu'il s'agit très probablement d'une illusion).

[27] Il faudra toutefois garder à l'esprit que les transformations sont très rapides depuis la fin de la guerre d'indépendance, et qu'il y a parfois une demie, voire presqu'une génération entre cette jeunesse dont je parle et celle des ouvrages ou articles auxquels je me réfère (d'autant plus si l'on tient compte du temps tout à fait normal entre les travaux d'enquêtes de terrain et celui de la publication). C'est par exemple le cas de la jeunesse dont Mufune étudie les « problèmes » et frustrations à la sortie de l'Indépendance (Mufune, 2002). Dans une moindre mesure, c'est également une remarque à prendre en compte par rapport à l'article de Fairweather (2006).

Ma thèse parle donc d'un groupe de personnes, « sélectionnées » pour mon enquête en raison de leur participation à la course après le vent, que j'appelle « les *Educated* » d'après la notion émique d'*« educated (people)* » (Chap. II). C'est pourquoi il sera indispensable de se remémorer tout au long de cet écrit que lorsque j'emploierai l'adjectif « *educated* » ou sa substantivation « *Educated* », je ne ciblerai pas un groupe sociologique de personnes scolarisées, non plus un ensemble de personnes qui auraient atteint un « statut » d'*educated people*, mais bien un groupe de « coureurs » parfois silencieux (Chap. II) qui se tendent, se rendent, et/ou se vendent *educated*, au maximum de leurs capacités, parfois avec une simple intention ludique, parfois de manière (semi-)performative, parfois en se contentant silencieusement de ne pas être l'« antithèse » *traditional*, toujours en désirant se distinguer de la menace des *left-behind* (qui n'ont d'ailleurs pas plus ni moins de réalité matérielle que « les » *Educated* ou « les » *Traditional).*

C'est du fil de l'intime que j'ai tissé une thèse en trois paysages qui sont autant de dimensions de cette course après le vent qui parcourt mon écrit.

Des paysages

> Paysage : (subst. masc.) A. – 1. Vue d'ensemble, qu'offre la nature, d'une étendue de pays, d'une région. (...) 3. P. ext. Vue d'ensemble d'un endroit quelconque (ville, quartier, etc.). (...) 4. Au fig. – a) Ensemble des conditions matérielles, intellectuelles formant l'environnement de quelqu'un, de quelque chose. (...) b) Paysage intérieur, mental. Tendances intellectuelles, morales, caractéristiques d'une personne.
>
> (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, 2012f)

Lorsque l'on parle de paysage en sciences sociales, d'autant plus sur des sujets liés au post-colonialisme ou à la globalisation, le premier nom qui vient en tête est certainement celui d'Arjun Appadurai, qui en a fait des ethnoscapes, médiascapes, technoscapes, financescape et idéoscape (Marc Abélès, in Appadurai, 2001, p. 16-17). Ma thèse est parsemée de références à son « *Après le colonialisme* », mais ici ce ne sont pas ces différents « -scapes » que je souhaite réveiller, mais une simple métaphore du paysage. En quelques sortes, j'ai recours au même procédé qu'Appadurai, mais pour un autre produit fini. Je vais moins loin que lui et n'en fais pas un outil heuristique, me contentant d'une expression d'illustration poétique. Ce que je désire exprimer par le « paysage », c'est ce qui sert de modèle au peintre et est également le résultat de son travail, ce qui brouille l'intérieur et l'extérieur, qui est encadré et qui dépasse le cadre, ce qui est modulations et flux, sous une apparent état statique. C'est la reconstitution d'une globalité à partir d'éléments liés entre eux qui semblent dessiner une ligne d'horizon, mais qui en auraient dessiné une tout autre si le regard s'était posé sur d'autres détails du paysage, sur les ailleurs qui le composent.

Cette métaphore m'a paru exprimer justement les forces et les limites de ce que je propose ici : un triple arrêt sur image d'un mouvement perpétuel. Trois « ensembles » qui composent un « tout » unique et ne sont pourtant que partiels et instantanés. Pour un terrain qui aborde avec le paradigme de l'intime une manière de se faire aux

mondes, il m'est apparu plus honnête de ne prétendre à rien d'autre qu'au dessin de trois paysages, partiaux, partiels, instantanés et éphémères, incomplets car ils ont cessé de croire au possible de la complétude.

L'intime comme regard

Parce que le titre de la thèse inclut l'idée « d'intime », je souhaite ici définir cette notion et montrer sa pertinence pour décrire la thèse.

Je ne cherchais pas à faire une thèse « sur » l'intimité. Je crois d'ailleurs que je n'aurais pu définir ce terme de manière succincte si cela m'avait été demandé avant de réaliser ces enquêtes de terrain. Je pense néanmoins que mon intimité de chercheuse m'y a menée sans même que je m'en rende compte. Ma manière d'être[28], le type de conversations que je suscite, les réflexions que l'on m'adresse, mes sujets de prédilections, mes croyances personnelles, ma sensibilité, mes démonstrations d'affection – bref, tout ce qui fait que je ne suis qu'une humaine en interactions et non une Chercheuse Scientifique[29] rendent ma méthode inéluctablement « intime » (cf. *Infra*).

Au retour de mes premières enquêtes de terrain du doctorat, j'avais, pour mon épreuve de confirmation, structuré ma pensée et mes observations sur les « interrelations » (effets et influences réciproques) de ce que j'appelais « la globalisation à Opuwo » en une sorte de tableau très compliqué (dans le mauvais sens du terme) qui se voulait exprimer les dimensions d'intériorité/d'extériorité de la relation à soi, de la relation à autrui et de la relation à l'espace-temps. Ce sont les débats avec les professeurs de mon comité d'encadrement qui ont mis le mot juste sur ce qui se tramait sans que je le remarque derrière toute cette complexité : mon propos portait « tout simplement » sur l'intimité. Un rapide détour par le dictionnaire le lendemain m'a montrée qu'en effet, on retrouvait dans les diverses acceptions du terme ces trois dimensions de la relation à soi, à l'autre et à l'espace-temps :

> « Intimité, subst. fém.
> (...) II. – (A propos d'une ou de plusieurs personnes considérées dans leur mode d'existence, dans leurs rapports avec un nombre limité d'individus)
> A. – 1. Vie privée propre à tel individu ou tel couple ; ce qui est strictement personnel et généralement préservé des curiosités indiscrètes. (...) 2. En partic. (...) b) Relations sentimentales, mêlées ou non de sensualité, marquées par une communion profonde, des échanges sans réserve et parfois la cohabitation. (...) 3. (P. méton., à propos d'un lieu) Qualité de ce qui favorise l'épanouissement de la vie privée par sa situation retirée, son luxe douillet. (...)
> B. – 1. Vie (quasi) familiale, domestique ; (qualité de) relations marquées par une grande chaleur affective, un accord profond. (...) 3. (P. méton., à propos d'un lieu) Qualité de ce qui favorise l'épanouissement de la vie (quasi-) familiale, affective, par son degré de confort, son

[28] Certaines amies proches en Belgique me décrivent comme « intense », ce qui à mon avis décrit davantage ma manière d'entrer en relation mieux (ou du moins autant) que ma personnalité.
[29] Je fais une analyse détaillée de cette intimité de la recherche et des débats que cela a suscité dans la littérature dans un chapitre d'ouvrage collectif sur l'intimité du chercheur et son écriture (Carmon, 2015).

charme simple, donnant une impression de bien-être. (...)
C. – 1. (Qualité de) relations amicales, intellectuelles, marquées par une confiance profonde, des confidences sans réserve. (...) 2. (Qualité de) ce qui exprime une amitié profonde, confiante. (...) 3. (P. méton., à propos d'un lieu) (Qualité de) ce qui favorise l'épanouissement de relations amicales profondes par une tranquillité propice aux confidences. (...) »

(Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, 2012j)

« Intimité, n.f.
Déf. 1. Littér. Caractère intime, intérieur et profond ; ce qui est intérieur et secret (...)
Déf. 2. Caractère étroit et profond (d'un lien) (...) Liaison, relations étroites et familières (...)
Déf. 3. *L'intimité d'une personne*, sa vie intime, privée. (...) – Spécialt. Relations sentimentales, érotiques intimes. (...)
Déf. 4. Agrément, confort d'un endroit où l'on se sent tout à fait chez soi, isolé du monde extérieur (...) – Arts. Caractère de ce qui évoque l'existence familière, des scènes intérieures. »

(Robert, 2001)

Ces définitions m'aident à préciser que ma thèse n'adopte pas explicitement un point de vue politique sur la relation à l'autre, ni économique sur le rapport à la terre, ni psychologique sur le rapport à soi – quoiqu'elle fasse sans doute référence plus ou moins fortement à l'un ou l'autre de ces aspects à certains moments. La perspective adoptée, que l'on pourrait appeler son regard, est celui de l'intime – que je préfère sous sa forme d'adjectif substantivé exprimant à mon sens subtilement la mobilité de ce qui me autrement semble figé dans « intimité ».

Intime, subst. masc., (définitions personnelles) :

A) Ce qui génère une sensation de familiarité, d'unisson de substances invisibles et impalpables, entre plusieurs personnes, avec un espace-temps, avec ce (cela/celui/celle/ceux) que l'on considère comme soi.

B) Ce qui se donne à voir, par-delà du regard.

C) Intégration profonde d'une extériorité.

Encart 6 – Définitions : Intimité, subst. fém.

Ma thèse est dès lors la mise en mots d'un processus, d'un changement social dans le nord-ouest de la Namibie, symbolisé par l'expression de « la course après le vent », observé avec les lunettes de l'intime et structuré, pour le rendre intelligible, en trois paysages, dont je vais ici présenter les grandes lignes directrices.

Paysage des « où » et des « quand »

Dans un premier temps, je chercherai à contextualiser mon propos et le processus observé, que j'ai appelé « course après le vent ». C'est pourquoi je me réfèrerai à des notions d'histoire et de géographie. Néanmoins, parce que je cherche à rendre l'intimité des vécus, je dépasserai ces repères pour donner une autre dimension à cette contextualisation : celle du temps perçu et de l'espace porteur de sens. Ce sont des « mondes » que je reconstruirai, en tant qu'espaces et temps vécus, « où » et « quand »

investis au quotidien… mais également ceux auxquels répond la « course après le vent » comme mode d'adaptation.

Plus spécifiquement, je procéderai par une première approche du contexte grâce à un brossage rapide des caractéristiques du pays et des populations qui le composent. Ensuite, j'aborderai les traits principaux de l'histoire de la région dans laquelle se situe Opuwo, et ceux d'Opuwo elle-même. Ce sera l'occasion de montrer les défis actuels de la Namibie que les gouvernements successifs depuis l'Indépendance veulent unifiée.

Par après, je m'intéresserai au « où », c'est-à-dire à Opuwo. Je la présenterai sous divers aspects, allant du « déambulessin » aux transformations urbaines, en passant par les inévitables *shortcuts* qui dessinent autrement la ville et qui illustrent, comme le font les « frontières » de ce qui est considéré comme « la ville » ou « l'en-dehors », que toute ville gagne à être pensée comme un ensemble de pratiques.

Enfin, je montrerai ce que portent « la ville » et « le village » en termes d'imaginaires. De la sorte, on verra que plus que des espaces, des pratiques ou des temps, on retrouve des espaces-temps métaphoriques, « *town life* » et « *village time* », auxquels sont associés des *lifestyles* particuliers et formant deux ensembles, appelés « *in this life* » et « *in that life* », que j'ai traduits par le terme « mondes ». On comprendra alors que la course après le vent, le processus de transformation sociale observé auprès de la jeunesse urbaine à Opuwo, n'est ni plus ni moins qu'une quête d'adaptation au « monde » appelé « *in this life* » (monde de l'adoption du *lifestyle* de la *town life*) par un procédé que le second chapitre révèlera et qui consiste à se tendre, se rendre, se vendre membre des *educated people*.

Paysage du « qui » (« comment » et « pour quoi »)

En examinant, dans le second chapitre, ces gens qui se lancent à la poursuite du vent, c'est sur l'intimité de la construction d'un « qui » que je me pencherai, pour aller voir au-delà, une fois de plus, des qualificatifs étiques qui peuvent s'appliquer à la population concernée : jeunesse urbaine au cœur de la condition cosmopolite (Agier, 2013). Nous sortirons d'une telle analyse pour réintégrer une anthropologie modale (Laplantine, 2005) et se demander non plus « qui *sont* » les coureurs après le vent, mais « qui ils *se font* ». Nous verrons qu'ils se font coureurs dans « *in this life* », c'est-à-dire qu'ils se *défont* d'un « groupe » qu'ils construisent, les « *traditional people* » pour se tendre, se rendre et se vendre coureurs après le vent.

J'entamerai ce chapitre central de ma thèse par l'explication de l'origine de toute ma réflexion, à savoir la récurrence de deux expressions dans le paysage auditif et sensoriel de mes séjours : « *educated people* » et « *traditional people* ». Comme on peut s'en douter, j'eus bien du mal à décortiquer car cela s'apparente à cheminer sur des sentiers glissants bordés de deux ravins : celui de l'essentialisation abusive au nom du respect de l'expression émique, d'un côté, et celui de la sourde oreille au nom de la

peur de ne pas m'inscrire dans une perspective postcoloniale. C'est pourquoi ce second chapitre se donnera le temps de procéder de manière rigoureuse et organisée pour marcher sans tomber sur le fin fil de la juste mesure. Je procéderai pour ce faire en quatre temps.

Avertissement anti-essentialisme

Mon ethnographie est traversée par les termes de « *educated people* » et de « *traditional people* » Avant de fouler la cheville de la curiosité intellectuelle par un départ précipité, je veux rappeler la nécessaire tempérance et quelques précautions concernant mon usage de ces expressions idiomatiques. Si elles prennent dans cette thèse une ampleur cruciale, c'est parce qu'elles décrivent en deux mots synthétiques et pourtant lourds de sens des réalités empiriques qui s'appréhendent localement de manière bien plus complexe que par une dualité lexicale. Les notions d'« *educated people* » et de « *traditional people* « ont donc bel et bien fleuri mes séjours de terrain et ne sont pas issus d'une imagination lyrique et débordante de ma part, mais voici une mise en garde pour le lecteur.

La répétition des termes et leur examen scrupuleux peut mener à une impression fallacieuse de l'existence de deux groupes séparés, aux existences lointaines, à l'identification claire ou aux frontières immuables, et induire le lecteur dans l'erreur d'une essentialisation qui n'a lieu d'être. Si le sujet d'une recherche s'ausculte et se décortique pli par pli, ce n'est pas parce qu'il cache sous un papier d'ignorance un cadeau réel. Ce sont au contraire les froissures du papier qui constituent la réalité du social, et l'analyste ne fait que proposer une manière parmi d'autres de les déplier, en découvrant un à un les pans qui lui paraissent les plus saillants. Le résultat final gardera immanquablement les marques de ses manipulations, en espérant qu'il ne se soit pas abandonné à lisser le papier pour le rendre plus net.

Les personnes à Opuwo et dans les environs ne portent pas une étiquette, marquant « *Educated* » ou « *Traditional* ». Elles ne débutent pas chaque phrase par ces mots. Elles ne vivent pas dans des lieux séparés. Elles ne regardent pas les « autres » comme des extra-terrestres. Elles ne sont pas constantes, immuables, linéaires. Elles n'ont pas une manière de penser ou de percevoir le monde, attribuable à l'une ou l'autre de leurs (auto-)identifications. Elles ne restreignent pas leurs relations sociales à un seul « groupe » d'individus clairement délimité. Comme partout, les gens sont complexes, contradictoires, fluides, en évolution, ils ont des affinités et des antipathies, des désirs et des volontés parfois discordants, des aversions et des espoirs parfois analogiques, ils ont des peurs rationnelles ou non, des illusions et de la clairvoyance, les gens se trompent, s'en veulent, débordent de fierté, ils se fatiguent, se renforcent, oublient, apprennent. « Les » *Educated* et

« les » *Traditional* n'existent pas, à Opuwo. Et pourtant, j'en ai beaucoup entendu parler, quand j'y vivais.

La seule ambition de cette thèse est de proposer au lecteur une manière de les écouter, puisqu'ils ne veulent rien dire, mais crient leur présence.

Encart 7 – Avertissement anti-essentialisme

La première section du chapitre sur le « paysage du qui » portera sur les expressions idiomatiques qui ont été à l'origine de ma réflexion : « *educated people* » et « *traditional people* ». J'expliquerai que « *educated people* » est le groupe auquel souhaite s'identifier la jeunesse urbaine engagée dans le processus appelé « course après le vent », c'est-à-dire ceux qui souhaitent adopter le *lifestyle* de la *town life* pour être un membre de *in this world*. Pour ce faire, je montrerai ce que charrie l'imaginaire des scolarisés, les *educated people*, en revenant sur l'histoire de la scolarité dans la région du Kaoko et sur les aspirations liées à la scolarité. Je clôturerai cette section en rappelant la fluidité de ces notions qui semblent autrement figées. J'aurai recours à une double métaphore, celle de la « nuée d'oiseaux » pour exprimer que cette population qui semble parfois partagée en deux groupes distincts ne l'est pas réellement (quoique perdurent deux densifications sociales malgré les mobilités individuelles) ; et celle de « l'oiseau de proxémie » pour rappeler qu'aux termes « *educated* » et « *traditional* » sont associés des autres notions relevant de mêmes systèmes de référence, qu'ils peuvent être considérés comme des métonymies non exhaustives de deux imaginaires : l'un que l'on pourrait également appeler « *modern life* », « *modern world* », « *western world* » et l'autre qui regroupe aussi « *village time* », « *village people* »... Et que les *Educated*[30] ne sont ni plus ni moins que des personnes qui se tendent, rendent, vendent « *educated people* ».

La seconde section du chapitre abordera le « comment », c'est-à-dire la manière de se rendre, tendre et vendre *educated*. Je parlerai des deux figures que prend l'*Educated* incarné : la *Lady*, pour les femmes, et le « *the man* », pour les hommes. Je m'attarderai sur l'importance de la « tradition », l'*ombazu* pour la construction d'un « qui » *educated*, et nous observerons le jeu d'ambivalence qui marque le quotidien des *Educated*.

La troisième section portera, elle, sur la mise en mots du but recherché par les *Educated*. Nous parlerons bien entendu de reconnaissance sociale, mais j'emprunterai surtout à Olivier de Sardan (Olivier de Sardan, 1995) son concept d' « arène » pour parler d'une « arène symbolique de la reconnaissance sociale ». Je réintègrerai l'ambivalence en montrant l'appartenance à la *tribe*, avant d'aborder les figures de

[30]J'emploie le néologisme substantivé « *Educated* » (et, en parallèle, « *Traditional* ») pour désigner les « coureurs » qui se tendent, se rendent et/ou se vendent « membre aspirant » de la figure collective de réussite « *educated people* ». Je parle de membre « aspirant » non dans son sens téléologique mais pour sa connotation processuelle (se tendre, rendre, vendre). Amener par ce néologisme substantivant une distinction entre la figure collective de réussite (*educated people*) et les personnes elles-mêmes (*Educated*) me permet de parler de tous les « coureurs », qu'ils se disent explicitement « *educated* », qu'ils gardent cette identification positive silencieuse, ou qu'ils aient été éjectés de la course par manque de vitesse ou manque de prudence (les *street kids*, *people living in the street*, les fous ou les ensorcelés) (Chap. II).

l'échec et, enfin, préciser qu'il ne s'agit pas d'un bluff performatif au sens de Newell (2009). Ensuite, je questionnerai, à la lumière de Ferguson (2006), l'existence de nouvelles appartenances liées à cette manière de se faire aux mondes et clôturerai cette section du but recherché en justifiant pourquoi j'ai préféré parler « des » *Educated* au lieu de « l'élite », « la classe moyenne », ou encore « les urbains ».

Enfin, je clôturerai le chapitre par une tentative de schématisation des divers aspects évoqués au fur et à mesure de cette réflexion pour construire un « paysage du qui » des *Educated* et montrer l'ambivalence qui le caractérise.

Paysage du lien et de l'attachement

Le troisième et dernier chapitre plonge encore plus profond dans l'intimité des vécus. Il s'agira là de parler du lien et de l'attachement dans cette réalité sociale en transformation, en adoptant un point de vue plus féminin encore que dans les chapitres précédents. Nous observerons les conséquences, sur le lien et l'attachement au quotidien, de l'ambivalence inhérente à la construction d'un « qui » *educated* qui se joue malgré tout sur les différents plans de la « *modern life* » et de l'*ombazu*… pour appartenir à « *in this life* », dont nous aurons vu les caractéristiques dans le premier chapitre.

Pour cela, je présenterai d'abord les diverses formes que prennent les relations « amoureuses » dans le « *in this life* » d'Opuwo : entre des hommes qui tentent de devenir des *bulls* et des femmes qui cherchent à gravir les échelons pour passer de *funny girl* à *hidden lady*, voire *First Lady* et, qui sait, un jour à la femme mariée. Je tâcherai bien entendu de relier mon propos avec les enseignements tirés des deux chapitres précédents, pour montrer le délicat équilibre qui est sans cesse renégocié dans ces relations.

Ensuite, j'observerai les liens de ceux que l'on dit être liés par *one blood*. Par l'étude des cas liminaires du partage d' « un sang » (*far family* et *tribe*) et par la description des relations de dus et de dons dans le corps sanguin de la « famille », je décrirai ces mêmes quêtes permanentes d'équilibre par le maintien de l'ambivalence. Cela m'amènera à poser la question d'une réinterprétation et réappropriation des règles de parenté par l'argument du sang.

Passant du lien aux relations, la troisième section de ces paysages du lien et de l'attachement creusera le thème tout en mêlant les enseignements des deux premières sections. Il s'agira en effet de voir comme les enfants, fruits de rencontres amoureuses, sont élevés par des mères qui restent dans cette course à la place de *First Lady*… et de voir le recours que peuvent représenter les personnes liées par le sang, y compris la *far family*, pour sécuriser cette quête, notamment grâce à la pratique du confiage. Cela m'amènera enfin à proposer une petite synthèse de ce qui aura été développé dans ce paysage du lien, sur base d'une phrase extraite d'une interview : « *family is mostly blood* ».

Suite à cette synthèse de mi-parcours, je déploierai le paysage de l'attachement, bien

entendu fortement lié à celui du lien et influencé par ses modalités. Nous verrons comment l'attachement se tisse dans les relations du sang, et surtout dans les complexes situations du confiage, au point de prendre le nom d' « habitude » (*being used to*). A propos des relations amoureuses, nous observerons que l'affection se démontre différemment par les hommes que par les femmes, dans ces relations hypergamiques. De plus, nous verrons les tourments de la jalousie que ne peuvent toujours se permettre les femmes envers les hommes, au risque de perdre leur compagnon, mais qui sévit entre compétitrices, et celle qui pousse certains hommes à des violences extrêmes. Cela nous amènera à penser l'affection dans sa version de mise à distance, dans l'ambivalence de la nécessité du détachement.

Enfin, sortant du seul domaine du couple pour l'étendre au paysage de l'affection en général, nous verrons en quoi la prescription de méfiance est symptomatique de l'ambivalence, rythme de la « course après le vent », qui traverse tous les chapitres de la thèse.

L'intimité de la méthode

L'intimité n'a pas été limitée à l'objet où poser le regard. C'est également l'intimité d'un regard qui se pose[31], la manière dont le regard a été posé. Je me dois donc de parler de méthode, vu que c'est elle qui m'a menée à l'intime comme « objet » de recherche.

Un terrain à quatre temps

Les modalités de mes séjours ethnographiques doivent être éclaircis afin de fournir au lecteur les clés de contextualisation des propos recueillis et analysés dans la suite de cet ouvrage. J'ai effectué quatre voyages à Opuwo et dans les environs. Le premier a été réalisé dans le cadre de la fin de mes études de Master, en 2009. Il dura 4 mois. Le second débuta en février 2013, après l'obtention en janvier d'une bourse de doctorat. Ce fut un séjour d'un peu plus de 3 mois. Le troisième fut plus court, 5 semaines autour du mois de septembre 2013. Le quatrième séjour, de novembre 2013 à janvier 2014, devait en réalité durer un mois de plus, mais il fut écourté en raison d'une épidémie de choléra qui me força à partir. Pour diverses raisons personnelles, je n'eus pas l'opportunité de retourner sur le terrain par après comme je l'avais

[31] J'ai déjà traité d'aspects plus personnels de ma recherche dans un « *working paper* » (Carmon, 2013) écrit pour une présentation lors d'un événement scientifique (Chaire Singleton, Louvain-la-Neuve, 2013) et, de manière plus théorique, dans un chapitre d'ouvrage par après (Carmon, 2015). Je ne souhaite pas répéter ce qui a été dit ailleurs, et me concentrerai ici sur les dimensions plus méthodologiques, quoiqu'elles soient directement liées à mes caractéristiques propres de simple humaine parmi d'autres.

préalablement souhaité.

Durant mon premier séjour à Opuwo en tant qu'étudiante (2009), je vécus dans ma tente plantée une dizaine de jours sur le sol d'une auberge locale, puis tout le reste du temps, chez l'oncle maternel (Al) de mon interprète (Willem). Ce dernier, qui avait aussi mon âge, devint rapidement l'un de mes meilleurs amis sur place – entre autres grâce à l'un de nos premiers échanges durant lequel il m'assura : « *I am telling you : I don't like white ladies so I don't want you* ». Après quelques temps, j'ai été rejointe par deux jeunes filles, membres de la famille de Willem et son oncle. Linda et Anna m'ont accompagnée dehors, sous une tente plus grande qui a été empruntée pour pouvoir nous loger toutes les trois. Entre fous rires nocturnes et nécessité d'écoper lors des pluies nocturnes, ces nuits partagées ont sans conteste contribué à mes expériences ethnographiques.

Quand je suis revenue sur le terrain en 2013, Willem m'a accueillie dans la chambre qu'il louait désormais seul, mais je n'y suis restée que quelques heures avant de prendre une chambre dans une auberge. Après plusieurs jours là-bas, et comprenant que je ne me sentirais pas suffisamment à l'aise pour séjourner chez lui auprès de ses collègues policiers, Willem m'a suggérée d'aller vivre chez sa tante Lucia, de deux ans plus âgée que lui et, dès lors, de moi. En plus d'une fille de 5 ans (Twari) qui vivait *at home* avec une nièce la semaine et sa grand-mère maternelle[32] ou paternelle[33], Lucia avait un nourrisson de 4 mois, qui était avec elle dans sa chambre. Durant plusieurs années dont celle de mes séjours, Lucia a eu pour colocataire une autre policière, Selina, elle aussi mère de deux enfants (quoiqu'ils ne résidaient pas là). La maison de ces jeunes femmes était située dans un quartier plus calme et (réputé) plus sécurisé en haut de la colline d'Opuwo. Après une visite à Lucia et un accueil extrêmement chaleureux de sa part et de celle de son nourrisson (qui a immédiatement été mis dans mes bras et m'a fait l'honneur d'y trouver refuge pour y fermer ses paupières pendant une petite heure), j'ai pris ma décision.

Le lendemain j'ai investi les lieux avec mes sacs et mon matelas. Lucia m'a prêté deux des douze mètres carrés qu'elle partageait avec son bébé, son frigo, tout son matériel de puériculture, ses réserves de nourriture, sa garde-robe, son matériel de beauté et produits cosmétiques, une télévision, une radio, une poussette repliée, des mannes destinées au linge sale et probablement une bonne douzaine d'araignées – sans compter les moustiques. Sur les murs, quelques photos et « dictons du jour » imprimés en Noir et Blanc en format A4. Sur l'écran de télévision, raccordé à un lecteur de clé USB, des photos de moi quatre ans auparavant… Il se trouve que j'avais déjà rencontré Lucia en 2009 (durant deux jours dont je n'avais plus qu'un vague souvenir) et ayant entendu parler de mon retour, elle m'attendait.

A mon arrivée, un homme occupait la troisième chambre. Je ne l'ai toutefois jamais

[32] Nous verrons par la suite que le système de parenté est tel chez les Héréros, Dhembas, Himbas… que la sœur de la mère est également considérée comme une mère. Ici, il s'agit de la sœur de la grand-mère biologique de Twari, chez qui sa propre mère biologique (Lucia) a grandi durant quelques années de son enfance.
[33] Dans ce cas, il s'agit de la mère biologique du père biologique de Twari.

vu, et après une semaine il a été mis dehors par la propriétaire pour défaut de payement. Quelques semaines après son départ, une fois la chambre vidée par la sœur de cet homme, j'y ai installé mon matelas de sol et y ai élu domicile jusqu'à la fin de ce séjour. A mon retour après quelques mois en Belgique (et jusqu'à la fin de mes séjours), la chambre a été à nouveau louée, cette fois à une prof, Cecilia, dont on voyait rarement le visage tant elle passait ses week-ends à profiter d'une Opuwo festive et ses semaines dans son école lointaine où elle était logée. C'est donc la cuisine commune qui m'a servi de chambre, avec un lit de camp plus solide (et surtout surélevé, pour éviter l'invasion de cafards) qui faisait office d'(unique) siège pour tout le monde le jour. Si la maison de Lucia et Selina est restée mon quartier général[34], au fil de mes voyages j'ai passé des séjours plus ou moins longs chez l'une ou l'autre de ces amies locales, en ville ou dans le bush, ponctuant ces expéditions de deux ou trois jours de repos « chez moi », sur la colline.

Quelques considérations pratiques

Je ne dirais pas que l'ethnographie se fait « au petit bonheur la chance ». Mais sa méthode, aussi rigoureuse soit-elle, surfe malgré tout sur de nombreux hasards, que certains diront destin, chance, aléa – que sais-je ? Une dose d'imprévu et d'imprévisible est en tous cas inhérente à la démarche. Croiser telle ou telle personne dans une rue. Se fouler la cheville le jour d'un départ. Manquer de beurre et faire une rencontre cruciale sur le chemin du magasin. Cela n'est plus à démontrer[35], la personne qu'est le chercheur (ou la chercheuse) participe de cette rencontre, ses « petits bonheurs » et ses étonnements. Outre les caractéristiques de l'intimité de ma recherche[36] (cf. *Infra*) et la tournure particulière prise par i je me penche un instant sur qui j'étais au moment de cette « durée partagée » du vivre-ensemble ethnographique (Laplantine, 2005, p. 158), je comprends instantanément qu'au

[34] Je louai durant mon premier séjour en 2013 la chambre vide où emménagerait Cécilia plus tard. Les séjours suivants, je dormis dans la cuisine commune – qui était également le hall d'entrée – sur un lit de camp comme ceux de l'armée qui servait de fauteuil durant le jour. Toutes mes affaires étaient stockées dans une grosse malle de fer dans cette même cuisine, dans laquelle je laissais d'ailleurs la plupart de mes biens encombrants entre deux séjours.

[35] Sur l'intimité du chercheur et ses influences, j'ai eu l'opportunité d'écrire un chapitre (Carmon, 2015) dans l'ouvrage collectif intitulé « Intimité et réflexivité » (Defreyne et al., 2015). Dans ce chapitre, je cherche à construire ma « bonne pratique » en matière de divulgation – ou non – de certains aspects de l'intimité du chercheur par « honnêteté intellectuelle », et sur la forme de son écriture. J'ai bien entendu recours pour cette réflexion aux nombreux auteurs ayant travaillé la question des influences de la personne-même de l'anthropologue (par ex. : Callaway, 1992 ; Caplan, 1992 ; Favret-Saada, 1985 ; Kenna, 1992 ; Littlewood, 1992 ; Singleton, 2004, p. 33), ceux ayant écrit sur l'insuffisance de l'argument scientifique pour supposer une « objectivité naturelle » à l'anthropologie (Sperber, 1982, p. 9-17 ; Borel, 1990, p. 22), mais surtout sur ceux qui, contrairement à Sperber et Borel, ne considèrent pas l'intimité du chercheur comme un obstacle à « neutraliser », mais bien comme un atout pour la recherche (par ex. : Briggs, 1970 cité dans Callaway, 1992, p. 46 ; Caratini, 2012 ; Geertz, 2003 ; Okely, 1975 ; 1992 ; Ouattara, 2004 ; voir également à ce sujet Kilani sur Favret-Saada dans Kilani, 1990). Sans conteste, François Laplantine (2005) ou encore Pierre-Joseph Laurent (entre autres 1998 ; 2003 ; 2010) ont également mené des réflexions sur le sujet.

[36] J'ai écrit par le passé plus en détail sur le sujet (Carmon, 2013 ; 2015).

moins quatre facteurs ont influencé mes rencontres, donc mes données.

Premièrement, même lorsque je désirais élargir et diversifier mon réseau local, je remarque que j'étais plus souvent approchée par des personnes non mariées, qui avaient entre 15 et 30 ans. Ce sont donc ces jeunes qui ont été le terreau fertile de mes réflexions.

Ensuite, il m'était bien plus aisé de tisser des liens de longue durée avec les jeunes femmes qu'avec les hommes, en raison de la transformation quasiment automatique de mes interactions avec ceux-ci en rapports de séduction dont je ne voulais pas, qui empêchaient toute discussion réelle (ma persévérance au refus n'a eu d'égale que leur argumentation sans relâche) et qui pouvaient se montrer envahissants.

Troisièmement, le fait de voyager avec peu de moyens financiers, je ne disposais pas d'une voiture me permettant d'aller et venir à ma guise entre la ville et des zones plus rurales, ni de me déplacer avec plus qu'un sac à dos. Impossible, par conséquent, un séjour en autonomie. Et si j'ai marchandé en 2009 l'une ou l'autre semaine dans des villages où je n'étais pas attendue mais acceptée comme drôle de touriste un peu tenace, je n'aimais pas m'imposer à un groupe de personnes dans l'intimité de leur quotidien, surtout que m'accompagnait un assistant qui leur était tout aussi inconnu. J'ai donc eu la chance d'être invitée chez les personnes chez qui j'ai vécu – ce qui a plus que probablement contribué à une lecture des événements par le prisme de l'intime.

En quatrième et dernier lieu, malgré mon goût prononcé et mes facilités naturelles pour l'apprentissage des langues qui me sont étrangères[37], mon ancrage ethnographique a cette particularité d'avoir été réalisé en anglais au sein de populations dont ce n'est pas la langue maternelle – quoiqu'il s'agisse d'une langue officielle en Namibie.

Malgré ma volonté d'apprendre l'otjiherero, je n'ai pu convaincre mes interlocuteurs de terrain de me parler en cette langue. L'anglais primait dans toutes les discussions qu'ils engageaient avec moi, et souvent, même, dans celles qu'ils avaient en ma présence. Il m'était impossible de convaincre mes interlocuteurs[38] de me parler leur langue natale, qu'il s'agisse d'otjiherero, d'otjidhemba, ou toute autre langue que l'un ou l'autre employait. Certes, employer l'anglais revenait à faire la preuve de l'un de ces signes d'urbanité, « d'adaptation à la ville », l'une de ces manières de se tendre et se rendre ou se vendre « *educated* » (cf. *Infra*), surtout en présence d'une Blanche (cf. *Supra*). Complice, la télévision ne m'était d'aucune aide, car les ondes qui tissent entre eux les moments de la journée étaient en 2009 et 2013 également en

[37] Et malgré toute ma bonne volonté ! En dehors même de ma carrière anthropologique, je nourrissais depuis très jeune le désir de maitriser une langue parlée par très peu de gens. J'avais donc une motivation tout aussi personnelle que professionnelle, avais pour cela convenu avec Beauty et d'autres avant elle de me donner des cours, qui se révélèrent très chronophages pour un résultat moindre en termes d'intérêt, une sorte de Pareto inversé au vu de ce qui s'approchait de moi comme sujet de mes recherches.

[38] Je rappelle que la plupart des personnes que je désigne sous le masculin « interlocuteur » sont en réalité des femmes – comme on le perçoit d'ailleurs dans les extraits d'interview que je mobilise.

anglais, à l'exception de certains programmes spécifiques aux heures les plus creuses de la journée durant lesquelles j'étais en général en vadrouille.

La particularité de mon lieu d'ancrage a également participé de cette anglophonie : j'ai longtemps vécu dans une colocation de policières (Selina et Lucia) qui ne parlaient pas la même langue quoiqu'étant toutes deux namibiennes. Selina parlait le damara, Lucia l'otjidhemba. Himee, la nounou, parlait l'otjiherero et en cela comprenait parfaitement Lucia et réciproquement. La plupart des autres personnes auprès desquelles j'ai vécu étaient des jeunes femmes qui, si elles avaient des enfants, vivaient sans eux. Elles m'accueillaient chez elles et en cela, j'étais souvent au centre des discussions. Nous étions donc deux ou trois entre quatre murs, et ce faible nombre permettait à l'anglais de prédominer, pour m'inclure – et ce, malgré mes contestations pour que l'on me parle anglais – ou inclure les autres non-hérérophones.

Enquêter par interprète interposé

Je ne me suis pas limitée aux jeunes femmes urbaines pour recueillir des informations. J'ai mentionné le fait que j'avais également eu de plus ou moins longues discussions avec des hommes. En outre, je suis allée vers ces personnes qui ne parlaient pas du tout l'anglais, et qui avaient adopté un *lifestyle* (cf. Infra) rural et non urbain : les *« traditional people »*, pour reprendre les termes de mes interlocutrices privilégiées (cf. Infra).

Ces points de vue se sont révélés précieux pour contextualiser certains propos et varier les perspectives. Toutefois, je n'ai pas obtenu la même qualité de données, car celles-ci étaient limitées à des interviews formelles ou non, semi-directives ou non directives, mais généralement initiées par ma volonté de comprendre et non portée par les vents de nos vies mêlées.

J'estime donc qu'ils ont été d'importants éclairages, mais le lecteur constatera que, contrairement à ce qui se retrouve dans mon mémoire de 2010 (qui faisait suite à un premier terrain exploratoire de près de 4 mois), j'ai peu recours à ces témoignages dans cet écrit. La raison pour cela est mon constat au quotidien que si le recours à un traducteur me permettait d'aller vers beaucoup de gens à Opuwo[39], à réaliser des interviews formelles riches et intéressantes, il me manquait la densité d'un ennui partagé ou d'une vaisselle commune et silencieuse. Je n'étais qu'un témoin, une questionneuse, mais pas un membre de la maisonnée. L'on pouvait rire avec moi, par interprète interposé, mais je ne « méritais » pas que l'on s'énerve à cause de moi, car je ne faisais que passer, je n'entrais que là où l'on m'attendait, je n'avais pas l'occasion de commettre des erreurs.

Encart 8 – Enquêter par interprète interposé

[39] – plus encore parce que leur présence neutralisait ma personnalité

Langue des corps, une anthropologie modale

Parce que je n'ai eu, au final, accès qu'aux dires anglophones – à quelques expressions courantes près –, je me suis régulièrement retrouvée dans des situations où mon unique moyen de compréhension était le corps. J'étais alors forcée d'observer, mais également de sentir, de ressentir, en faisant patienter mon intellect. Ce que j'aurais moi-même considéré comme un obstacle à mon ethnographie s'est toutefois révélé être une porte, certes différente, mais malgré tout efficace, pour mon propos dont la forte évolution[40] a sans nul doute été dessinée par cette manière particulière d'être en ethnographie.

J'étais amenée à une double connexion corporelle : l'une centrée sur moi, indispensable pour être dans la pleine conscience de mes perceptions et dans une perpétuelle réflexivité par rapport à celles-ci ; et l'autre centrée sur l'extérieur, qu'il s'agisse de la corporéité de l'environnement ou de celle des personnes en présence. En quelques sortes, que ce soit par mon décalage culturel ou par la « barrière » de la langue, j'ai parfois été sur le terrain comme un nourrisson dont la vie se résume à la perception, incapable vraiment de saisir ce qui m'entourait par manque de mots ou de clés. Fort heureusement, j'avais néanmoins l'occasion de demander à certains de mes interlocuteurs de clarifier des situations dont j'avais été témoin, d'avoir de très longues et précises discussions avec eux sans passer par un intermédiaire, d'être témoin de conversations entre eux en anglais… S'il me fallait donner un pourcentage de temps entre les deux manières de percevoir le monde, je dirais que 50% de mon paysage sonore (donc également la radio, les conversations dans la rue qui ne me concernaient pas, la musique ambiante, quelques courtes conversations entre la nounou et sa « *boss* ») se chantait dans une langue qui m'était *grosso modo* incomprise, si l'on prend pour mesure les heures d'une journée.

J'ai ainsi observé et ressenti les corps, plus tendus dans les rues citadines, relâchés lors des périodes d' « ennui » à la *breadhouse*, déhanchés sans les bébés ou penchés avec eux sur le dos, montés sur des talons à certaines occasions, trainant dans des savates à d'autres, efforcés lors des lessives, abandonnés lors des siestes, comblés lors de l'allaitement, douloureux lors du sevrage brutal, menaçants, parfois, protecteurs, à d'autres moments, ennuyés, oubliés derrière l'écran du téléphone mobile… Mais aussi les torsions et affections des corps qui sont plus subtiles, comme se lisent l'angoisse, la tristesse, la frustration, la colère, l'énervement, la réjouissance, l'attente, la patience, dans les rythmes et les gestes microscopiques… en retrouvant autant que possible les compétences du nourrisson qui lit les émotions de ceux qui l'entourent pour savoir s'il y a lieu de se détendre ou de pleurer.

Cette manière de combler mes lacunes linguistiques par la mise en dialogue des

[40] Mon dossier de financement de thèse, qui dessinait le projet de recherche avec moult détails, était construit sur l'étude des impacts et influences de l'utilisation des téléphones mobiles dans la vie quotidienne, en prenant comme porte d'entrée la dimension du genre.

sensibilités m'a en quelques sortes amenée à inscrire ma méthode dans le courant de François Laplantine. En effet, à la relecture de l'ouvrage « *Le social et le sensible* », je me suis rendu compte que de nombreux passages entraient en résonnance avec ma pratique de l'ethnographie à Opuwo. Parce que, j'achève de le dire, la limite de l'anglais forçait parfois mon corps à prendre le relais, parce que ma sensibilité personnelle m'amène souvent à percevoir par mes corps l'indicible ou l'invisible, c'était une anthropologie de corps (sonorement) muets qui s'est déroulée, favorisant une appréhension multiple de la quotidienneté et non plurielle (Laplantine, 2005, p. 36-38).

Dans cet état d'esprit, autant dans la conduite de mes terrains que pour la rédaction qui en a résulté, je me suis efforcée de réaliser une anthropologie vivante, vivace, mais humble, non rectiligne, qui s'espère aussi fluide qu'un cours d'eau mais qui a été pour cette raison sujette aux déviations par les rochers de la rivière. Peut-être me suis-je éclaboussée parfois, sans doute ai-je perdu quelques flaques là où je pensais avoir tout cadré. C'est pourquoi ma thèse n'est pas un canal, c'est un ru de campagne, traversé de grenouilles, freiné par les barrages des enfants, menant à certains moments de stagnation ou à d'autres (trop) rapides, mu par un courant aussi puissant que la sérendipité mais dirigé par la rigueur et le souhait de faire une anthropologie qui adopte une pensée de l'énergie et du rythme (Laplantine, 2005, p. 118).

Une anthropologie urbaine « anethnonymisée »

Ces caractéristiques particulières de mon ancrage de terrain (jeunesse urbaine anglophone) m'ont incitée en outre à reconsidérer le critère « ethnique » pour circonscrire la population de mon enquête, et j'ai préféré adopter une méthode « anethnonymisée ». Pourtant, une tradition encore relativement fraiche des sciences sociales dans le nord-ouest de la Namibie cadre son propos (à juste titre, je n'en doute pas, vu les sujets abordés) sur base de ces distinctions « ethniques » (voir par ex. Bollig, 1997a ; 1997b ; 1999 ; 2005 ; 2009a ; 2009b ; Brown, 2011 ; Eckl, 2009 ; Gewald, 1999 ; 2000 ; 2002a ; 2002b ; Henrichsen, 2009 ; Kavari, 2005 ; Kavari, Bleckmann, 2009 ; Khaxas, Wieringa, 2007 ; Möhlig, 2009 ; Van Wolputte, 2002 ; Werner, 2009). Cela ne m'a cependant pas paru pertinent au vu de ce qui s'offrait à moi lors de mes séjours de terrain, pour deux raisons.

Premièrement, car, comme je le verrai plus tard, Opuwo génère des « situations de frontières » où surgit la « condition cosmopolite » (Agier, 2013, cf. *Infra*). Dans ce contexte urbain, la « condition cosmopolite » de mes interlocutrices primait donc sur la disparité de leurs ethnonymes à chacune. Deuxièmement, parce qu'au vu de l'ancrage urbain de ma thèse et du cosmopolitisme d'Opuwo, les limites de la classification en « tribus » ou « ethnies » (qui ont fait l'objet de nombreux débats, repris notamment par Amselle, 1985 ; Amselle, M'Bokolo, 1985 ; Bazin, 1999 ; Chrétien, 1999 ; Dozon, 1985 ; Vidal, 1999) auraient sans doute été inévitables (cf. *Infra*).

Pourquoi hésiter ? De la permanence de l'ethnie à Opuwo

Ne pas classer mentalement la population selon l'ethnonyme dont les gens s'affublaient quand ils se présentaient à moi – et donc ne pas me limiter à une population qui portait un même ethnonyme – n'était pas évident de prime abord[41], notamment de peur de ne pas trouver l'équilibre entre un propos trop large et un trop restreint.

Surtout, parce que la référence aux « *tribes* » et/ou à l'*ombazu* (cf. Infra) restait omniprésente parmi les personnes rencontrées, la tentation peut être grande de s'y fier comme critère de circonscription de la population d'enquête.

Décrit comme une destination touristique où « contempler l'un des derniers peuples nomades qui perpétuent des traditions ancestrales »[42], la région d'Opuwo est fort marquée par le sceau des imaginaires de l'authenticité et de l'autochtonie[43]. Même pour l'anthropologue qui se veut averti, les premiers contacts avec la ville passent (presque) toujours par le filtre de la *tribe* : on constate très rapidement des habillements spécifiques qui sont décrits comme « traditionnels » et affublés d'un qualificatif issu d'un nom de *tribe* (« dhemba », « himba », « tjimba », « héréro »…) ; et à la « Blanche-qui-pose-des-questions » que j'étais, les personnes se présentent toujours[44] en déclinant ce qu'ils pensent être leur « identité »[45] scientifiquement pertinente : *tribe* ; prénom ; nom ; village d'origine ; nombre d'enfants ; statut matrimonial[46]. Brouillant davantage les pistes, la variété de langues qui sont présentées par les interlocuteurs comme des langages distincts – bien qu'ils soient en réalité très souvent similaires et que la très grande majorité de la population de la région se comprenne sans avoir l'usage d'une langue tierce – et le recours fréquent aux expressions telles que « *in my culture* » ou « *in my tribe* » démontrent l'existence empirique de cette distinction par *tribe*… ce qui incite d'autant plus le chercheur à la maintenir comme catégorie heuristique.

Encart 9 – Pourquoi hésiter ? De la permanence de l'ethnie à Opuwo

[41] C'est pourquoi en 2009, pour mon mémoire de Master, je ne m'étais concentrée que sur « les Himbas », quoique j'amorçais le flou de ces catégories par une note ou deux.

[42] Bien que cette phrase ne provienne pas telle quelle d'un guide touristique, il s'agit d'un condensé personnel des divers slogans tels qu'on les retrouve sur les fascicules touristiques ou dans les agences de voyage.

[43] Pour une analyse poussée de la construction des images touristiques, entre autres des Himbas eux-mêmes, voir l'analyse de neuf décennies de photographies par Miescher et Rizzo (2000)

[44] Bien entendu il ne s'agit que de mon vécu, mais également d'observations des comportements envers les Blancs en général.

[45] Je reviendrai plus tard sur ce mot et les débats actuels (cf. Infra).

[46] On remarque inévitablement là les traces d'une fréquentation ancienne des anthropologues et autres chercheurs ou missionnaires aux attentes alors souvent prévisibles.

Ayant la chance d'être accueillie dès mon retour sur le terrain en 2013 dans une maison partagée par 2 et puis 3 femmes dont l'une disait être dhemba, l'autre damara et la troisième héréro, j'ai constaté une importante similarité de vécus entre ces jeunes femmes[47] urbaines[48] déliée de toute appartenance à l'une ou l'autre *tribe*. Mes rencontres suivantes m'ont confirmé cela : mon cercle de connaissances s'est agrandi de personnes dont je n'ai appris que plus tard par une mention ou l'autre qu'elles se réfèrent à telle ou telle *tribe* pour décrire « leur culture ».

Par contre, de nombreuses différences subsistent entre ces femmes qui ont été le socle de ma recherche. Je les attribue au milieu social dans lequel elles évoluent, à leur fréquentation scolaire actuelle, passée ou inexistante, à leur mode de survie (emploi de fonctionnaire vs. débrouille vs. rente familiale vs. bourse d'étude…), à leur accès à la mobilité ou aux médias (télévision, radio…), à leur croyance ou non en une religion monothéiste, à leur vécu familial, à leur origine géographique, à leur maitrise de l'anglais et/ou de la lecture, etc. Comme je le décrirai en détails dans le reste de ma thèse, tels des outils pour décoder la ville d'Opuwo et ses afférents (touristes, commerces, etc.), ces éléments une fois maitrisés donnent aux jeunes une représentation d'eux-mêmes comme étant « adaptés » (comme il m'est arrivé d'entendre) ou, du moins, facilement adaptables[49] à une ville où se joue la « condition cosmopolite » (Agier, 2013).

Portées par l'impression que l'urbanité est leur mode de vie, celles-là voient alors leurs imaginaires s'ouvrir (voir à ce propos Mazzocchetti, 2009) sur le monde hors de la *tribe*, voire hors de la Namibie[50] : un monde qu'elles appellent « *modern world* » et auquel elles aspirent en s'inscrivant dans « *this life* ». Nous verrons en détails que ce phénomène remodèle l'organisation sociale des populations locales et l'importance des « *tribes* » dans le quotidien urbain, par d'importantes redéfinitions des rapports d'autorité, des interactions au sein du couple, des relations intergénérationnelles, de la notion de vie privée, des groupes d'appartenance, des besoins, des imaginaires issus du « travail de l'imagination » (Appadurai, 2001), etc.[51]. C'est typique de la condition cosmopolite et en ce sens, ma méthode « anethnonymisée », consistant à ne pas considérer pertinente la circonscription de la population de mon enquête d'après leur

[47] Pour cette section, je trouve plus prudent d'employer le féminin reflétant davantage la proportion des femmes que j'ai côtoyées car je ne sais si l'intensité des phénomènes que je vais tenter de décrire n'est pas également liée à leur genre et à d'éventuels enjeux plus importants pour elles que pour leurs homologues masculins liés à leur inscription dans le « *in this life* » de l'urbanité cosmopolite.

[48] Je reviendrai juste après sur cette notion d'urbanité.

[49] Je verrai plus tard qu'il convient de ne pas comprendre « l'adaptabilité » à la ville comme une stricte capacité à « s'habituer à » celle-ci, mais davantage comme l'adoption d'un *lifestyle* qui se veut au maximum correspondre à l'injonction à l'urbanité dont parle Hilgers (2009).

[50] Hilgers mentionne dans son ouvrage une impression similaire quand il dit : « Dans l'esprit [des] habitants [de Koudougou], la ville est rattachée à un univers qui ne se limite pas aux frontières nationales » (Hilgers, 2009, p. 160).

[51] Je vais bien entendu détailler dans la suite de cette thèse ces divers éléments, dont j'avais déjà esquissé quelques traits dans mon mémoire de Master (Carmon, 2010)

appartenance à l'une ou l'autre ethnie, répondrait à l'injonction d'Agier d'élargir le propos anthropologique à toute la condition cosmopolite :

> « Cela suppose en premier lieu de « dé-nationaliser » autant que de « dés-ethniciser » la pensée de l'étranger, en l'incluant dans une pensée anthropologique de l'altérité en général et en la déclinant en plusieurs degrés relatifs d'étrangeté selon les contextes ou en situation. »
>
> (Agier, 2013, p. 95)

« Anethnonymiser » pour ne pas charrier le poids de concepts faillibles

D'autres arguments, plus théoriques, m'ont convaincue de la nécessité d'abandonner la catégorie ethnique comme critère de circonscription de ma recherche et/ou de la population au sein de laquelle j'effectuerais mes enquêtes : la faiblesse[52] des concepts de « tribu » ou d' « ethnies »[53] pour rendre compte des vécus des jeunes femmes urbaines qui faisaient mon quotidien.

Traduire la « tribe »

La polysémie des termes « ethnie » et « tribu » et à leur ancrage théorique dans les pensées entre autres (néo)évolutionnistes et/ou figées affaiblissent fortement la légitimité scientifique de cette catégorisation54.

En effet, même dépouillé de leurs connotations évolutionnistes, l'emploi de ces concept pour décrire un type de société55 a soulevé de nombreuses erreurs56 au fil du temps (voir à ce propos Godelier, 1973, p. 10-12), qui se répètent dans le cas précis de la description des

[52] Je rendrai compte dans la contextualisation historique (Chap. 1) de la construction historique de ces « *tribes* » qui remettent évidemment en cause leur emploi comme critère de circonscription de la population de recherche si le sujet de celle-ci n'est pas justement en lien direct avec l'histoire de ces ethnonymes.

[53] Le terme « tribu », pour les francophones, désigne à peu près la même chose que l'« ethnie », mais ce n'est pas le cas pour le monde anglo-saxon pour lequel le terme « tribu » désigne l'organisation sociale des sociétés segmentaires (Amselle, 1985, p. 15).

[54] Amselle (1985, p. 15) explique l'usage du terme « ethnie » ou « tribu » au lieu de « nation » par la volonté des chercheurs de distinguer les sociétés sans histoires des sociétés à histoire, les sociétés préindustrielles de sociétés industrielles, les communautés des sociétés… et donc l'anthropologie de la sociologie. Mais la notion a également été rediscutée en tant que telle, par exemple par Bazin, qui distingue l'ethnie du peuple ou de la nation (Bazin, 1999) ; ou par M'Bokolo qui ramène les notions d' « États » et de « région » pour décrire les unités sociales précoloniales dans la région du Katanga au lieu d'employer ceux d' « ethnie » et de « tribus », et démontre ce faisant qu'il est possible de relire l'histoire du « séparatisme Katangais » comme la manipulation de catégories « ethniques » en vue de l'obtention ou la conservation du pouvoir.

[55] Entre autres, Morgan attribue à l'entité « tribu » un certain nombre de caractéristiques (état de guerre permanent, dialecte séparé, territoire délimité, gouvernement suprême…) censées la distinguer d'autres entités. Bien plus tard Bonte fera de même, en décrétant que : « Le modèle tribal est fondé sur l'opposition généralisée des groupes, leur hiérarchie segmentaire et l'homogénéité des segments : l'économique, le politique, le religieux, etc., ne sont pas inscrits dans des institutions distinctes mais le plus souvent dans l'ordre de la parenté. » (Bonte, 1991)

[56] Cela pourrait être dû au caractère « largement spéculati[f] » que relève Godelier (1973, p. 9) à propos du travail de Morgan. A sa suite, nous pourrions expliquer les nombreuses incompatibilités entre l'empirie et la théorie par la méthode de travail employée. Cela consistait à établir des critères sur base de sociétés pensées comme des idéaux-types et censées représenter toutes sortes de groupes humains repris sous un même ethnonyme.

« tribus » présentes à Opuwo. Notamment, il serait difficile d'établir nettement des « contenus culturels »57 permettant à la fois de distinguer sans équivoque les jeunes fonctionnaires himbas de leurs collègues dhembas, et de considérer comme faisant partie du même « groupe » la jeune adolescente urbaine qui ne connaît aucune coutume « du village » et son arrière-grand-mère qui n'a jamais vécu qu'au village58. Dès lors, soit « l'ethnie » et la « *tribe* » sous cette forme figée sont des notions obsolètes en général, soit elles ne le sont que (ou entre autres) pour décrire la situation à Opuwo. Dans les deux cas, ce que mes interlocuteurs de terrain ont appelé « *tribes* » à Opuwo et ses environs ne trouve pas de traduction satisfaisante dans les termes « ethnie » et « tribu » sans risquer de charrier un ensemble de biais liés à ces appellations. C'est pourquoi je maintiendrai la notion émique « *tribe* ». Il faut néanmoins se rappeler également que celle-ci n'est pas non plus anodine : même si c'est le terme employé par mes interlocutrices de terrain, l'anglais de ce terme ravive le passé colonial par l'Afrique du sud, et la création de réserves et bantoustans (cf. Infra).

Encart 10 – Traduire la "tribe"

L'un des problèmes du recours aux ethnies comme critère de sélection d'une population d'enquête est de choisir quel niveau d'« ethnicité » choisir pour son propos. Lorsque l'on s'attarde sur la littérature anthropologique spécifique à la région concernée, on constate que les chercheurs qui ont eu recours à la distinction par l'« ethnie » s'accordent différemment sur les groupes de référence à envisager. Certains (par exemple : Bollig, 2005 ; 2009a ; 2009b ; Crandall, 2009 ; Duarte de Carvalho, 2009) choisissent de discerner les Himbas des Héréros ou autres « tribus » (et privilégient le plus souvent l'étude d'une seule d'entre elles), tandis que d'autres, comme Gewald, disent ne faire de distinction que lorsqu'ils le jugent nécessaire et emploient le reste du temps une catégorisation moins spécifique mais tout de même « ethnique » :

> « In south-western Africa the people who speak dialect of the Bantu language Otjiherero have been glossed as Ovaherero, Ovambanderu, Ovahimba, Ovatjimba, Ovazemba and Vakwandu. Not only do these people speak dialects of a common language, but they also share a number of cultural elements that relate to social organization, preferred economy,

[57] Dans son chapitre d'ouvrage, Amselle (1985) reprend différentes définitions de l'ethnie pour énumérer les critères que celles-ci ont en commun : « (…) la langue, un espace, des coutumes, des valeurs, un nom, une même descendance et la conscience qu'ont les acteurs sociaux d'appartenir à un même groupe » (Amselle, 1985, p. 18).

[58] En outre, de nombreux jeunes ne vivent plus au quotidien dans un même espace – et parfois, comme on le verra par la suite, ne se sentent plus « chez eux » au « village », censé être l'espace de leur famille et de leur « ethnie » ; ils ne connaissent plus toutes les coutumes que les autres membres de leur *tribe* dits « *traditional* » pratiquent, pour certaines, tous les jours ; souvent, ils ne sont pas compris de ces mêmes personnes lorsqu'ils emploient l'anglais, parfois devenue leur langue de prédilection pour s'exprimer au quotidien ; et, enfin, du moins pour les jeunes femmes que j'ai connues de plus près, la *tribe* ne représente plus toujours le groupe social auquel elles s'identifient prioritairement, ou du moins plus de manière exclusive.

> cosmology, epistemology and spatio-political organization. Historically there have been three broad divisions within Otjiherero-speaking society: the Ovaherero, the Ovambanderu and the Ovahimba. These divisions, which appear to be historically true and significant, correlated roughly with environmental determinants and geographical distribution. (...) This book uses the term Herero, as a collective term to refer to all Otjiherero-speaking people, and uses the specific terms, Mbanderu, Himba and so forth when the context demands it. »
>
> (Gewald, 1999, p. 12-13)

Je pourrais à mon tour reprendre l'argumentation de Gewald par l'histoire pour justifier mon choix de ne pas tenir compte de question « tribale » pour définir les limites de mon enquête. Toutefois, le regroupement des populations sous la catégorie générale de « Héréros » ne ferait, fondamentalement, que déplacer le problème à une frontière un peu plus éloignée. Bien sûr, la proximité « culturelle » que je décelais entre ces différentes « ethnies » facilitait ma posture, mais je fus amenée à me rapprocher de personnes qui n'étaient pas concernées par le dénominateur commun « Héréro » (par ex. des personnes qui se disaient Dhembas, Damaras ou Ovambos) car elles n'en parlaient pas la langue et n'appartenaient pas à cette « ethnie ». Pourtant, leur vécu ne m'en paraissait pas moins valable pour appréhender les finesses de la vie d'une jeunesse urbaine à Opuwo. Maintenir l'idée d'« ethnie » en l'envisageant à une échelle plus large que les *tribe*s empiriques aurait donc exigé que je ferme les yeux sur l'expérience des quelques Damaras ou Ovambos qui me paraissait pourtant aussi éclairante que celle des Héréros (au sens large) pour appréhender la jeunesse urbaine d'Opuwo. Ç'aurait probablement été une astuce efficace pour éviter le débat des ethnonymes, mais cela aurait relevé, dans mon cas, de l'œillère opportuniste, une sorte d'entourloupe conceptuelle rusée en contradiction avec l'honnêteté dont je veux répondre.

Pour conclure ce point, notons qu'en ne circonscrivant pas la population de mon enquête selon le critère « ethnique » ou de « *tribe* », j'espère m'être inscrite dans une anthropologie contemporaine[59] telle que décrite par Agier : une discipline qui étudie « des réseaux plutôt que des structures normatives, des individus plutôt que des groupes ou des identités collectives étudiés et nommés auparavant dans d'autres contextes » (Agier, 2013, p. 102-103) ; qui s'interroge sur « des situations contemporaines où les individus recréent du commun » (Agier, 2013, p. 103) et, enfin, qui réintroduit « une problématique de la relation » pour déconstruire « l'apparent consensus autour de l'homogénéisation culturelle du monde mondialisé (...) [et] l'oxymore de la mondialisation qui est aussi une double négation de la frontière : toujours plus de murs dans un monde sans altérité... » (Agier, 2013, p. 104).

C'est pourquoi, la réalité du terrain m'a convaincue de penser mon enquête en terme de cosmopolitisme et d'opter pour une méthode « anethnonymisée », qui ne

[59] Celle-ci serait apparue, selon Agier, suite à une crise générale des grands paradigmes sociaux et culturels : la modification des représentations de l'individu (le « je »), l'apparition de l'échelle mondiale (le « nous ») et l'accentuation de conflits liés à la question de frontières (le « monde »). (Agier, 2013, p. 99-102).

restait pas aveugle ou sourde aux références à la « *tribe* » ou à l'*ombazu* de mes interlocuteurs de terrain, mais qui ne les envisageait que comme une facette parmi d'autres de leur vécus.

Une anthropologue

Enfin, je ne peux parler d'intimité de la méthode sans parler de la féminité de la mienne. Je suis persuadée que mon genre et ma féminité ont joué un rôle important dans ma manière de faire de la recherche et dans ce qu'il m'a été donné de vivre à Opuwo ou dans les « villages » où j'ai vécu. C'est pourquoi j'ai été assez étonnée de lire les pages de réflexivité de Friedman (2011, p. 174-176) sur « l'anthropologue » dans le nord de la Namibie. Sur ses lignes, il « le » décrit comme un homme, blanc, scientifique, adulte, rappelant les pontifes de l'administration coloniale. Entre ses lignes, on perçoit une image d'autorité naturelle. Je n'ai trouvé aucune trace de peurs, d'hésitations, de faiblesses – que je n'associe nullement à la féminité ! – et c'est tout à son honneur qu'il cherche à poser les bases d'une réflexivité sur cette place particulière « du » scientifique sur le terrain. Néanmoins, mes vécus mêlant féminité, genre et intimité de ma personnalité sont tout autres, au point que, malgré tout le respect que j'ai pour l'auteur et son ouvrage, ce passage spécifique m'a paru presque comique, par son décalage.

Friedman parle d'un homme qui rappelle les autorités coloniales. Sur place, on m'a longtemps appelée « *okanatje* » (litt. « bébé »). Étant femme, mais sans enfant, je n'étais pas une adulte, mais une enfant moi-même. Parce que je ne suis pas particulièrement plantureuse, on me disait que j'avais le corps d'un bébé, et les seins d'une vieille. Les personnes qui me connaissaient moins me demandaient où étaient mes parents et pourquoi ils m'avaient laissée seule. On me disait qu'il fallait que je m'entoure pour être protégée, étant si jeune, et si femme. Dans la rue, certains qui jouaient moins de bienveillance m'ont menacée, expliquant que j'étais seule et faible, qu'ils pouvaient donc me faire ce qu'ils voulaient. Les hommes me prenaient régulièrement par le bras, comme ils le font avec les filles et femmes locales. Ce geste dépourvu d'agressivité explicite n'en marque pas moins une ascendance. En tant que femme, je devais attendre que l'on me donne la permission de parler dans de nombreux contextes. Ma nature discrète (pour ne pas dire timide), mal assurée à ses heures, intensément sensible et fort peu capable de le masquer n'aidaient pas à me doter des « épaules » que les spécificités de mon physique, dont sa féminité, me fournit déjà peu larges, autant physiquement que socialement parlant. Par contre étant femme, et jeune de surcroit pour mon premier séjour sur place, je pense avoir eu maintes occasions de tirer profit du manque de crédibilité qui m'était accordé – d'autant plus que je n'avais aucune gêne à montrer mes ignorances. Comme mes collègues hommes ont certainement tiré profit de leur masculinité (par exemple en étant exempts de nombreux dangers de la nuit leur ouvrant des portes nocturnes qui pour moi se refermaient à moins d'être bien accompagnée), j'ai vu comme un outil ma position de cadette liée à mon genre.

Je ne nie évidemment pas l'influence du passé colonial sur la perception par mes interlocuteurs de la jeune *white woman* que j'étais il y a une dizaine d'années (pour mon premier séjour), et le potentiel rapport paternaliste qui s'est parfois engagé, bien malgré moi, lié à ma couleur de peau très connotée en ces lieux où sévissait l'apartheid jusqu'en 1990. Je ne prétends pas non plus que ma peau ne brillait pas d'un reflet d'argent qui perdure par le tourisme de luxe de la région, qui pouvait soit impressionner, soit susciter l'envie, soit je ne sais quoi. Combien de fois m'a-t-on parlé, comme c'est probablement arrivé à des très nombreux collègues de tout poil, de mes hélicoptères et de mes avions, « ceux que j'avais laissés dans mon pays ». Je déplore toutefois l'utilisation par l'auteur de la troisième personne du singulier masculin comme généralisation d'une situation de « l'anthropologue » et non, simplement, l'emploi de la première personne du singulier – ou, à la limite, d'un pluriel contextualisé – pour ses quelques pages de réflexivité sur les implications des caractéristiques de sa personne dans les délicates relations ethnographiques.

Mais la féminité n'est pas qu'un genre. Et sans vouloir entrer dans les riches débats sur le caractère inné ou acquis de la féminité, de sa nature ou de sa culture, sans prétendre non plus que « la » féminité ait une existence, des frontières, ou des contenus, à l'instar de « la culture » ou de « l'identité » (par exemple), je constate que quelles que soient les raisons, je vibre en Belgique plus souvent sur de mêmes ondes avec les femmes qu'avec les hommes, dont je n'aime pas moins la compagnie justement pour la fraicheur qu'ils apportent à mes habitudes. Cela fut vrai pour la Namibie également. Je fais donc aveu de reddition face à mon imaginaire de la féminité qui est plus que probablement situé historiquement et géographiquement et biberonné à un mélange de judéo-christianisme et de spiritualités sans nom : je pense avoir également abordé mon terrain ethnographique avec la féminité de ma sensibilité, plus encore qu'avec un simple corps visible de femme. Je ne peux distinguer clairement quel effet, quelle entrée de terrain ou quel interlocuteur a été suscité par cette féminité plus que par ma personnalité ou mes bagages de toutes sortes (dont l'image que je dégage). Malgré cela, je pense que l'omettre reviendrait à réitérer une distinction entre la matière et l'esprit. J'étais femme parmi les femmes, non seulement pas le corps, mais par l'invisible de nos féminités, que je ne pense d'ailleurs pas être exclusives aux femmes, et dont je ne peux dire si elles sont construites ou non.

CHAPITRE I -
PAYSAGE DES OÙ ET DES QUAND

Première entrée en matière, premier paysage intime de la course après le vent… Le paysage des où et des quand va, en quelques sortes, dépeindre le contexte « spatial » et « temporel » de cette manière particulière de *se faire* au monde (et non simplement d'y être) que j'ai observée auprès de la jeunesse urbaine d'Opuwo[60]. Désireuse toutefois de rendre compte de diverses manières d'analyser ce contexte « spatio-temporel », je suis non seulement revenue à un vocabulaire simplifié sensé rouvrir les imaginaires conceptuels des lecteurs aguerris, mais également employé au pluriel afin d'insister sur la multiplicité et la complémentarité de ces approches. « Le » contexte « spatio-temporel » est donc devenu « le paysage *des* où et *des* quand ».

Plus précisément, pour peindre ce paysage multiple et mouvant, je vais aborder ces « où » et ces « quand » en partant de données très factuelles pour aboutir à des perceptions sensibles et intimes des espaces-temps, que j'appellerai « mondes ».

Dans un premier temps, je dresserai une sorte de « fiche d'identité » rapide de l'actuelle Namibie.

Très vite, je réinsèrerai ces quelques données dans un exposé historique destiné, d'emblée, à rompre avec les divers « mythes » qui planent encore sur la région d'Opuwo (appelée « nord de la région Kunene » ou « Kaoko », cf. *Infra*) : le mythe d'une (ou plusieurs) « ethnie » intouchées, celui d'une nature inexplorée, celui des dangers de la modernité sur une société traditionnelle… – tous étant déclinables à souhait, bien entendu. Mais c'est un autre mythe, plus récent, que j'écornerai également : le mythe d'un État postcolonial ayant tenu les promesses de sa Constitution de 1990 quant à sa dimension démocratique et unitaire (Republic of Namibia 1997: 1. In Hopwood, 2005).

---

[60] Pour rappel, l'objet de ma thèse est l'analyse de ce processus social que j'ai appelé métaphoriquement (et inspirée par les mots de l'une de mes interlocutrices de terrain) « course après le vent ». Je structure pour cela ma réflexion autour de trois des dimensions intimes de ce processus social, que *grosso modo* on pourrait appeler « spatio-temporelle » (Chap. 1), « personnelle » (relatif à chaque personne, Chap. 2) et « interpersonnelle » (Chap. 3), mais que j'ai préféré nommer « les où et quand », « le qui » et « le lien », pour chercher dans la simplicité du vocabulaire une mobilité conceptuelle plus à même d'embrasser les particularités dont je tente de rendre compte.

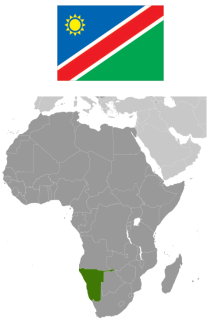
La troisième section de ce chapitre sera dédiée à une dimension plus spatiale de mes terrains ethnographiques et, par conséquent, du processus social que j'y ai observé. En décrivant Opuwo, non seulement je donnerai quelques images du pouls de la ville, mais j'insisterai peu à peu sur l'intrication entre pratiques et définition de la ville, de ses frontières et de ses rythmes.

Enfin, dans la quatrième section de ce chapitre, je franchirai un cap supplémentaire dans l'abstraction afin de rendre compte de la facette encore plus intime de ce paysage des où et des quand. Enracinant mon propos, comme souvent, dans des notions émiques, « *town life* » et « *village time* », je montrerai en quoi elles expriment en réalité des « espaces-temps métaphoriques », qui, une fois associées à ce que l'on m'a décrit comme des *lifestyle*, prennent la forme de « mondes » – un « monde » pouvant se définir comme une intrication tridimensionnelle d'un espace aux contours subjectifs, d'une temporalité qui y est associée, et d'un *lifestyle* qui relève autant du mode de vie que du parcours de vie.

Ce faisant, j'aboutirai à la conclusion qu'il existe à Opuwo deux « mondes », celui que l'une de mes interlocutrices a appelé « *in this life* » et qui surgit lorsqu'une personne inscrit son *lifestyle* dans l'espace-temps métaphorique du *town life*, et un tacite « *in that life* », qui résulte à l'inverse de l'adhésion d'une personne au *lifestyle* de l'espace-temps métaphorique du « *village time* ».

Avant l'ébauche

Mettons que l'étape préalable à la réalisation d'une œuvre picturale est la réalisation d'une ébauche. Cela n'empêche que de nombreuses démarches précèdent ce processus. En effet, avant de tracer l'esquisse sur laquelle étoffer son projet, le paysagiste sort de son atelier et parcourt quelques mètres ou plusieurs kilomètres pour élire un lieu qui lui servira de sujet. Une fois sur place, il balaye les lieux du regard, puis fait encore quelques pas, hésitant entre cet angle de vue ou celui-là. Ensuite, il analyse la lumière, évalue la météo, anticipe les comportements des éventuels passants ou de la faune présente. Bref, le paysagiste s'enrichit de nombreuses informations avant d'installer son chevalet – opération pour laquelle il doit d'ailleurs étudier la morphologie du sol – et de se munir du fusain qui dansera sur son papier. Cet écrit n'est bien sûr qu'un simulacre de peinture. La métaphore paysagiste ne transforme pas cette thèse en art plastique. Toutefois, cette figure d'expression a pour atout d'éclairer les démarches nécessaires à la réalisation de cet ouvrage. Comme le paysagiste s'imprègne d'un cadre avant d'entamer sa besogne, l'auteur doit s'enquérir du contexte – et, a fortiori, en informer son lecteur – pour rêver de réussir à en dépeindre une parcelle avec réalisme.



La (république de) Namibie est un pays africain d'une superficie légèrement supérieure à 824000 km^2. Elle est située à hauteur du tropique du capricorne et est entourée à l'ouest de l'Océan atlantique, au nord de l'Angola et de la Zambie, du Botswana à l'est et de l'Afrique du Sud au sud et à l'est. La Namibie est subdivisée en 14 régions. Le nombre et les frontières de celles-ci sont déterminées par les

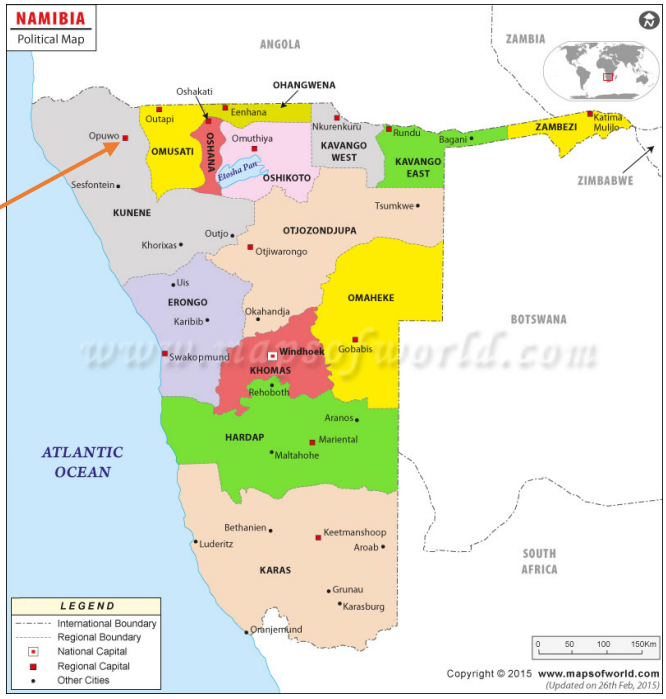


Figure 2 – Régions de Namibie

« *Delimitation commissions* », dont la première eut lieu en 1992 et la dernière, qui fut à l'origine de la disparition de la région du « Caprivi » pour sa subdivision en « Kavango East » et « Zambezi », en 2013.

Figure 3 – Principales villes et villages entre Windhoek et Opuwo

Opuwo, la ville à partir de laquelle j'ai conduit le plus gros de mes enquêtes, est la capitale régionale de la région du Kunene. Avant la première commission de délimitation, la zone dans laquelle Opuwo se situe s'appelait le Kaokoland et correspondait aux actuelles circonscriptions électorales d'Epupa, d'Opuwo rurale et

Opuwo urbaine, également appelées « Nord Kunene ». Dans l'ouvrage collectif incontournable sur la région « *New notes on Kaoko* », les auteurs disent avoir choisi « Kaoko » pour respecter les usages locaux (en 2010) et se détacher des passés coloniaux quels qu'ils soient en employant un dérivé du terme précolonial « Okaoko »

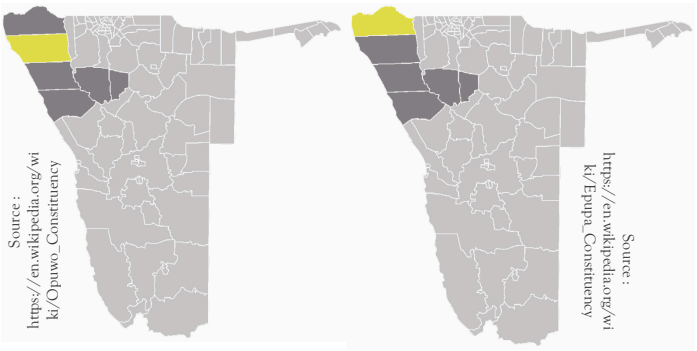


Figure 4 – Circonscriptions électorales d'Opuwo (gauche) et d'Epupa (droite) dans la région Kunene (gris foncé).

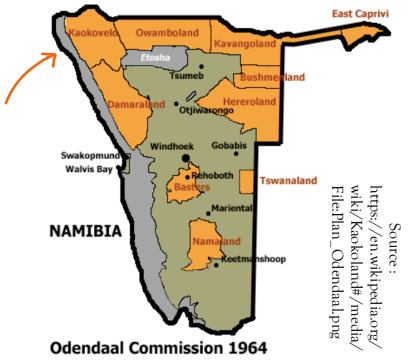


Figure 4 – « Kaokoland » tel que défini par le Plan Odendaal en 1964

(Miescher et al., 2000, p. vii). En effet, le terme qui était employé avant 1990 – et l'a encore été quelques temps après par l'industrie du tourisme notamment – était « Kaokoland », héritage de l'apartheid en ce sens que le Kaokoland signifiait la délimitation d'un territoire réservé aux Himbas. Avant cela, Kaokoveld ou Kaokofeld étaient employés à l'époque coloniale allemande.

Pour ma part, entre dix et quinze ans après en ces lieux, je n'ai que très peu entendu cette appellation. L'appellation officielle « *Kunene Region* » semble en effet être passée dans les mœurs, du moins dans les têtes de mes interlocuteurs, dont l'urbanité est empreinte de cosmopolitisme et d'une grande mobilité. Certains d'entre eux se disaient *Damaras*, par exemple, et sont arrivés à Opuwo depuis quelques années seulement en 2013. En cela, ils n'ont pas évolué dans ce « Kaoko » et ils situent leur « famille » et leurs « origines » en dehors de cette zone. D'autres ont grandi de part et d'autre de la frontière angolaise et ne s'identifiaient pas non plus au Kaoko. C'est pourquoi, même si je ne suis pas en mesure de dire pourquoi, précisément, la référence au « Kaoko » qui semblait aller de soi en 2000 n'avait aucun écho chez les gens que j'ai côtoyés en 2013, je parlerai de cette entité géographique en étant fidèles à ceux employés par mes propres interlocuteurs dans cette thèse. Je garderai toutefois la notion de « Kaoko » lorsque les données mobilisées (archives, statistiques, littérature scientifique) se réfèreront spécifiquement à cette zone, qui est donc moins importante en termes de surface.

La Namibie se subdivise en cinq zones géographiques majeures : le Plateau Central, le Désert du Namib, le Grand escarpement méridien, le Bushveld et le Désert du Kalahari. Plus spécifiquement, le Kaoko est un décor de montagnes, plaines et hauts plateaux, avec les « Himba Highlands » à l'est et au centre (altitude moyenne de 1200 m), et un grand dénivelé rocheux à l'ouest.

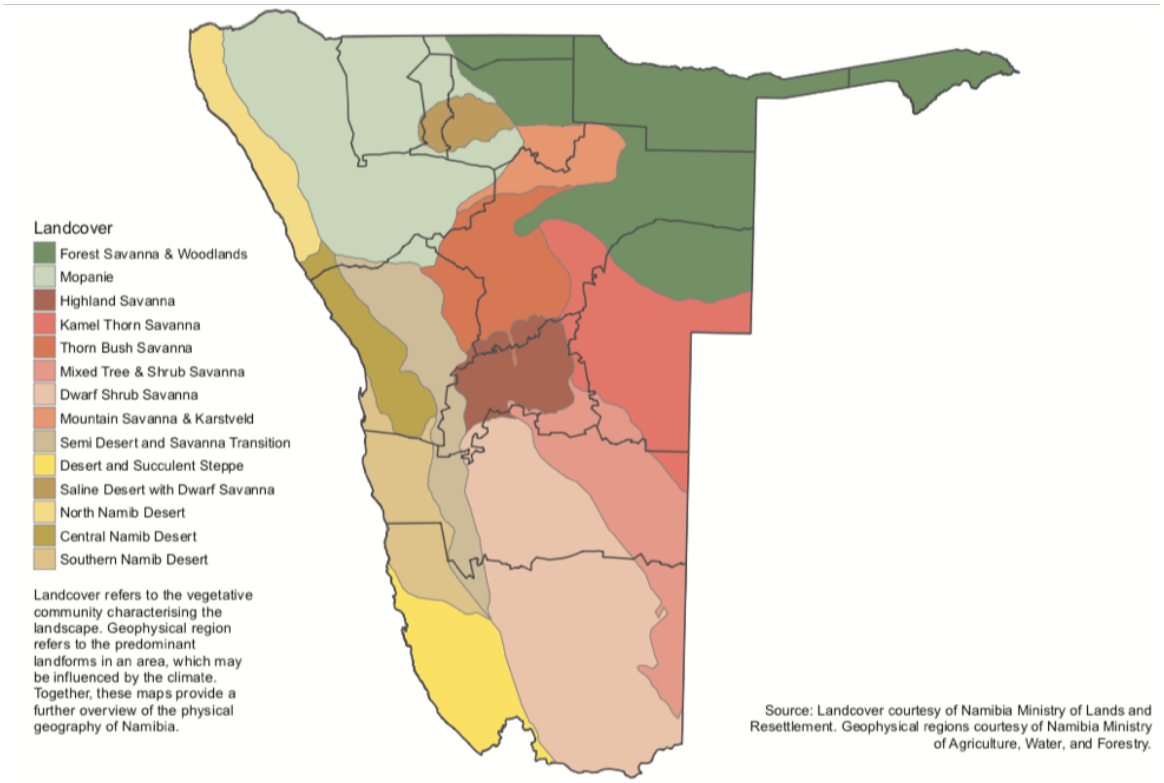


Figure 5 – Carte géophysique de Namibie

Si Opuwo est située dans une zone dégagée, la région dans laquelle elle se situe est recouverte d'arbustes, souvent le mopane, bien qu'il y ait parfois quelques arbres plus imposants.

Le climat est peu clément en Namibie, en raison des deux déserts qui encerclent son centre (Namib à l'ouest et Kalahari à l'est). Il s'agit d'un des pays les plus secs de l'Afrique sub-saharienne. Les températures varient en été (octobre à avril) entre 9°C et 30°C. En hiver (mai à septembre), le temps est sec et les températures plus basses : on a parfois des températures inférieures à zéro (-6°C à 10°C en moyenne la nuit) mais encore une vingtaine de degrés en journée. Une courte saison des pluies nourrit les terres. Elle s'annonce par quelques averses éparses et locales dès octobre, tandis que les pluies plus franches tombent entre décembre et avril (Electoral Commission of Namibia, 2014). Ces pluies sont parfois si faibles ou quasi inexistantes que l'on parle de sécheresse. Récemment (mai 2019), le gouvernement namibien a déclaré l'état d'urgence en raison de la sécheresse. En 2016, une période de sécheresse a également sévi, menant certains artistes locaux à lancer la campagne « *Don't wash me* »[61]. Mais la dernière période de sécheresse sévère datait de 2013 (l'année de la plus grande partie de mes séjours). On peut ainsi lire dans « *The Namibian* » en octobre

[61] La campagne « *Don't wash me* » est une incitation à ne pas laver les voitures pour économiser l'eau. En effet, comme nous le verrons plus tard, la voiture est un « accessoire » important dans la construction sociale de l'homme en Namibie. Les hommes, surtout les « *Educated* » (cf. Infra), en prennent donc particulièrement soin pour s'assurer de leur brillance et performance. Pour valoriser le fait de ne pas laver les voitures, certains artistes réalisaient des dessins en marquant la poussière sur les parebrises des voitures, transformant ceux-ci en œuvre d'art.

2018 que l'année 2013 resterait gravée dans les mémoires des agriculteurs locaux comme l'une des plus rudes sécheresses des trois dernières décennies (Nampa, 2018). Lorsque les averses ne suffisent pas à réapprovisionner les nappes phréatiques, ce sont les puits qui restent secs, et les villages qui ont soif. Surtout, la nourriture vient à manquer pour les hommes et les animaux. Sont en cause l'absence de cultures, devenues champs de poussière, et le bétail, qui meurt de faim et de soif, anéantissant parfois les revenus des ménages dont c'est l'unique moyen de subsistance. Pour pallier le manque de nourriture, les éleveurs nourrissent parfois le bétail de cartons, et les bons jours, d'herbes sèches. Les chèvres laissées libres envahissent les rues à la recherche de poubelles, les arbres pour en grignoter les feuilles, ou encore les parcelles privées non clôturées, où elles mâchonnent éternellement les morceaux de plastique qui souvent trainent sur le sol[62], quelques fois des vêtements qui étaient mis à sécher par les propriétaires distraits, de la Frigolite, du papier… et tout ce qui accroche leurs yeux. J'ai même un jour observé une chèvre dépecer un cadavre de bouteille en verre explosée sur le sol – je n'ai, ceci dit, pas eu l'occasion d'observer si elle persistait plus de quelques minutes dans cet effort, car j'étais en chemin vers un rendez-vous. Mais si l'été reste parfois sec, en hiver aussi la pureté de l'air combinée à l'altitude du Kaoko entraine le réchauffement rapide des terres et du sol (Crandall, 1992, p. 4). Durant cette période de soleil permanent, à Opuwo et dans les environs, le sol est alors couvert d'une épaisse couche de poussières – j'ai observé jusqu'à 7-8 cm d'épaisseur dans les lieux les plus piétinés – d'autant plus si cet hiver suit une sécheresse estivale. Au repos, cela donne aux chemins des allures de plage de sable, à ceci près que l'épaisseur de ces grains de poussière est si infime qu'ils s'envolent à chaque mouvement… des pas, des sabots d'animaux, des voitures et autres carrioles, sans compter les rafales de vent qui transforment rapidement les rues en bains de poussières.

Au niveau politique[63], la Namibie a connu l'Indépendance en 1990 après quasiment un siècle de colonisation (cf. *Infra*). Seul pays sub-saharien à avoir été

---

[62] Il est très fréquent à Opuwo d'observer que les détritus sont laissés sur le sol, bien qu'il y ait des poubelles et un système de gestion des déchets organisé, avec le passage de camions. Lors de mes multiples rencontres, quelqu'un – je dois avouer ne plus me rappeler exactement du propriétaire de ce commentaire – m'avait expliqué ce phénomène par l'arrivée tardive et brusque des déchets non organiques dans la région, ne favorisant pas un changement suffisamment rapide des habitudes. Comme je l'expliquerai plus tard, j'ai toutefois noté une grande tendance à la diminution des déchets dans la rue entre 2009, mon premier séjour, et 2013, l'année de mes autres séjours.

[63] Pour une fine ethnographie du politique namibien, voir l'ouvrage de Friedman (2011) et son approche particulière par les Kaokolanders (dans la Kunene Region ou à Windhoek) et leurs vécus et imaginaires de l'État post-colonial. L'on y apprend par exemple les raisons des ambiguïtés de sentiments concernant l'apartheid ou la colonisation sud-africaine, le paternalisme qui caractérise la relation entre citoyens et État – ce qui explique la récurrence de la plainte envers l'État indépendant qui ne prendrait pas autant soin de ses citoyens comme un bon père de famille devrait nourrir les siens (Friedman, 2011, p. 70)… Mais également concernant la faible qualité de l'éducation scolaire devenue trop laxiste et payante, le manque d'attribution des emplois « du gouvernement » aux Héréros, la mauvaise qualité des médicaments et leur coût, et la trop importante quantité de droits accordés aux enfants et aux femmes, privant les hommes de leur autorité et de tout recours pour sanctionner les fautifs (par ex. physiquement) ou profiter de leur dû (par ex. la sexualité avec leur épouse quel que soit son consentement) (Friedman, 2011, p. 68-80).

colonisé par un autre pays africain, la Namibie possède de nombreux traits en commun avec l'Afrique du Sud: avoir connu l'apartheid et l'existence et les influences d'une importante communauté de colons blancs (Friedman, 2011, p. 47-48). A l'heure actuelle, il s'agit d'un système politique multiparti avec des élections générales tous les 5 ans (The Namibia Ministry of Health and Social Services (MoHSS), ICF International, 2014, p. 1). Il n'y a cependant qu'un seul parti réellement important, SWAPO (South West Africa People's Organisation). Il résulte de la réorganisation en parti du mouvement national de « libération »[64] du pays qui s'est emparé du pouvoir légitime depuis la fin de la domination de la minorité blanche (Melber, 2003).

En 2015, ce parti a encore engrangé 77 sièges sur 96 à l'Assemblée Nationale, avec 86,73% des votes en faveur de leur candidat à la présidence. Un second parti est historiquement dans l'opposition – quasiment le seul à avoir un certain poids depuis 1990 – le DTA. Le score de celui-ci n'est cependant pas supérieur à 5% en 2015, ce qui en fait néanmoins le plus gros parti de l'opposition (Electoral Commission of Namibia, 2014). Depuis 1990, le premier Président de Namibie, Sam Nujoma, a presté trois mandats, et le second, Hifikepunye Pohamba, en a presté deux. Ce dernier était encore au pouvoir au moment où j'effectuais mes terrains, et a cédé la place à son successeur, Hage Geingob, depuis 2015[65].

Au niveau économique, la Namibie est considérée internationalement comme un pays à revenu moyen. Ceci dit, il est l'un des pays avec la plus grande variance en terme de revenu per capita (The Namibia Ministry of Health and Social Services (MoHSS), ICF International, 2014, p. 2), avec un coefficient de Gini de 59,1 (d'après des sources de 2015), il est le second pays le plus inégal après l'Afrique du Sud (coefficient de Gini de 63 en 2014) d'après la Banque Mondiale (World Bank, Development Research Group, 2020)[66]. Cela fait dire à Melber qu'il n'existe pas de « Namibien moyen » (Melber, 2014, p. 145), et que la Namibie est « un pays riche avec de pauvres gens » (Melber, 2014, p. 147). Le taux de chômage est élevé, en Namibie, et touche particulièrement les jeunes, créant une importante pauvreté, et mettant de nombreux jeunes en état d'attente (« *waithood* », pour reprendre les termes de Nhemachena, 2016, p. 106) :

> « More than half of Namibians live in severe poverty, official unemployment was recorded in 2011 as over 52% and youth unemployment was between 70% to 80% (Friedrich Ebert Stiftung, 2011: 2; see also Mchombu and Mchombu, 2014). Namibia has structural unemployment and underemployment problems worsened by global recession; in spite of increased growth rates prior to 2009; long unemployment episodes worsened reaching unacceptable levels (Kanyenze *et al.* 2012). Formal employment has not offered security since between 1997 and 2008 the formal sector lost nearly 70 000 jobs at a time when an estimated

[64] Je ne fais pas ici une analyse politique de la réussite ou non de cette ambition de « libération » (voir sur le sujet Melber, 2003) mais simplement je me réfère aux termes employés par le parti lui-même et par de nombreux analystes de la situation, dont ceux de l'ouvrage collectif qui « réévalue » la « libération » en Namibie (Melber, 2003).

[65] Je reviendrai par la suite sur les faiblesses démocratiques de la République de Namibie (cf. *Infra*).

[66] Il faut néanmoins noter l'amélioration de ce coefficient qui était de 63,3 en 2003, et de 61 en 2009 (World Bank, Development Research Group, 2020).

> 240 000-300 000 new job seekers entered the labour market (Kanyenze *et al*, 2012). Thus, Namibian youths are confronted by precarious employment partly as a result of the 1990s global neoliberal free market policies that caused an increasing casualization of work, the increasing "flexible" forms of employment and a growing informalisation of the economy (National Youth Council, 2015). »
>
> (Nhemachena, 2016, p. 93)

La base économique de la Namibie est l'agriculture, l'élevage, le tourisme et l'industrie minière, entre autres pour les diamants (The Namibia Ministry of Health and Social Services (MoHSS), ICF International, 2014, p. 2). L'État postcolonial est dès lors vulnérable d'un point de vue macro-économique, car peu diversifié quant à ses possibilités d'exportation, et encore fort dépendant de l'Afrique du Sud en matière d'importations – et, d'ailleurs, dans sa valeur monétaire qui est calée sur celle du Rand sud-africain. Dans la région du Kunene, on retrouve, outre le secteur des services (marchands de rue ou vendeurs dans des magasins officiels, taximen, personnel hôtelier, guides touristiques…), des fonctionnaires publiques et des éleveurs. Bien entendu, le tourisme est très présent, mais dans l'opinion publique Opuwo reste un endroit présentant peu de possibilités en matière d'emploi – et le secteur minier y est quasiment absent.

En termes démographiques, la Namibie comptait en 2011 (troisième recensement décennal depuis l'Indépendance) 2.113.077 personnes (The Namibia Ministry of Health and Social Services (MoHSS), ICF International, 2014). Sa densité est estimée à 2,6 pers/km^2, mais elle varie fortement selon les régions en raison de la présence de plusieurs zones désertiques. Dans la région du Kunene et, plus spécifiquement, dans la circonscription d'Opuwo, elle n'atteint pas 2 pers/km^2.

Il me semble avoir ici livré les caractéristiques principales du cadre dans lequel évoluent les situations dépeintes par cette thèse et qui, à défaut d'être affublées de la prétention de vérité, sont en tous cas le fruit d'une interprétation mue par une intention réaliste au sens plastique du terme. Au regard synchronique doit toutefois s'ajouter la dimension diachronique de la région d'où je développe mon propos… l'objet du point suivant.

Paysage du « quand » de la course : raconter l'histoire (sans se faire de films)

Désirer retracer l'histoire d'un pays, ou même, à plus petite échelle, d'une région, est une entreprise si ce n'est prétentieuse du moins complètement illusoire… encore plus dans un écrit comme le mien qui ne l'a pas pour objet d'étude mais qui la mobilise pour contextualiser son propos ethnographique. Dès lors, j'aimerais solliciter l'indulgence du lecteur quant à la brièveté des points d'ancrage spatio-temporels

présentés ici. Je n'ai pas procédé personnellement à l'analyse d'archives ou de récits de première main mais ai emprunté les mains de divers auteurs bien plus avancés que moi sur ces matières pour présenter, avec autant de doigté que mon esprit synthétique peut mobiliser, un ensemble que j'espère suffisamment cohérent pour esquisser et suffisamment flou pour ne pas figer dans une mythique immortalité ce qui fut les pouls et passions de mortels autrefois bien vivants.

L'écriture de ce point historique n'a été réalisée que dans un double objectif : contextualiser historiquement l'ensemble de ma thèse, d'une part, en insistant sur les tournants historiques de fabrication de la région d'Opuwo[67] telle que je l'ai observée à l'époque de mes terrains en 2009 et 2013. D'autre part, dans un texte où je vais mobiliser maintes fois les catégories émiques « *traditional people* »[68], « *educated people* »[69] ou encore « *tribe* » (cf. *Infra*), il me semble indispensable de déconstruire immédiatement par l'histoire la pseudo « tradition » (ou « ethnie ») immuable que l'image de certains habitants de mes points d'ancrage ethnographiques renvoient (et/ou adoptent), notamment, à l'heure actuelle, dans le contexte du tourisme (cf. *Infra*).

Précautions narratives d'une Histoire retracée

L'histoire namibienne est usuellement racontée en divisant l'actuel territoire en deux (Wallace, 2013, p. 8-9). D'une part, il y aurait la zone du centre et sud, qui fut à une époque appelée la « Police Zone » (cf. Infra) et d'autre part, la zone du nord – celle qui concerne mon propos. Je suivrai moi-même globalement ce schéma, en restreignant encore plus à l'histoire du Kaoko (la partie nord de la région du Kunene, cf. *Supra*), pour correspondre davantage aux environs directs d'Opuwo.

En raison de cette délimitation géographique de ma contextualisation historique, j'aimerais rappeler les quelques précautions énoncées par Marion Wallace et que je ferai miennes. Dans sa volonté de construire un récit africano-centré de l'histoire namibienne, Wallace s'est donné quelques règles. Parmi celles-ci, j'insisterai sur la nécessité qu'elle exprime de restructurer l'espace et de temps. Il s'agit, d'une part, de ne pas se positionner automatiquement dans les espaces où se déroulait le cœur de la colonisation. D'autre part, cela revient à questionner l'existence d'un territoire délimité appelé « la Namibie » ou « l'Afrique du Sud-Ouest » – c'est-à-dire à la fois ne

[67] Je reviendrai par la suite sur la fabrication des « ethnies » et des images (et imaginaires) « du » Kaoko et de « ses » populations (cf. *Infra*).

[68] Dans le chapitre suivant, je décortiquerai cette appellation émique « *traditional people* » employée par mes interlocuteurs principaux sur le terrain (ceux qui se tendent, se rendent ou se vendent « *educated* ») pour désigner celles et ceux qui auraient un *lifestyle* davantage basé sur « la coutume » et « la tradition » (dont nous allons voir la construction historique en début de ce chapitre).

[69] Je verrai par la suite que par « *Educated* » ou « *educated people* » j'entends les personnes qui se tendent, se rendent et/ou se vendent « *educated people* » à Opuwo (cf. *Infra*), auxquelles correspondent *grosso modo* mes interlocutrices et interlocuteurs principaux sur le terrain.

pas imputer une cohérence à des régions et populations dont le seul point commun est de faire partie de l'État-nation « Namibie » mais ne pas non plus limiter le regard aux frontières actuelles de cet État en ce sens qu'elles sont à la fois perméables, parfois fictives et différemment interprétées au fil du temps. Enfin, la complexification doit également être opérée au niveau des frontières internes et des délimitations temporelles, pour ne pas rigidifier à outrance ces délimitations (Wallace, 2013, p. 8-9).

Au-delà d'une réflexion sur le temps et l'espace, Wallace insiste sur la remise en question de l'existence dans la période précoloniale de groupes ethniques figés. Ceux-ci résultent en réalité le plus souvent de constructions récentes. Ainsi, par exemple, si dans la période précoloniale des personnes parlaient l'*otjiherero*, l'*oshiwambo* ou autres, affirmer l'existence de groupes que l'on appellerait « les Héréros » (ou « les Ovambos ») au XIXe siècle serait erroné car la plupart des entités politiques étaient bien moins grandes que ce que l'on a entendu plus tard par « le » groupe ethnique des Héréros. On pourrait souligner aussi que l'identité/identification « Damara » fait débat quant à l'époque de son apparition ; ou encore que ce n'est qu'après la seconde guerre mondiale qu'est apparue la désignation de « Coloured » pour des personnes d'héritages raciaux mixtes (Wallace, 2013, p. 11) – ce qui montre l'importance de la « couleur de peau » en cette période où se mettait en place peu à peu l'apartheid[70].

Wallace conclut que si une identification auto-attribuée de « Héréro » est apparue avant l'époque coloniale, la plupart des autres « identités ethniques » dont on entend parler à ce jour ont surgi en raison des rencontres avec les voyageurs ou colons européens – quand elles n'ont pas été créées par eux (Wallace, 2013, p. 11).

Permanence ou impermanence « du » « Blanc ».

A propos de ces « identités ethniques », Wallace dit des « *white people* » :

> « (…) in some cases the categories constructed under apartheid have not worn well. « White », for example, did not become a unifying construct that overrode perceived differences between Afrikaner, German and British (…). »
>
> (Wallace, 2013, p. 12)

Je ne puis confirmer ou infirmer cette assertion quant à l'existence des *Whites* comme catégorie endogène. Par contre, en tant que catégorie exogène, je ne puis que témoigner autrement que cette

[70] Cette information permet de contextualiser entre autres le poids des noms de « couleur » pour désigner les gens, que j'ai repris à mon compte en me disant « blanche » dans l'idée de refléter ces distinctions émiques omniprésentes entre « *white people* », « *black people* » et même « *coloureds* » – à ceci près que cette dernière classification m'était assimilée à une « *tribe* » (cf. *Infra*), tandis que les deux premières semblaient être des entités de niveau supérieur aux « *tribes* ». Les termes « *black people* » étaient employés pour regrouper les diverses « *tribes* », mais également les populations d'autres pays africains. Certaines personnes m'ont également demandé à quelle « *tribe* » des « *white people* » je faisais partie, me laissant deviner cette idée de subdivision de « groupes » (*black* or *white people*) en sous-groupes, les « *tribes* ». Je reviendrai plus tard sur cette notion de « *tribe* » telle qu'elle est apparue sur mon terrain.

auteure. Personnellement, j'ai observé que les *white people* (auxquels j'étais associée) regroupaient sans vraiment les distinguer, toutes les personnes de peau dite « blanche ». En effet, les résidents namibiens « blancs » m'ont été désignés par *white people* autant que les touristes ou missionnaires ou… Il est parfois arrivé que mes interlocuteurs cherchent à préciser de qui ils parlaient, et j'ai alors entendu « *white people in Namibia* » ou parfois « *Boers* ».

Je pense toutefois qu'il y avait différents niveaux de discours, et que lorsqu'ils parlaient des *white people*, la plupart du temps, étant donné les sujets de nos discussions, ils se référaient à ce qu'Appadurai aurait appelé un ethnoscape (Appadurai, 2001) de *white people*, et les imaginaires qui y sont associés. En ce sens, il était inutile de distinguer quels « types » de *white people* étaient concernés – c'est pourquoi moi non plus je n'ai pas effectué de distinction dans ma thèse.

Encart 11 – Permanence ou impermanence "du" "Blanc".

Pour toutes ces raisons, je prie le lecteur de se rappeler que bien que je me concentrerai sur l'histoire du nord de la Namibie, plus spécifiquement encore sur celle de la région autrefois appelée « Kaoko » ou « Kaokoland », et bien que j'aurai recours à certains ethnonymes, ces divisions ne doivent pas donner l'illusion d'un isolement ou de l'imperméabilité de cette zone ou de ces catégories (Wallace, 2013, p. 9).

Repères historiques du Kaoko

L'historiographie de l'actuelle Namibie[71] peut se construire en cinq subdivisions principales : l'époque précoloniale, l'occupation allemande (pour laquelle la date de 1884 a été retenue), la période sud-africaine (occupation par l'Afrique du Sud alors qu'elle est elle-même membre du Commonwealth et une ancienne colonie britannique en 1915 ; déclarée par la Ligue des Nations sous mandat officiel de l'Afrique du Sud en 1921), la guerre d'indépendance et la période postcoloniale. Je ne suivrai pas à la lettre cette subdivision fréquente, préférant coller au plus près l'histoire spécifique du Kaoko telle qu'elle est expliquée par Wallace (2013) ou Bollig (1998), mes deux sources principales en la matière.

Période pré-coloniale et raids dans le Kaoko

Bien que l'époque coloniale soit longue en Namibie, il serait tout à fait erroné de

[71] Pour toute cette section historique, je synthétiserai l'ouvrage de Marion Wallace (2013), « A history of Namibia », auquel j'ajouterai des apports plus spécifiques de divers auteurs (cf. *infra*). Par souci de légèreté et de lisibilité, je ne répéterai pas sans cesse les références à l'auteure que je mobilise, à moins de me référer à un passage bien particulier (citation, par ex.) ou que le rappel de la référence soit nécessaire pour éviter une confusion avec les incursions des autres travaux historiques (d'autres auteurs) sur la Namibie.

croire que l'histoire de l'activité humaine en ces régions pourrait s'y limiter.

> « For thousands of years, humans have migrated into and across the region, building power, creating art, music and literature, exercising religious beliefs, producing food and goods, trading across wide distances and introducing new solutions to old problems. Over the last few centuries, semi-nomadic societies have kept cattle, sheep and goats, or foraged and hunted for food, or both, across much of the very dry and marginal central and southern parts of Namibia ; in most of the more fertile north, small polities, usually ruled by kings or queens, established themselves on the basis of farming, cattle-rearing, fishing, foraging and hunting. »
>
> (Wallace, 2013, p. 1)

Depuis la fin du XVIIIe siècle et surtout le milieu du XIXe siècle, l'arrivée des missions chrétiennes et du capitalisme marchand ont généré de sérieuses transformations politiques, économiques et culturelles. Les débuts officiels de la colonisation à la fin du XIXe n'inauguraient donc pas les premiers changements majeurs pour la région (Wallace, 2013, p. 1).

Jusqu'au XIXe siècle, on retrouvait dans la plupart des région au nord de l'actuelle Namibie – plus spécifiquement des régions que l'on appellerait plus tard Kaoko, Ovambo, Kavango et Caprivi – des sortes d'États centralisés dirigés par des rois et des reines et survivant principalement grâce à l'agriculture et l'élevage (Wallace, 2013, p. 75). Il s'agissait pour la plupart de petits groupes matrilinéaires. A l'exception de l'Ovambo, qui comptait à la fin du XIXe siècle entre 80000 et 143000 individus, on recensait entre 7 et 8000 personnes dans le Kavango, 11000 dans le Caprivi et 5000 dans le Kaoko (Wallace, 2013, p. 75).

Les monarchies apparurent à force de conquêtes et de stratégies d'incorporation (Wallace, 2013, p. 79), mais également parce qu'elles offraient un certain degré de protection et d'accès aux ressources en situation de conflit. Au long terme, c'était davantage pour leur rôle en matière de fertilité, de production et de sécurité dans un environnement naturel fragile (lire à ce sujet Wallace, 2013, p. 80). Toutes ces petites entités politiques du nord de la Namibie connaissaient en effet de nombreux conflits, avant les années 1840, déclenchés par des questions de succession ou d'accès aux ressources. Ces conflits étaient en outre liés à une institution, *ekumbu*, qui consistait à effectuer de fréquents raids pour capturer à la fois du bétail et des personnes de groupes voisins (Wallace, 2013, p. 83). En ce qui concerne les échanges commerciaux, il est peu probable que les habitants du nord de la Namibie aient eu des contacts immédiats avec des agents du capitalisme avant le milieu du XIXe. Cela n'empêche que d'importants échanges s'opéraient à plus faible échelle géographique (Wallace, 2013, p. 85).

Au nord-ouest, le Kaoko (cf. *Supra*) était un peu à part. Dans les traditions orales sur le peuplement du Kaoko par des populations hérérophones, on rapporte qu'avant les années 1860 et 1870, c'était une époque assez paisible. L'économie locale était pastorale, mais l'élevage devait être complété par la chasse, la cueillette et le

ramassage[72] pour subvenir aux besoins (Bollig, 1998, p. 176). Savoir si l'agriculture était employée est encore une question floue. Il semblerait que les Himbas du Kaoko aient seulement adopté des pratiques d'agriculture à la suite de l'épidémie de peste de 1897, lors de leur séjour dans le sud de l'Angola (Bollig, 1998, p. 176). Ces éleveurs n'étaient pas organisés en royaumes et n'avaient pas une autorité centralisée (Wallace, 2013, p. 80).

En-dehors du Kaoko, les zones septentrionales de la Namibie actuelle se sont engagées, vers la seconde moitié du XIXe siècle, dans le capital marchand. Peu à peu, ils ont souffert de ses dérives, qui, à plus long terme, ont également eu un impact au Kaoko. Ces échanges ont été initiés suite à la construction d'un port (Moçamedes) dans le sud de l'Angola en 1840, qui a poussé les Portugais à s'intéresser à leurs voisins. Dès 1851 débutait le commerce avec les royaumes ovambos : contre des perles de verre et de l'alcool s'échangeait de l'ivoire (Wallace, 2013, p. 86). Le commerce avec les Portugais s'est rapidement intensifié en pays Owambo, en raison, entre autres, des raids dévastateurs des troupes de Jonker Afrikaner (un chef Oorlam[73]) dès cette décennie de 1850, auxquels ils réagirent en adoptant des armes à feu (Wallace, 2013, p. 87). Pour les obtenir, les Ovambos fournissaient diverses ressources, notamment des esclaves, aux Portugais (Wallace, 2013, p. 87-88). C'est ainsi que les entités politiques du nord situées dans les plaines inondables des terres Owambo devinrent peu à peu très bien armées, et c'est grâce à cette force militaire que les pouvoirs coloniaux furent maintenus à distance jusqu'à l'entame du XXe siècle (Wallace, 2013, p. 89-90).

A la fin des années 1860 (Bollig, 1998, p. 176), les troupes Oorlam ne se limitèrent plus au territoire Owambo et se tournèrent vers le nord-ouest, où elles effectuèrent des raids sur les populations du Kaoko. Le bétail s'était en effet raréfié dans le centre de la Namibie. Si, avant les années 1860, les habitants du Kaoko n'entraient en confrontation directe avec les Namas que lorsqu'ils migraient vers le centre de la Namibie pour soutenir les autres Héréros ou s'installer eux-mêmes comme éleveurs – avec toujours la possibilité de se retirer dans les terres du Kaoko en cas de problème – désormais, dans les années 1870, les personnes qui résidaient au Kaoko étaient directement soumises à leurs attaques (Wärnlöf, 1998, p. 23-24).

Ces périodes de raids dans le Kaoko ont duré plusieurs décennies, car bien que les Afrikaners aient perdu leur suprématie politique et militaire dès 1870, les commandos de Swartbooi et Topnaar, deux autres groupes de dialecte Nama qui se situaient au sud du Kaoko (à Sesfontein, voir Bollig, 1998, p. 176) et sévissaient

[72] Le terme employé en anglais est « *foraging* ». N'ayant trouvé de traduction directe, j'emploierai donc les termes « cueillette et ramassage » pour signifier l'action qui consiste à rechercher de la nourriture dans son environnement.

[73] Ceux que l'on regroupe historiquement sous le terme « Oorlam » ne sont pas un groupe ethnique homogène, mais davantage des petits groupes de gens ayant diverses origines ethniques qui résultaient de violents combats aux marges du Cap au début du XIXe siècle. Ces personnes parlaient principalement Nama et Afrikaans comme première langue, ils portaient en général des vêtements occidentalisés et subsistaient grâce à l'élevage de bétail, au commerce et aux raids (Bollig, 1998, p. 176).

également depuis la seconde moitié du XIXe poursuivirent, eux, leurs raids jusque dans les années 1890 (Wallace, 2013, p. 85-87). C'était l'équipement en armes et en chevaux qui donnait aux Topnaars et au Swartboois une suprématie sur les habitants du Kaoko. Ces raids avaient comme objectif de dérober du bétail, dans le but de le vendre ou d'augmenter leurs propres troupeaux. Parfois, des gens étaient capturés afin de servir de main d'œuvre. Les effets de ces raids étaient dévastateurs, mais la soumission à ces groupes commandos resta dans le Kaokoland vraiment marginale[74], contrairement à ce qui se déroulait dans d'autres régions.

Étant donné qu'il n'y avait pas, dans la Kaoko, de centres de commerce ni de siège missionnaire, cela ne fut pas un recours pour les bergers dépouillés, contrairement à Otjimbingwe et Otjikango, plus au sud, qui accueillirent vers le milieu du XIXe siècle les Héréros appauvris (Bollig, 2005, p. 178). Face à ces attaques, la plupart des Kaokolanders optèrent donc pour l'une parmi deux options. Certains se retranchèrent dans les régions montagneuses moins accessibles de la région, contraints, souvent, d'abandonner l'élevage pour s'épargner les attaques et préférer la cueillette et le ramassage (Wallace, 2013, p. 87). Ceux-ci devinrent peu à peu dépendants des réseaux de commerce des royaumes ovambos les plus à l'ouest. D'autres, plus nombreux, fuirent vers le nord et l'Angola, parvenant tant bien que mal à préserver leur troupeau et diversifiant tout de même leur économie par le commerce avec les Portugais, notamment en pratiquant la chasse commerciale et en s'insérant dans les réseaux d'échange de la plaine du Moçamedes (Bollig, 2005, p. 178).

Ces changements socio-économiques eurent un impact majeur sur les manières dont les gens s'identifiaient et se définissaient en tant que membres de groupes sociaux autres que leur parenté et que d'aucun appelle « identité ethnique » (Bollig, 2005, p. 178). Bollig explique que d'après ses informateurs, avant les raids les personnes s'appelaient elles-mêmes « Héréros ». Ensuite, d'autres types d'auto-identifications seraient apparues : les « Himbas » et les « Tjimbas ». Le terme « Himbas » désignait ceux qui étaient allés en Angola avec leurs troupeaux, et « Tjimbas » ceux restés au Kaoko sans animaux. Mais il semblerait que la différenciation soit surtout économique : ceux qui avaient gardé leurs moyens de production (bétail) étaient Himbas ou Héréros, et ceux qui devaient survivre grâce à la cueillette, au ramassage et à l'offre de leur service[75] à des propriétaires de bétail pour garder leurs troupeaux, furent appelés Tjimbas. Ce serait donc une différenciation économique engendrée par des événements extérieurs qui seraient à l'origine d'une redéfinition ethnique (Bollig, 1998, p. 178-179). Il importe également de noter que les termes « Himbas » et « Tjimbas » furent longtemps utilisés indifféremment pour parler de mêmes personnes, ce qui renforce la piste de la différenciation économique

[74] Wallace et Bollig rapportent néanmoins une sorte de coopération de la part du chef Kakurukouye, qui aurait assisté les Swartboois dans leurs raids en échange de bétail (Bollig, 1998, p. 178 ; Wallace, 2013, p. 87).
[75] Wärnlöf rapporte que certains furent engagés par les Boers comme gardiens de troupeaux et d'autres comme guides de chasse par les commerciaux et les chasseurs Européens (Wärnlöf, 1998, p. 35-38).

progressive menant à l'emploi d'ethnonymes spécifiques (Bollig, 1998, p. 178-179).

Interaction avec l'économie coloniale portugaise

Les Himbas qui avaient émigré en Angola s'intégrèrent rapidement dans une économie coloniale portugaise qui cherchait de la main d'œuvre : des éclaireurs pour leurs expéditions de chasse, des travailleurs dans les plantations et des mercenaires pour leurs opérations punitives contre des « groupes rebelles ». A la fin du siècle, les Portugais furent rejoints par d'autres commerçants et chasseurs, venus de Walvis Bay à la recherche de nouvelles sources d'ivoire : les *Thirsland trekkers* (un groupe de « *trekboers* ») (Bollig, 1998, p. 179-180). Les Himbas émigrés agissaient donc pour le compte de chasseurs blancs, qu'ils soient Boers ou Portugais (et bien qu'ils soient souvent représentés par des intermédiaires noirs ou « mulâtres » (Bollig, 1998, p. 181)). Mais tandis que les Ovambos voisins du Kaoko étaient engagés dans du commerce de longue distance, les échanges marchands opérés par les Himbas restaient confinés à une plus petite échelle, notamment en raison de la moindre autorité des chefs himbas – tels que Chief Kahengombe, Muhona Katiti et Harunga (Vita Tom, ou Oorlog) – en comparaison avec les royaumes ovambos (Bollig, 1998, p. 181).

Le nord de la Namibie était atteint de fréquentes sécheresses ou famines. Mais c'est une menace différente qui les affaiblit encore plus : une épidémie de peste bovine qui s'abattit sur les troupeaux en Afrique de l'est et 1897 et tua entre 80% et 95% des troupeaux. Plus encore que la perte de troupeau, qui sera reformé en une dizaine d'années, ce sont ses conséquences en termes d'accroissement des raids, de violence et d'appauvrissement qui fragilisèrent les populations (Wallace, 2013, p. 91). Plus spécifiquement, les effets de la peste bovine à l'ouest amenèrent les Himbas qui avaient migré du Kaoko en Angola à exercer un travail salarié. Nombre d'entre eux devinrent mercenaires pour les Portugais sous des leaders tels que Vita Tom et Muhona Katiti. Ils prirent donc part entre 1895 et 1906 à des raids réguliers contre les Nkhumbi, Ngambwe ou Ovambo (Wallace, 2013, p. 92), que les Portugais appelaient des « autochtones rebelles » (Bollig, 1998, p. 182). Ces raids, appelés « expéditions punitives », avaient lieu quasiment une fois par an en raison de leur aspect lucratif.

La révolution portugaise de 1910 et le gouvernement plus libéral sur lequel elle résulta eut un impact considérable sur ces raids, qui n'étaient plus favorisés. Les chefs de commando himbas/héréros qu'étaient Muhona Katiti et Vita Tom se sont bien vite retournés contre les Portugais. (Wallace, 2013, p. 92). Il importe de remarquer que les origines « ethniques » des membres du groupe de Vita Tom étaient mixtes, regroupant sous son égide des Héréros, des San et des Himbas. Parce que ces personnes ne vivaient que de raids et que ceux-ci étaient prohibés dans l'Angola d'après 1910, ces groupes de mercenaires continuèrent leurs raids quelques années encore mais peu à peu revinrent dans le Kaoko, qui semblait bien plus clément : une population peu importante permettant le développement d'un pastoralisme de grande échelle, un contrôle de l'administration coloniale (à l'époque allemande) bien

moins intense dans ces régions qu'en Angola portugais et aucune taxation, contrairement à l'Angola. Surtout, le gibier y était encore abondant, et, malgré la mise en illégalité du commerce de produits exotiques, il était réalisable en ces régions et pouvait être écoulé sur un marché noir en Angola (Bollig, 1998, p. 182-183).

Retour dans le Kaoko

Aux alentours des années 1890 la situation dans le Kaoko changea profondément. En 1885, les leaders de Swartboois et Topnaars qui étaient installés au Kaoko vendirent tout le Kaoko à un marchand allemand, qui vendit à son tour une grande partie du territoire (100 000 km2, environ l'actuelle circonscription électorale d'Opuwo) une dizaine d'années après (Bollig, 1998, p. 183). Le Kaoko devint alors un objet de spéculation sur le marché international, perdant toutefois de sa valeur lorsqu'il fut exclu de la « Police Zone »[76] en 1907 et rattaché à la réserve d'Etosha. La compagnie minière britannique dut pour cette raison payer ses impôts fonciers en cédant des terres (Bollig, 1998, p. 184).

Bien que l'actuelle Namibie était à l'époque une colonie allemande, le Kaoko fut relativement peu impacté par cette donnée, ne voyant que rarement son sol foulé par des représentants du gouvernement colonial allemand. Aux quelques explorateurs et chasseurs s'ajoutèrent divers représentants de l'administration : Hartmann, en 1896 et en 1900 ; Franke, alors gouverneur d'Outjo, en 1901 ; Toenissen en 1909 et Kuntz en 1910-1911 (Bollig, 1998, p. 184). Hartmann et Toenissen se limitèrent surtout à explorer les zones du Namib ou proches de celui-ci dans le Kaoko. Il étaient en quête de ressources minières et d'un site où ériger un second port sur la côte nord. Pour leur part, Franke et Kuntz se sont rendus plus au cœur des terres et ont eu davantage de contacts avec la population locale. Notamment, tous deux ont rendu visite à Kakurukouye, à Ombepera. Ce chef s'était associé aux Topnaars à Sesfontein pour guider leurs raids et être récompensé en bétail. Il joua également un rôle dans le retour de migration des Himbas/Hereros vers les années 1900 et surtout à partir de 1910, lorsque le gouvernement en Angola revint aux mains des civils et non plus des militaires (Bollig, 1998, p. 184).

Sans que les raisons politiques de ce choix soient vraiment élucidées à l'heure actuelle, on remarque que les Allemands ont activement participé au retour des Himbas/Héréros sur ces terres, cherchant à les influencer grâce aux visites d'un Kakurukouye affublé d'une arme qu'ils lui avaient fournie. Muhona Katiti fut le premier à rentrer (aux alentours de 1910), suivi par Vita Tom vers 1917 (Bollig, 1998, p. 184-185). Ce fut un processus lent mais qui vit peu à peu le Kaoko être repeuplé, y compris par certains Boers qui fuyaient l'Angola (Wärnlöf, 1998, p. 42-44).

Durant toute cette période, il n'y avait donc aucune volonté d'administrer

[76] Cette « Police Zone » fut érigée en 1896-1897 aux frontières du contrôle réel du territoire dans l'objectif de protéger les *settlers* de l'épidémie de maladie bovine (Wallace, 2013, p. 8-9), et ses frontières officielles furent entérinées en 1907.

réellement le Kaoko, mais plutôt de s'y rendre en reconnaissance. Le bureau de police à Sesfontein s'occupait davantage des fermes tenues par les Boers blancs et avait peu d'influence sur les autres matières. Le résultat de ces diverses expéditions fut de considérer que le Kaoko présentait peu d'intérêt ou, du moins, n'avait pas une valeur exploitable en raison du manque d'infrastructure (Bollig, 1998, p. 184-185).

Petit état des lieux des groupes ethniques au Kaoko vers 1910

Bollig rapporte que la situation ethnique au Kaoko était particulièrement complexe dans les années 1910. De nombreux petits groupes se disputaient le pouvoir. Au sud du Kaoko étaient installés des Topnaars et des Damaras, à Sesfontein. Entre Sesfontein et Kaoko Otavi, peu de gens occupaient les lieux. Kaoko Otavi, Ombombo et les zones à l'ouest de celles-ci étaient occupées par des Tjimbas fermement engagés dans des échanges commerciaux avec les Ovambos et qui étaient de ce fait parvenus à accumuler à nouveau du bétail (Bollig, 1998, p. 185), parfois, également, en retour de leurs services de gardiens de troupeaux pour de riches propriétaires de bétail. Les Tjimbas autour de Kaoko Otavi, Ombombo et Otjiurunga étaient dirigés par Chief Omuara. Plus à l'ouest, les Tjimbas répondant au Chief Kakurukouye étaient, eux, indépendants des chefs ovambos.

Les éleveurs himbas, installés plus au nord-est de ces Tjimbas, c'est-à-dire dans la zone Kaoko Otavi-Opuwo, faisaient, eux, du commerce avec les Portugais et non les Ovambos, pour obtenir des fusils, des couvertures, du tissu et de l'alcool. Mais les échanges avec les Portugais d'Angola diminua fortement après 1910, lorsque le pouvoir en Angola changea de direction. Bien qu'ils durent diversifier leur économie pour pallier à certaines circonstances, les Himbas avaient tendance, dès que cela leur était à nouveau possible, à se concentrer sur leur bétail et en vivre (Bollig, 1998, p. 186).

Au nord du Kaoko, les Toms de Otjiyandjasemo constituaient un groupe d'une importance non négligeable et pourtant minoritaire. Il s'agissait d'environ 200 personnes qui avaient fui les Portugais aux côtés de Vita Tom et s'y étaient installés depuis 1917. Ils étaient, eux, très bien armés et s'habillaient de vêtements. Les femmes portaient les « robes héréros traditionnelles ». Cela suggère que les Héréros du Kaoko étaient influencés par le mouvement des *Truppenspieler*[77] des

[77] « *Truppenspieler* » est le nom donné aux Héréros engagés dans un mouvement de (re)construction politique, sociale, culturelle et économique d'une « nation » héréro dans le centre de la Namibie durant la période d'entre-guerre : après la « guerre des Héréros » (entre 1904 et 1907) et la guerre d'indépendance (ou guerre de la frontière sud-africaine, « *Border war* », de 1966 à 1988 environs). Ce mouvement faisait suite aux destructions et déchirements apportés par la guerre de résistance qui commença avec « la révolte des Héréros » en 1904, et cherchait à créer de nouveaux rituels et symboles d'une « nation Héréro » idéalisée (lire à ce sujet Krüger, Henrichsen, 1998).

Héréros du centre de la Namibie – ce qui s'explique aisément lorsque l'on sait que Vita Tom était en lien avec eux depuis le début des années 1920 (Bollig, 1998, p. 186-187). Il est intéressant de remarquer que durant leur séjour en Angola, ces groupes étaient décrits comme mélangeant des Héréros, des Tswanas et des Bushmen. Or, dans les années 1920, un processus de « hérérōisation » s'était opéré, renforcé par l'arrivée de Héréros fuyant la guerre de 1904, puis par les Ndamuranda Héréros, contraints de quitter vers 1925 leur foyer en raison des politiques de déplacement de population des forces sud-africaines. En épousant des femmes de familles importantes héréro, himba et swaartbooi, Vitam Tom assit sa domination sur le nord du Kaoko (Bollig, 1998, p. 187).

Outre les divers groupes présentés ici, un certain nombre de Boers résidaient dans le Kaoko en ce début de XXe siècle, ayant des *cattle posts*[78] localisés dans le Kaoko.

Le Kaoko de cette époque était donc un nid de relations complexes entre des groupes de gens, connectés entre eux par des échanges et par des rivalités.

Encart 12 – Petit état des lieux des groupes ethniques au Kaoko vers 1910

Le contrôle administratif du Kaoko par l'Afrique du Sud, 1920-1950

Si la colonisation allemande fut discrète au Kaoko au point que la défaite allemande de la première guerre mondiale ne fut qu'à peine perçue localement, l'arrivée en 1917 des Sud-africains ne manqua pas, elle, de marquer le territoire de sa patte (Bollig, 1998, p. 185), en cherchant à l'isoler peu à peu du reste du pays et de tout contact extérieur.

Durant les années 1920 et 1930, l'administration sud-africaine a cherché à définir des frontières et contrôler le territoire ainsi ceint, comme le montrent les rapports du poste de police de Tjimuhaka (Swartbooisdrift), lieu d'où partaient des expéditions mensuelles entre 1926 et 1938 dans ce but (Bollig, 1998, p. 188). C'est ainsi que, sous prétexte de vouloir protéger le bétail des propriétaires bovins contre la diffusion de l'épidémie de maladie bovine CBPP (*Contagious Bovine Pleuropneumonia*), ils empêchèrent les éleveurs du Kaoko, parfois plus riches que les *settlers* blancs, d'accéder au marché de la viande (Bollig, 1998, p. 188-189).

En 1920 le Kaoko fut intégré au district d'Outjo. C'était toutefois le « *Native Commissioner of Ovamboland* » qui contrôlait le nord du territoire. En 1928, deux tiers environ du Kaoko fut inclus dans une réserve de gibier, ce qui n'eut néanmoins que peu d'effet sur la population. Il fallut attendre 1939 pour que le Kaokoland devint un district en soi, avec un premier bâtiment de l'administration coloniale établi à Opuwo. Cela faisait de nombreuses années que l'Afrique du sud tentait d'étendre son

[78] Espaces/campements de fortune où l'on se consacre à l'élevage du bétail, soi-même ou par l'intermédiaire de quelqu'un que l'on rétribue pour cela.

pouvoir au Kaoko, par diverses manœuvres : désarmer les populations (comme en 1917 avec la confiscation de fusils à Muhona Katiti), empêcher les échanges avec les Portugais (en 1917), ou exiger des fermiers blancs qu'ils quittent le territoire, d'abord volontairement (1920) et puis par la force (1923-1925) (Bollig, 1998, p. 188).

Le Native Commissionner de l'Ovamboland Hugo Hahn, qui succéda à Manning en 1921, renforça ces efforts sur les terres et les personnes, en divisant le Kaoko en trois réserves. Il mit à la tête de celles-ci Vita Tom, comme chef des Héréros, Muhona Katiti comme chef des Himbas et l'héritier de Kakurukouye, Kahewa-Nawa, comme chef des Tjimbas. Ces réglementations eurent un impact limité sur les populations, en réalité, au vu du nombre de personnes qui furent recensées dans la région en 1923 comme n'appartenant à aucun de ces groupes (Bollig, 1998, p. 189-190). Le premier poste permanent du gouvernement dans le Kaokoland fut un poste de police sur la zone frontière avec l'Angola en 1926, mais il fallut attendre 1939 pour voir installé dans la région un officier des *Native Affairs*, tandis que l'Ovamboland avait vu s'ériger deux bureaux des *Native Affairs* dès 1926 (Friedman, 2011, p. 63). Friedman en déduit que l'autorité étatique est donc apparue relativement tard comparativement au reste du processus de « state-building » (Friedman, 2011, p. 64). Il explique également que contrairement à la plupart des autres régions de l'Afrique du Sud-Ouest, les *Kaokolanders* ont réservé un accueil relativement chaleureux à ces colons sud-africains (Friedman, 2011, p. 64) – quoique Van Wolputte ait démontré que sur certaines matières, ils questionnaient tout de même les agissements de ce gouvernement (voir par ex. Van Wolputte, 2007).

Au fil des années, les mesures de réclusion se sont rigidifiées et intensifiées dans le Kaoko. Des zones tampon furent instaurées afin d'empêcher tout commerce impliquant de traverser une frontière internationale (vers l'Angola portugais) ou nationale (vers l'Ovamboland et la zone de fermes commerciales) (Bollig, 2009b, p. 274). Le bétail ne pouvait y circuler, or ces zones atteignaient parfois jusqu'à 100 km de largeur. D'autres zones tampons plus étroites étaient également organisées entre le Kaoko et l'Ovamboland, pour éviter le commerce avec les Ovambos. Dans les années 1930-1940, la politique de réclusion adopta une allure encore supérieure. Dans les années 1930 il fut interdit de déplacer du bétail depuis l'Angola, une même interdiction de déplacer le bétail entre le Kaoko et l'Ovamboland fut proclamée en 1938, et le Kaoko fut mis en quarantaine en 1946 sous prétexte de raisons sanitaires – quarantaine qui ne fut que partiellement levée seulement en 1948 et tout commerce restait limité aux frontières du Kaoko (Bollig, 1998, p. 190). Ces mesures résultèrent en l'impossibilité pour les éleveurs de s'insérer sur le marché de la viande, ni même d'offrir leur main d'œuvre, car le recrutement était interdit dans le Kaoko. C'est ainsi qu'au fil des ans le Kaoko fut forcé d'adopter une économie de subsistance, après au moins cinquante années de diversification économique. En vingt ans, l'Afrique du Sud parvint à y créer une réserve tribale peuplée d'éleveurs contraints à la re-traditionalisation de leur société, loin de l'économie monétaire qu'ils avaient connue durant la première moitié du XXe siècle au moins (Bollig, 1998, p. 191-192).

Cette ambition sud-africaine était bien entendu en lien avec les politiques de

l'apartheid, notamment établies par la commission Odendaal qui fut tenue en 1964, au plus fort du grand apartheid. Celle-ci chercha à réformer le système de gestion des terres[79] afin de transformer la paysannerie des réserves en un groupe de fermiers de bétail capitalisé, et agglomera pour ce faire les plus petites réserves en bantoustans basés sur l'identité tribale (Bollig, Gewald, 2009, p. 25-26).

Des réserves aux « bantoustans »

L'Afrique australe a connu en divers endroits l'existence de réserves, organisées par les administrations coloniales pour réserver des terres aux colons blancs et délimiter les zones destinées aux Africains. Celles-ci devaient remplir plusieurs rôles : permettre aux Africains de faire pousser des plantations et élever leur bétail, et faciliter le contrôle de la population par le gouvernement. Elles étaient en outre une aubaine pour « placer » les personnes moins productives (vieux, femmes et enfants). Enfin, elles étaient censées inciter les hommes à émigrer pour vendre leur main-d'œuvre (Gargallo, 2010, p. 156). En Afrique du sud-ouest, actuelle Namibie, les réserves étaient toutefois pensées de manière multi-ethniques, en principe, avec une gestion des terres communale et sous autorité de chefs traditionnels « supervisés » par l'administration coloniale (Gargallo, 2010, p. 156).

Avec la Commission Odendaal, c'est le modèle des « bantoustans » sud-africain qui fut privilégiée. Il s'agissait alors de délimiter des « *homelands* » où un groupe ethnique avait des droits exclusifs de résidence et une autorité censée être autonome. Les 17 réserves africaines furent donc transformées en 7 *homelands* : Damaraland, Namaland, Kaokoland, Okavango, Owamboland, East Caprivi et Bushmanland (Gargallo, 2010, p. 156-157).

Encart 13 – Des réserves aux « bantoustans »

C'est à partir de cette commission que la région du Kaokoland fut constituée en « Région Autochtone »[80] avec son organisation propre, bien que celle-ci se révéla fictive plus que fonctionnelle, au vu de la dépendance du Conseil Tribal envers l'État et ses ressources, surtout lors de la sécheresse des années 1960 (Bollig, Gewald, 2009, p. 25-26). Les autres régions, comme par exemple la région centrale et orientale, voyaient, eux, au même moment, des politiques de développement apparaitre (puits) et les terres communales être privatisées[81] (Bollig, Gewald, 2009, p. 22-24).

---

[79] En ce qui concerne les terres, en Namibie on retrouve deux types d'allocation et de propriété des terres : la pleine propriété (*freehold*) et la propriété communale (*communal land*). Les pleines propriétés constituent 43% du territoire et appartiennent à des fermiers commerciaux. 42% des terres tombent sous l'appellation de « terres communales » (*communal lands*). Il s'agit en réalité des terres autrefois réservées aux « réserves autochtones » (aussi appelées plus tard « *Bantoustans* » ou « *homelands* »). Ces terres sont soumises à la loi coutumière sous l'autorité de communautés de fermiers et non à la loi étatique (Werner, 2009, p. 247).

[80] Traduction personnelle de « Native Area ».

[81] Depuis une quarantaine d'années en effet, de plus en plus de gens mettent des barrières pour se délimiter une parcelle de terrain dans les terres communales (Werner, 2009, p. 247). On croit souvent que ce processus

La lutte pour l'indépendance

En réponse à l'augmentation de la dureté du régime imposé aux Noirs durant l'apartheid, des mouvements de protestations apparurent dans le début des années 1970s sur tout le territoire de l'actuelle Namibie, sous forme de grèves importantes. Simultanément, le nationalisme namibien se renforça, et le mouvement de libération SWAPO (*South West Africa People's Organisation*) acquit un poids politique, diplomatique et même militaire suffisamment important pour contrarier les forces sud-africaines. C'est ainsi qu'au fil des ans, l'Afrique du Sud fut contrainte de lâcher de plus en plus de son autorité sur la Namibie, après quelques tentatives de contourner les exigences des Nations-Unies (Wallace, 2013, p. 273). Ce sont les protestations intestines renforcées, la pression internationale persistante et, surtout, l'épuisement des ressources sud-africaines engagées dans des conflits en Namibie et en Angola qui eurent raison du régime. L'Afrique du Sud se vit contrainte d'accepter le processus transitoire financé par les Nations-Unies qui déboucha sur l'indépendance du pays le 21 mars 1990 et la tenue des premières élections démocratiques qui donna le parti SWAPO vainqueur – il resta d'ailleurs le parti au pouvoir depuis lors – et intégra dans l'opposition d'autres partis tels que DTA.

Durant la guerre d'indépendance, les populations du Kaoko connurent à nouveau une destinée spécifique qui les éloigna symboliquement du vécu des autres populations namibiennes en lutte. Dans la première moitié des années 1970s, un nombre tellement important d'Ovambos, de Namas et de Damaras s'était rallié à la SWAPO que les Nations Unies décrétèrent (en 1976) que la population héréro était la seule représentante authentique des peuples namibiens (Wallace, 2013, p. 288-289). Cette déclaration ignorait en réalité les populations hérérophones qui avaient suivi l'autorité d'un de leurs chefs reconnus (Clemens Kapuuo) et ne s'étaient pas alliés à la SWAPO. Clemens Kapuuo avait pour sa part pris le parti de la

---

est le résultat de la désintégration progressive de la loi coutumière sur les formes de propriété des terres, elle-même résultant des politiques coloniales qui auraient dépourvu les leaders politiques de leurs pouvoirs. Or, Werner retrace dans son article le développement de ces délimitations de territoire par des clôtures dans les zones communales héréros de Namibie (Werner, 2009, p. 247), et le justifie par deux facteurs : la commercialisation du bétail (et la tentative gouvernementale de tirer profit de cette situation (Voir à ce propos Werner, 2009)) ; et les politiques coloniales des années 1960 qui diminuèrent indirectement le contrôle des communautés sur les terres pour augmenter celui des chefs traditionnels en les investissant d'un pouvoir qu'ils ne possédaient pas auparavant. En effet, étant donné que les Héréros qui ont entamé un mouvement migratoire vers le centre de la Namibie en provenance du nord vers le XVIIIe siècle devinrent nomades en raison des conditions climatiques rudes, les pâtures n'appartenaient à personne. La seule nécessité était d'obtenir la permission des personnes présentes depuis plus longtemps sur le site pour pouvoir utiliser les ressources des lieux (eau) (Werner, 2009, p. 248-249). En outre, ce nomadisme signifiait une grande autonomie politique de chaque maisonnée. Dès lors, les Héréros n'avaient pas réellement de chefferies avant la colonisation. C'est l'implication de plus en plus importante dans le commerce de longue distance et la pression démographique croissante sur les terres qui poussa au développement de structures politiques davantage centralisées au XIXe siècle, et à l'accroissement de la notion de territoire – et donc de la délimitation des terres – en conséquence (Werner, 2009, p. 249-250). En outre, suite à l'indépendance en 1990 et à la réorganisation des administrations régionales de Namibie, la gestion des terres dans les anciens Bantoustans ne fut plus soumise à un régime particulier, et l'on vit apparaître différents types de propriétés foncières coexistants, et une tendance accrue à la privatisation.

Democratic Turnhalle Alliance (DTA), un groupe multi-racial encore fortement dominé par des Blancs et créé par l'Afrique du Sud à l'occasion de l'une de ses tentatives de feindre l'octroi d'indépendance (pour satisfaire la pression internationale), tout en préservant la majeure partie du pouvoir sur ce territoire (Wallace, 2013, p. 288).

Un autre facteur incita les populations du Kaoko à se rallier du côté sud-africain. Dans les années 1980s, l'armée sud-africaine recruta un grand nombre de militaires grâce à la promesse d'un salaire. Les populations héréros étant très fortement appauvries par une sécheresse colossale virent là l'opportunité de reconstruire leur troupeau grâce à un apport financier extérieur (Wallace, 2013, p. 294). Un dernier événement marginalisa le sort des Héréros durant la guerre d'indépendance. Au sein même de la SWAPO, des différences de traitement furent constatées envers les hérérophones (ou ceux qui ne parlaient pas l'oshiwambo) et les personnes éduquées (Wallace, 2013, p. 298). Ils furent en effet les cibles principales d'une chasse aux sorcières destinée à dénicher les « espions » de l'Afrique du Sud parmi les membres de l'organisation. Il en résulta des violences extrêmes outrepassant largement les droits de l'Homme (Wallace, 2013, p. 298).

Histoire d'Opuwo

L'histoire d'Opuwo est évidemment en lien avec celle du Kaoko. Cela signifie que ce lieu – qui ne portait pas encore ce nom – aurait été peu influencé par la colonisation allemande, mais davantage par la colonisation sud-africaine.

Opuwo, femme que l'on ne peut cacher ou homme qui n'en peut plus.

Dans le livre qu'il a co-dirigé, Giorgio Miescher retranscrit l'histoire du nom d'Opuwo telle qu'elle lui a été racontée par Manasse Hihanguapo, directeur de l'école primaire d'Opuwo « Opuwo Junior Primary School ». D'après cet homme, tout commença par un puits, creusé par un certain Katjiriamakaja (« quelqu'un qui fume le tabac »), au XIXe siècle. Ensuite, Hugo Hahn, missionnaire allemand, aurait attribué à l'ancienne Otjihinamaparero (ce qui signifie « tu ne peux pas cacher l'épouse d'un autre homme derrière un arbre », probablement en raison du plat de la plaine) un nouveau nom : « Ohopoho » (« c'est suffisant pour moi », qui s'écrit « Opuwo » actuellement), car il souhaitait ne plus être envoyé dans des régions plus éloignées (Hihanguapo, 2000, p. 3).

Encart 14 – Opuwo, femme que l'on ne peut cacher ou homme qui n'en peut plus.

Spécificités d'Opuwo

D'après Van Wolputte, la première technologie de colonisation visible à Opuwo fut la route entre Opuwo et Kamanjab, bordée d'une barrière qui avait pour fonction

d'empêcher la mobilité des personnes et de les sédentariser afin qu'elles vendent leur main-d'œuvre (Van Wolputte, 2018, p. 100), notamment. Malgré cette trace de l'administration coloniale et la construction d'un premier bâtiment de pierre en 1939, Opuwo ne fut pas plus qu'un poste reculé de l'Administration coloniale sud-africaine durant plusieurs décennies. Même la présence missionnaire y était discrète, avec l'arrivée peu à peu de la Finish Mission – dont Friedman précise toutefois qu'ils ne furent autorisés à maintenir une présence permanente qu'après 1950 (Friedman, 2011, p. 263), et la Dutch Reformed Church un peu après (Hihanguapo, 2000, p. 3).

L'événement qui fut réellement déterminant pour l'expansion d'Opuwo fut l'éclatement, en 1966, de la guerre d'Indépendance en raison du rôle prépondérant qui fut donné à la ville durant cette guerre d'indépendance. En effet, Opuwo, instituée depuis 1964 comme véritable ville sous le régime sud-africain par la Commission Odendaal (à l'occasion de laquelle le Kaoko fut proclamé « *homeland* » à part entière), fit peu à peu office de ville de garnison pour l'armée sud-africaine (Van Wolputte, 2018, p. 100). Lorsque la guerre pour l'indépendance s'étendit au nord-ouest namibien et puis à la guerre civile en Angola, Opuwo fut transformé en base militaire où résidaient entre 8000 et 10000 soldats (Van Wolputte, 2010, p. 85). De petit village, Opuwo grandit pour devenir une ville de plusieurs milliers d'habitants (Bollig, Gewald, 2009, p. 26), où s'entrainaient les (para)militaires qui partaient d'Opuwo pour mener des opérations destinées à contrer les insurrections, jusque dans les terres d'Angola (Van Wolputte, 2018, p. 100). La poussière des chemins céda la place aux graviers, sur lesquels se sont mis à rouler les Casspirs des unités Koevoets (unité de police paramilitaire de contre-terrorisme), hantant les rues, nous dit Van Wolputte, de corps de leurs ennemis attachés aux véhicules (Van Wolputte, 2018, p. 100). Opuwo vit fleurir les baraquements, et avec eux les bars, bureaux, magasins et l'hôpital. La ville se développa sur le modèle de l'apartheid, c'est-à-dire dans une séparation claire des quartiers blancs, dans le centre-ville, protégés d'une barrière dont il reste actuellement les fondations de ciment, et des quartiers noirs (Otuzemba et Katutura), en périphérie.

Opuwo connut par après un second boom démographique. Celui-ci fut consécutif à la désignation d'Opuwo comme ville et siège administratif de la région du Kunene après l'Indépendance (quoiqu'il n'eut effet que quatorze ans plus tard, lire à ce sujet Hopwood, 2005) (cf. *Supra*). Surtout, deux infrastructures participèrent à l'« urbanisation » : l'arrivée du réseau de communication mobile en 2002 (Van Wolputte, 2018, p. 99) ; et l'achèvement, en 2006, de la construction de la chaussée qui la relie à la capitale Windhoek (Van Wolputte, 2010, p. 86). Au niveau de son urbanisme, de multiples nouveaux bureaux ont éclos le long de la route principale, ainsi que des quartiers de maisons destinées aux officiels administratifs. Van Wolputte rapporte que c'est seulement à partir de cette année 2006 que sont arrivées à Opuwo deux puis trois banques, un supermarché sud-africain (*OK Grocery store*), une seconde station essence (de grande taille), un magasin de téléphones mobiles, un magasin d'artisanat local et de souvenirs, un hôtel de luxe et d'autres services (voir à ce sujet Van Wolputte, 2010, p. 86 ; 2018, p. 101 ; voir aussi mes « déambulessins »

de la ville ci-dessous).

En matière économique, Opuwo avait déjà vu les éleveurs amasser suffisamment de richesses pour s'acheter des voitures et construire des magasins depuis l'ouverture des frontières commerciales interrégionales, mais les différentes transformations aux alentours de 2006 (cf. *Supra*) précipitèrent la ville dans une expansion démographique importante (50% de population en plus entre 2001 et 2011, cf. Republic of Namibia et al., 2011, p. 40) et la poursuite du développement soudain de ses infrastructures (réseau routier, téléphonique, grandes surfaces, écoles, banques…).

Impacts sur le tourisme

Comme on peut aisément l'imaginer, la route construite en 2006 a fortement ouvert la région au tourisme. Or, l'intérêt touristique de la région est le produit évident de l'histoire coloniale du Kaoko.

Deux raisons principales amènent les touristes dans le Kaoko : les Himbas et les chutes d'Epupa du fleuve Kunene (Rothfuss, 2000). Il est aisé d'imaginer l'attrait touristique du paysage namibien : des espaces immenses, confrontant dunes à perdre de vue et océan, grandes plaines de terre rouge et montagnes, sol creusé de canyons et savane. Mais la création coloniale d'un groupe ethnique de pasteurs semi-nomades « traditionnels », longtemps artificiellement tenus à l'écart d'échanges marchands, offre aux yeux de ceux venus de pays industrialisés une opportunité rare de se sentir en présence de l'un de ces « derniers peuples indigènes », formulation dont la littérature touristique ne se prive pas.

Étant la capitale de la région Kunene, Opuwo voit donc défiler beaucoup de ces personnes en quête d'exotisme. Pourtant, il me semble qu'Opuwo a un rapport particulier au tourisme en ce sens qu'elle ne présente pas en soi une destination qui intéresse les touristes. Par contre, la ville est un lieu de passage obligé[82], et souvent,

[82] En raison de l'absence de l'organisation de transports publics (à l'exception de ceux qui desservent Windhoek), il est difficile pour un touriste de se rendre dans cette région de la Namibie si ce n'est par des voyages organisés, ou après avoir loué soi-même un 4x4 (la plupart du temps), pour certains avec une ou deux tente(s) sur le toit – deux options très coûteuses accessibles à une catégorie très aisée de touristes seulement. Les alternatives qui existent sont celles qu'emploient les personnes localement pour se déplacer quand, comme la grande majorité d'entre elles, elles ne possèdent pas de voiture : l'auto-stop ou le « taxi-van ». Ces deux moyens (qui furent les miens) requièrent de se rendre à certains endroits (et moments) précis que le bouche-à-oreille renseignera aux touristes. Dans le cas de l'auto-stop, c'est sur la chance et la patience qu'il faudra compter, plusieurs heures voire plus d'une journée pouvant parfois s'écouler avant d'être embarqué, contre un léger défraiement, à l'arrière d'une camionnette, dans la benne d'un camion ou la remorque à bétail. Plus organisé, le taxi-van est ce qui ressemble le plus à un transport public. Après s'être présenté très tôt en matinée à un lieu de rendez-vous (si possible convenu avec le conducteur la veille par téléphone), la collecte des voyageurs a lieu. Un à deux voyages sont organisés de la sorte entre Windhoek et Opuwo chaque jour environ. Il faut environ 9 heures de trajet, pauses inclues, pour arriver à destination – mais ce temps peut varier fortement en fonction de la personnalité du chauffeur. Souvent empli de musique, le van est parfois utilisé au-delà de ses capacités, forçant certains à ne s'asseoir que d'une fesse sur un siège prévu pour une seule personne. Certes, pour un touriste étranger, le voyage ne sera pas excessivement cher, mais il va sans dire que l'inconfort qui caractérise ce type de transport n'est pas compatible avec toutes les personnalités et tranches d'âge des touristes – or, sans que je puisse l'attester statistiquement, la Namibie m'est apparue comme une destination davantage prisée par

également un lieu de repos temporaire pour atteindre ces deux objectifs touristiques ultimes que sont les chutes et les Himbas. La seule véritable route qui mène aux chutes passe par Opuwo. Surtout, Opuwo est la dernière ville et la mieux achalandée avant le site des chutes d'Epupa. Que ce soit à Epupa ou à la bourgade intermédiaire Okanguati, mis à part les campings organisés le long du fleuve Kunene, quelques shebeens et de tout petits magasins, peu de services sont disponibles pour les touristes (c'était du moins le cas en 2009 et 2013). Par contre, Opuwo, avec ses plusieurs stations essence, son « *business park* » (cf. *Infra*), ses banques, s'impose comme le lieu de ravitaillement avant de reprendre les routes vers le nord ou l'ouest – routes qui, elles, ne sont plus couvertes d'asphalte, donnant à ces expéditions une dimension supplémentaire d' « aventure », de risques… voire de virilité (lire à ce sujet Henrichsen, 2000).

Outre cet intérêt pour le cadre naturel de la région, Opuwo est une destination de choix à partir de laquelle effectuer du « tourisme ethnique » (Rothfuss, 2000, p. 133). A ce propos, Rothfuss reprend en quelques mots les descriptions les plus fréquentes des « Himbas » dans les livres touristiques ou les brochures :

> « (…) [Himba people are] described (…) as 'the ochre-coloured people of the Kaokoland, who for centuries have been following their age-old traditions in harmony with the inhospitable environment' and as 'semi-nomads who have been moving their herds of cattle between grazing areas, while remaining untouched by western civilization'. (…) »
>
> (Rothfuss, 2000, p. 134)

Accompagnés de guides touristiques proposés par le secteur hôtelier à Opuwo ou directement engagés par les touristes eux-mêmes après s'être fait alpaguer dans la rue, ce sont des excursions de quelques heures qu'effectuent les touristes dans des villages. Du haut de leurs 4x4, ils arrivent chargés de cadeaux (nourriture, couvertures…) qu'ils échangeront contre le droit de prendre des photos et de visiter les lieux, ayant parfois même droit à une démonstration de certaines pratiques dites « traditionnelles », ou de chants et danses.

Si Opuwo est si étrange en terme de tourisme, c'est donc par son contraste entre, d'une part, les très nombreux touristes qui la traversent en voiture, ne s'arrêtent que pour remplir celles-ci de carburant, aller au supermarché « *OK Grocery store* » où les vendeuses (pour la plupart) d'artisanat leur proposent leur marchandise ; et d'autre part, leur absence dans les rues, à l'exception, parfois, de quelques apparitions à Epupa Market derrière le supermarché « *OK Grocery* »[83] et, rarement, dans l'artère

---

les personnes de plus de cinquante ans, peut-être également en raison de son coût.

[83] Lors de mon voyage en 2009, deux supermarchés principaux se trouvaient à Opuwo : OK Grocery, supermarché sud-africain, et Agra, coopérative namibienne. En 2013, une autre « grande surface » avait ouvert en face, quoiqu'elle ne fut pas encore très populaire. La différence entre Agra et OK, tels qu'on les appelait, était assez marquée. Agra avait tendance à être moins cher que OK. Agra était moins éclairé que OK, et plus souvent bondé. Il était plus rare de trouver des touristes au Agra qu'au OK. Le OK était composé de divers rayons agencés perpendiculairement à une série de caisses. L'entrée du magasin invitait le consommateur au rayon des fruits et légumes frais, de la boulangerie cuite sur place et de quelques conserves alimentaires, considérées par mes amis locaux comme très étranges, des « produits de Blancs » : choucroute en conserve,

principale de la ville.

Cela s'explique indéniablement par le fait qu'elle ne soit qu'une étape indispensable vers d'autres destinées plus « esthétiques », mais aussi, sans doute, par le fait que l'hôtel le plus prisé par les touristes internationaux[84] à l'époque de mes séjours soit, lui aussi, excentré. Opuwo Country Lodge se trouve à un peu moins de 3 kilomètres à pied du centre-ville, sur les hauteurs. Cet établissement de luxe (environ 110€ la nuit) participe certainement à l'absence relative de touristes dans les rues d'Opuwo, en raison de son éloignement, des services sur place (piscine, repas) et, sans aucun doute, de la beauté de sa vue loin des poussières « d'en bas ».

Les touristes, à Opuwo, sont donc tels des fantômes, d'une invisible mais indéniable présence, observateurs plus qu'observés du haut de leurs roues surélevées, consommateurs plus que consommés par les regards du dehors qui ne peuvent aussi bien traverser les vitres teintées ou qui ne parviennent à cerner le visage caché derrière l'appareil photo brandi sur leur nez (ou leurs seins, leurs bijoux et leur peau). Ce n'est que lorsque ces véhicules déversent leurs blancs (la plupart du temps) transportés qu'il est possible de les approcher et de tenter de leur vendre ce qui, quotidiennement, est préparé pour eux. Quant à ces présences touristiques, les yeux et oreilles remplis des images capturées par leurs appareils photos après 3 heures ou 3 jours de tourisme ethnique ou naturel, ils s'en retournent dans leur lodge luxueux en périphérie d'Opuwo, où ils peuvent admirer la vallée s'incendier sous le soleil couchant. Le lendemain, ils poursuivront la route, le coffre plein, le réservoir également.

Une Namibie unifiée ?

Cherchant à caractériser l'État namibien postcolonial dans l'introduction de son ouvrage, Friedman en résume quelques points dont je me servirai ici pour clôturer la contextualisation historique par ses évolutions actuelles.

Ainsi, dans la Constitution, trois adjectifs définissent le nouvel État namibien :

> « Namibia is constituted as a sovereign, secular, democratic and unitary state. »

---

saucisses en conserve « *wiener* », spaghetti bolognaise en conserve, pain noir… Dans le fond, le rayon frais proposait différentes sortes de produits laitiers, mais également du fromage et des olives, que je n'ai personnellement jamais vu acheté par des *Opuwans*. Différents rayons se suivaient alors, proposant pour certains du matériel de camping assez poussé, du matériel culinaire, des jouets en plastique, des produits d'hygiène et cosmétiques, toutes sortes de soupes en poudre (très appréciées localement comme base de sauce pour la pap, une fois mélangées avec de l'huile et une bonne dose de sel) et autres épices à barbecue en tout genre, quelques produits électroménagers, des sacs de farine de maïs ou de blé, des pâtes de diverses sortes, parfois en grande quantité (mais pas autant que les sacs de plusieurs kilos que l'on retrouvait à Agra), un rayon boucherie et un rayon d'alcools plus forts qui, certains jours, était fermé. Bien entendu, ces contenus étaient donc destinés en grande partie aux touristes, quoique par conséquent des personnes locales plus aisées allaient également y faire leurs courses – sous prétexte que c'était plus tranquille, plus propre et plus agréable, me dit-on.

[84] Dans le cœur de la ville, on retrouve quelques « *guesthouses* » ou sites de camping qui accueillent des touristes moins aisés, c'est-à-dire de temps en temps des *backpackers* européens mais, m'a-t-il semblé, surtout les touristes nationaux ou de pays voisins.

(Republic of Namibia 1997: 1. In Hopwood, 2005).

Pourtant, Friedman (2011, p. 46-52) observe trois divisions importantes toujours actuelles et à l'origine d'inégalités influençant, notamment, le rapport des Namibiens à l'État indépendant : les différences entre les résidents ruraux ou urbains, entre classes socio-économiques et entre groupes ethniques (Friedman, 2011, p. 52).

Ces différences résument également ce qui est pointé du doigt dans l'ouvrage collectif édité par Melber (2003) comme les faiblesses démocratiques de la libération. Dans cet ouvrage, il apparait que d'une volonté (sous les auspices des Nations Unies) de mener une transition démocratique comme un processus de « *controlled change* », l'on assiste davantage à un « *changed control* » (Melber, 2003, p. 13) : l'élite aurait changé de visage, mais l'inégalité resterait présente.

Qu'en pense-t-on, sur place ?

Voyant cette permanence du parti SWAPO au pouvoir depuis l'indépendance, j'ai été étonnée de constater qu'aux yeux de mes interlocuteurs, la seule véritable faiblesse démocratique que l'on reconnaissait à l'État postcolonial – d'ailleurs en général appelé « *government* »[85], ce qui est déjà symptomatique (cf. *Infra*) – était la corruption[86]. Par contre, les avis étaient la plupart du temps louangeurs parmi mes interlocuteurs, allant même jusqu'à vanter leur liberté d'expression comme preuve du véritable aspect démocratique de leur système politique. *Electionwatch* affirme[87] :

[85] Je parle ici de gouvernement parce que « *government* » était le terme employé par mes interlocuteurs lorsqu'ils évoquaient les affaires étatiques ou la politique en République de Namibie. Il importe toutefois de remarquer cette équivalence ressentie entre État, gouvernement, et SWAPO, qui est pointée du doigt par Melber dans son introduction comme l'un des facteurs problématiques de l'État postcolonial lié à l'association du parti au mouvement libérateur, ce qui génère une dichotomie « eux-nous » et la définition d'une « bonne » identité politique : « (…) Politically correct identity is (…) defined increasingly by those in power along narrow lines of (self-)definition and (self-)understanding. This is reflected in a dichotomy of polarized perceptions along the we-they divide. If you are not with the liberator (as represented by the movement, now party and state), you are considered to be an enemy. Given the blurred boundaries between party, government and state under an actual one-party system that dominates the state (…) and the growing equation of the party with the government and of the government with the state, any opposition or dissent is considered to be hostile and branded as antagonistic to the people and the national interest ».

[86] Dans son ethnographie de l'État post-apartheid à travers les imaginaires des « Kaokolanders » (les habitants du Kaokoland), Friedman analyse les divers rapports à l'État. Dans son introduction, il les résume comme tel : « In Kaokoland, a distant locale in the northwest part of the country, individuals and communities engage the new State in their everyday lives. Here, the Namibian State is encountered as an educational system, a development project, a bureaucrat, a memory, a war wound and/or a patrilineal ancestor. It may be invoked, or avoided. Among Kaokolanders, the State is perceived as legitimate, corrupt, liberating, constraining, repressive and/or a new form of apartheid. » (Friedman, 2011, p. 4).

[87] Le site « *Election Watch* » de l'organisation « *Institute for Public Policy Research* » (*non-profit organization*) révèle d'ailleurs qu'en 2008 la confiance en la démocratie allait en grandissant au fil des années (Institute for Public Policy Research, 2008). Il faut néanmoins prendre ces statistiques avec distance, d'autant plus lorsque l'on lit Friedman (2011), qui montre les nombreuses réticences en 2011 à l'égard de l'État postcolonial, dont les *Kaokolanders* considèrent qu'il délaisse les Héréros et autres *tribes* associées au profit des Ovambos avec lesquels les chefs d'État auraient des liens de parenté (Friedman, 2011, p. 66-80).

« Most Namibians believe Namibia is either a 'full democracy' (41 percent) or a 'democracy with minor problems' (32 percent). This combined belief in Namibian democracy of 73 percent, is much higher than the average for Afrobarometer surveys in other countries (around 50 percent). »

(Institute for Public Policy Research, 2008)

Encart 15 – Qu'en pense-t-on, sur place ?

Les principaux traits de cet État postcolonial pourraient par conséquent être résumés comme suit.

Premièrement, la Namibie est un État qui, au niveau socio-politique, est extrêmement polarisé. L'économie est dominée par une poignée de Blancs à la tête du secteur minier. A l'indépendance, 5% de la population avait une main-mise sur 45% des terres, ou 74% des terres potentiellement arables. Ces 5% cumulaient 71% du PNB, tandis que les 55% les plus bas ne possédaient ensemble que 3% du PNB (Friedman, 2011, p. 48). Or, qu'après avoir lutté contre une division des populations en bantoustans sur base de différenciations « ethniques », le parti SWAPO déclare cette unité de la nation sans réellement mentionner de « groupe ethnique ». Pourtant, cela ne tient pas réellement compte de la perception des individus qui la composent et s'estiment appartenir à des « *tribe*s » spécifiques (Wärnlöf, 1998, p. 171).

Ethnicité entre uniformisation et résurgence

L'histoire récente de la Namibie peut laisser croire à une atténuation de la référence à « l'ethnie » – que, sur place, mes interlocuteurs appelaient « *tribe* » (cf. Infra). D'une part, l'opposition à la colonisation sud-africaine a été l'occasion pour une large partie de la population namibienne de se regrouper autour d'une identité namibienne commune88 (voir à ce sujet Wärnlöf, 1998). D'autre part, depuis l'indépendance en 1990, l'État post-colonial a développé une volonté étatique de « construire une nation » (« nation building ») dans la « réconciliation », selon les termes de Gargallo (2010, p. 153). L'auteur explique que pour la réforme foncière, qui débuta en Namibie en 1991, le gouvernement refusa les arguments du « droit aux terres ancestrales ». De plus, dans une tentative de dépasser la rupture entre « Blancs » et « Noirs », l'autochtonie ne fut attribuée à aucune communauté. A la place, le texte faisait mention de « *African beneficiaries* » (Gargallo, 2010, p. 157)… sans tenir compte de leur identité ethnique ou de leur histoire de dépossession. Toutefois, l'auteur note que dans la pratique quotidienne des personnes impliquées dans la réforme des terres (les bénéficiaires, les

[88] Ceci doit cependant être nuancé par le fait que le Kaoko ait eu une histoire particulière dans les conflits d'indépendance, ce qui s'est exprimé les premières années par un soutien au parti DTA et non au parti SWAPO issu du mouvement de « libération ».

représentants du gouvernement local et les politiciens des différents partis), les références à l'identité et à l'ethnicité n'ont pas disparu, au contraire (Gargallo, 2010, p. 154).

Mais les gouvernements successifs depuis l'indépendance n'ont pas pour autant cherché à abolir le référent ethnique. Le slogan « *unity in diversity* » que l'on entend souvent exprime cette volonté de maintenir la variété des « cultures » (davantage transformées en folklore). C'est pourquoi l'on retrouve de nombreux programmes de télévision sur la chaine nationale « *Namibian Broadcasting Corporation* » qui expliquent et mettent en valeur les « cultures » de Namibie. Fairweather, dans son article, montre pour sa part l'utilisation de ces référents culturels par les jeunes pour s'inscrire dans le monde global (lire à ce propos Fairweather, 2006).

Surtout, en ce qui concerne le Kaoko, une inquiétude majeure a évincé les débats sur la privatisation des terres communales (voir Bollig, 2009b, p. 276-278) et fait surgir un besoin de renforcement d'une identité de *Kaokolander* distincte de l'identité nationale : le projet de construction d'un barrage hydro-électrique à Epupa89 qui prévoyait, dans sa conception première, l'inondation de toute la vallée du fleuve Kunene (Bollig, Gewald, 2009, p. 26).

Une fois de plus, le projet à Epupa est une illustration intéressante de la fluidité des « identités ethniques ». Contrairement aux Héréros qui ont plusieurs festivités catalysant une « identité héréro », de telles expressions identitaires n'étaient pas fréquentes pour les *Kaokolanders*, probablement en raison de leur « encapsulation » physique durant la colonisation sud-africaine qui évitait la nécessité symbolique de la construction d'une identité communautaire (Bollig, 1999, p. 354). Pourtant, pour avoir du poids dans le débat sur le barrage hydro-électrique à Epupa, les *Kaokolanders* ont cherché à raviver une identité commune, de deux manières : premièrement, grâce à la réappropriation d'un héros précolonial né au Kaoko mais pourtant enterré à 200 km de là, Mureti (sur les enjeux autour de cette réappropriation disputée, lire Bollig, 1999, p. 353-356) ; ensuite, par la création de deux groupes principaux, la « *Kaoko Royal House* », qui a désigné un chef auquel a été attribué le titre de « *King of Okaoko* », et la « *Toms Royal House* », à la tête duquel se trouvait également un roi (Bollig, 1999, p. 64). Par ailleurs, il a également généré une question

[89] Ce projet a aujourd'hui été abandonné au profit du projet « Baynes », qui est un projet bilatéral entre la Namibie et l'Angola. Sur le site web de la compagnie d'électricité Nampower (Nampower, 2020), l'on explique que le choix entre les deux projets a été fait en raison du moindre impact environnemental et de la moindre perturbation de la vie des Himbas que génèrerait le barrage à Baynes comparativement au projet de barrage électrohydraulique à Epupa, bien qu'il y aurait eu une plus grande capacité de rétention à Epupa. Le projet de Baynes ne fait pas que des heureux (voir à ce sujet Kahiurika, 2015), mais il suscite moins de refus que celui envisagé auparavant à Epupa.

identitaire auprès de ceux qui étaient en faveur du projet (e.a. leur quête d'une dénomination capable d'inclure toutes les personnes concernées par le projet, au-delà des identités ethniques ou linguistiques) (lire à ce propos Miescher, 2009).

Une dernière illustration des enjeux de l'ethnicité et des raisons de sa résurgence, voire de son accentuation, est mis en lumière par Miescher et Rizzo. Les auteurs parlent de « commercialisation visuelle » des Himbas (par les Himbas90) dans une compétition évidente avec les photographies des Bushmen (Miescher, Rizzo, 2000, p. 10).

Il est donc limpide que malgré la volonté d'unification identitaire sous une coupole namibienne, les enjeux des identités ethniques, toujours actualisées et mobiles, persistent à l'heure actuelle.

Encart 16 – Ethnicité entre uniformisation et résurgence

Le fait que la dimension ethnique ne soit pas prise en compte dans les politiques établies par le gouvernement de l'indépendance – ou par ses successeurs – engendre plusieurs conséquences. D'après Hopwood, au niveau politique, le principe de décentralisation aurait été retardé dans sa mise en œuvre effective. Il fallut attendre 2004 pour que les Conseils Régionaux se voient attribuer les fonds nécessaires à leur efficacité en prévision du transfert réel des fonctions jusque-là occupées par le gouvernement central. En outre, un financement, le « *Regional Development and Equity Provision Fund* » fut organisé en 2004 pour assurer un développement équitable des treize régions (Hopwood, 2005). Friedman, lui, explique que cette non-reconnaissance par les politiques de redistribution aurait entériné les injustices du passé (Friedman, 2011, p. 48). Ainsi, la politique de réconciliation a mené à des propositions de réforme économique de faible impact : la redistribution d'1% des terres commerciales par an, ce qui signifie qu'il faudrait attendre 2045 pour que seule la moitié des terres appartiennent aux Namibiens noirs – qui, pourtant, représentait environ 95% de la population en 1990. Cette lenteur s'explique notamment par le fait que les promesses de politiques socialistes du mouvement de libération SWAPO durant les années de guerre d'Indépendance ont en réalité cédé le pas à des politiques néo-libérales de développement par le marché libre (Friedman, 2011, p. 48-49).

Dans son analyse de la Namibie depuis l'indépendance, Melber introduit l'idée de l'apparition d'une nouvelle élite entérinant de vieilles inégalités. Il montre alors comment les principes issus d'un socialisme scientifique d'une Namibie sans classe, non-fondée sur l'exploitation d'autrui, se sont révélés très éloignés des mesures qui ont réellement été prises et des réalités sociales qui en résultent (Melber, 2014, p. 143-160). Surtout, il précise que contrairement à ce qui a longtemps été sous-entendu, l'exclusion actuelle d'une majorité de personnes appauvries et marginalisées n'est plus le fruit de l'apartheid mais bien des politiques étatiques qui n'ont pas marqué suffisamment fort leur volonté de rompre avec la pauvreté.

[90] Je déconstruirai « ces » Himbas comme les autres identités ethniques tout au long de ma thèse.

> « What has been emerging instead is at best a crypto-capitalist, petty-minded, self-enriching new black elite, which expends its energy on exploiting the public purse. »
>
> (Melber, 2014, p. 149)

L'auteur observe donc l'apparition d'une nouvelle bourgeoisie noire en formation faite de membres de directions, de fonctionnaires senior, du personnel des hauts placés dans les entreprises publiques ou du secteur privé (Melber, 2014, p. 150).

La sphère politique a, pour sa part, fortement évolué avec l'indépendance. Mais si la Constitution de la Namibie fut en son temps acclamée pour sa dimension progressiste (promotion de la société civile, organisation d'élections libres et équitables à échéance régulière, système judiciaire indépendant et ombudsman, l'incitation à une participation politique importante et la poursuite d'une politique de décentralisation), la consolidation du pouvoir par le parti majoritaire grâce à des moyens démocratiques, qui mène à l'absence d'une réelle opposition (Friedman, 2011, p. 50). Parmi ces moyens, le fait d'être sans cesse présenté comme « le parti de la libération » mène évidemment certains citoyens à estimer que l'État est la propriété du gouvernement ou que le gouvernement doit servir le parti (Friedman, 2011, p. 51 ; voir aussi Melber, 2003, p. 18). Bien qu'il y ait des médias indépendants et d'autre types de corporations indépendantes (syndicats, organisations des Droits de l'Homme, etc.) la faible « société civile » renforce également le pouvoir du parti majoritaire. Surtout, l'État actuel a du mal à transcender la bifurcation qui a eu lieu durant la période coloniale, notamment dans son double système d'autorité qui a été mis en place durant l'apartheid, l'un basé sur la coutume et la tradition, et le second sur les droits civils et la « société civile ».

Bien que le parti au pouvoir ait tenté d'en aplanir les dimensions raciales et ethniques, de nombreuses divisions persistent : entre Noirs et Blancs, entre groupes ethniques (car un nombre croissant de personnes perçoivent le parti majoritaire SWAPO comme défendant principalement les droits des personnes parlant l'oshivambo), entre ruraux et urbains (recourant pour les premiers davantage aux système d'autorité fondé sur la coutume et la tradition et pour les seconds, à celui sur les droits civiques et la société civile – ce qui fait d'Opuwo, ville à la marge, un espace où les deux formes d'autorité se chevauchent en pratique), ou encore entre (nouvelles) élites et le reste de la population.

Paysage du « où » de la course : Opuwo sous toutes ses coutures

Après avoir resitué par une contextualisation historique les grands traits qui marquent encore Opuwo et le nord de la région Kunene autrefois appelée Kaoko, je désire maintenant développer la dimension davantage spatiale de mes enquêtes et de

la « course après le vent » qui fait l'objet de ma thèse.

Certes, j'ai déjà proposé une petite présentation d'Opuwo en tant que rencontre parmi d'autres ayant abouti à cette thèse (cf. *Supra*), mais il s'agira ici d'en décrire divers quartiers, d'en montrer le dynamisme si courant des petites ou moyennes villes africaines, et, dans un troisième temps, de lui rendre le flou et le fluide de sa « forme », en constante interaction avec les pratiques et perceptions de ceux qui en vivent les rues.

Déambulessiner la ville

Dans ma monographie de 2010, je pris évidemment quelques lignes pour décrire Opuwo. J'aurais pu énumérer le palmarès infrastructurel d'Opuwo – quatre écoles publiques, héritées de la *Dutch Reformed Church* (Hihanguapo, 2000, p. 4), un hôpital, deux stations essence (à l'époque), plusieurs supermarchés de diverses tailles, quatre ou cinq « *chinese shops* » qui vendent de tout, une multitude d'églises (certaines étant de simples garages privés transformés), des maisons de toutes sortes, de toutes formes, de tous matériaux et de toutes tailles (quoiqu'elles restent modestes), quelques auberges, un grand et luxueux lodge qui combine altitude et distance comme un juge de chaise sur un court de tennis – mais l'état statique de cette description me semblait pâlir à l'excès les couleurs d'Opuwo. Je lui préférai une forme plus mobile :

> « Lorsque je parle de ville en évoquant Opuwo, je ne suis pas certaine d'employer un terme adéquat. Opuwo est un lieu étrange, fait de contrastes en tous genres. [...] Son centre névralgique est [une] rue goudronnée, qui s'étend sur plusieurs kilomètres[91] entre le quartier d'Otuzemba [en direction d'Epupa Falls] et celui d'Okatuo à l'autre extrémité ([...] en direction d'Etanga). [...] Cette route, ainsi que sa parallèle en terre, sont entourées de « bâtiments en dur », pour la plupart des établissements commerciaux, des bars, des bureaux officiels[92], des pompes à essence, des églises[93], mais également des anciennes constructions militaires aujourd'hui transformées en écoles. Actuellement, il existe également deux grandes surfaces (Agra et OK grocery) auxquelles s'arrêtent (presque) tous les touristes.
>
> Autoroute de poussière, gouffre de vent, cette rue interminable où nulle ombre ne vient soulager le passant partage son goudron avec les impressionnantes « voitures du gouvernement », pick-up rafistolés, charrettes tirées par des ânes, vélos de tout style, chèvres, cochons ou autres chiens errants. Elle ponctue ses journées par l'arrivée tonitruante et étouffante de camions rehaussés transportant des touristes immaculés pointant du doigt les Himbas nonchalants... et se travestit la nuit en revêtant çà et là une paire de phares en mauvais état ou d'imprudents fêtards au pas incertain. Au-delà de ses apparats de ville, Opuwo cache mal certains quartiers d'une extrême pauvreté, tel le marché d'Epupa. Là s'empilent les bouteilles et cannettes sur des hauteurs parfois vertigineuses, le chemin de terre cache nids de poule et bouts de verre, les bâtiments tôlés font place à des constructions de fortune. La ville organisée est devenue (...), pour utiliser le terme local : « *location* » (litt. l'« emplacement » où vivaient les Noirs durant l'apartheid). Dans ces endroits, la vie grouille autant que l'alcool, les beignets à la viande et la débrouille. Les bars sont bruyants, diffusant [...] des musiques locales synthétisées [comme des] « *hits* » internationaux. Les points d'alcool,

[91] Quoiqu'il semble que sur cette photo, seule la moitié de cette rue serait représentée.
[92] Ces bâtiments s'y trouvent parce qu'Opuwo est la capitale de la Région Nord Kunene.
[93] Il n'y aurait presque une trentaine d'églises chrétiennes à Opuwo en 2010.

> officiels ou non, démultiplient les soifs d'oublier ; la faim est sur toutes les lèvres. A côté de cet aspect désolant, cependant, les joies se vivent autant que les malheurs[94] : lieu de rencontres, de retrouvailles, de « socialisation » [« to socialize », en anglais]95, de jeu, de relaxation, de fête, de partage, d'entraide, d'ostentation, etc. font du marché d'Epupa ou des quartiers similaires des entités bien plus complexes qu'elles ne le semblent à première vue (…).»
>
> (Carmon, 2010, p. 9-12)

De retour à Opuwo pour entamer mon doctorat après quatre ans d'absence, il me tenait à cœur d'investiguer la ville[96] avec la minutie essentielle à mes prétentions doctorales. Néanmoins, je n'avais ni les compétences d'un géographe ni la maitrise de la cartographie. Je décidai donc de « déambulessiner » la ville : ne pas chercher un dessin chirurgical, ni même exhaustif, mais plutôt la parcourir et l'observer, pour la dessiner. Ni plan ni cartographie, c'est donc bien d'un dessin dont je dispose aujourd'hui : mes traits ne sont pas rectilignes, la couleur de mon stylo est changeante, le papier est marqué par les conditions matérielles de mes itinérances… Mais ce dessin ne se veut pas produit esthétique et ses imprécisions ne flirtent pas avec la badauderie. Elles sont, au contraire, le fruit d'une intention tout ethnographique de m'imprégner des lieux et de ressentir les diverses pulsations d'Opuwo pour complexifier mes perceptions en vivant moi-même les variations d'intensité de son espace et en partageant un peu de son temps. Suspension du thé bu sur le pas de la porte ; pudeur des premières minutes de l'aube où règnent les chiens (semi)errants ; exubérance d'une Opuwo en fête, rythme saccadé des enfants dont les pas semblent cassés par la pente de la colline qui les mène à l'école ; lenteur de l'accablante chaleur de midi ; goût du feu de bois qui bientôt accueillera la viande sur le marché ; trente-et-un des espaces de drague ; anachronisme météorologique d'une pelouse étincelante d'un vert d'or odorant de l'une ou l'autre rare propriété de nantis ; engorgement reniflant, boitant, toussant, crachant, souffrant et patientant aux abords de l'hôpital ; auras odoriférantes des femmes himbas ou héréros[97], faites d'herbes si capiteuses qu'elles semblent toucher d'une caresse tout corps à leur portée ; inévitables nuages de poussière qui jouent d'Opuwo comme d'une boule à neige qu'une invisible vibration secouerait régulièrement…

Parce que je ne voulais pas céder à la seule spontanéité – qui n'est souvent, d'après Laplantine, « qu'habitude et conformisme » (Laplantine, 2005, p. 212) –, j'ai opté pour un procédé rigoureux : tantôt seule et tantôt accompagnée de mes interlocuteurs

---

[94] Qui me sont d'ailleurs probablement adressées à outrance étant donné ma couleur de peau transpirant à leurs yeux une richesse inespérée.

[95] Ce terme ambigu ne m'a jamais été expliqué clairement malgré mes questions. Néanmoins, j'ai le sentiment qu'il s'agisse davantage de relations de flirt que d'amitié ou de cour officielle.

[96] Je serais tentée, comme Steven Van Wolputte avant moi, de préciser que rares seraient ceux qui définiraient Opuwo comme une « ville ». Il donne néanmoins trois arguments qui justifient l'emploi de ce terme : le pourcentage de population qui s'y trouve (10-20% de la population d'une région de la taille de Cuba) ; les divers réseaux infrastructurels auxquels elle est connectée (dont le sans-fil) ; et le fait qu'il s'agisse d'un point de départ pour atteindre d'autres (plus) grands centres urbains nationaux ou internationaux (Oshakati, Windhoek, Luanda, Harare, Cape Town, Beijing) (Van Wolputte, 2018, p. 98).

[97] Je rappelle la précaution quant à

locaux, j'ai souhaité emprunter chacune des rues qui se présentaient à moi, tous les chemins que je distinguais, compter d'innombrables habitations, tenter d'en distinguer les matériaux et les formes, répertorier du mieux que je pouvais les bâtiments non destinés au logement. Je ne m'arrêtais que lorsqu'Opuwo m'apparaissait en pointillé, dans un rapport de force inversé avec la flore locale débarrassée de la répétition des pas qui généralement la tassent, des constructions qui l'enceignent ou des détritus qui l'étouffent. Je pensais alors voir dans ces zones de faible intensité un horizon redevenu lointain, les frontières effilochées de l'urbanité d'Opuwo. C'était en effet ainsi que plusieurs personnes m'avaient parlé d'habitations plus lointaines dont je distinguais la silhouette : « Ça, ce n'est plus Opuwo ». J'ai appris plus tard[98] avoir été leurrée par cette morphologie changeante de la ville et par ce qui n'était, probablement, qu'une expression nécessitant un second degré que je n'avais perçu. Mon déambulessin n'est donc probablement pas tout à fait exact[99], mais il s'espère réaliste. C'est pourquoi je n'ai permis à l'encre de s'inscrire sur le papier qu'une fois que le sol qu'elle traçait avait été réellement foulé par mes pieds. J'ai en outre adopté des codes, pour ne pas me perdre dans des croquis minuscules aux milles détails. Surtout, pour rendre compte de dimensions relatives et d'une certaine structure urbaine, je me suis munie d'une photo satellite de la ville[100] que j'ai habillée de mes signes. En définitive, ce déambulessin doit s'observer comme une trace, celle de parcours solitaires ou accompagnés et celle des lieux de vie et de traversées de mes interlocuteurs privilégiés. Comme je l'avais imaginé, fouler la ville de mes traits me procura bien plus que le soulagement de m'enfouir dans les détails autorisant mon arbitre intérieur à me labelliser « ethnographe digne de ce nom ». Je défiais la force de gravité de mon budget mensuel pour accéder à une « vue d'hélicoptère » fort enrichissante pour la pensée.

---

[98] Steven Van Wolputte, anthropologue spécialiste de la région, m'apprit plus tard dans un courrier personnel que certaines zones plus périphériques manquaient à mon déambulessin pour cerner avec exactitude les frontières administratives d'Opuwo. Pour plus de détails et une représentation plus scrupuleuse de celles-ci, je réfère le lecteur aux cartes de Van Wolputte dans son très original article « *Desire paths* » (Van Wolputte, 2018).

[99] Il importe de mentionner également que ce déambulessin pourrait être complété pour plus d'exactitude par la signalisation de traces encore présentes de l'époque de l'apartheid. Celles-ci ne m'ont jamais été identifiées comme telles par les personnes que je fréquentais à Opuwo, alors que mille fois nous sommes passées devant des restes de grillages (surtout leurs fondations). Bien plus, j'ai rendu visite plus d'une fois à des écolières d'environ dix-huit ans dans leur école qui n'est autre que d'anciens baraquements militaires. Pourtant nulle mention de ces dimensions historiques particulières. Il serait intéressant de revenir sur cette absence de mention avec ces jeunes femmes « *born free* » (cf. *Infra*) dans de futures enquêtes, afin de voir s'il s'agit d'éléments inaperçus (comme tel) ou délibérément tus.

[100] L'image de base était la photo satellite que *Google Maps* donnait d'Opuwo en 2013. Retournant récemment à cette source pour vérifier un détail, quelle ne fut pas ma surprise de constater que l'image disponible était à l'heure actuelle bien plus précise car il est permis de zoomer davantage. Alors que la meilleure échelle disponible en 2013 était 500 m, aujourd'hui on peut zoomer jusqu'à… 5 m, et voir chaque bâtiment. Il est indéniable que mon travail aurait été tout différent si j'avais eu cette précision, mais je pense mon déambulessin encore pertinent pour contextualiser mon propos car il reflète l'état de mes connaissances de l'époque et, par conséquent, la « réalité » ((au sens de Laplantine, 2005, cf. Supra)

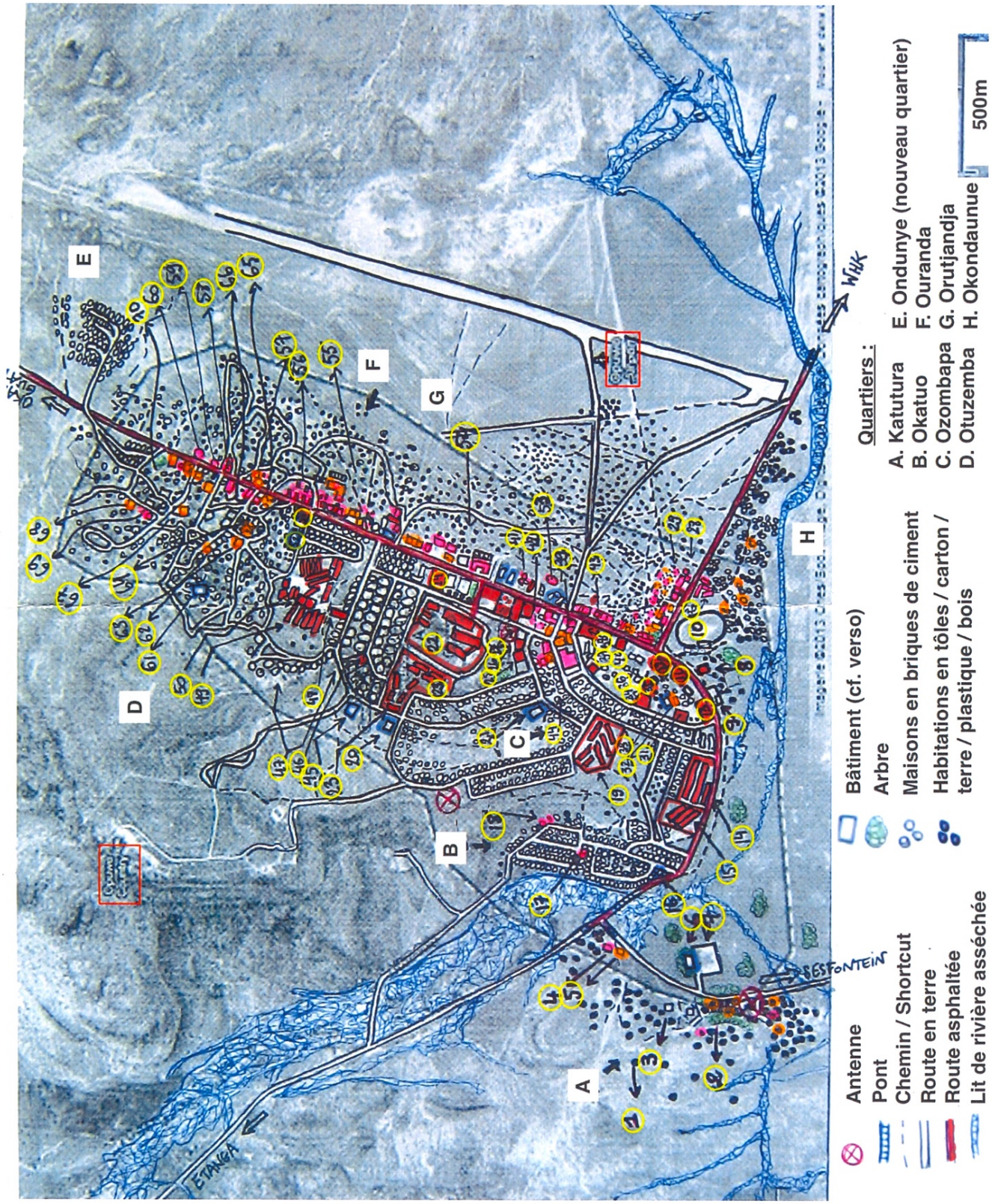
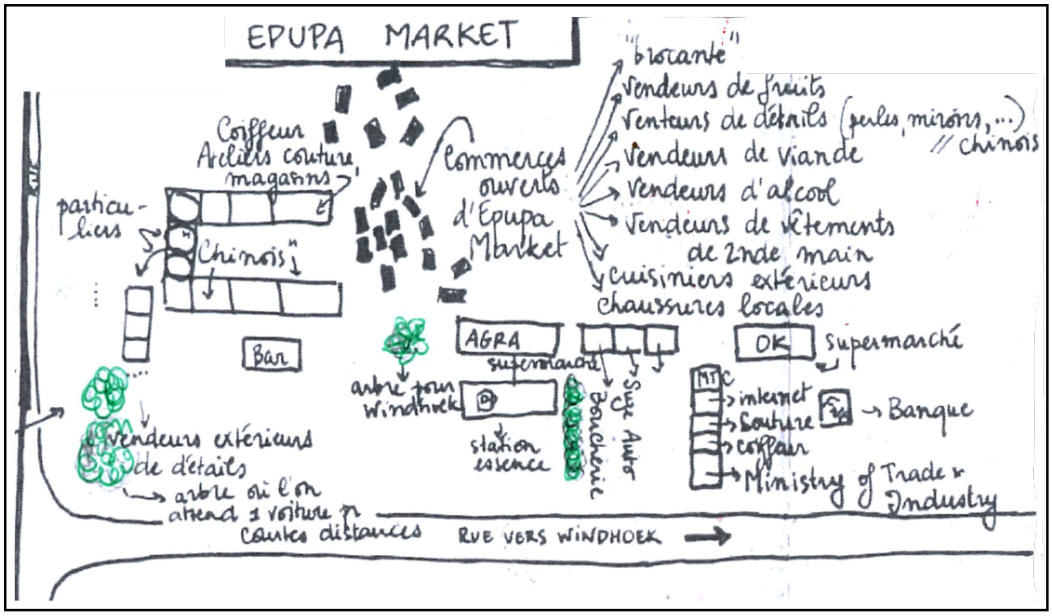
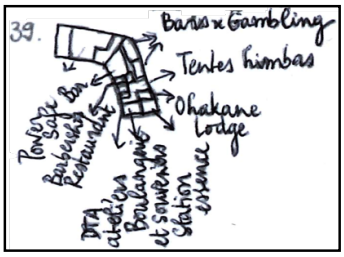
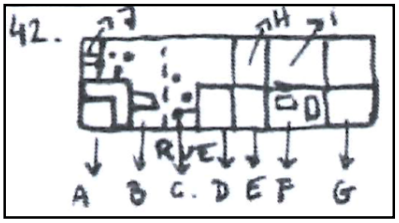
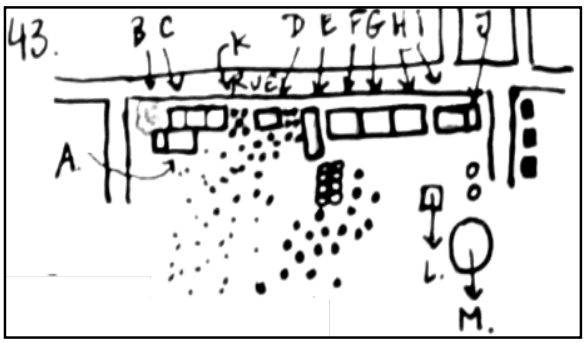


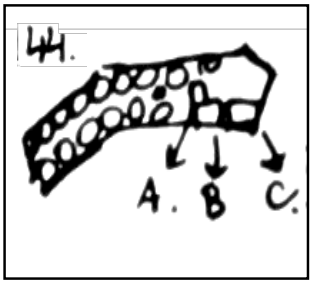
Figure 6 – Déambulessin d'Opuwo (2013)

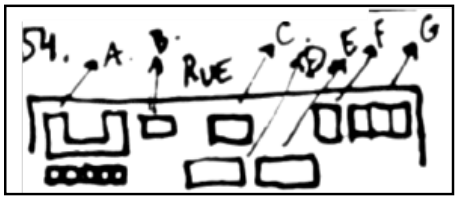


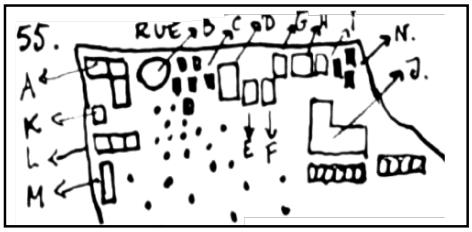












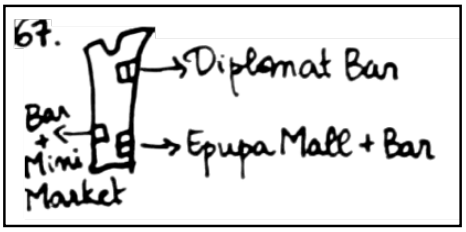


Figure 7 – Détails du déambulessin

Rouge = Bâtiment public
Rose = Service/commerce
Orange = Bar/Consommation d'alcool
Bleu = Eglise

1. Maisons (dur, bois tôle, tentes)
2. Rue principale
3. /
4. Omakange trading Entreprises (Hors service)
5. Bar/Market
6. Ancien abattoir actuellement église
7. « Piscine » asséchée
8. Office of Councellors
9. Propriété privée et dépôt de vieilles voitures
10. Terrain de sport (Football)
11. Town Council of Opuwo
12. Kunene Regional Council
13. New Regional Office for the Ministry of Labour and Social Welfare
14. École
15. École primaire
16. Église dans maison
18. Garage
19. École « Mureti »
20. Eglise
21. Église
22. Hôpital
23. Casernes de police
24. Station de police
25. Ministry of Gender Equality and Child Welfare
26. NamPost
27. Telecom
28. Commerces
29. Epupa Market : Particuliers, Vendeurs « chinois », Coiffeur, ateliers de couture, magasins, Bar, Vendeurs extérieurs au détail, Arbre où l'on attend une voiture pour des courtes distances, Commerces ouverts d'Epupa Market (« Brocante », vendeurs de fruits, vendeurs au détail (la même marchandise que dans les Chinese shops), vendeurs de viande, vendeurs d'alcool, vendeurs de vêtements de seconde main, Cuisiniers extérieurs, chaussures locales), Arbre pour Windhoek, AGRA supermarché, Station essence, Boucherie, Suze Auto, MTC, Internet, Couture, Coiffeur, Ministry of Trade and Industry, OK supermarché, FNB Banque
30. Commerces nouveaux : Orion Financial Aid, Standard Bank, Pinnacle Print, Dr Uirab, Kunene Pharmacy
32. Restaurant
33. Eglise
34. Roads Authority
35. Kaoko Tourism Info
36. Kunene Craft Center
37. Ministry of Information and Communication Technology
38. Kunene Regional HIV&AIDS Office + Electoral Commission of Namibia
39. Power Safe supermarket, Bar, Barbershop, Restaurant, DTA, Ateliers de boulangerie et souvenirs, Station essence, Ohakane Lodge, Agglomération de tentes de Himbas *traditional*, Bars et Gambling
40. Ministry of Agriculture, water and forestry ; Ministry of Wildlife and Tourism
41. Eglise protestante et riche propriété, Financial, Petits commerces (hair salon et Northern Kunene Tombstone), Mission catholique + Ecole
42. (a) Complexe (Mutuelle, Hair and Beauty salon, Opuwo Supermarket, Fashion wear, Building suppliers) ; (b) Supermarket and Cash loan ; (c) Petits commerces et Take away ; (d) Government garage ; (e) Ministry of Basic education and culture ; (f) Ministry of Home affairs ; (g) Department of works maintenance ; (h) Camion de pompiers ; (i) Entrepôts et garage ; (j) Bar privé et barbershop
43. (a) Bar ; (b+c) Chinese shop ; (d) Bar ; (e) Bâtiment en construction ; (f+g) Magasins de vêtements "chics" ; (h) Magasin « PEP », (i) Chinese shop ; (j) Chinese shop de vêtements ; (k) « Wizz cell shop » mini magasin ; (l) Namibia fish consumption promotion trust ; (m) Oreness camp
44. « Belles maisons » avec enceinte ; (a) MTC cell phone repair ; (b) Bar Okiti ; (c) Nouveau bâtiment avec restaurant
45. Eglise
46. Kunene Regional Council
47. Quartiers riches (grands arbres, piscines, enceintes)
48. Youth Center
49. Putuavanga School
50. Teacher Regional Council + Mobile School Office
51. 7th Day's Adventists Church and school
52. Mission des Nazaréens
53. Opuwo Brick Works
54. (a) Complexe (4 coiffeurs, 2 points internet, 1 magasin de GSM, 1 point d'ordinateurs, 2 restaurants, 2 Chinese shops, 2 magasins d'ameublement ; (b) Bâtiment désaffecté ; (c) The road house Bar ; (d) Fresh 'N Bake Market ; € Opuwo Small gift ; (g) Sbongae restaurant ; (h) Bars et Chinese shops.
55. (a) ABBA Guesthouse, church and school ; (b) Riche propriété d'un Blanc ; (c) Petites échoppes (vêtements) ; (d) The roots bar ; (e) Okalunga bar ; (f) Bar ; (g) Car wash ; (h) SWAPO Party Regional Office ; (i) Tombstone ; (j) Complexe (2 bars, 1 restaurant, 1 coiffeur, internet, Magasin de sport, mini shop) ; (k) magasin de matériel de construction ; (l) Epupa Invest Technology + Croix Rouge + Kaoko bicycle shop ; (m) Bâtiment en construction ; (n) Echoppes (Barbershop, Tombstone)
56. Echoppes (vêtements, barbershop…)
57. Facebook Bar, Nouveau resto, Miami bar, "Bar bar shop"
58. New life Take away
59. Mini market
60. Hair salon
61. Eglise
62. LG Bar
63. Wizeni Bar
64. Castle Bar
65. Arsenal Bar + De Paris Bar + Mini market
66. Ohakange mini market
67. Diplomat Bar ; Bar + Mini Market ; Epupa mall + Bar
68. Sheetekela Bar
69. Garage
70. Endume Bar + Shopping ; Bar ; Arbre vers Okanguati

Figure 8 – Légende du déambulessi

Quelques simples mises en couleur et voilà qu'est révélée la structure d'Opuwo. Un axe dorsal, dont le centre névralgique se situe à l'intersection de deux routes : la C41, allant vers l'est (l'itinéraire le plus rapide pour se rendre à Windhoek et sortir de la région du Kunene) et la C43, traversant la région du Kunene du Nord (chutes d'Epupa) au sud (Palmwag et au-delà), qui est empruntée pour s'enfoncer dans la région.

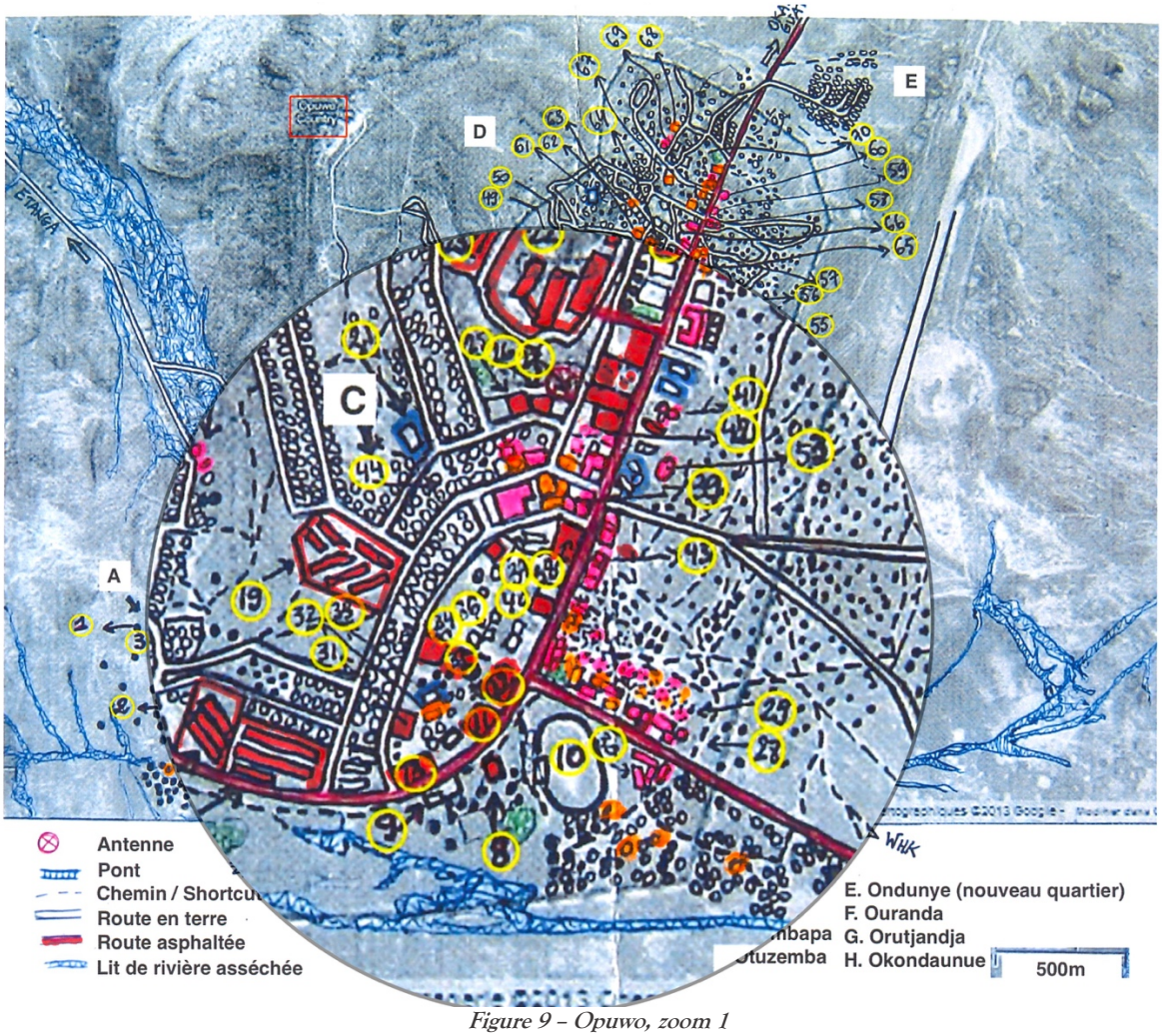


Figure 9 – Opuwo, zoom 1

Nous voyons tout de suite au jeu des couleurs que l'on retrouve à cette intersection une palette proche du fouillis. Mais un second regard et l'embrouillamini retrouve sa lisibilité. Les bâtiments publics (en rouge) sont davantage situés sur le flanc ouest de l'axe, c'est à dire au pied de la colline d'Opuwo, l'ancien quartier blanc toujours

appelé « *Ozombwapa*[101] » (litt. « les maisons des Blancs »)[102]. Dans la vallée, ce sont surtout les commerces ou services (en rose) qui prolifèrent, ainsi que toutes les infrastructures plus précaires : les échoppes d'Epupa Market, le logement « bricolé » et artisanal (cf. *Infra*). Quant aux bars et lieux de vente et consommation d'alcool (en orange), ils sont surtout présents dans la vallée, quoique plusieurs établissements sont situés sur le trottoir ouest de la route principale. Ce qui est le plus saillant concernant les bars est leur proximité avec cet axe : dans cette zone d'Opuwo, ils ont pignon sur rue.

[101] Sur mon déambulessin, on lira « *Ozombapa* ». C'est Lucia qui m'a indiqué les noms des quartiers et leur localisation sur la carte. Bien entendu, j'avais entendu parler de certains quartiers, que nous utilisions comme indications pour nos rendez-vous ou dans les récits de nos journées. Mais la plupart du temps, nous parlions de « *near the police station* » (n°24), « *on that side of Putuavanga* » (n°49), « *close to the tree to Okanguati* » (n°70), « *that side of the tree to Etanga* », « *close to OK* » (n°29), « *behind the doctor's office and the pharmacy* » (n°30), « *kondundu* » (litt. « *sur la colline* », *grosso modo* le quartier « C. *Ozombwapa* », mais uniquement la partie plus en altitude, à gauche du « C » sur le déambulessin), etc. Utilisant peu des termes « géographiques/administratifs » au quotidien, j'avais dû faire appel à Lucia pour m'aider à les épeler et à les situer. Dans cette sorte de conflit de loyauté/d'autorité entre mon interlocutrice de terrain et l'anthropologue aux nombreuses années d'expérience, je ne trancherai pas, écrivant « *Ozombapa* » lorsque ma source d'information était Lucia, et « *Ozombwapa* » lorsqu'il s'agissait de l'article de Van Wolputte.

[102] Autrefois, ce quartier était ceint d'un grillage les séparant des deux « *locations* » noires à l'époque, *Otuzemba* (litt. « l'endroit qui sent la merde ») et *Katutura* (litt. « l'endroit où nous ne vivons pas ») (voir à ce sujet Van Wolputte, 2018, p. 100).

Habitations à Opuwo

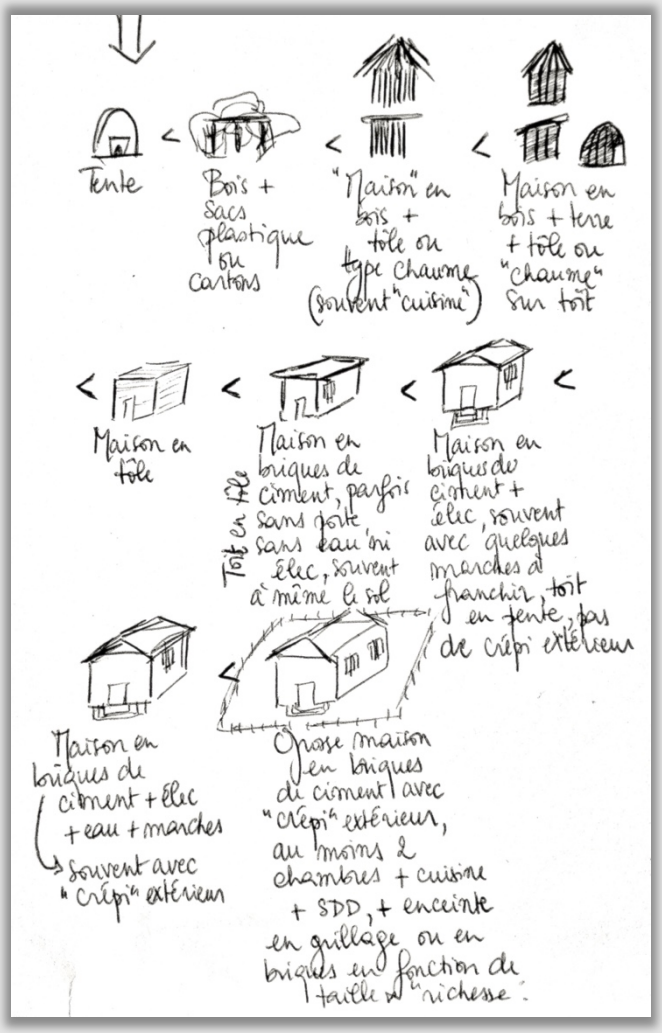


Figure 10 – Habitations à Opuwo

Les types d'habitations que l'on retrouve à Opuwo sont des plus divers. Sans prétendre avoir une liste exhaustive des modèles présents, uniquement dans le but de rendre compte d'une diversité, j'ai tenté de les recenser et de les « classer » selon leur degré de précarité (et/ou de « bricolage » et/ou d'artisanat)[103], reflétant à la fois un niveau socio-économique et un mode de vie. J'ai donc noté (1) les tentes (plus ou moins rafistolées par des morceaux de plastique et/ou de cartons) ; (2) les structures en bois dont les pans de mur sont des plastiques ou des

[103] Afin de sortir du paradigme de la « formalité » ou non des logements, je préfère me référer à des notions de bricolage et d'artisanat. J'entends par « habitations bricolées » une construction résultant de l'association de divers matériaux plus ou moins résistants, allant du carton posé à la tôle ondulée, en passant par le plastique, tissu, la jante d'une voiture (pour servir de cadre de fenêtre), etc. Je parle davantage d'artisanat pour mentionner ces habitations faites d'une structure de piliers de bois recouverte d'une épaisse couche d'un ciment fait à base de terre et d'excréments d'âne (en tous cas pour celles que j'ai vues construites sous mes yeux). Bien entendu, il ne s'agit pas de techniques exclusives, et bien souvent on retrouvera dans une habitation un peu de récupération/bricolage et de l'artisanat, voire même une structure de briques de ciment industrielles.

morceaux de carton ; (3) les constructions en bois (circulaires ou carrées) – dont les trous sont éventuellement comblés par un peu de terre104 ou de cartons – avec un toit en tôle ou en herbes (similaire à des toits de chaume)105 ; (4) des maisons en bois couvertes de terre comme les habitations « traditionnelles », mais dont le toit (s'il y en a un) est fait de tôles ou de chaume ; (5) les maisons faites uniquement de tôles ; (6) les maisons en briques de ciment dont l'équipement est inexistant (pas toujours de porte ni de fenêtres, toits de tôle, ni eau ni électricité) ; (7) les maisons en briques de ciment qui ont l'électricité et sont souvent surélevées par rapport au sol, mais qui ne sont pas recouvertes d'un enduit extérieur et dont le toit est encore assez simple ; (8) les maisons en brisques de ciment qui ont l'électricité, l'eau courante, quelques marches et sont la plupart du temps recouvertes d'une sorte de crépi ; (9) les maisons les plus luxueuses et spacieuses, en briques de ciment recouvertes d'un crépi peint, qui ont accès à l'eau et l'électricité, qui sont enceintes d'une clôture ou d'un mur – frontière dont l'épaisseur m'a semblée proportionnelle à la taille du terrain et la richesse apparente de l'infrastructure, simple grillage de poule pour certains ou véritables murs pour les (rares) plus nantis – et qui, souvent, sont bordées d'une herbe dont le lustre et l'intensité de couleur témoigne du niveau d'aisance financière (relatif) des propriétaires.

Notons que je n'ai représenté dans mon carnet que les « quatre façades », mais que diverses combinaisons de ces types d'habitations sont observables. Par exemple, il est fréquent de voir – surtout à Ouranda et Otuzemba – des agglomérats de quatre à huit habitations « deux façades ». Ces « *appartments* » s'apparentent davantage à des studios en ce sens qu'ils comportent la plupart du temps une seule pièce à coucher et, pour les mieux logés, un coin cuisine. Les sanitaires sont en général communs à plusieurs « appartements » et sont alors situés à l'extérieur, parfois dans la prolongation de ces chenilles de logement.

Encart 17 – Habitations d'Opuwo

La partie la plus à l'ouest d'Opuwo se divise en deux quartiers résidentiels. Au nord, juste au pied de la colline principale d'Opuwo, les maisons de briques de ciment d'Okatuo s'alignent selon une distribution relativement régulière. L'herbe n'y est pas verte mais elle existe çà et là sous des teintes grisonnantes car, avec les quelques arbres, elle bénéficie d'arrosages sporadiques. S'il y a bien quelques tentes dans les jardins, celles-ci sont propres – ou du moins complètes, sans qu'il faille les protéger de bâches

[104] Il s'agit en réalité d'un mélange fait d'eau, de terre et d'excréments de bétail.

[105] Lorsque ces constructions ne sont pas comblées, il est fréquent qu'elles servent en réalité de « cuisine », espace où l'on cuit les repas sur le feu. Comme on le verra plus tard, on retrouve cette pièce autant en ville, dans certains quartiers, que dans les « villages » ruraux.

en plastique ou de carton. Ce quartier donne une illusion d'isolement par rapport à la ville car il se situe au pied du flanc ouest de la colline, tandis que le reste d'Opuwo s'étire au sud et à l'est.

En face, par contre, s'enchevêtrent les habitations de toutes sortes et les (chantiers de) maisons en briques. Katutura[106], « là où l'on ne s'installe pas », semble être l'élue d'habitants de plus en plus aisés qui désirent y établir leur résidence. Des sortes de châteaux forts dernier cri côtoient alors les logements les plus modestes faits de tôle, de terrain et de rafistolages pour la plupart. La proportion de ces nouvelles bâtisses reste néanmoins très faible en 2013 et, en parallèle, les infrastructures urbaines sont lacunaires. Seuls quelques « *shebeen* »[107] abreuvent l'artère principale de ce quartier.

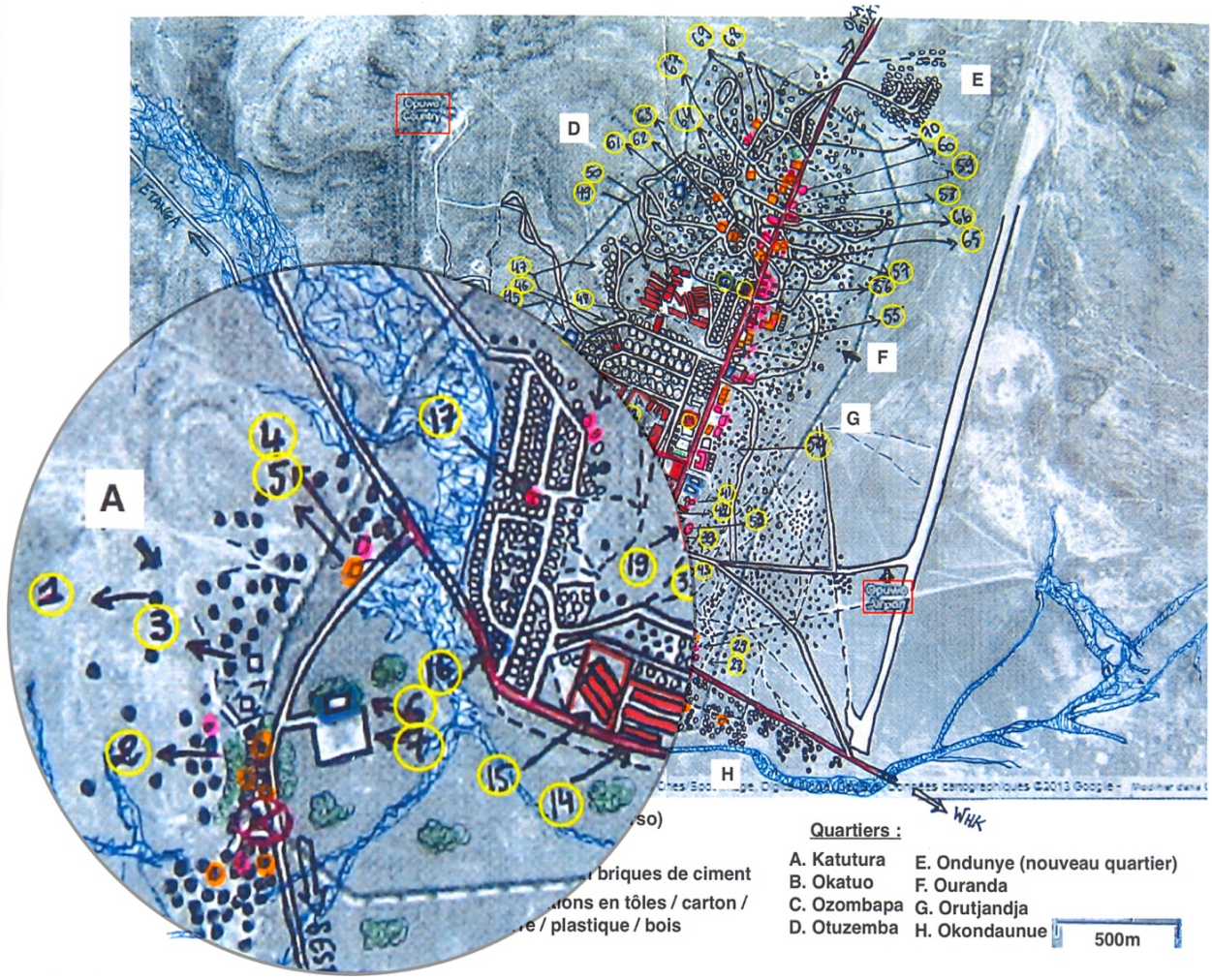


Figure 11 – Opuwo, zoom 2

De retour au cœur de ville, caché derrière le terrain de football et les quelques grands magasins bordant le coude vers Windhoek de l'avenue principale, le quartier

[106] Katutura est également le nom donné à un quartier de Windhoek réputé dangereux. Il s'agit en fait d'un amas de constructions temporaires devenues permanentes, ce que l'on pourrait appeler « bidonville ». Les dynamiques de la « Katutura » de Windhoek et de celle d'Opuwo m'ont toutefois paru fort différentes, ne fut-ce que par la taille respective de ces deux quartiers, totalement différente.

[107] Lieux de vente et de consommation d'alcool très sommaires.

« Okondaunue » (H, voir « Zoom 1 ») est assez particulier. A ses endroits les plus denses, on retrouve des bâtisses couvertes de terre et entourées de culs de bouteilles (intacts) alignés[108], frontière – plus symbolique que dissuasive – de la propriété, « décoration » de jardin ou sièges d'appoint. Ailleurs, on voit une structure d'habitat fort proche de celle des « villages ». En effet, sont regroupées dans une même parcelle (délimitée par un léger grillage et non par des branchages comme en zone rurale) des « pièces » allant de la tente rafistolée à la « *ondjuo* » de terre et chaume des plus typiques. J'ai compris par la suite qu'il s'agissait de regroupements familiaux (de membres parfois éloignés, cf. *infra*) marqués par plus ou moins d'interdépendance et de relations personnelles, notamment en fonction du niveau de proximité et d'affection (cf. *infra*). Cet aspect m'est apparu comme assez différent des dynamiques des « villages » que j'ai visités, où il m'a semblé que le partage d'une même enceinte était corrélé avec le maintien de fréquentes relations et interactions (sans pouvoir, bien sûr, préjuger du niveau d'affection entre les individus). Une autre différence majeure avec les regroupements de « pièces » dans une « maison » rurale est la proximité entre chacun de ces regroupements. Si, en zone rurale, ces « *homestead* » sont souvent séparées les unes des autres par des cultures ou plusieurs centaines voire milliers de mètres de « bush », à Okondaunue (et à Opuwo en général) elles sont tellement proches qu'elles partagent parfois une même clôture. Au final, un « *ondjuo* » d'une propriété A peut être plus proche de celui d'une propriété B que de certains autres de leur enceinte. Et si les clôtures poursuivent leur délimitation de parenté, les frontières des interactions ou des amitiés ne semblent pas/plus leur correspondre exactement[109].

Plus on remonte le long de l'axe central d'Opuwo qui en borde la colline, plus on découvre que ce tracé délimite différents types d'infrastructures et d'occupation des lieux (voir « Zoom 3 »). Sur le trottoir de gauche, des propriétés privées vêtues, dans leur grande majorité de maisons en briques de ciment[110], se serrent les unes contre les autres avec une intensité variable selon la superficie de leur terrain. Sur l'autre rive de ce bras de ville s'accumulent les magasins, de plus en plus modestes au fil de leur éloignement du cœur de ville – à l'exception de certains complexes (relativement) neufs perchés plus au nord de la route tels des mangeurs d'espace aux airs de hangars désappointés qui se disputent une maigre clientèle. Derrière cette façade commerciale assez compacte, le désert poussiéreux est colonisé par des agglomérats d'habitations[111] suivant elles aussi un dégradé d'informalité croissant en fonction de leur éloignement

[108] Des bouteilles d'un litre de bière – surtout de la bière « Windhoek », petit lait local pour ceux qui peuvent se le permettre – sont enfoncées tête la première dans le sol à une profondeur d'une quinzaine de centimètres, laissant apparaître les dix centimètres restants comme autant de petits poteaux de verre.

[109] Nous verrons par après la nature des relations familiales et leurs implications au quotidien (cf. Infra).

[110] On voit tout de même souvent des tentes plus ou moins temporairement montées dans les propriétés de ces maisons pour y accueillir des membres de la famille venus des villages avoisinants.

[111] Je n'ai pas représenté pour cette partie de la carte chaque habitation tant elles étaient nombreuses. J'ai néanmoins tenté d'en approximer le nombre et la répartition dans l'espace. Par contre, dès qu'il s'agissait d'habitations plus conséquentes (type « maisons en briques de ciment + enceinte légère »), je tâchais de les compter et de représenter fidèlement leur nombre sur mon « déambulessin ».

par rapport à cette artère d'Opuwo ou l'une ou l'autre de ses perpendiculaires principales.

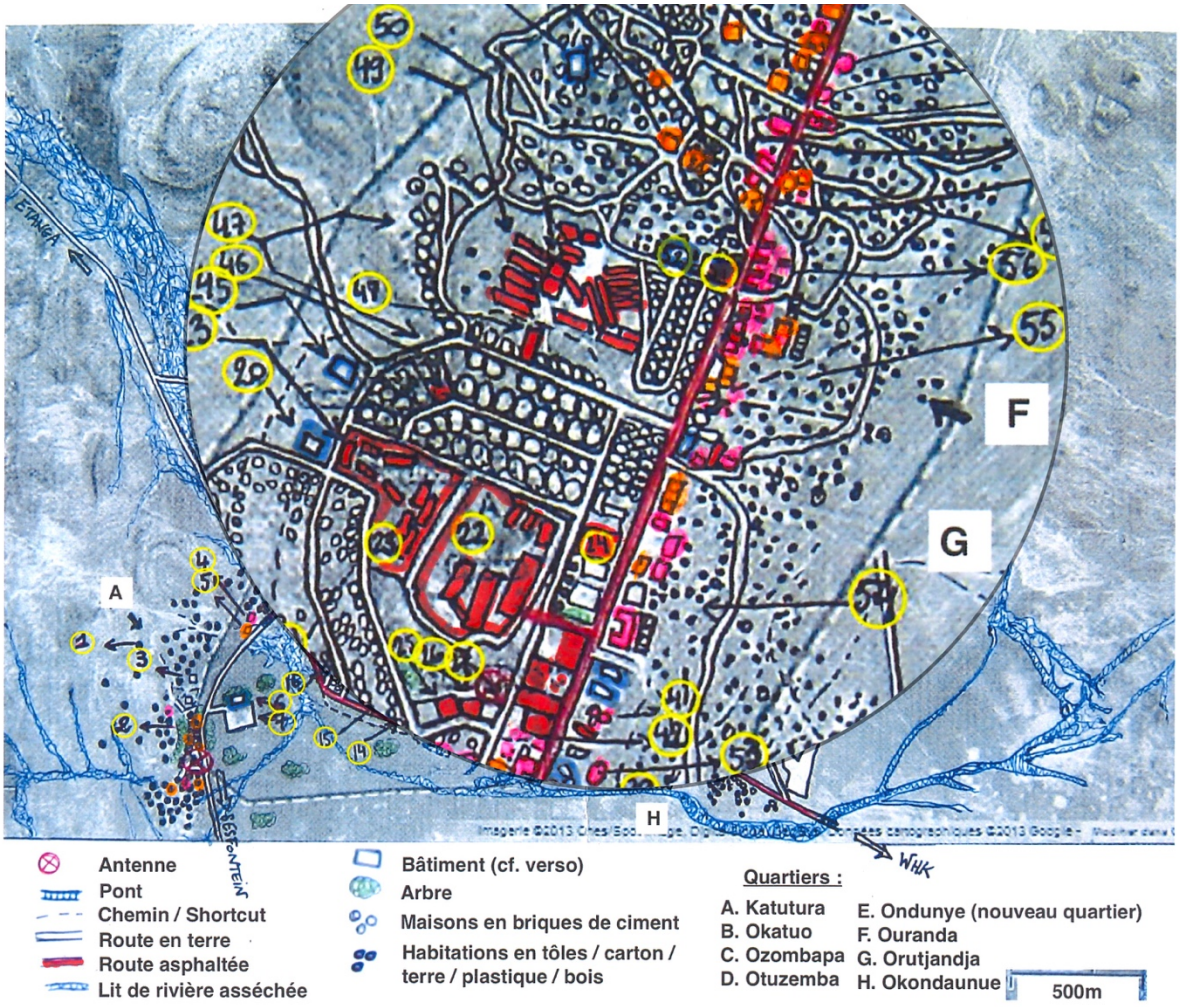


Figure 12 – Opuwo, zoom 3

On constate également qu'en s'éloignant de ce cœur de ville – donc au-delà de l'hôpital, la caserne de police ou l'école Putuavanga –on retrouve moins de bâtiments publics. Par contre, ce sont les bars et les commerces qui colorent le paysage urbain… D'ailleurs, on distingue en général à Opuwo deux zones principales d'animation, et une secondaire : le cœur de ville (incluant le marché d'Epupa, cf. Zoom 1) et le nord-est (Otuzemba et le long de l'artère principale d'Opuwo à cette hauteur, cf. Zoom 4), d'une part, et les quelques bars en face du quartier jouxtant l'hôpital, d'autre part, plus modeste mais très actif (et sonore) de jour (cf. Zoom 3).

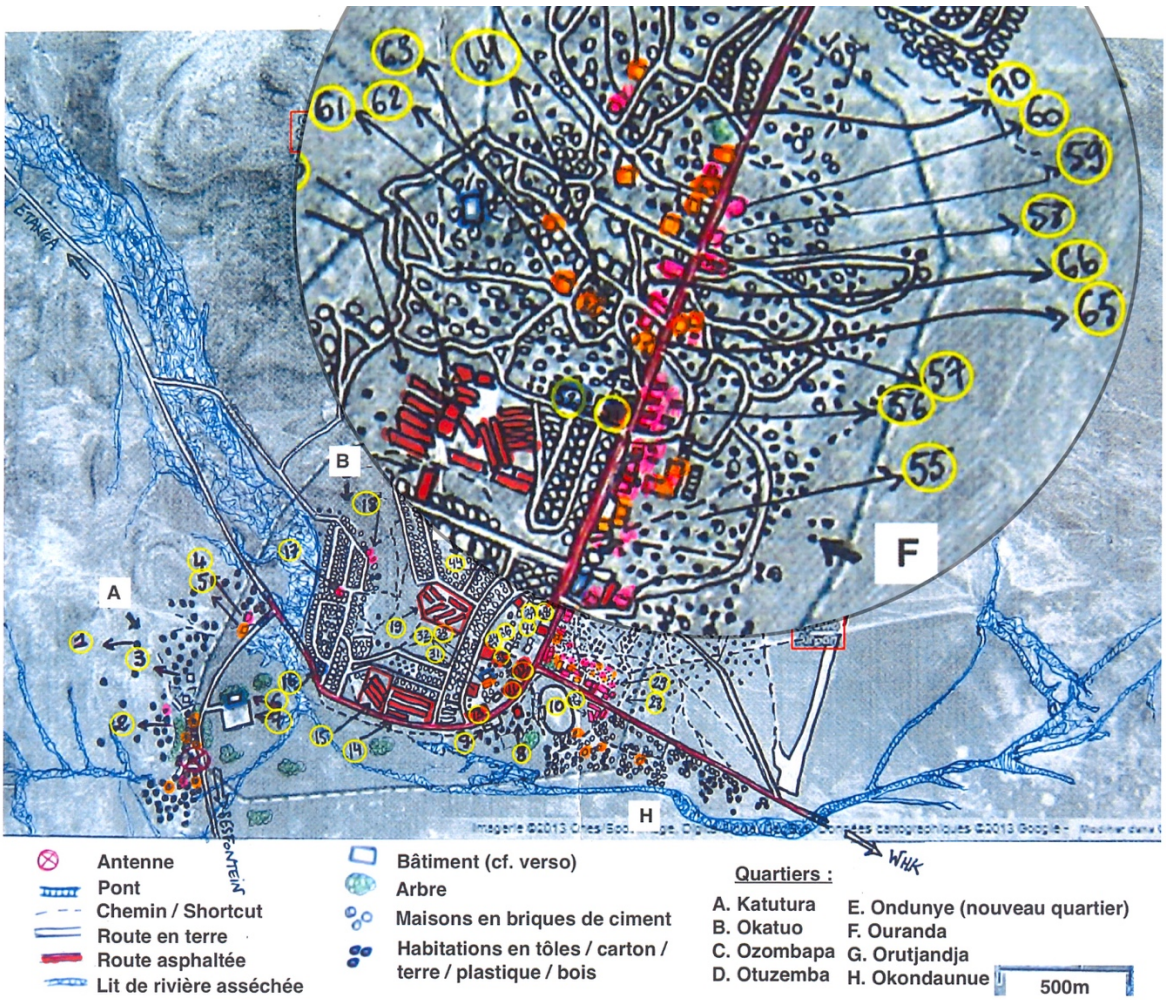


Figure 13 – Opuwo, zoom 4

Concluons en observant la répartition (globale)[112] du type d'habitations. J'ai donné précédemment un petit aperçu de la variété des logements (cf. *Supra*). Il est aisé de les regrouper grosso modo en deux catégories : les propriétés aux plus grandes finitions, clairement délimitées par une enceinte et disposant d'un accès à l'eau et/ou l'électricité (cf. *Supra* n°7, 8 et 9) et les autres indiquant généralement un niveau socio-économique plus faible (cf. *Supra* n°1 à 6). Si l'on met en couleur ces deux types d'habitats, un être bilatéral prend de suite corps. La teinte rose indique une densité importante de logements artisanaux ou bricolés, ce qui traduit que ces « *locations* » sont en réalité le résultat d'un exode rural et non d'un développement urbain contrôlé. Par contre, les endroits du dessin teintés de jaune montrent deux situations différentes : soit il s'agit des quartiers historiques d'Opuwo (en C, jusqu'aux frontières d'Otuzemba), soit de quartiers développés dans un plan urbanistique de création de logements (tout fraîchement en 2013 en E, et avant cela en B). Sachant cela, la mixité

[112] Je dois avouer qu'avec le recul, je pense avoir légèrement sous-estimé le nombre de maisons en briques de ciment dans les zones proches de l'artère principale pour les quartiers d'Ouranda et de Orutjandja. Celles-ci n'étaient néanmoins pas fastueuses, et, surtout, pas aussi « organisées » entre elles que ce qui pouvait se voir à Okatuo (B) ou Ozombapa (C).

des couleurs que l'on retrouve à Otuzemba (D) – éclairée par mes propres constatations des transformations drastiques de cette zone entre 2009 et 2013 (cf. *Infra*) – laisse suspecter un processus de gentrification organisé par les politiques de développement urbain.

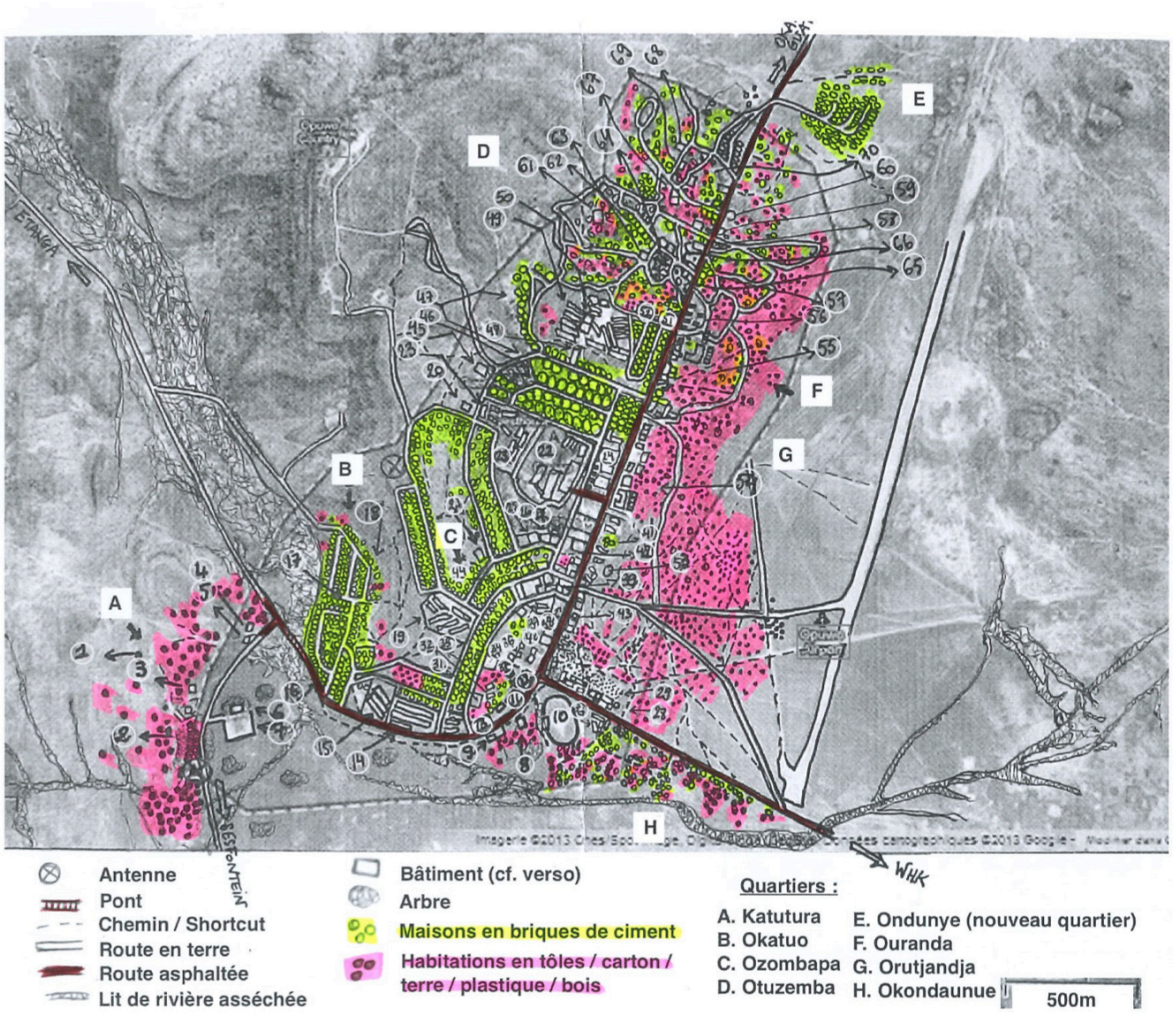


Figure 14 – Carte d'Opuwo - Type d'habitations

Petite absence et gros changements

> « Otuzemba a beaucoup changé. De passages frayés entre les détritus, nous sommes passés à des véritables chemins de poussière comme ceux que l'on retrouve dans les plus beaux quartiers. Les abris de tôles, de sacs poubelles et de morceaux de carton ont cédé le pas aux maisons « en dur » qui, quoique très modestes et apparemment dénuées d'une politique d'aménagement du territoire, ont perdu leur fragilité éphémère pour se solidifier dans le bois, la terre ou même les briques de ciment. Opuwo s'est assise en ces lieux aujourd'hui. Et si Otuzemba reste un lieu de bars et de *minimarkets*, les familles semblent y avoir élu un domicile moins précaire. »
>
> Extrait de mes carnets de terrain, 16 avril 2013.

A mon retour en 2013 après quatre petites années d'absence, je m'étonnais de la

peau neuve d'Opuwo. N'ayant pas réalisé de plan en 2009, je n'étais pas certaine de l'origine des différences observées entre mon tout premier voyage et les seconds. S'agissait-il d'une défaillance de mes souvenirs, brouillés par les émotions contradictoires, ou de réelles transformations du paysage ?

> « A l'aube de mon premier matin de retour à Opuwo, j'ai décidé de limiter mes ambitions à une douce (re)familiarisation avec ces lieux. Hésitant entre nostalgie et joie intense, débordante d'appréhension et de désirs de les vaincre, je franchissais l'air chaud entre douceur et étouffement, comme l'on tenterait de traverser d'un doigt la mélasse. Mon objectif : parcourir la longue rue principale pour réintégrer la ville par son artère la plus touristique – je l'avoue – et ne m'exposer à cet autre monde que par petites touches. Comment pourrait-il en être autrement ? Je n'ai jamais été favorable à l'idée de se jeter à l'eau pour apprendre à nager, et j'aime la séduction lente et subtile. Me voici donc effleurant le sol plus que je ne l'habite tandis qu'affleure à mes sens l'énergie de la ville. Car je l'entends résonner : la lenteur des passants, les bars et leur musique étrangement moins sonores que dans mes souvenirs, les voitures, elles, par dix fois multipliées. Et je la vois luire, par ses nouvelles façades, ses bâtiments figés dans une éternelle construction, et ses vitrines chatoyantes. Absurdité globale que ces verres immaculés des bâtiments vendeurs : une femme himba, couverte d'ocre, de poussière et de graisse d'animal ou de vaseline qui ne peut s'adosser au froid fragile de la vitre qui la reflète. Combien de temps durera la transparence – ou combien d'eau engloutira-t-elle – en ces lieux où il est difficile de garder la peau des jambes bien noire et brillante (ceci ne me concerne pas), tant la poussière leur donne une couleur de Blanc délavé (ceci, par contre, me décrit bien) ? Cette poudre de sol me paraît toutefois plus rare que lors de mon premier voyage… Mais mars dissimule sous la chaleur ensoleillée de son matin la saison des pluies qui ramène à la terre ses particules frivoles. Était-ce ma gourmandise de l'époque, ou l'odeur de viande grillée a déserté les rues ? Non, je le jurerais : la rue semble plus « propre », et bien moins habitée. Elle semble plus « rangée ». Les échoppes temporaires de tissus étonnants ignorent aujourd'hui les trottoirs. Les amas de fripes de seconde main protégées de plastiques noirs n'encanyonnent plus les lieux. Peut-être la vie a-t-elle déménagé en trois ans, délaissant les sols régulièrement jonchés de touristes pour se réfugier dans l'entre-soi de l'au-delà des murs de ciment, au cœur des non-rues qui se dessinent en négatif entre les tas d'ordures. Celles-ci existent elles seulement encore ? »
>
> Extrait de mes carnets de terrain, 2 mars 2013

Flou des détails qui me revenaient les yeux fermés ou de ceux qui m'apparaissaient paupières ouvertes. Peu importe, finalement. Certains éléments ne me trompaient pas : une nouvelle grande surface, des vitrines en plus grand nombre, une rue principale plus vide… Opuwo avait sans conteste opéré une mue. Rosa, l'une de mes interlocutrices privilégiées, me dit d'ailleurs que dans sa jeunesse[113], il n'y avait rien derrière « *Oreness Camp* » (cf. *Supra*), alors qu'on y trouve aujourd'hui un champ de petites maisons de briques. Rosa m'expliqua cette mue par la sécheresse[114], qui poussait les gens des zones rurales à investir la ville – en raison de l'extinction de leurs troupeaux, par exemple, ou plus simplement pour obtenir les sacs de « *maize meal* »

[113] Pour avoir parlé avec certaines personnes ayant connu Opuwo à des époques encore plus anciennes (juste après l'Indépendance du pays), les transformations que j'ai observées entre 2009 et 2013 font partie d'un processus plus long terme, et ne sont pas spécialement plus importantes que celles qui ont eu lieu auparavant. On peut d'ailleurs imaginer que depuis mon dernier voyage en 2013, la ville aura également bien changé.

[114] En 2013 sévissait pour la seconde année consécutive une sécheresse importante dans la région.

que distribue le gouvernement aux plus pauvres. Elle m'informa également du plan de développement urbain[115] mis en place par le gouvernement pour transformer l'habitat « temporaire » (qui, souvent, était permanent) fait de terre, de tôles, de plastiques et de bois, en maisons de briques de ciment. Voici comment Rosa percevait ces initiatives :

> « People were removed. They break your house and give you money, because they want to make plans for Opuwo ».
>
> Discussion avec Rosa, Novembre 2013

Au-delà des politiques de déguerpissement[116] appliquées au logement, je n'ai obtenu aucune information formelle ou informelle sur la disparition ou le déplacement que je constatais en 2013 des petits vendeurs officieux au profit de grosses vitrines. Sans remettre en question ici l'ambition humanitaire des réformes gouvernementales – qui mentionnent uniquement des objectifs sociaux[117] pour ces investissements – ni les besoins réels des personnes visées par la « *National Housing Reform* », ne serait-il pas naïf de ne pas supputer la prise en compte d'un bénéfice secondaire en plus de cette volonté de fournir aux plus pauvres un logement décent ? Notons que le remplacement des installations bricolées et artisanales par des maisons carrées organisées en quartiers nettement dessinés transformerait tout le paysage d'Opuwo, en faisant peu à peu disparaitre les « *locations* », réputées « dangereuses » pour les touristes. On peut aussi s'interroger sur le public visé par les établissements qui éclosent le long de la rue principale : ils sont remplis d'articles sans intérêt pour une grande partie de la population. Les « *Traditional* » ne consacrent pas leurs revenus à des enseignes internationales de prêt-à-porter, et leur coût élevé réduit encore drastiquement la masse des prétendants. Connaissant l'importance d'Opuwo dans le parcours touristique namibien, j'attribue les efforts gouvernementaux pour transformer la ville d'Opuwo à la volonté d'attirer les touristes – ou de les garder en ville – car Opuwo n'est pour l'instant qu'un point de départ pour des expéditions « authentiques » auprès de la « *last wilderness* ».

En somme, Opuwo a inévitablement été transformée entre mon premier séjour en 2009 et mes séjours suivants en 2013 et 2014. Si une partie de ces modifications est

---

[115] Il s'agit en fait d'un programme de développement de l'habitat lancé en 2013 par le président Hifikepunye Pohamba : « The mass housing development programme was launched in November 2013 by former president Hifikepunye Pohamba as an intervention aimed at reducing the backlog in housing in the country especially for the ultra-low, low and middle-income groups. As stipulated in the Harambee Prosperity Plan and Fifth National Development Plan (NDP5), the provision of affordable houses in Namibia should ensure that no one in the Namibian House is left out ». (Nashongo, 2017).

[116] Ces processus fréquents en Afrique ont été étudiés depuis longtemps, comme le montrent Julie Blot et Amandine Spire dans leur état de l'art introductif du numéro 22 de la revue « L'espace politique » (lire à ce sujet Blot, Spire, 2014).

[117] Dans un document destiné à expliquer la réforme du logement, on trouve ces mots à l'onglet « objectifs de la réforme : « To make resources available for the development of infrastructure and facilities so that every Namibian family will be given a fair opportunity to acquire land with water, energy and a waste disposal system, and to facilitate access to shelter in suitable locations at costs and standards which are affordable to the family on the one hand and to the nation on the other hand » (National Housing Program, 2007, p. 3)

attribuable à la réforme nationale du logement et d'une intention sociale, d'autres transformations, tantôt symboliques (par ex. la disparition d'étals de la rue principale) tantôt *infra*structurelles (par ex. la construction d'un important supermarché supplémentaire) illustrent probablement une stratégie économique tournée vers le tourisme… et les effets d'une « gentritouristification » (voir à ce sujet Ballester, 2018).

Opuwo sur le *braai*[118], une recette très personnelle

> Ville, subst. fém. : « Agglomération relativement importante dont les habitants ont des activités professionnelles diversifiées, notamment dans le secteur tertiaire ».
>
> (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, 2012j)

« Prenez la définition de la ville. Ajoutez-y de l'essence de mouvement et une pincée de contradictions. Pétrissez et laissez reposer l'appareil une heure au frigo. Pendant ce temps, faites revenir plusieurs variétés de gens oubliés sur une sauteuse (nul besoin de séparer les feuilles des racines) avec une cuillère à soupe d'odeurs. Une fois translucides, versez deux louches de complexité et laissez réduire. Pour faciliter l'épaississement, ajoutez une pointe d'égarement, et poursuivez la cuisson sur feu doux durant une dizaine de minutes. Sortez votre première préparation du musée et aplatissez-la hors du moule, à même le bitume sulfurisé. Une fois l'épaisseur désirée atteinte, piquez votre fond à l'aide de sabots de chèvres et de bétail pour éviter qu'il ne se fissure à la cuisson. Répartissez équitablement votre seconde mixture sur cette base, avant d'enfourner le tout à des températures élevées. Après 20 minutes de four électrique, sortez votre met (en veillant à ne pas vous brûler) et saupoudrez le tout de poussière terreuse. A déguster immédiatement. »

Voilà ce qui, à mon sens, devrait compléter la recette de la ville pour s'approcher d'une description d'Opuwo, au-delà de tout déambulessin ou autre description des infrastructures. Parce qu'au-delà des descriptions de rues, quartiers ou types de logements, Opuwo est un insaisissable être vivant et vécu pour lequel même le label de « ville » est incertain.

Variables frontières de la ville

Un exemple limpide des limites d'une telle définition de la ville appliquée à Opuwo est le désaccord de Fortuna et Beauty sur les limites de la ville. Fortuna m'assurait en effet que la « *location* » où elle résidait n'était pas la ville (cf. *Infra*). De son côté, Beauty, son amie, argumentait que le cercle de maisons de terre situées à 5km d'Opuwo, ne bénéficiant ni de son électricité ni de ses routes ni de son eau, était

[118] Le « *braai* » est le terme afrikaans pour « barbecue ». Il était employé par les vendeuses de rue avec lesquelles je cuisinais au marché d'Epupa, et se composait alors tout simplement d'un demi-tonneau de fer coupé dans la longueur, sur lequel repose une grille.

toujours la ville. On le voit, il est indispensable d'ajouter à la recette de la ville les grains de sel des vécus.

> « (Fortuna) – I'm not used to the village. I didn't grow there, I hardly know the life of the village.
> (Me) – So I thought everyone was staying at the village for a while?
> (Fortuna) – Yeah, some people. A lot of people wonder, when they ask you: "Where are you from?" and then you say you are from Opuwo. They don't expect anyone to come from here. But like for me, I'm from here, because I was born here, raised here, so this is home for me. Or else when I say "I miss home" is where my grandmother stays. That's my home because I like her and I miss so much. And when I go out, that's where I can call my village. Because there, there are goats, you can go look after goats. It's more a village life. Even if it's near the town, it's more of a village. There are goats that you can be milking – where Beauty stays, I mean – the houses that are there are like the ones that are in the village.
> (Me) – So even if you lived in Swakopmund later, you would like to come here for few days from time to time…
> (Fortuna) – Yeah, just like that. Like you go there, you spend Christmas with the family, just a family reunion… You go there, and then go back.
> (Me) – Would you say that "home" is Otuzemba or Opuwo? Because you said [earlier] "those people who go to town, it's far ». So, you feel you don't live in town?
> (Fortuna) – Yeah, I feel I don't live in town. The place I refer to as « town » is that one with the shopping center, with these big shops… […] You know, those known shops with big names. That's what I refer to "town".
> (Me) – Do you go there often?
> (Fortuna) – Very often. […] Maybe 3 or 4 times a week.
> (Me) – Do you like to go to town?
> (Fortuna) – Yes, but sometimes I get tired from walking.
> (Me) – What do you do there?
> (Fortuna) – Well, I buy… I guess I just go to mall, I guess. Sit with Mom [who's selling craft]… Sometimes I just go for some other business. Making copies […].
> (Me) – You don't go to bars?
> (Fortuna) – No. I don't like bars, I don't think it's a nice place. »
>
> Interview de Fortuna, Décembre 2013

Voyons les ingrédients que Fortuna ajoute à sa recette d'urbanité. Précisons d'abord qu'elle réside (quand elle n'est pas en pension à l'école) dans le quartier d'Otuzemba, appelé « *location* », qui correspond à l'un des quartiers réservés aux noirs durant l'apartheid et qui n'apparait pas sur les cartes officielles d'Opuwo datant de l'époque (cf. *Supra*). Suite à l'incendie de leur maison lorsqu'elle était jeune enfant de trois ans, ses parents ont emménagé sur une terre qui ne leur appartient pas, dans des logements de fortune construits en terre et ne disposant ni de l'accès à l'eau ni à l'électricité. Fortuna vit donc dans une de ces zones de logements de fortune (mélangeant pour la plupart mais non exclusivement « bricolage » et artisanat), accolée au centre-ville et qui, à mes yeux novices, faisait tout autant partie de la « ville » que le reste d'Opuwo.

L'interview ci-dessus montre toutefois la distinction claire qu'effectue Fortuna entre sa « *location* » et la ville. Pour « faire ville », il est donc nécessaire, d'après elle, que l'on y retrouve des grandes enseignes de magasins, que l'on puisse « y acheter des choses ». C'est d'ailleurs ce qu'elle y fait, délaissant de sa description toute activité

sociale ou liée aux bars. Pour l'avoir maintes fois accompagnées, je sais que Fortuna retrouve souvent ses deux ou trois amies les plus proches en ville. Et même si le prétexte est souvent que l'une d'entre elles doit effectuer un achat (souvent « envoyée » par un membre de leur famille), cela se transforme souvent en promenades entre filles, entourées de toutes les histoires qu'elles se partagent. Il est intéressant de constater le désaccord entre Fortuna et sa « sœur traditionnelle » (sa cousine parallèle, cf. *Infra*) du même âge, Beauty. La première nous livre dans cet extrait d'interview que « la maison de sa grand-mère » représente sa *home* (cf. *Infra*) et elle m'explique tous les éléments justifiant son association à un « village » : des chèvres, un certain type de matériau de construction des logements typique des habitats ruraux, et certaines pratiques, comme la traite[119].

Or Beauty, dont c'est la résidence principale (car sa mère vit encore chez sa propre mère), m'avait immédiatement corrigée lorsque j'avais parlé de cet endroit comme d'un « village » (car j'associais naïvement le « look » rural des habitations et des habitants[120] à ce terme). Beauty argumentait son opinion par la proximité avec la ville (l'endroit se situe à 2 km de la ville, au sommet d'une petite colline) et le fait qu'on pouvait y arriver à pied, en seulement une heure. Je pense que s'ajoute à ces explications le fait qu'il s'agisse, à ses yeux, d'un lieu de résidence quotidien[121]. Ici, les activités de Beauty – qui se dit « *educated* » (cf. *Infra*) reconvertie dans la fabrication et vente de bijoux artisanaux à destination des touristes, quitte à prendre temporairement les attributs des *« traditional people »* pour augmenter son attractivité touristique de temps à autres – mettraient au second plan ces caractéristiques, qui perdraient leur pertinence aux yeux de la jeune femme. Tandis que pour sa sœur/cousine Fortuna, il ne s'agit pas de son propre lieu de résidence, mais de celui de sa grand-mère *traditional*. Les éléments qui lui semblent dès lors saillants ne sont pas les mêmes : au lieu de la routine quotidienne d'une vie passée la plupart du temps en ville (comme c'est le cas de Beauty), elle voit en ces lieux un mode de vie pastoral, des habitations typiques des « villages » et le lieu de vie de sa grand-mère non « *educated* » (ses termes, que j'analyserai plus tard, cf. *Infra*).

On voit donc que la définition des contours de la ville semble varier en fonction des usages des jeunes filles : Fortuna qui ne considère pas vivre en ville, alors qu'elle réside à Otuzemba, mais pour qui le lieu de résidence de Beauty est un « village », et Beauty qui estime que sa résidence est certes éloignée et dépourvue des facilités de certains logements de la ville (eau, électricité…), mais qui refuse cette appellation de « village » pour le décrire[122].

---

[119] « Traire des chèvres » est en réalité un exemple plein de sous-entendus. Au « village », on se nourrit de *pap* que l'on agrémente parfois de laits de vache ou de chèvre, selon diverses recettes. Fortuna ne fait donc pas référence uniquement à la traite en elle-même, mais à ce mode de vie où la nourriture est issue, partiellement du moins – ou peut-être même ne s'agit-il plus que dans l'imaginaire –, de l'élevage de bétail.

[120] La grand-mère de Beauty et de Fortuna est une femme dite « *Traditional* », âgée d'une septantaine d'années.

[121] Je verrai plus tard que le « village » (souvent appelé « *home* ») est associé à un mode de vie rural, voire pastoral.

[122] On comprendra plus tard que l'inscription de Beauty dans une « vie » d'*Educated* est très certainement l'une des raisons qui la pousse à se distancier symboliquement du village en refusant cette appellation pour le lieu où

« Shortcuts » révélateurs

Observer de plus près les usages de la ville de mes interlocuteurs – et, surtout, interlocutrices – privilégiés. En les accompagnant dans leurs déplacements quotidiens, j'ai observé les trajectoires et attitudes différentes adoptées par certaines interlocutrices, selon les lieux où elles se rendaient, les moments où elles se déplaçaient et les objectifs qu'elles s'étaient (ou non) fixés.

> Ce matin, Lucia avait, selon ses termes, une matinée chargée (« *busy morning* », en anglais). C'était son jour de repos, mais elle avait tout de même fait appel à la nounou pour que celle-ci se charge de Junior. Elle, elle devait sortir en ville. Après un long moment de préparation physique[123], je l'ai vue franchir le seuil de la maison. Une heure plus tard, quelques sacs de course du « OK » arrivèrent à la maison, délivrés par un conducteur de taxi. Mais Lucia n'accompagnait pas ses emplettes. Ce n'est que trois heures plus tard qu'elle refit surface à la cuisine. Face à ma curiosité sur son emploi du temps, elle se contenta de prendre les sacs de course à témoin. Ne voulant pas la brusquer, je laissai planer le mystère qu'elle désirait clairement maintenir.
>
> Extrait de mes carnets de terrain, 20 septembre 2013

Ce n'est que quelques jours ou semaines plus tard que je compris comment Lucia avait pu occuper son temps. Il devait être 11 heures ce matin-là, et j'avais aidé toute la matinée les jeunes femmes du marché à cuisiner et vendre leurs viandes et beignets. Lucia fit son apparition, et m'expliqua être en chemin pour la maison après avoir fait ses courses au supermarché. Elle m'offrit de l'accompagner et nous nous mimes en route. Soulagée à l'idée de rentrer car la soif et la faim allégeaient ma persévérance, je fus vite confrontée à un exercice de patience que seule ma curiosité de chercheuse tempéra. La vitesse du pas de Lucia n'était déjà pas comparable à la mienne en temps normal, mais cette fois-là j'avais l'impression que si nous ralentissions davantage, des fourmillements s'empareraient de mes jambes. Vêtue de l'une de ses plus belles tenues, Lucia flânait plus qu'elle ne marchait en direction de chez elle. Prenant des routes plus longues pour ne pas salir ses jambes par la poussière des « *shortcuts* »[124], s'interrompant très fréquemment pour entamer quelques bribes de conversation avec des connaissances plus ou moins proches et profitant de son temps libre (et de son versement récent de salaire) pour compléter ses achats dans l'un ou l'autre magasin plus spécialisé que le supermarché où elle avait fait le plein de nourriture. Les files dans ces échoppes étaient interminables, et les rencontres d'autant plus multiples. Il nous fallut plus d'une heure pour atteindre notre maison, contre mes douze minutes habituelles – quinze, par forte chaleur.

Un bon indice de la variabilité des pratiques de la ville – et de la « transformation » en conséquence de « la ville » – nous est fourni par le principe du « *shortcut* ». Bien qu'il existe un terme pour le traduire (« raccourci »), je préfère maintenir le terme

---

elle réside.

[123] Je verrai par la suite l'importance du corps et de ses diverses parures dans la ville, pour les jeunes gens *Educated*.

[124] « *Shortcut* » signifie « raccourci », en anglais. Je reviendrai sur la signification très spécifique et l'importance des *shortcuts* à Opuwo (cf. Infra).

anglais pour exprimer le fait qu'il s'agisse d'une pratique, un traçage, et non simplement un chemin, un tracé, indépendant des pas qui le foulent.

Pour illustrer la diversité des pratiques de la ville de mes interlocuteurs[125], faisons quelques pas avec mes deux colocataires, Selina et Lucia. Pour se déplacer durant les périodes d'oisiveté, les jeunes femmes avaient tendance à emprunter les axes principaux de la ville, qui sont aussi les plus fréquentés et les plus animés. Ces trajets s'accompagnaient souvent de tenues très féminines et de soins corporels plus longs que de coutume[126], tant et si bien qu'il leur avait souvent fallu plus d'une heure pour s'apprêter (cf. *Infra*). L'allure était lente, voire sensuelle lorsqu'elles se déhanchaient dans leurs tenues moulantes. Telle la traine de la mariée, un nuage de parfum les suivait généralement, ce qui ajoutait à l'effet global. Ce type de trajectoires et d'attitudes annonçaient souvent des destinations de loisirs – qu'il s'agisse d'achat de cosmétiques, de nourriture, de vêtements, ou de sorties dans des lieux de détente (bars et restaurants[127], principalement). Par contre, j'ai remarqué qu'une fois leur (impeccable) uniforme de policières enfilé, Selina et Lucia empruntaient tous les *shortcuts* qui se présentaient à elles, y compris ceux, plus délicats, qui exigent de traverser des propriétés privées. Elles ne marchaient pas à vive allure, mais on sentait que le seul objectif de leur trajet était d'atteindre leur lieu de travail en temps et en heure. Certaines occasions généraient aussi certains comportements entre deux. Pour aller se faire tresser ou manucurer, Selina et Lucia revêtaient des tenues décontractées (style jogging ou T-shirt larges) qu'elles avaient néanmoins soigneusement étudiées. Leur coiffure également était recherchée, mais pour donner un effet « sportif/actif ». Le maquillage se faisait plus discret mais n'avait pas spécialement exigé moins de temps de préparation, et les talons avaient été troqués contre des baskets, d'un blanc éclatant. Les filles empruntaient bel et bien les *shortcuts*, mais le regard était moins pressé que pour se rendre au travail. Il arrivait même qu'elles s'arrêtent en chemin pour saluer l'un ou l'autre. Cet entre-deux ressemblait à l'attitude de Fortuna et Rosa qui se rendaient à l'Eglise. Ce sont également les *shortcuts* que privilégiaient ces jeunes filles, quoiqu'elles sélectionnaient les moins salissants d'entre eux. Elles voulaient en effet préserver l'impeccabilité de leur tenue étudiée dans un esprit de sobriété et d'élégance – des jupes longues et amples, des blouses dissimulant partiellement les

[125] Il s'agissait en réalité surtout d'interlocutrices, vu que je passais la plupart de mon temps en compagnie de femmes.

[126] Nous reviendrons par la suite sur ces points.

[127] Les restaurants locaux sont peu comparables aux restaurants d'Europe de l'Ouest dans l'offre de nourriture. Ils correspondraient plutôt à ce que nous appellerions en Belgique un « snack », à savoir un lieu où l'on peut acheter (pour emporter ou consommer sur place) des plats qui n'ont pas été cuisinés sur place : tout au plus ont-ils été cuits au four, au grill ou à la poêle, mais ils sont souvent tout simplement réchauffés au micro-ondes. Typiquement on peut y manger des pizzas, des frites ou de la viande grillée. Les petites échoppes qui vendent sur le marché des repas (beignets/*pap* et viande) ne sont pas considérées comme des « restaurants ». Pourtant, la nourriture qui y est proposée est, à ma connaissance, uniquement préparée par les vendeuses (y compris la pâte à beignets) qui cuisent leurs mets directement sur un feu à l'entrée de leur échoppe. Ces lieux ne disposent toutefois pas toujours d'espace pour s'asseoir en suffisance, on y mange dans des assiettes en plastiques, les verres sont prêtés de l'un à l'autre, et l'on remplit son verre en le plongeant directement dans un seau d'eau parfumée au sirop de fruit concentré (acheté, lui, en grande surface).

bras, des chaussures féminines mais dont la hauteur du talon n'excédait pas 3 ou 4 cm. Enfin, lorsque le trajet était purement utile et qu'il s'agissait d'une courte distance (par exemple aller délivrer un message à un voisin quelques maisons ou rues plus loin ; passer chez le petit vendeur du coin pour acheter un article en dernière minute), Selina et Lucia tâchaient juste de revêtir de quoi être décentes selon les codes vestimentaires locaux, elles se chaussaient à la va-vite sans avoir préalablement nettoyé leurs chaussures et elles prenaient le chemin le plus court. Un même esprit d'efficacité accompagnait Himee lorsqu'elle était « envoyée » en ville par sa tante pour y effectuer une tâche précise (aller à la poste, donner un paquet à des connaissances qui habitent un autre quartier…) : le pas tranquille mais désireux d'avancer, des vêtements décontractés[128], pas de maquillage particulier et une succession de *shortcuts* entrecoupée, lorsque c'était indispensable, de portions d'axes principaux. J'ai instinctivement lié les trajectoires aux tenues vestimentaires de mes interlocutrices[129] car ces associations me semblent révélatrices de modes d'appropriation de la ville. Sachant l'importance des tenues dans la vie sociale des jeunes femmes *Educated* (cf. *infra*), mettre, selon les occasions, telle paire de baskets blanches (couleur très éphémère quand elle est chaussée, dans la région), tel jogging ample, tel jeans moulant ou robe cintrée (particulièrement désagréables avec ces chaleurs) est un facteur qui déterminera les chemins empruntés. Aux axes principaux sont réservées les tenues d'apparat, les déambulations lentes et les démarches chaloupées. « Être vu » et « se rendre quelque part » se disputent la partie (à moins qu'il n'existe d'alternative à la route principale). Tandis que sur les *shortcuts* dessinés par l'usage, c'est la destination qui prime indiscutablement sur l'apparence – quoique celle-ci ne soit jamais réellement laissée dans l'oubli. Les vêtements sont donc plus « efficaces » et l'allure relativement vive.

Des « shortcuts » au pied de la lettre

J'ai expérimenté avec un grand étonnement que certains chemins désignés et pratiqués comme des *shortcuts* par mes interlocuteurs ne correspondaient pas à l'idée que je me faisais d'un raccourci. Taquinant mon interlocuteur et ami Willem à ce sujet en 2009, je lui ai un jour lancé un petit défi ludique : lui emprunterait le *shortcut* qu'il insistait que nous prenions tous les deux, et moi la grand route asphaltée, que je pensais plus rapide. Du quartier d'Okatuo, je choisis donc de parcourir quelques rues de terre pour atteindre la route principale, et de suivre cette dernière dans la courbe plane qu'elle

[128] J'explique à la suite de ce point le lien entre la tenue vestimentaire ou cosmétique et certaines pratiques de la ville (cf. Infra).

[129] Je n'ai pas parcouru la ville avec un échantillon suffisant d'hommes pour me permettre de faire le parallèle. Par exemple, même s'ils faisaient très attention à leur look (y compris aux détails tels que le stylo-bille qui serait visible dans la poche de leur chemise), je n'ai vu aucun des hommes que j'ai côtoyés quotidiennement dans des tenues particulièrement festives ou endimanchées, alors que j'en voyais régulièrement dans la ville. Je ne sais s'il s'agit de goûts personnels plus « sobres » ou s'ils n'ont pas eu l'occasion de revêtir ces toilettes lorsque j'étais là, et je n'ai pas assisté à leurs rituels de préparation – s'ils en ont un – comme je l'ai fait dans des groupes de filles.

dessinait jusqu'au lieu de rencontre. Lui alla de manière plus directe par le chemin de rocailles et de terre parfois très escarpé qui montait tout en haut de la colline pendant plus de la moitié de son trajet, et en redescendit par une route au revêtement similaire à celui des rues d'Okatuo. J'arrivai non seulement une petite dizaine de minutes avant lui (alors que je m'étais efforcée, pour ne pas tricher, d'adapter mon allure au rythme que j'aurais adopté s'il m'avait accompagnée), mais je fus en outre bien moins fatiguée. Ses essoufflements et sa transpiration ne semblèrent pas troubler son argumentation quand il répondit à mon air victorieux en disant qu'il pouvait me montrer par un dessin que j'avais pris le long chemin. Bien entendu, il avait raison sur la longueur de notre itinéraire respectif, et je ne pourrai jamais prétendre atteindre sa connaissance parfaite des lieux et des *shortcuts*.

Cette anecdote ludique et toutes les occurrences similaires que j'ai observées par la suite m'ont appris que pour qu'un *shortcut* soit un raccourci, il devait avant tout être plus court en distance. Les considérations de temps de parcours, de praticabilité et/ou d'effort à fournir au mètre carré importent peu. Surtout, deux éléments donnent aux chemins des goûts de *shortcut*. Une touche d'informalité, d'abord : les *shortcuts* sont dessinés par les pas des passants ou des animaux, et ne sont en général pas praticables en voiture basse. Une impermanence, ensuite, car un *shortcut* change de tracé au fil des mois ou des années, en fonction d'un arbre tombé ou d'un grillage nouveau, par exemple.

Encart 18 – Des « shortcuts » au pied de la lettre

Le *shortcut* m'est apparu comme une pratique révélatrice du lien entre une ville et ses habitants. Que ce soit parce qu'il ne suscite pas de tenue vestimentaire fastueuse ou parce qu'il est privilégié à des routes plus « exposées » aux regards et plus longues mais moins pénibles, il entrerait dans la sphère de l'intime. Premièrement, ce serait le lieu où les corps dépourvus de leurs pompes seraient tolérés, comme ils le sont (dans une moindre mesure) dans les espaces d'intimité que sont par exemple la maison ou le dortoir scolaire. Ensuite, pratiquer ces chemins dessinerait une autre ville, permettant son appropriation hors des sentiers battus. Cela provoquerait des interactions plus intimes car répétées entre les gens, vu que les tracés slaloment entre (ou à travers) les propriétés privées[130]. Ces parcours alternatifs cumuleraient, en outre, l'intimité de la routine qui fait entrer dans la sphère intérieure profonde une pratique

[130] J'ai moi-même peu à peu fait la connaissance d'une famille de Héréros « *traditional* » qui vivaient dans leurs tentes sur une portion de *shortcut* plus large, un peu comme une petite place de poussière. A force de me voir aller et venir, ils m'ont un jour adressé la parole, en m'expliquant s'être inquiétés de mon sort durant quelques jours où ils ne m'avaient plus vue – j'étais allée séjourner près de deux semaines dans le bush. Nous avons alors discuté grâce à mes quelques mots d'Otjiherero et aux quelques mots d'anglais des jeunes enfants scolarisés. Suite à cela, mes trajets n'ont jamais été les mêmes et ils étaient systématiquement l'objet d'une interaction, qu'il s'agisse d'un mot, d'un sourire ou de toute une discussion.

par la force de l'usage. Les corps se sachant en lieu connu seraient d'autant plus libérés des contraintes de la visibilité liée aux grands axes.

Nous pourrions expliquer la différence entre les attitudes et pratiques sur les *shortcuts* et celles dans les rues principales par la différence des bâtiments qui les entourent. Contrairement aux *shortcuts* entourés de près, nous l'avons vu, de propriétés privées, les grands axes sont entourés d'habitations, bien sûr, mais aussi de bars, de commerces, d'églises ou de bâtiments publics. Les routes étant plus larges et parfois prolongées par des abords vastes et vides, ils sont également des endroits privilégiés où « socialiser » (voir à ce sujet Carmon, 2010, p. 154).

Tout autant que les grands axes, les *shortcuts* dessinent donc Opuwo comme autant de chemins en pointillés, éphémères séparément – car dépendant parfois du bon vouloir d'un voisin qui laisserait ou non sa grille ouverte pour le permettre – mais constants collectivement – car un *shortcut* fermé signifie la création/la réouverture/l'emprunt plus fréquent d'un (nouveau) *shortcut* quelques mètres plus loin.

En définitive, autant dans les usages de Fortuna et Beauty que dans l'exemple des *shortcuts*, on lit la boucle perpétuelle de causalité entre la ville et les pratiques : tantôt l'une influence l'autre, tantôt l'autre dessine l'une.

Quand « où » et « quand » s'emmêlent : « town life », « village time » et « in this life »

Opuwo n'est-elle que routes et espaces, plaines et colline ? N'est-elle que la matérialité d'une festive rencontre entre une géophysique, une botanique, un urbanisme, une architecture et leurs habitants ? Voyant que je pose la question, le lecteur ne s'y laissera pas prendre.

Cette ultime section du « paysage des « où » et des « quand » » sera dédiée à effectuer un pas supplémentaire vers une compréhension plus intime encore de ce qui se rapporte à l'espace et au temps de mes enquêtes et de la « course après le vent ». Car plus qu'une largeur, hauteur et profondeur dans lequel évoluent les êtres, Opuwo est affublée du titre de « ville » : elle en est une incarnation locale. Sur ses épaules poussiéreuses reposent dès lors le poids symbolique de cette appellation. Or, il se trouve que la ville comme le village sont plus que des lieux, dans les bouches de mes interlocuteurs de terrain. Ils sont du temps. Plus précisément, ils sont deux époques, deux temporalités différentes en une même contemporanéité, comme le disait Tonda (2005, p. 57), à propos des contextes du Souverain moderne.

« Town life » et « village time »

Une fois de plus, ce sont les pratiques qui m'ont ouvert les yeux sur la dimension temporelle de la ville et du village.

> « (Lucia) – In town cooking on fire is not coming! [...] Unless you are doing some special meat. [...] Just cooking outside? Aye! It's not coming!
> (Me) – Why is it different to cook outside when you are in town and when you are in the village? [...]
> (Lucia) – (...) You know what? Even [if I] cook outside, I have to buy those firewoods.
> (Me) – But those Himba people [in the house opposite ours] they do it!
> (Lucia) – Those ones they are collecting with their car. Me I don't have a car, here. They are collecting free firewood. Me, I have to buy.
> (Me) – (...) But, like 20 years ago, nobody had a car!
> (Lucia) – Yes! 20 years ago nobody had a car, but village time – you know? – « *moresevate* ». At the village you don't buy firewood. That's one thing. Water is for free, we don't pay for those borehole waters. It's our own power, as long as you can take it out from there.
> (Me) – Village time, you say... When did the village time end?
> (Lucia) – Mine?
> (Me) – No, the...
> (Lucia) – Not yet! It is still there.
> (Me) – And now, is it village time or town time?
> (Lucia) – Now, today? Town time.
> (Me) – For Namibia?
> (Lucia) – For Namibia? Both! 'Cause some people are still living in villages, some are in town. Not all people are in town ».
>
> Interview de Lucia, Avril 2013

Ici, on voit que Lucia passe sans transition de l'expression « il y a vingt ans » à « au temps du village » (traduction de « *village time* »). Pourtant, elle ne relègue pas le *village time* à une période historique antérieure, mais davantage à un (type de) lieu spécifique. C'est ainsi que le *village time* ne serait pas révolu et, au contraire, il serait coexistant avec le « *town time* ». En quelques sortes, ce qui se faisait il y a trente ans – qui est, rappelons-le, le fruit d'une re-traditionalisation forcée dans le contexte colonial et d'une construction artificielle en « coutumes immémoriales » (cf. *Supra*) – est toujours du présent, mais localisé aux espaces ruraux. Car, pour les citadins, ce *village time* relèverait bel et bien du temps passé, le présent étant l'ère de la ville, le « *town time* ».

Tâchons néanmoins d'éviter la surinterprétation. Il était clair, dans les discours de mes interlocuteurs et dans leurs pratiques, qu'ils ne parlaient pas d'une sorte de rupture spatio-temporelle surnaturelle qui surviendrait en parcourant quelques dizaines de kilomètres entre « la ville » et « le village ». Disons plutôt qu'à la « ville » et au « village » étaient associés différents éléments comportant une dimension temporelle importante.

> « [Lucia explains that she didn't have chores when she was a child at the village].
> (Me) – So, it was a nice life!
> (Lucia) – Yes, nice life! But now it's bad because I don't know anything. If I happened to have my own house, I'm not that good doing the jobs because I was not raised with it. So I can only do a bit. And those ones who grew nice with it, they can just go while me, in the

afternoon, I am still cutting there…
(Me) – So do you think it's something good or something bad that happened to you?
(Lucia) – It's good, it's only good! But the side of not knowing things is also bad. But I'm learning, I'm proceeding… with village things.
(Me) – You call them village things, don't you have to do that in town?
(Lucia) – Omahangu and this cooking on fire? No!
(Me) – […] But you have to do lots of things that are not just village things, like cooking, cleaning your house…
(Lucia) – Town things I know! Cause when I went to school I used… When I went to school I was living in town so I adapted with the town of life.
(Me) – Tell me what are the town things? A list of them…
(Lucia) – A list, different between town and village?
(Me) – Yes! In town, you cook inside with electricity. You don't have to fetch firewood, and everything you just cook on the ka-stove. In town, there's tap water. I didn't see it when I was living in my village. I only used to see it in town. 'Cause in our village we use boreholes and dams. While in town, people they are just indoors, the water in running in the room. Taking bath in the room! Aye! In the village, you put the water in the basket, you go behind the room and you shower. […] Even when it comes to food eating. Common food in the village is just *pap* and *omaere*. Even throughout the year, without eating rice in the village. Only Christmas time and New Year, or if there is a party. […] But in town, people are eating lots of different food. […] In town you learn many different food. Like fruits, apples… »

Interview de Lucia, Avril 2013

Les « *village things* » reprises ici (dans l'interview, Lucia poursuit en décrivant les maisons du village, la vie sans électricité là-bas…) sont exactement les éléments qui m'ont été maintes fois cités lorsque je demandais comment était la vie, « avant ». Dans l'extrait d'interview ci-dessous, Willem et son ami « Vander Meulen »[131] font ce lien entre le village et un *lifestyle* antérieur :

« (Willem) – The thing is sometimes to our culture, an old man like… of seventy-something or eithy-something years, to stay in town it's a bad picture. It don't look good. So old people must stay in the village.
(Me) – Why does it not look good to stay in town when you are old?
(Vander Meulen) – When you try comparing their lifestyle. Them, in their time when they live in town, neh, it's differently than our times. When you check, try to compare. Their time, this noise of the bars and what-what, it was not there. Or it was only at a certain place where there was a certain music. When they are going to visit, they know exactly which time and where. Where they are going to meet with other people and they will talk! Something sensefully. Not this one of us, whoever came out of his house and just enters the bar. Whether he knows « I'm wrong here »… but he don't care. He do whatever he wish. That's why the old people are not familiarizing themselves with the lifestyle now. (…) That's why it's better for them to be in the village. »

Interview de Willem et Vander Meulen, Avril 2013

D'après les deux hommes, c'est au village qu'appartiennent les personnes âgées, car c'est là que l'on retrouve un *lifestyle* qu'ils connaitraient, un « style de vie » (traduction

[131] Il ne s'agit évidemment pas du véritable prénom de la personne, mais étant donné que cet homme se faisait exclusivement appeler par un nom de famille, j'ai voulu respecter cette particularité dans le nom d'anonymisation que je lui ai choisi.

littérale[132]) de leur époque.

« Lifestyles » et « ways of surviving »

J'ai souvent été étonnée que l'on me pose la question : « How do you survive in your country? ». Dans ma tête, on ne « survivait » pas dans mon pays, l'on y « vivait ». Outre une hypothétique révélation contenue par cette formulation concernant le maigre niveau d'espoir de bien-être de mes interlocuteurs, cette expression m'apparaît aujourd'hui porteuse d'une intéressante distinction entre le *way of surviving* et le *lifestyle*. Le premier ferait référence aux besoins premiers – grosso modo se nourrir, se loger, se vêtir et trouver des ressources pour le faire. On me distinguait ainsi souvent deux *ways of surviving* : la vie *at home* (ou les *black/African ways of surviving*) était associée à manger de la *pap*, cuisiner sur du feu, élever du bétail et dormir dans des maisons sans électricité et faites d'un mélange à base de terre. Lorsqu'ils me parlaient du *traditional way of surviving* mes interlocuteurs ajoutaient l'idée de porter des *traditional clothes*. La vie en ville indiquait généralement une nourriture à base de *pap*[133] (et parfois de macaronis), la cuisson sur des taques électriques, un logement en chambre dans des maisons de briques de ciment avec télévision et électricité pour recharger les téléphones mobiles… et un travail rémunéré pour financer le tout. Pour sa part, le *lifestyle* désigne davantage une manière « d'envisager la vie » et de le mettre en œuvre, à un niveau plus large. A un certain *way of surviving* s'ajouterait alors un type d'aspirations pour sa vie, des loisirs, un système de valeurs ou encore des envies parfois matérielles mais moins indispensables à la « survie ». Bien entendu, le *way of surviving* est souvent associé à un *lifestyle* en ce sens qu'il en définit parfois les conditions matérielles.

Encart 19 – « Lifestyles » et « ways of surviving »

On lit aussi clairement l'opposition entre le *lifestyle* <u>*now*</u> et le *village* où on leur

[132] Je reviendrai par après sur cette traduction littérale pour la préciser (cf. Infra).

[133] La *pap* est une sorte de bouillie de maïs obtenue par la cuisson de farine de maïs à de l'eau chaude, pour obtenir un résultat relativement solide. La *pap* est censée accompagner un plat de viande (le plus souvent de la chèvre, moins chère) ou de poisson en sauce (faite à base d'un demi d'oignon, un demi poivron, beaucoup d'huile et le jus de viande… à défaut de viande, la sauce est faite de soupe en poudre diluée dans de l'huile et généreusement salée). Pour manger, on fait alors une boule de *pap* dans sa main que l'on trempe dans la sauce. On mange en même temps le poisson ou la viande à la main. Lorsque la même farine de maïs est cuite avec plus d'eau, un peu de sucre et un de l'huile, on appelle cela « *osopa* ». C'est le plat que l'on réserve aux jeunes enfants – qui aiment le sucre plus que la viande, disaient mes interlocuteurs en riant – ou aux femmes enceintes et allaitantes car on pense que cela favorise la lactation. J'ai observé qu'en ville la *pap* était régulièrement remplacée par des macaronis achetés en grande quantité (5kg) et mangés avec ce même accompagnement de viande ou de poisson. Dans les habitations/villages plus reculés où la cuisson se fait exclusivement sur le feu, je n'ai jamais constaté que l'on servait du poisson (que l'on trouve principalement à Opuwo sous format congelé) et c'est très rare de déguster un plat de macaronis.

souhaite d'être. En opposant une unité de lieu et une unité de temps, on voit l'association qui est faite entre la ville et le *now*, versus le village et le *before* – quoique ce dernier ne soit pas explicitement nommé ici.

Mais la dimension temporelle n'est pas cantonnée à cette simultanéité de deux époques géographiquement spécifiques dont nous avons parlé jusqu'à présent. Pour les jeunes femmes urbanisées, le temps du village contraste aussi avec celui de la ville en termes de rythmes. En effet, au Royaume de l'électricité, si l'on maîtrise l'anglais, les transformations sont rapides, en raison de la connexion avec l'extérieur liée à la *town life* : tourisme, télévision, réseau mobile, réseau routier, bref : toutes ces mobilités qui suscitent, selon Appadurai, le « travail de l'imagination » (Appadurai, 2001).

Au village, par contre, la déconnexion effectue des replis temporaires désirés ou non, hors de ces connexions. Certes, les jeunes femmes retrouvent un contact immédiat avec leurs proches (cf. *Infra*). Mais le fait que ces *homes* soient souvent dépourvues d'électricité, il est plus difficile d'y tenir à distance l'ennui dont se plaignent en tous temps (et tous lieux) ces jeunes femmes qui ont été familiarisées aux projections dans des ailleurs (le monde vu à la télévision, celui raconté sur Facebook et internet, celui que laissent derrière eux les touristes comme d'invisibles valises qu'ils auraient oubliées, celui enseigné à l'école…) – donc aux ouvertures de l'imaginaire (Mazzocchetti, 2009).

> « The things that disturb me here at home are network and electricity. Without network, you cannot chat with your friends, you don't know what's happening and for my mother it can be hard to climb up the hill to get some network. Then you have to go to the closer village to have all that. »
>
> Discussion avec Rosa, Novembre 2013

Une injonction aux sons et lumières

Bien plus que la simple « présence » de l'électricité en ville, j'ai noté une sorte d'injonction au bruit et aux lumières qui ajouterait au contraste quasi historique entre la *town life* et le *village time*.

> « (Me) – Why do you always listen to music or TV, all day long? Are you not tired sometimes?
> (Selina) – It's a must!
> (Lucia) – Ilena, you cannot stay like this in the silence when you live in town! »
>
> Discussion avec Selina et Lucia, Mars 2013

J'avais également noté la toute-puissance du bruit sur le silence, en ville : les musiques assourdissantes à toutes heures de la nuit ou du jour (à l'exception d'une tranche horaire allant de 4 heures du matin à 6 heures environ), le peu d'égards sonore ou lumineux[134] pour mon sommeil des visiteurs nocturnes de Cecilia, ou encore le besoin de

[134] Tantôt ils exprimaient leur étonnement à grand coup d'éclats de voix et de rires, tantôt ils allumaient la lumière principale pour mieux profiter du spectacle de cette blanche endormie qui squattait la cuisine.

plusieurs jeunes femmes de s'endormir avec la télévision allumée toute la nuit (quoiqu'en baissant cette fois le son), etc. Il arriva même, une nuit, que ma colocataire allume la télévision à toute puissance sonore vers 3 heures du matin, pour lui tenir compagnie alors qu'elle nettoyait le lit sur lequel sa petite fille venait de renverser sa bouteille de lait. J'interprète cette injonction comme l'expression d'une urgence de vivre une vie associée dans l'imaginaire à la modernité, à laquelle la ville est associée.

Encart 20 – Une injonction aux sons et lumières

Par leur isolement de toutes ces sollicitations – ce que mentionnaient déjà Willem et Van der Meulen – le temps à la *home* aurait un autre rythme, mais il serait également un peu « décalé » par rapport à celui de la ville.

> (Lucia) – The first time of dating and it was urgh !... very hard. 'Cause me, the way I grew up, neh ? I wasn't like a person interested or even knowing man. Let me say like that. But later on when I went like... (she clicks her tongue twice)... I grew up, maybe... I grew up like a village girl. The moment I went in town is... Now it's like I was having friends who were like "huh-huh". Who knows more deeply about town life.
> (Me) – What is « town life » and what is « grew up like a village girl » ?
> (Lucia) – Ayeeeee ! (She laughs). Town life... You know, in town, neh... In town, people they know, let me say... a person who is watching TV [versus] me in the village, I cannot know what is life. What is more in life. 'Cause those ones [in town] they are observing some of the experience from TV (...). »
>
> Interview de Lucia, mars 2013

En justifiant sa naïveté concernant la sexualité par le fait d'avoir grandi au village et de ne pas connaître la *town life*, Lucia révèle l'importance de la télévision non seulement comme occupation liée à une vie urbaine, mais également comme moyen d' « apprentissage » de la « vie en ville ».

Opuwo, figure locale du « développement »

Je ne puis parler de la ville et sa temporalité sans mentionner l'imaginaire de « développement » auquel elle est associée. Pour aborder cette question, je souhaite m'inscrire dans le courant de pensée développé, entre autres, par l'APAD135 pour le monde francophone, ou par l'Université de Wageningen (voir les travaux fondateurs Long, 1989 ; Long, Long, 1992 ; Arce, Long, 2000) pour le monde anglophone, et envisager « le développement » comme un processus « culturel », que Jean-Pierre Olivier de Sardan a décrit comme « un enchevêtrement de logiques sociales » (Olivier de Sardan, 2001). Je vais donc chercher à décrire les perceptions et appropriations

[135] Association euro-africaine pour l'anthropologie du changement social et du développement, qui questionne les processus de développement, surtout en Afrique francophone, depuis de nombreuses années, et diffuse ses résultats dans les Bulletins de l'APAD dont le premier numéro est sorti en 1991.

locales de cette idée de « développement » sur base des diverses bribes d'explications ou d'illustrations qui m'en ont été données.

> « (Me) – And what is development?
> (Lucia) – Development? Ooh! How can I say what is development? Aye! Oh! Development is… it's… When we are saying: « It's kind of development » it's like: from here to Omakange to Kamanjab, neh ? There was no tarred road. Now there is tarred road. It's kind of developing. Things which are developing. You see? There's a tarred road now [on which] people are moving. Those past years, most people they were just having like in the village. There was just donkey carts and what what what what what. But now people are moving on, step by step. And donkey carts to cars, people are now driving cars. Step by step. (…) »
>
> Interview de Lucia, Avril 2013

Sans surprise, le « développement » s'habille à Opuwo des spécificités du contexte général. D'une part, il est associé à une temporalité : c'est une notion qui relève du futur – même en négatif, ce que j'ai perçu dans leurs « *not yet developed* » – et/ou du présent – ce qui se comprend dans des expressions telles que « *now that we are more developed* ». Surtout, le « développement » est opposé au passé[136]. Ensuite, il est circonscrit à certaines zones géographiques – quoique ce paramètre soit relatif : selon le lieu avec laquelle on la compare, on peut considérer qu'Opuwo est « développée », mais en général Windhoek est la référence, éventuellement Swakopmund, et surtout les « *western countries* ».

En général, le « développement » se matérialise dans des éléments structurels tels que la qualité et quantité d'infrastructures (surtout publiques), la richesse économique publique et privée, la qualité et quantité de services (publics ou privés) et leur accessibilité pour la majorité de la population. J'ai également observé que le « développement » dépasse cette matérialité pour, parfois, exprimer des conditions de vie, comme un piètre accès aux soins ou aux médicaments, que mes interlocutrices de terrain ont plusieurs fois associées au « manque de développement » d'Opuwo. Certaines normes et valeurs (Droits de l'Homme, liberté – entre autres d'expression –égalité hommes-femmes…) sont également considérées comme des formes que prend le « développement »[137].

En quatrième lieu, la spécificité de ce « développement » est de constituer un étalon de mesure normatif de lieux/attitudes/personnes. Par exemple, comme je l'avais déjà noté en 2009 (cf. Supra), de

[136] C'est du moins le cas lorsque les gens se réfèrent à Opuwo. S'ils parlent de pays occidentaux, je ne suis pas certaine que la notion de « développement » soit aussi fortement liée à un présent et au futur, et qu'ils l'estiment absent du passé occidental.

[137] Nous pouvons remarquer les similitudes entre les éléments relevés ici et ceux que j'avais étudiés dans mon mémoire en 2010 : omote, « nouvelle loi » et éducation scolaire.

nombreuses interactions m'ont révélé le piédestal sur lequel étaient placés « les Blancs »[138] et leurs attributs en termes de « développement », et l'importance de tenter « d'atteindre leur niveau ».

> « As we are developing now, we don't wear shorts anymore [at the beach]. Now we are trying to reach the stage of white people: we are not with jeans and jackets anymore but we can wear bras and panties. »
>
> Discussion avec Lucia, Mars 2013

Sur l'échelle du « développement », le niveau paroxystique est attribué aux Blancs – leurs lieux, leurs vêtements, leurs valeurs, etc. – qui représentent autant d'idéaux à atteindre. Le « développement » des Blancs serait donc non seulement antérieur à celui des *black people*, il lui serait également supérieur, au temps T, mais également au temps relatif : les « Black people » ne pourraient qu'espérer obtenir un ersatz de développement « blanc »[139].

Pour ces jeunes urbains d'Opuwo, le « développement » est un étalon normatif symbolisé par certains éléments structurels (matériels ou idéels), auquel serait attribuée une temporalité présente ou future et un ancrage géographique (du moins relatif). Cela revient à dire qu'en plus d'être l'unité de référence d'une échelle de valeurs, le « développement » serait une référence chronologique et géographique… en l'occurrence, ceux de « la ville », et plus encore, du *town life*[140].

Encart 21 – Opuwo, figure locale du « développement ».

En définitive, on voit que les notions de ville et de village sont tous deux associés à des temporalités, voire des époques différentes, auxquelles correspondent des *lifestyles* spécifiques, sur lesquels je reviendrai. Ceux-ci sont d'ailleurs également marqués par la dimension du temps, cette fois-ci en tant que rythme : à la déconnexion correspond le village, réduisant les possibilités de projections de soi dans un ailleurs. Au contraire, la ville facilite et suscite ce travail de l'imagination et donc l'accès à d'autres types de rythmes. Si l'ennui persiste autant au village qu'à la ville, il est donc de nature bien différente : au village, il survient en raison de la diminution

[138] Comme mentionné précédemment, je pense que lorsqu'ils parlaient des « *white people* » mes amis sur place se référaient à un « membre » idéal-typique de l'« ethnoscape » des « *white people* » sans qu'il leur fut nécessaire de distinguer le caractère « national » ou « international » des personnes désignées. « Le » « Blanc » est donc une figure que Arce et Long diraient probablement « mutante » (Arce, Long, 2000) construite autant par le passé colonial, les traces encore récentes et présentes de l'apartheid, le travail de l'imagination (Appadurai, 2001) suscité par l'arrivée en masse de touristes,

[139] Sur la *blackness* et les imaginaires sociaux que cela charrie, lire Vigh (2006) sur la Guinée Bissau.

[140] Rappelons que les spécificités d'Opuwo la rendent parfois inclassable entre ruralité et urbanité, ce qui, d'après Van Wolputte (2010), lui donne aux yeux des gens une qualité de ville-frontière entre « modernité » et « tradition », ou entre « *owetta* » (litt. « loi », pour faire référence à l'État-Nation) et « *ombazu* » (litt. « *tradition* » ou « coutume ») (Van Wolputte, 2010, p. 80-81).

des supports de l'imagination, faisant dire à ces jeunes femmes qu'il n'y a rien à faire. Mais en ville, l'ennui à nouveau les assaille. L'argument principal qui m'a été donné pour expliquer cet ennui était l'impossibilité d'aller se promener dans le « *bush* » pour y cueillir des baies sauvages ou l'impossibilité de partager avec « les gens du village » (« *people from home* », cf. *Infra*). Je pense pourtant que c'est surtout l'écart entre leur capacité d'accéder à des supports d'imagination (téléphone mobile, télévision, radio, bars, supermarchés parsemés de touristes…) et leur impossibilité de le vivre réellement – ce que Jacinthe Mazzocchetti a appelé l'ouverture des imaginaires et la fermeture des possibles (Mazzocchetti, 2009).

Parce que ville et village sont associés à des époques distinctes mais qu'ils ne sont nullement constitués comme les termes d'une réelle rupture spatio-temporelle, je les appellerai temporairement[141] « espaces-temps métaphoriques »[142]. Opuwo est par conséquent composée de ciment, béton, de chairs et d'air, mais elle est également un avatar[143] de l'espace-temps métaphorique de « la ville », ou du *town life*.

« In this life »

> « (Me) – What's the difference between living in town and living in the village?
> (Lucia) – Ayayayaya… The difference is… (She hesitates…) Aye!
> (Me) – Are the people different, first?
> (Lucia) – Yeah… (she hesitates). Aye, aye, aye! Let me say, neh. In the village, most people in the village… Even, I can be like… In the village you can find more people who are in deep deep in the culture and everything. They prefer living… You can find them deep down there. In the village than in town. Sometimes, those ones, like Himbas, sometimes they are not educated but instead they can take out – you know? – their cultural and start wearing these modern clothes. Now they can start going in town, enjoying.
> (Me) – Even if they are not actually educated…
> (Lucia) – Yes! Iiii! […] Like the majority of people who are doing kapana's, not all of them they are educated. […] « Kapana's », Epupa people, those people who are selling […] meat and fat cakes. « Okapana ». […] Most of them, those people they dit not finish school. Some they were not even in school. Just, their business to earn their living, you know? Because they are in this life, you know? »
>
> Interview de Lucia, Avril 2013

Pour clôturer cette discussion sur la ville, le village, les pratiques et l'histoire, attardons-nous sur l'expression *« in this life »*, employée par Lucia lors de notre

---

[141] En creusant la dimension des pratiques avec l'idée de *lifestyle*, il nous faudra changer de terme (cf. Infra) pour exprimer cette cohérence tridimensionnelle.

[142] Je m'inspire ici des termes de Sasha Newell (2009, p. 6), qui, dans son analyse de ce qu'il appelle « l'identité nouchi », explique que si le terme « Nouchi » faisait autrefois référence à un gangster, pour de très nombreux Ivoiriens il traduisait à l'heure actuelle un ensemble de caractéristiques associées à ce qu'était ce gangster. En ce sens, il disait que le « Nouchi » était une identité métaphorique.

[143] « Avatar, subst. masc. : I.- Myth. Hindoue. Incarnation du Dieu Vichnou ou d'autres divinités de la religion hindoue. (…) II.- P. ext. A. Changement, transformation ou métamorphose d'une personne ou d'une chose qui en a déjà subi d'autres (dans l'aspect physique, les opinions etc.) » (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, 2012d).

conversation. Mon but n'est pas d'échafauder des théories sur de minimes parties de discussion… et risquer d'y perdre mon équilibre. Je prends simplement ces quelques mots comme les rares et allusifs termes exprimant une réalité prégnante que je veux éclairer et construire dans cette dernière section : celle de « mondes »[144] en coexistence à Opuwo et dans les environs.

Nous avons vu jusqu'ici que la ville était inséparable des usages qui, parce qu'ils dessinent les frontières extérieures d'Opuwo ou ses tracés internes, peuvent être considérés comme de véritables appropriations de l'espace. La diversité des pratiques a alors été révélée, non seulement au niveau des personnes (en fonction des zones de la ville, des moments de la journée ou de ses objectifs), mais également – nous n'avons fait que l'esquisser – au niveau des groupes de population : les expériences urbaines des « *educated people* » ne sont pas les mêmes que celles des « *traditional people* », par exemple. Bien plus, « la ville » et « le village » se sont révélés être connotés à des temporalités et des rythmiques différentes, au point que nous les avons considérés comme deux « espaces-temps métaphoriques », dont Opuwo ne serait qu'un avatar de ville.

J'ai suggéré une troisième dimension dont je n'ai pas encore tenu compte dans la réflexion : le « *lifestyle* ». Lorsque j'ai analysé la question de la temporalité de la ville et du village, j'ai mobilisé un extrait d'interview avec Willem et Van Der Meulen où ce dernier y faisait référence. Le jeune homme disait à ce propos que le *lifestyle* des personnes âgées était plus adapté à la vie au village et ne cadrait pas avec le *lifestyle* de la ville. Il associait d'ailleurs le *lifestyle* des personnes âgées à l'unité de temps « *in their time* » et celui des jeunes (dont il fait partie) au temps présent : « *the lifestyle now* ». On voit donc l'intrication entre le *lifestyle* et ces espaces et temps du *village time* et de la *town life*.

Adapté ou non à la ville

Cette notion d'« adaptation » est intéressante dans le contexte de cette recherche car elle permet de distinguer les personnes qui vivent en ville sans choisir le *lifestyle* qui lui est associé dans l'imaginaire de ces jeunes, de ceux-ci qui, quoique jugeant que leur véritable « *home* » est (dans la grande majorité des cas) située en milieu rural, se voient et se vivent dans un « *in this life* » de la *town life* et ses *town things* (cf. supra). Cela revient en quelques sortes à distinguer le fait de vivre « en » ville, et de vivre « la » ville.

Ceux qui vivent en ville, que ce soit quelques jours, quelques semaines ou toute une vie, peuvent très bien être « adaptés » dans un sens définitionnel de l'adaptation sans avoir adopté le *lifestyle* de la *town*

[144] Je ne souhaite pas ici me référer au concept de Boltanski et Thévenot (2008). Je cherche simplement une traduction à « *in this life* » dont je vais démontrer qu'il exprime plus qu'un simple *lifestyle*. C'est pourquoi je choisis la traduction « monde » à celle, plus littérale, de « vie », car le « monde » exprimerait plus clairement à mes yeux l'idée d'une cohérence globale dépassant les simples parcours individuels, auxquels « vie » correspondrait davantage.

life :

> « Adapter, verbe trans. (...) II. Emploi pronom. (...) B. S'ajuster à une fonction ou à une circonstance particulière. (...) 2. *P. ext.* [L'objet. Explicite ou implicite désigne une chose : norme, situation, besoin, etc.] Se conformer, s'habituer, s'accoutumer, s'acclimater. (...) ».
>
> (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, 2012i)

De très nombreuses personnes sont urbaines en ce sens qu'elles vivent en ville, mais leur mode de vie n'est pas urbain dans le sens d'une adoption. Ceux-là ne subsistent pas grâce à un emploi rémunéré en ville et ne projettent pas de le faire, ils ne parlent pas l'anglais ou très peu, n'ont que très rarement accès à l'eau courante ailleurs qu'à un robinet public, vivent souvent dans des constructions faites d'assemblages de divers matériaux à durée de vie très variable (allant du carton à la tôle ou aux murs de terre mélangée selon une recette locale, jusqu'aux tentes « igloo » de piètre qualité et rapiécées). Mais il serait erroné de dire qu'ils ne sont pas adaptés au sens strict du terme. Certes la résidence temporaire existe (des séjours de quelques jours ou semaines pour accéder à l'hôpital, vendre du bétail ou rendre visite, par exemple), mais certains ont fait du temporaire une permanence – notamment en période de sécheresse menant à un exode rural – et ont bien dû pour cela s'adapter au contexte urbain.

Je ne prétends pas qu'ils ne font pas partie de « l'unité » de l'urbanité dont parle Hilgers[145], mais ils ne disposent pas de nombreux « capitaux »[146] d'urbanité, si l'on poursuit la réflexion de l'auteur. En quelques sortes, on pourrait considérer ceux-là comme urbains, mais échappant à ce qu'Hilgers appelle « l'injonction à l'urbanité »[147] – et,

[145] A propos de la ville de Koudougou, Mathieu Hilgers parle d'unité : « Si, comme nous en faisons l'hypothèse, l'urbanité définit les styles de vie et participe au renforcement d'une matrice de représentations partagée à l'échelle de la ville et, par-là, du collectif d'appartenance, il doit être possible d'extraire, sous la multiplicité des pratiques et des rapports à l'urbanité, une unité qui forme un arrière-plan sur lequel se jouent les différences » (Hilgers, 2009, p. 147).

[146] Toujours pour Koudougou, Hilgers fait, lui, l'état d'une hiérarchie sociale proportionnelle au degré d'urbanité, qui est plurielle car issue de diverses sources de légitimités qui, dans la pensée bourdieusienne dont l'auteur se revendique, seraient autant de « capitaux » (Hilgers, 2009, p. 151-153).

[147] Dans son ouvrage, Hilgers développe son argument autour d'une hypothèse centrale : l'existence d'une « matrice de représentation commune au départ de laquelle les individus élaborent une image de la ville [de Koudougou] ». Il considère l'urbanité, l'autochtonie et la réputation de la ville comme autant de « [p]roduits du système des relations dans cet univers urbain [et] supports essentiels à l'élaboration de cette matrice commune (...) ». Il décline l'urbanité en une injonction et une aspiration. Cette première « se manifeste à travers les rappels à l'ordre parsemés dans la ville. Ceux-ci, comme le dirait Bourdieu, ne fonctionnent comme tels que pour les agents prédisposés à les percevoir et réveillent des dispositions corporelles profondément enfouies, sans toujours passer par les voies de la conscience et du calcul. Ils rappellent les codes qui régissent une vie conforme à un idéal d'urbanité et illustrent la citadinité des hommes capables de les distinguer et de les appliquer. L'injonction à l'urbanité, c'est aussi l'ordonnancement de la ville selon un plan d'aménagement rationalisé promu par les institutions internationales, les agences de coopération et le pouvoir local et, enfin, une croyance partagée par les populations : la transformation des formes urbaines conditionne un accès à un

je pense, également à son aspiration (Hilgers, 2009). Dès lors, il conviendra d'entendre dans la notion d'« urbain » (et ses dérivés) que j'emploie à propos de mes interlocutrices (surtout) privilégiées cette inscription dans une injonction et une aspiration[148] à l'urbanité, exprimée par le *town life* plus qu'une simple résidence plus ou moins temporaire en ville.

Encart 22 – Adapté ou non à la ville

Quand il essaye d'expliquer les propos de son ami sur l'aspect inapproprié de vivre en ville pour une personne âgée, Van Der Meulen associe le *lifestyle* à deux types de données : des caractéristiques environnementales (le *lifestyle* de la ville impliquerait du bruit et des bars – sous-entendu, le *lifestyle* au village serait plus calme et tranquille) et des comportements socialement partagés (les jeunes actuels agiraient moins *sensefully* que leurs aînés au même âge, surtout à proximité de ces bars).

Avoir un certain *lifestyle* signifie donc vivre sa vie d'une certaine manière, qui est (réciproquement) conditionnée par un milieu matériel et social. C'est d'ailleurs ce que relèvent les sociologues Marie-Paule Thomas et Luca Pattaroni (2012) lorsqu'ils définissent le « mode de vie » :

> « Un mode de vie peut être défini (…) comme la composition – dans le temps et l'espace – des différentes activités et expériences qui donne sens à la vie d'une famille. (…) [C]hacune des facettes de la qualité de vie résulte de la rencontre entre les caractéristiques des modes de vie et les caractéristiques matérielles et sociales du contexte. »
>
> (Thomas, Pattaroni, 2012, p. 114)

Je reste chiffonnée par l'aspect déterminant de cette définition du *lifestyle*. Mes observations de terrain m'encouragent dans ce questionnement : comment expliquer la coexistence, dans un même milieu matériel et social, de personnes aux pratiques élémentaires de la vie si différentes que celles de certains *educated people* par rapport à certains *traditional people* ? En ville ou au village, des membres d'une même famille peuvent vivre très différemment : les *educated people* qui retournent dans leur famille au *village* durant plusieurs mois n'ont pas (ou, du moins, n'aspirent pas) réellement (à) un même *lifestyle* que leurs parents même si les contraintes écologiques sont équivalentes. De manière similaire, certains enfants terminant le G8 à l'école après plusieurs années d'internat cherchent à s'insérer sur le marché de l'emploi « officiel » – sans toujours y parvenir ! –, tandis que d'autres préfèrent retourner « au village », abandonner les vêtements « occidentaux » (comme ils les appellent) et reprendre une

---

stade supérieur de civilisation et à une urbanité plus accomplie. Cette injonction se mue ainsi en aspiration et traduit l'attachement des habitants au développement de leur cité, l'importance du degré d'urbanité pour établir les distinctions sociales et la volonté de s'accomplir comme un individu pleinement citadin. » Je détaillerai plus bas les manifestations de ce phénomène à Opuwo (cf. *Infra*).

[148] Car participer pleinement à la « *town life* » telle qu'elle est imaginée par le travail de l'imagination dont parle Appadurai (2001, p. 68-69) requiert la maitrise de certaines compétences et ressources. Les conditions socio-économiques de mes interlocutrices privilégiées ne leur permettait pas à toutes d'incarner les figures d'urbanité telles qu'imaginées, quoiqu'elles y aspirent (cf. *infra*).

vie pastorale. Outre la complexité des modes de socialisation, je décèle là la marque d'un choix individuel (d'ailleurs potentiellement influencé par les ressources et compétences personnelles, et stagnant parfois au stade du rêve inatteignable) comme déterminant du *lifestyle*. Cette dernière composante, Pattaroni l'a également mentionnée dans une autre de ses contributions :

> « Un mode de vie est une composition – dans le temps et l'espace – des activités et d'expériences quotidiennes qui donnent sens et forme à la vie d'une personne ou d'un groupe. Le mode de vie renvoie à un ensemble d'aspirations et de capacités des personnes qui se constituent à la rencontre entre les caractéristiques de la personne (liées à son expérience passée, ses ressources, ses apprentissages) et les prises offertes par son environnement. (…) Les modes de vie sont pluriels mais toujours partagés collectivement (…). »
>
> (Pattaroni, 2013, p. 1)

Comme le « mode de vie » de Pattaroni, le *lifestyle* serait donc un ensemble de pratiques communes à un groupe de personnes et définissant une manière d'envisager et de vivre la vie. Celle-ci serait déterminée pour chacun à l'intersection d'un environnement écologique et matériel (délimitant le champ des possibles en matière de *lifestyle*)[149], d'un environnement socio-économique et culturel (plus spécifiquement un certain habitus ou des pratiques culturelles)[150] et d'un choix, fait d'aspirations et de ressources personnelles.

Traduire le « lifestyle »

Lorsque l'on constate les similitudes entre le *lifestyle* et le « mode de vie » de Thomas et Pattaroni (2012), il semble à peu près certain que l'on parle de la même chose. Pourtant, j'aimerais approfondir cette terminologie avec deux de ses cousins : le parcours de vie et le style de vie.

Premièrement, distinguons le « mode de vie » du « style de vie », plus proche d'une définition littérale de *lifestyle*.

> « Les modes de vie sont pluriels mais toujours partagés collectivement – la question du « style de vie » pointant, elle, vers la possibilité de variations individuelles ».
>
> (Pattaroni, 2013, p. 1)

[149] Par ex., dans le bush, les « villages » n'ont généralement pas l'eau courante ou l'électricité, ce qui implique un tout autre rapport à la technologie, une autre manière de se nourrir, de se loger, d'occuper ses journées… – bref, une toute autre manière de vivre la vie que ce que propose la ville d'Opuwo.

[150] Cela se voit clairement lorsque l'on compare, dans des régions similaires au niveau écologique, le mode de vie des Himbas influencé par leurs racines pastorales et semi-nomades, de celui des riches namibiens blancs qui possèdent en ces terres des propriétés qu'ils destinent au tourisme. Pour le cas qui nous concerne, de manière plus subtile, le mode de vie « au village » des personnes du troisième âge que j'ai rencontrés dans un village dhemba était fort différent de celui de leur fils lorsqu'il rentrait dans son propre « village » dans le bush. En effet, cet homme dans la quarantaine occupe un poste important en tant que fonctionnaire et ne conçoit pas pour lui-même la vie *at home* telle que la vivent quotidiennement ses parents. Cela ne fait pas la preuve de deux *lifestyles* dans le bush, mais plutôt de la permanence – autant que les contraintes environnementales le permettent – du *lifestyle* du fonctionnaire, quel que soit le milieu dans lequel il se trouve temporairement.

Pas de doute à la lecture de cette définition, le *lifestyle* désigne bien un phénomène partagé collectivement et non des variations individuelles. C'est ce qui fait dire à Van Der Meulen « *the lifestyle now* » ou « *their lifestyle* ».

La question du « parcours de vie » est intéressante en ce sens qu'elle permet de spécifier si une certaine manière de vivre la vie est à comprendre dans une trajectoire personnelle (un parcours de vie) ou s'il s'agit d'un positionnement plus long terme (mode de vie).

> « La littérature sur les parcours de vie explique en général cette évolution à partir d'un certain nombre de facteurs socio-démographiques tels que, par exemple, l'évolution du revenu, la mise en couple ou encore l'arrivée d'un enfant. (...) il faut toutefois se garder de voir trop hâtivement dans ces changements des transformations en matière de modes de vie. [Surtout] si on lie le mode de vie à des options fondamentales dans les manières de rencontrer l'autre, de fonctionner au quotidien ou encore de s'inscrire sensiblement dans le monde (...). »
>
> (Pattaroni, 2013, p. 5)

Dans les propos de Van Der Meulen, l'opposition entre « *in their time* » et le « *lifestyle now* » indiquerait davantage qu'il s'agit de modes de vie qui auraient évolué en raison de contextes historiques, au point de se diversifier.

> « Les modes de vie étant étroitement liés à la manière dont le système économique et social s'organise (...) ainsi que l'éventail des manières de caractériser les bonnes manières de vivre en société (...), il est clair que l'évolution à la fois technologique et idéelle de la société ouvre de nouveaux possibles. On assiste ainsi au fil des décennies à l'émergence de nouveaux modes de vie, induits à la fois par de nouvelles possibilités pratiques et par les systèmes de valeur qui les accompagnent. (...) Comme le suggère le travail de Marie-Paule Thomas, ces nouveaux modes de vie ne remplacent pas les anciens mais contribuent à la diversification des formes de vie évoquées ci-dessus (Thomas, 2011 cité par Pattaroni, 2013, p. 5 ; Thomas, Pattaroni, 2012) ».
>
> (Pattaroni, 2013, p. 5)

Toutefois, la discussion démarrait par l'assertion de Willem sur les personnes âgées, ce qui signifie qu'il se référait à une cohorte spécifique. Cet aspect-là fait dès lors penser à l'idée de « parcours de vie ». Il m'apparaît donc que le terme *lifestyle* fait non seulement référence à un mode de vie parmi d'autres (et donc un mode de la « vie bonne », qui allie également les notions de moralité et les questions sociales et peut être à l'origine d'une « lutte » pour la reconnaissance (Honneth, 2000)), mais également que ce mode de vie fait partie d'une étape d'un parcours de vie. Willem me disait en effet qu'il irait finir ses jours au village, loin de la ville. Dans son évolution historique personnelle, il s'agit donc d'un parcours de vie. Par contre, le *lifestyle* qu'il adopterait une fois au village ou en vivant en ville serait un mode

de vie collectivement partagé en ces lieux.

Encart 23 – Traduire le lifestyle

Pour en revenir à notre interrogation première, qu'est-ce dont que la réalité tapie sous l'expression de Lucia *« in this life »* ? Cette expression révèle l'intrication tridimensionnelle d'un *lifestyle* (une certaine appropriation de l'espace qui relèverait d'un mode de vie et d'un parcours de vie), d'un espace aux contours subjectifs et d'une temporalité qui y est associée, à l'origine de toute cette cohérence, que j'ai traduite par « monde »[151]. Ce dernier se définirait donc comme une cohérence spatio-temporelle et pratique dans laquelle les personnes s'inscriraient.

Parce qu'un *lifestyle* spécifique est associé à l'espace-temps métaphorique du village et un autre à celui de la ville[152], deux « mondes » coexisteraient en un même lieu : la cohérence spatio-temporelle et pratique que Lucia a appelée *« in this life »* et celle qui est sous-entendue par cette même expression mais dont je n'ai observé qu'une présence en négatif, le tacite *« in that life »*. Apparaitraient donc le « monde » du village (« *village time* ») et celui de la ville (« *town life* »), dans lesquels « le » village et « la » ville au sens strict ne seraient que des décors spatio-temporels métaphoriques, qui n'apparaitraient réellement qu'à l'épreuve des pratiques concrétisant ces métaphores en avatars. C'est pourquoi, dans un même contexte urbain, le « monde » (en tant que cohérence) d'un *Educated* serait, en soi, tout à fait distinct de celui d'une personne *traditional*, en raison des différences majeures de *lifestyles*, donc également de pratiques de la ville, entre ces deux groupes d'individus… Il serait par conséquent possible de vivre en ville sans s'inscrire dans la *town life*, et réciproquement, pour le village et le *village time*.

Est-ce à dire qu'Opuwo constitue une hétérotopie au sens de Foucault (1984) ? On pourrait en effet croire qu'en tant que lieu-frontière, il s'agisse d'un de ces emplacements,

> « (…) qui ont la curieuse propriété d'être en rapport avec tous les autres emplacements, mais sur un mode tel qu'ils suspendent, neutralisent ou inversent l'ensemble des rapports qui se trouvent, par eux, désignés, reflétés ou réfléchis. »
>
> (Foucault, 1984, p. 755)

Il est pourtant évident qu'il ne s'agit pas d'une utopie, en ce sens qu'Opuwo est une ville physique, réelle, ce qui contrevient à l'idée d'irréalité inhérente à l'utopie. S'agit-il par conséquent de son miroir, que Foucault appelle hétérotopie (Foucault, 1984, p. 756) ? Il est en effet alléchant de considérer le seul « troisième principe » de Foucault et déclarer qu'Opuwo remplit cette condition :

> « Troisième principe. L'hétérotopie a le pouvoir de juxtaposer en un seul lieu réel plusieurs

[151] Pour rappel, j'emploie ce terme comme traduction libre de « (*in this*) *life* ».

[152] Bien que des disparités existent lors de séjours temporaires, ce qui, une fois de plus, ne modifie par l'inscription de quelqu'un dans un certain *lifestyle* mais résulte simplement d'un changement temporaire d'environnement écologique et matériel.

espaces, plusieurs emplacements qui sont en eux-mêmes incompatibles. (...). »

(Foucault, 1984, p. 758)

Mais non seulement Opuwo ne remplit pas les autres « principes » de Foucault (telle que, par exemple, la fonction ou la rupture avec le temps traditionnel), mais en outre on ne peut lui trouver de référent « autre » qui serait l'« ici » dont elle serait l'« ailleurs », se situant dans l'ici *et* l'ailleurs, comme Van Wolputte le signalait déjà à propos des bars à Opuwo :

> « A heterotopia is an « elsewhere » ; heterotopias, for instance, constitute the « other city » (see De Boeck and Plissart 2004). Yet, one conceptual issue regarding heterotopias is the « here » to which they are an « elsewhere ». (...) Is not the city, for the villager, an elsewhere ? Conversely, is the village not an elsewhere for the city-dweller ? (...) »
>
> (Van Wolputte, 2010, p. 84)

De prime abord, une même remarque pourrait être opposée au choix de Friedman de définir le nord de la *Kunene Region*[153], comme une « marge ». L'auteur donne plusieurs raisons pour cette considération, entre autres l'éloignement[154] d'Opuwo par rapport à la capitale ou le faible investissement per capita de l'État central dans le développement de cette région (Friedman, 2011, p. 13). Deux précautions prises par l'auteur atténuent toutefois les critiques que l'on pourrait émettre concernant ce choix. Premièrement, Friedman se défend de réitérer le « *Kaoko myth* » dénoncé par les éditeurs de New notes on Kaoko (Miescher et al., 2000).

> « Through my use of « edge » and « margin », then, I emphasize that Kaokoland is relatively isolated, that its landscape is relatively harsch and undisturbed, and that some Kaokolander do live an « unmodern » and « traditional » way of life. But, as we will see, Kaokoland is also many other things, and its inhabitants live in many other ways. Marginality on the edge should be seen as a dynamic and creative process, and a process that contributes to the making of Namibian State. »
>
> (Friedman, 2011, p. 15-17)

Deuxièmement, l'auteur précise que le cas d'Opuwo est plus ambigu, étant à la fois la marge si l'on se positionne depuis Windhoek, mais le centre si l'on prend le reste du nord de la région Kunene comme point de vue. En tenant compte du fait que Friedman a pour objet d'étude l'État, et grâce aux nuances citées ci-dessus, l'on peut dès lors comprendre l'emploi du champ lexical de la marge pour parler de cette région. Toutefois, mon terrain était, lui, (principalement) basé à Opuwo. De ce point-de-vue-là, l'on ne sait ni où est le centre ni où est la marge, ni même s'il y a un centre et/ou des marges. Pour saisir cette position particulière, inspirons-nous à nouveau de la réflexion de Van Wolputte sur les bars à Opuwo pour élargir sa pensée à la ville entière. L'un des concepts employés par l'auteur est la notion d'espaces/phénomènes

---

[153] Il nomme de cette manière la partie de la *Kunene Region* qui était autrefois considérée comme « Kaokoland » ou, avant cela, « Kaokofeld » ou « Kaokoveld ». Il parle d'ailleurs des « Kaokolanders » et non de quelque chose comme les « Kunenéens » (Friedman, 2011).

[154] Il adresse non seulement la question des kilomètres que celle de la connexion (médias, routes, transports publics, banques – quoiqu'en 2009, pour mon premier terrain, il y en avait déjà deux).

liminaux/liminoïdes. Dartiguenave (2012) généralise ce concept que Van Gennep (1987, cité dans Dartiguenave, 2012) et puis Turner (1990 cité dans Dartiguenave, 2012) ont principalement élaboré pour parler des rituels, en en disant qu'il s'agit d'une situation d'entre-deux. De la même manière, parce qu'elle est cette « frontière » entre modernité et tradition – accentuée à la fois par le tourisme et par l'idéologie du développement de ses politiques urbaines – Opuwo serait entre la ville et le village. Mieux formulée encore, elle serait « *that auspicious space or place of in-between-ness* » comme le disait Robert Tally Jr. (2016) dans sa préface à l'ouvrage collectif sur les paysages de la liminalité (Downey et al., 2016). Or, parce que l'entre-deux sous-entend à la fois la distinction et la convergence, celui de l'espace et de l'emplacement requiert à son tour l'existence de limites et de frontières – nous retrouvons ici l'image de Van Wolputte. L'espace liminaire constituerait donc un seuil ou une antichambre, qui serait à la fois ici et là, à l'intérieur et à l'extérieur (Tally, 2016, p. xii ; in Downey et al., 2016). C'est pourquoi l'introduction du livre parle de l'espace liminaire comme étant à la fois espace et emplacement[155]. C'est en cela que l'on perçoit que la diversité des pratiques de la ville d'Opuwo – et, surtout, la présence à Opuwo des deux « mondes » « *in this life* » et « *in that life* » – peut également participer de sa liminarité, étant en permanence l'espace des uns et l'emplacement des autres.

Cette liminarité serait particulièrement propice au développement de « situations-frontières » où survient la « condition cosmopolite » d'Agier. Aux antipodes d'être des lieux d'opposition du dedans et du dehors comme le suggérait auparavant Régis Debray (Debray, R., 2011, Eloge de la frontière, cité dans Agier, 2013, p. 21), il convient d'après Michel Agier de ne pas s'arrêter à la dimension politique de la frontière. En y intégrant sa dimension humaine et en élargissant les lieux et les moments pris en compte (et non les seuls États-Nations), l'on envisage les situations de frontière[156], « (...) où chacun fait sa propre expérience du monde et des autres. » (Agier, 2013, p. 9)

> « Font ainsi frontière les lieux incertains, les temps incertains, les identités incertaines, ambiguës, incomplètes, optionnelles, les situations indéterminées, les situations d'entre-deux, les relations incertaines. Ce sont des rencontres et des expériences qui mettent en relation un ici et un ailleurs, un même et un autre, un fait « local » avec un contexte « global »

[155] « Within the conceptual framework of human geography, place embodies a sense of human familiarity and is seen, broadly, as either comforting or restrictive—or both. Space, on the other hand, is representative of geographical uncertainty and those areas which are unknown; it may be « read » in similarly internally contradictory terms—that is, as either liberating and/or threatening. » (Downey et al., 2016, p. 2).

[156] Agier entend par là dépasser la frontière figée pour examiner « la frontière en train de se faire. Ce que la frontière met en œuvre est à la fois un partage et une relation. Son action est double, externe et interne ; elle est un seuil et elle est l'acte d'une institution : instituer un lieu propre, qu'il soit social ou sacré, consiste à le séparer d'un environnement (...), ce qui permet d'inscrire un collectif donné, un « groupe » ou une « communauté » d'humains dans le monde social avec lequel, grâce à la frontière créée, il peut établir une relation et ainsi exister face aux autres. » (Agier, 2013, p. 25) Concrètement, parce que la frontière « permet la reconnaissance d'un groupe dans le monde social et l'inscription d'un lieu dans l'espace » (Agier, 2013, p. 25), elle a trois dimensions (le temps : avant vs. après ; le monde social : soi vs. l'autre ; et l'espace : ici vs. là-bas). Dès lors, « l'anthropologie de la frontière devra alors se faire anthropologie dans la frontière. » (Agier, 2013, p. 26)

(c'est-à-dire simplement quelqu'un ou quelque chose qui vient de « dehors »). »

(Agier, 2013, p. 7)

Selon ces critères, il me semble justifié de considérer Opuwo comme ce lieu liminaire (cf. *Supra*) combinant la « *tradition* »[157] (aujourd'hui associée au « local ») à la « modernité » (aujourd'hui associée au « global ») et générant des situations de frontière. Là, les jeunes urbains d'Opuwo navigueraient sans cesse, à divers niveaux d'étrangeté dans ces deux « mondes » pensés antagoniques mais vécus dans la simultanéité.

Or, d'après l'auteur, c'est en ces « situations de frontières » que nait la condition cosmopolite de Michel Agier. Selon cet auteur, la spécificité de la pensée anthropologique sur le sujet est de s'intéresser non au cosmopolitisme (comme l'a fait Ulrich Beck en partant du point de vue de la philosophie politique[158]) mais à la condition cosmopolite, qui doit elle-même être distinguée de la conscience cosmopolite[159]. Ce n'est donc plus uniquement parce que « l'autre distant devient un autre inclusif (...) [que] [l]a vie quotidienne devient cosmopolite » (Beck, 2007, p. 230), mais bien parce qu'il existe au quotidien une expérience vécue de la relativité

[157] Je reviendrai bien entendu sur ces termes qui recouvrent des réalités fort complexes déjà esquissées dans mon mémoire de Master (Carmon, 2010), mais que j'emploie ici délibérément dans leur antagonisme émique afin de simplifier le discours.

[158] Au-delà des définitions qui ont été données au cours de l'histoire au concept de cosmopolitisme, Beck reprend ce concept pour définir une « manière spécifique d'aborder socialement la différence culturelle » (Beck, 2007, p. 224), selon laquelle « la reconnaissance des différences devient une maxime pour la réflexion, la vie sociale et la pratique, à la fois à l'intérieur et vis-à-vis de l'extérieur. Il n'ordonne pas les différences sur une échelle hiérarchique et ne les dissout pas non plus, mais les accepte en tant que telles et leur confère de fait une valeur positive. Le cosmopolitisme affirme ce qui a été exclu à la fois par la différence hiérarchique et par l'égalité universelle, à savoir la considération des autres comme différents et en même temps égaux. » (Beck, 2007, p. 226) On voit bien ici que Beck adopte essentiellement un point de vue macro-organisationnel (institutionnel, normatif...) dans le cadre d'une réflexion sur la « Seconde modernité ». Si cela semble être la philosophie promue par le gouvernement namibien – bien que je ne sois en mesure d'en estimer l'effectivité – , je ne puis dire que cela s'applique à tous les niveaux de la vie à Opuwo, étant donné les nombreux jugements et stéréotypes qui parsèment les discours locaux sur les membres de telle ou telle tribe.

[159]En effet, bien que Beck ait lui-même amené cette distinction entre conscience et condition cosmopolites, Agier estime que Beck n'a pas suffisamment étudié la relation entre ces deux éléments. En 2007 Beck écrivait : « les risques globaux créent un déchirement des frontières nationales et mêlent confusément les nationaux et les étrangers. L'autre distant devient un autre inclusif. La vie quotidienne devient cosmopolite. (...) C'est ce que j'appelle la cosmopolitisation forcée », ou la « condition cosmopolite » (Beck, 2007, p. 230). Il précisait également que « [l]a condition cosmopolite n'est pas la conscience cosmopolite ! », ce qui signifie que cette « cosmopolitisation forcée » n'entraine pas de facto une volonté de reconnaitre les différences de chacun hors hiérarchie sociale (Beck, 2007, p. 231). Or pour Agier, la conscience cosmopolite ne doit pas être comprise comme une volonté d'être global (comme Beck la définissait implicitement) mais bien comme « la découverte que l'on est dans un monde qui dépasse les périmètres locaux, voire nationaux (...) » (Agier, 2013, p. 97), ce qui peut d'ailleurs être selon l'auteur « une expérience fortement ressentie, pénible et dangereuse, pleine de douleurs, mais aussi pleine d'attentes et d'espoirs, de projections vers un futur éloigné de chez soi » (Agier, 2013, p. 97). « Cette conscience pratique et situationnelle n'est pas séparable mais au contraire est une part de la condition cosmopolite (...) » (Agier, 2013, p. 97) que l'auteur définit comme « le fait de vivre ici et maintenant (localement) avec le monde en tête, à la fois contexte et projection » (Agier, 2013, p. 97). Agier analyse alors la relation entre conscience et condition cosmopolites en ces mots : « Si tel est bien le cadre général, alors il y a une « conscience » cosmopolite qui lui est associée, simplement parce qu'on pense toujours, d'une manière ou d'une autre, ce qu'on vit de manière pragmatique » (Agier, 2013, p. 97).

de l'étrangeté que serait apparue la condition cosmopolite selon Agier (2013, p. 206). Cette condition justifierait par ailleurs l'importance de l'anthropologie dont la méthodologie principale est fondée sur ce même processus de « transformer l'étranger global (…) en une altérité plus proche et relative » (Agier, 2013, p. 206) – par le dépassement du dedans/dehors pour leur préférer les situations de frontières (Agier, 2013, p. 205-206).

Ce premier chapitre avait un objectif clair : décrire l'un des trois paysages intimes de ce qui fait l'objet de ma thèse et que j'ai appelé, en m'inspirant des propos de l'une de mes interlocutrices, « course après le vent » – à savoir une manière de se faire aux mondes en se tendant, se rendant et se vendant (silencieusement ou non) « *educated* » à Opuwo.

Plus spécifiquement, je cherchais ici à tracer le paysage des « où » et des « quand ». « Où » et « quand » ont été employés au pluriel parce que j'ai procédé en diverses étapes complémentaires, comme autant de manières de voir « où » et « quand » cette course après le vent se déroule.

Débutant par de grands traits généraux brossés en quelques lignes, j'ai ensuite retracé le temps long dans lequel s'inscrivent mes données de terrain. Par après, j'ai décrit la ville d'Opuwo, en montrant au fil de ma description comment les pratiques et perceptions donnaient non seulement des limites à la ville, mais également ses rythmes. Enfin, j'ai tenté d'approfondir la dimension intime de ces « où » et « quand » en abordant les perceptions des espaces-temps métaphoriques que sont le *town life* et le *village time*, pour arriver à la description du « monde » dans lequel cette course après le vent se déroule : « *in this life* ». Plusieurs enseignements peuvent être tirés de ce chapitre avant de poursuivre la réflexion.

Premièrement, par l'adoption d'un regard diachronique, j'ai critiqué les images figées des « identités ethniques » et « du Kaoko » telles qu'on les retrouve dans nombre de publications partout dans le monde – qu'il s'agisse de livres de photographie à ambition esthétique, de feuillets touristiques destinés à attirer des personnes avides d'exotisme, et même de certains travaux académiques et autres « projets de développement » (lire à ce sujet Miescher et al., 2000, p. vii).

Car si l'on a longtemps cru que le Kaoko était une « zone reculée et intacte », il est clair, au vu de l'histoire de la région retracée ici que ces terres ont au contraire été soumises à de nombreuses influences, et le théâtre d'événements qui, indéniablement, ont dessiné la situation présente. Nous pourrions résumer ceux-ci en plusieurs points :

- les invasions de sous-groupes namas dans le Kaoko, vers la fin des années 1860, au point de pousser les personnes à fuir dans les montagnes ou en Angola, ce qui a mené à une différenciation économique à l'origine de nouveaux ethnonymes et a engendré diverses conséquences :
    - la peste bovine (1897) qui incita les Héréros réfugiés en Angola (appelés désormais Himbas) à diversifier leurs sources de revenus et à développer de nombreux contacts régionaux et internationaux ;
    - le retour dans le Kaoko suite aux encouragements du chef Tjimba Kakurukouye incité par les Allemands à convaincre les groupes de Vita Tom et de Muhona Katiti à s'y réinstaller ;
    - l'« héréroïsation » du groupe d'origine mixte de Vita Tom dans les

années 1920 ;

- la colonisation de l'Afrique du Sud et la volonté de plus en plus pressante d'isoler le Kaoko – isolement qui avait débuté avec l'érection de la « *Police Zone* » en 1896 – et de contraindre ses habitants à ne plus prendre part dans des échanges commerciaux de plus grande échelle (donc également empêcher leur diversification économique) ;
    - la création de trois réserves aux têtes desquelles ont été mis des chefs sensés représenter les divers groupes ethniques (Vita Tom, Muhona Katiti et Nawa-Nawa) ;
    - l'isolement croissant menant à la « re-traditionnalisation » de la société forcée à l'économie de subsistance ;
    - la création de bantoustans suite à la Commission Odendaal en 1964
- la guerre d'indépendance où le Kaoko a eu tendance, contrairement au reste du pays, à s'allier au mouvement DTA et non au mouvement de « libération » SWAPO, d'autant plus face à la sécheresse qui accrut l'intérêt d'un engagement dans l'armée ;
- enfin, la victoire du mouvement SWAPO, la création d'une Constitution considérée comme exemplaire et le maintien, depuis lors, du pouvoir par le parti de la libération SWAPO, faisant de plus en plus craindre un « *changed control* » que l'attendu « *controlled changed* » en terme d'inégalités (ethniques et économiques, notamment) au sein de la population.

Ces déconstructions historiques permettent de se détacher de deux mythes : celui qui a été créé autour du Kaoko et est répété par diverses institutions – dont celle du tourisme – (lire à ce sujet Miescher et al., 2000, p. vii) ; mais également celui du « danger » qui planerait sur ces « ethnies » et « leur » contrée, qu'évoquaient Miescher et al. (2000, p. vii) dans leur ouvrage collectif. Ce danger fut à un moment symbolisé par le barrage d'Epupa sur les rives du Kunene (fleuve qui correspond à certains endroits à la frontière nord de la Namibie) ; il l'est encore par le tourisme en plein essor ; ou par l'urbanisation croissante d'Opuwo – le tout déversant sur la région le consumérisme de masse et la globalisation (Miescher et al., 2000, p. vii). En rendant au Kaoko et à ses habitants le dynamisme de leur histoire particulière, la dimension interactionnelle est à nouveau élucidée.

Concernant Opuwo plus spécifiquement, les événements marquants de son développement ne sont pas exactement les mêmes que ceux explicités pour le Kaoko :

- c'est surtout l'éclatement de la guerre en 1966 qui l'a propulsée au statut de ville, voyant affluer un grand nombre de personnes en peu de temps, et développant ses infrastructures – dont son quartier blanc, au centre, ceint d'une barrière en cette époque d'apartheid, et ses quartiers noirs en périphérie.
- Le second boom démographique est, lui, lié à l'Indépendance, et, plus encore, à l'achèvement de la route entre Kamanjab et Opuwo, en 2006, deux ans après que la décentralisation soit effective (ce qui nécessita le développement d'autres bâtiments administratifs).
    - Avant cela, l'arrivée du réseau mobile en 2002 avait déjà fortement

participé à l'urbanisation des pratiques à Opuwo.

- Ces divers services ont sans aucun doute participé à l'arrivée d'un tourisme international de plus en plus massif, quoiqu'il reste de luxe et qu'Opuwo n'en soit qu'un lieu de passage.

Il est donc important de se rappeler que la « condition cosmopolite » observée à Opuwo s'inscrit dans une ville particulière, autrefois capitale d'un bantoustan où furent « créées » des ethnies artificiellement re-traditionalisées et tenues à l'écart de réseaux nationaux ou internationaux ; ensuite développée par quelques colons blancs sud-africains et peuplée de militaires ; et enfin ouverte au monde (notamment au tourisme… qui y est surtout ethnique) grâce au développement d'un réseau de téléphonie mobile et d'une route. Il sera primordial également de se remémorer que les diverses « identités ethniques » que l'on rencontre dans les bouches des uns, les livrets touristiques des autres ou les tenues des troisièmes résultent de constructions endogènes ou exogènes et de processus socio-économiques et politiques complexes. Pour la suite de mon ouvrage, mais aussi sur le terrain en tant qu'ethnographe, je n'ai pu toutefois oblitérer[160] sous prétexte de critique historique ce qui, dans le quotidien de mes interlocuteurs, est de l'ordre de la « réalité » – « qui ne sont pas des réalités « en soi » mais à plusieurs et en perpétuelle transformation (…) », comme disait Laplantine (2005, p. 194).

J'ai conclu cette section historique avec la mise en lumière des traces du passé dans l'État postcolonial actuel, insistant sur la persistance, malgré l'indépendance et la fin de l'apartheid, d'inégalités majeures sur trois plans principaux : les ressources socio-économiques, l'« ethnie » et la ruralité/urbanité.

La deuxième catégorie d'enseignements à tirer concerne une dimension plus spatiale qui, bien vite, s'ancre dans des pratiques. De mon déambulessin de 2013 l'on peut retenir les diverses ambiances se répartissant surtout autour d'une rue principale et de sa perpendiculaire. Cet axe et ses environnements directs centralisent les lieux de *socialization*, les bâtiments administratifs, commerciaux, scolaires, les plus grosses églises et les deux *guesthouses* de petite taille et moindre coût comparé à l'hôtel de luxe en surplomb. C'est donc autour de cet axe que se fait la « rencontre » entre touristes et *Opuwans* en général – car c'est là aussi que se trouve « l'arbre des Himbas » sous lequel se vendent l'ocre et les herbes destinées aux produits cosmétiques artisanaux, et à côté du *OK Grocery* que s'asseyent les vendeuses d'artisanat qui alpaguent les touristes au sortir de leur 4x4 ou autocars. C'est là aussi que se joue le « travail de l'imagination » (Appadurai, 2001) des uns et des autres, construisant les imaginaires « du Blanc » (autrefois colon, aujourd'hui missionnaire, gérant de supermarché local, grand patron de l'hôtel de luxe, touriste aux énormes appareils photos, chercheur ou « humanitaire »), et ceux des exotiques « Himbas traditionnels » vêtus de peaux de chèvres, couverts d'ocre (quand le touriste est suffisamment observateur pour ne pas mêler sous un seul ethnonyme d'exotisme Himbas, Dhembas, Hakaonas…), aux seins

[160] Avant moi, Gargallon affirmait : « *I assume that ethnic identity is part of the socio-political Namibian environment, either due to its reality or to the perceptions of wide sectors of the population* » (Gargallo, 2010, p. 154).

nus et aux enfants téteurs.

Mais ce que la répartition des bâtiments montre, ce sont surtout les traces du passé colonial, de l'apartheid et du passé militaire d'Opuwo. Enfin, on peut également retenir les dynamiques fortes de déguerpissement qui agitent Opuwo et dont j'ai été partiellement témoin en raison des deux temporalités de mes expériences de terrain (2009 pour mon Master, 2013 pour mon doctorat).

En troisième lieu, une fois atteint un niveau d'abstraction digne d'exprimer une vision plus intime de ce paysage des « où » et des « quand », nous pouvons retenir qu'Opuwo, pour les urbains qui s'y inscrivent et dont nous allons voir juste après qu'ils se tendent, se rendent et se vendent « *educated* », est en fait une incarnation locale d'un espace-temps métaphorique appelé *town life*, qui est contemporain à une autre temporalité appelée *village time*. Toutefois, remarquant la diversité d'« adaptabilité » des personnes « en ville », nous nous sommes rendus compte qu'il ne suffisait pas d'effleurer le sol d'Opuwo pour s'inscrire dans la *town life* – ou pour y être « adapté », comme je l'ai souvent entendu dire. En quelques sortes, les « frontières » de la *town life* sont donc elles aussi dépendantes des pratiques et perceptions de ceux qui l'énoncent, à l'instar de ce que nous avions vu juste avant pour les frontières de « la ville ».

J'ai donc ajouté à ces espaces-temps métaphoriques les indissociables *lifestyles* qui revenaient dans nombre de mes interviews. Un *lifestyle* est une appropriation de l'espace qui tient du mode de vie[161] (Pattaroni, 2013) *et* du parcours de vie. J'ai par conséquent parlé d'une intrication tridimensionnelle entre un espace aux frontières subjectives, un temps qui est rythme et temporalité (ceux-ci formant, ensemble, les « espaces-temps métaphoriques ») et un *lifestyle* formant deux « mondes » : le fameux « *in this life* »[162] auquel se rattachent tous mes interlocuteurs et le tacite « *in that life* » auquel ils associent « les autres », qu'ils appellent *Traditional* (cf. *Infra*).

J'ai conclu que la présence à Opuwo de ces deux « mondes » – « *in this life* » et « *in that life* », composés chacun d'un espace-temps métaphorique (la *town-life* et le *village time*) et d'un *lifestyle* spécifique – retrouve dans cette ville qui n'était ni hétérotopie (Foucault, 1984), ni marge (Friedman, 2011), mais un « espace » liminaire – plus précisément « espace » des uns et « emplacement » des autres (Downey et al., 2016) – donnant lieu à des « situations de frontière » ou surgit la « condition cosmopolite »

---

[161] Par conséquent, cela relève également d'une définition spécifique de « la vie bonne », menant à une « lutte » pour la reconnaissance (Honneth, 2000), comme nous le verrons par la suite.

[162] Il peut sembler peu conceptuel de nommer les deux mondes « *in this life* » et « *in that life* » car, bien entendu, le « *this* » et le « *that* » induisent une prise de position dans le point de vue. Je voudrais donc juste rappeler qu'il s'agit de notions émiques – par conséquent, inévitablement ancrées dans des vécus – que je ne cherche pas à rendre davantage abstraites car elles n'exprimeraient pas aussi bien, à mon sens, cette intrication avec un *lifestyle* particulier si j'avais tenté de les « neutraliser ». Cette neutralisation serait au contraire, je pense, un dangereux « pas de trop » masquant la particularité de l'ancrage humain de ma recherche à Opuwo, à savoir m'être concentrée sur la jeunesse urbanisée d'Opuwo qui se tend, se rend et se vend (silencieusement ou non) « *educated* ».

(Agier, 2013).

La piste de la course (le paysage des « où » et des « quand ») étant désormais bien établie, le chapitre suivant s'attèlera à décrire les coureurs, ceux qui, « *in this life* », se rendent, se tendent et se vendent *educated* à Opuwo.

Chapitre II - Paysage du « qui », (« comment » et « pour quoi »)

J'ai conclu dans le chapitre précédent que l'on trouvait à Opuwo deux « mondes », appelé, pour l'un, « *in this life* » et l'autre tacite « *in that life* », et composés chacun d'un espace-temps métaphorique (la « *town-life* » et le « *village time* ») et d'un *lifestyle* spécifique. Quittant à présent la question de l'espace, du temps, métaphorique ou non, monde d'ici ou ce monde-là, voici que j'ouvre un nouveau chapitre de ma thèse sur une seconde dimension intime de la « course après le vent » : les coureurs.

Ici, je souhaite peindre le paysage représentant « qui » sont ceux qui s'inscrivent dans le « monde » appelé « *in this life* » en adoptant le *lifestyle* qui correspond à l'espace-temps métaphorique de la *town life* (ou en cherchant, en se rêvant ou en prétendant le faire). En plein cœur du sujet, je montrerai que ces personnes qui se rendent, tendent et vendent « membre » de « *in this life* » ne sont autres que ces gens évoqués par Selina lorsqu'elle dit qu'« ils courent après le vent ». J'ouvre donc un nouveau chapitre essentiel de ma thèse sur cette seconde dimension intime de la « course après le vent », et non des moindres : les coureurs. Je parlerai ici de leur(s) « identité(s) » – terme que je remplacerai par « qui » pour éviter le « piège identitaire » (Agier, 2013) dont je parlerai en fin de chapitre – entre reconnaissance et appartenance, entre désir de s'inscrire dans « *in this life* » et souhait de ne pas devenir étranger à l'*ombazu* pour autant. L'intime d'un « qui » qui se vit par un équilibre précaire entre rapprochement et mise à distance.

Plus pratiquement parlant, je vais dans une première section de ce chapitre revenir sur cette classification émique entendue sur le terrain, entre *traditional people* et *educated people*. C'est en effet la récurrence de ces expressions idiomatiques qui m'a mis la puce à l'oreille quant à l'existence d'une nouvelle (stratégie d')identification au sein de la jeunesse urbanisée d'Opuwo, fondée sur la (tentative) de devenir (ou se faire) l'un de ceux qui sont « *in this life* » – et de mettre à distance par la même occasion ceux qui seraient « *in that life* ». Je commencerai pour ce faire par évoquer l'origine de ma réflexion, pour poursuivre par un regard plus détaillé sur les imaginaires charriés

par l'histoire concernant la catégorie qui nous intéresse : « *educated people* » (sachant que les termes « *tribes* » et « *tradition/traditional* » ont déjà été remis dans leur contextualisation historique au chapitre précédent). En observant, suite à cela, les imaginaires tels qu'on les retrouve dans les comportements et discours actuels, j'arriverai à une remise en question des limites et de la fixité de cette catégorie « *educated people* », en lui trouvant comme image l'oiseau de proxémie, dont les *Educated* et *Traditional* formeraient une nuée.

Dans un second temps, je montrerai « comment » ces personnes se rendent, se tendent et se vendent « *educated* », c'est-à-dire comment ils cherchent à être « membres » de « *in this life* » : en se faisant « *Lady* », pour les femmes, et en incarnant « *the man* », pour l'homme. Je compléterai bien vite cette vision de la construction d'un « qui » en rappelant la prégnance actuelle d'un autre système de pensée qu'est l'*ombazu* (« *tradition* »), reçue par l'appartenance à la *tribe.*

La troisième section de ce chapitre sera consacrée au « pour quoi » de cette manière de se tendre, rendre et vendre « *educated* » – « pour quoi » employé expressément en deux mots afin de traduire un « *what for* » et non un « *why* », c'est-à-dire un but et non une cause. Je parlerai alors de stratégie d'identification et de quête de reconnaissance, sans oublier pour autant la dimension de l'appartenance. J'évoquerai les figures de réussite et les figures de l'échec de cette course après le vent, je parlerai de bluff, pour lui préférer la semi-performativité. J'évoquerai de nouvelles appartenances et m'expliquerai quant à mon choix de ne pas rassembler la population de ma thèse sous les catégories d'élite, de classe moyenne, ou de jeunesse urbaine – quoique je ne dise pas que ces catégories ne pourraient pas, parfois, leur être apposées de manière descriptive.

Enfin, je dresserai un schéma du « qui », justifiant pourquoi je l'appelle par ce nom et non par son confrère « identité ».

En définitive, dans ce chapitre je propose une réflexion sur l'intime d'une vision d'un « soi » actuel ou prospectif, d'une transformation de soi et d'un affichage de soi (se tendre, se rendre, se vendre *« educated »*) qui passe par une analyse de « l'entre-soi » et du « eux » à partir desquels on se fait « qui » et l'on se voit « soi ». Ce faisant, j'espère parvenir à éclairer diverses facettes du « qui » de ces coureurs après le vent.

Les coureurs, des « *educated people* » ?

Dans une perspective itérative, je propose dans cette section de chapitre une réflexion en construction, partant des plus grandes évidences pour arriver peu à peu à complexifier la pensée.

Je vais par conséquent débuter ce chapitre par ce qui a marqué mes moments ethnographiques : le constat d'expressions idiomatiques récurrentes qui classent la population selon des critères nouveaux. Je tâcherai de rendre un aperçu synthétique des diverses formes que prennent ces catégories émiques afin de déjà esquisser la présence d'une sorte de performativité du terme, permettant de se positionner soi-même en positionnant un « Autre » construit lexicalement comme « *traditional* ».

Poursuivant sur cette voie, je m'attarderai sur le terme « *educated people* » dans le but de lui donner le poids de l'histoire, notamment en observant l'impact statistique et qualitatif des réformes scolaires ayant suivi l'indépendance. Cela permettra de comprendre ce qu'il charrie socialement et donc de mieux saisir l'imaginaire auquel le système scolaire est associé. Je complèterai la démarche par l'analyse des témoignages recueillis au cours de mes différents terrains ethnographiques concernant la scolarité et ses débouchés, les rêves qu'elle ouvre et la « *good life* » qu'on lui attribue, afin de saisir ce que cherchent à « devenir/se faire » les gens, dans l'imaginaire, en employant cette classification de mise à l'écart des *traditional people* et/ou d'identification par l'inclusion avec les *educated people*.

Enfin, je tâcherai de trouver une image capable de symboliser l'impossibilité de fixer les termes employés (« *educated* », « *traditional* », « *modern life* », « *tradition* »...) en parlant d'oiseaux de proxémie et en amenant l'idée que le « groupe » des *Educated* est en réalité comparable à une nuée d'oiseaux de proxémie.

Origine de l'interrogation

L'origine de ma thèse, le cœur de ma discussion, est le fruit d'une incessante interrogation quant à un phénomène que j'observais là-bas : la prégnance d'une « nouvelle » classification de la population, entre, *grosso modo*, « *educated people* » et « *traditional people* ».

En effet, Opuwo offre sur un plateau d'argent à l'étranger qui l'aborde deux « groupes » qui semblent « diviser » la population selon des critères de distinction aussi aveuglants qu'ils sont lisibles et visibles, aussi assourdissants qu'ils sont sonores. Lisibles, car les guides touristiques renseignent Opuwo comme le lieu où « admirer » les « *traditional Himba people* » ou les « *Victorian-styled Herero women* », entre autres exotismes. Visibles, d'abord, car sur place, en effet, un regard peu habitué isole les corps couverts d'ocre ou de robes inspirées de l'époque victorienne de ces autres vêtus « à l'occidentale » qui semblent alors ne faire que glisser sur des décors, quand ils ne perturbent pas la carte postale. A ces peaux vestimentaires ou minérales s'ajoutent des

coiffures et coiffes spécifiques, des accessoires ou non, qui accentuent l'effet visuel global. Audibles, aussi, car l'anglais qu'emploie l'étranger ne trouve en général d'écho qu'auprès de l'un de ces deux « groupes-de-premier-abord ». Audibles, surtout, parce que dans la rue circule une classification entre les « *traditional people* »[163] et les « autres » dont on entend moins aisément l'appellation mais qui se désignent souvent, je l'ai entendu plus tard, par « *educated people* »[164]. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, les touristes sont loin d'être seuls à employer ces terminologies. Par conséquent, ma peau plus usée d'ethnologue ne pouvait les rejeter comme de simples illusions touristiques.

Figure 15 – Premiers regards

Ce ne sont pourtant que des visions qui éblouissent et des sons qui assourdissent. Si l'on se prend par exemple au jeu de « qui est qui », on se trouve bien vite dans une impasse. Non seulement, en *approfondissant* le regard, on constate que la grande majorité des personnes se trouve dans un entre-deux visuel ou sonore. Bien plus, en faisant *se lier* le regard, on remarque qu'au sein d'une même famille se retrouvent parfois des tenues très différentes.

---

[163] Au quotidien, ils sont aussi distingués « entre eux » par une référence à une « *tribe* » (cf. *infra*). Parmi celles dont j'ai le plus entendu parler : « *those Himba people* », « *the Herero women* », « *those traditional Dhemba people* », etc.

[164] Je reviendrai par la suite sur ce terme.

Figure 16 – Deux sœurs

Enfin, en faisant *durer* le regard sur l'une ou l'autre personne en particulier, ce n'est qu'au prix d'un vain débat que l'on retrouvera des résidus éphémères de logiques sans cesse brouillées par les mobilités : se dévêtir et se couvrir d'ocre pour « mieux vendre » aux touristes, mais prendre un douche et se rhabiller le soir. Porter la tenue de style victorien (dite tenue « traditionnelle » des « femmes héréros ») pour un mariage, ou juste pour être belle un jour de courses en ville, mais une tenue moulante pour une soirée dans un bar. Adopter la tenue « traditionnelle » d'une autre « *tribe* » (cf. *infra*) pour s'amuser, puis rentrer et prendre des poses de femme fatale en hauts talons pour son profil Facebook. Mettre l'uniforme les jours d'école, tout autre chose de retour au village, et prendre une troisième apparence en cas de voyage à la capitale.

Figure 17 – Paulina dans toutes ses splendeurs

Ces façades de deux groupes m'ont longtemps questionnée, autant sur place que de retour en Belgique. Elles s'entendent mille fois dans des propos de mes interlocuteurs construits sur un « Eux-Nous » d'aspect hermétique (dont je détaillerai le contenu plus tard). Pourtant, elles s'effritent facilement lorsqu'on les met à

l'épreuve de l'analyse ou de la conceptualisation.

J'ai moi-même maintes fois trébuché lorsque j'ai tenté de mettre sur mot cette « classification ». Partant du « eux-nous » qui m'avait marquée, mes yeux et souvenirs m'ont contrainte à arrondir les angles de ces « groupes » pour être plus précise. Manquant encore mon objectif, je me suis mise à en flouter les frontières. Plus tard, je me suis surprise à les subdiviser pour tenter d'enfin les « saisir »... Mais ces processus ne m'amenaient pas au plus petit dénominateur commun sur base duquel j'aurais saisi la totalité. Soudain, les réalités que je voulais fixer sur des échafauds de lettres se mélangeaient, glissaient, se jouaient de ma patience, puis se désagrégeaient dans les pattes de mon cerveau nourri des théories postcoloniales de déconstruction de « l'identité » et de « l'ethnie » (cf. *Infra*).

Perdue quelques instants – surtout en pleine surchauffe – je revenais aux sensations, aux échos, à la « source » de l'ethnographie : mes données de terrain. Sans parvenir à retenir un soupir de lassitude, j'y retrouvais non seulement l'énonciation du « Eux » et du « Nous » que j'essayais tant de quitter, mais aussi toute la persistance d'apparences visuelles et sonores qui se rattachaient à l'un *ou* à l'autre dans une nouvelle apparence de fixité. Une écrasante binarité que je me résolvais alors à employer comme fondation pour ne pas laisser le « malaise » d'un « anthropologue aux convictions anticoloniales bien informées » (Ferguson, 2006, p. 156) prendre le pas sur ce que les gens me disaient.

A peine avais-je décidé de me stabiliser avec les deux « groupes » clairement formulés par mes premiers interlocuteurs de terrain les plus proches (Lucia, Selina, Willem, puis peu après Rosa, Fortuna, Paulina), les inclassables revenaient sous mes yeux, les mobilités échappaient à ma prise. Et l'ouroboros de déconstruction se reformait, en totale contradiction avec ces discours dont j'étais entourée.

Pour cette raison, avant d'entamer pleinement une réflexion sur le « qui » des « coureurs après le vent » dont parle Selina – question abordée dans une perspective intime, à savoir la manière dont ils se tendent, se rendent et/ou se vendent « *educated* » pour s'inscrire dans le « monde » « *in this life* » –, il me faut ici ôter la queue de serpent de sa propre gueule et sortir d'une réflexion sur la binarité ou l'inexistence de « groupes »...

La première étape pour y parvenir est, à mon sens, de reprendre les diverses terminologies impliquées pour ne pas exagérer le poids des mots.

« (Matomutenya) – En ville, on rencontre des gens habillés, ce sont les *clean people*[165]. A cause

[165] J'ai directement écrit cet extrait en français parce qu'il s'agissait de notes prises à la volée lorsque j'écoutais mon interprète local me reconstruire en quelques mots d'anglais les longues phrases en Otjiherero de mon interlocutrice. J'estime donc que les mots employés n'ont pas autant d'importance car je ne sais s'ils proviennent des Himbas ou du traducteur. Néanmoins, je reprends délibérément les expressions de mon interlocuteur lorsque celles-ci me paraissent mieux décrire la situation dans leur traduction anglaise que lorsqu'elles subissent une nouvelle déformation de traduction vers le français.

d'eux on devient timides, parce qu'on se sent sales alors avec l'ocre qui nous recouvre. En plus, quand tu as faim, tu as peur de leur parler, parce que même les professeurs, si tu leur dis bonjour ils vont te battre. Parce que les gens qui portent des vêtements, ils sont assis à table avec plein de nourriture devant eux et des « *cool drinks* ». Les femmes himbas, elles, sont assises à terre et leurs enfants vont près des gens assis à table. Mais ces gens regardent les enfants avec mépris et puis rient.
(Moi) – Quand tu parles des « gens méprisants », tu parles des Blancs ?
(Matomutenya) – Non, je parle de tous ceux qui ont une belle vie. Dans ma famille, personne n'est éduqué, et personne ne porte des vêtements. »[166]

Discussion avec Matomutenya, décembre 2013.

J'ai noté et synthétisé la variété des mots employés pour désigner le phénomène global qui m'intéressait. Schématiquement, nous pourrions représenter ces jeux d'appellations de la sorte :

		TABLEAU DES APPELLATIONS	
		Qualifiant	
		« *Traditional people* »	« *Educated people* » et silencieux
Qualifiés	« *Educated people* » et silencieux	« *Clean people* » « *People wearing clothes* » « *People who live a good life* » ~~Non-Himba/Dhemba/etc.~~ ~~Etranger~~	« *Educated people* » (...Silence...) ~~« *Clean people* »~~
	« *Traditional people* »	Himba/Dhemba/etc. ~~« *Dirty people* »~~ ~~« *Not-educated people* »~~	« *(full full) Traditional people* » « *Those Himba/Dhemba women* » « *People from home/the village* » ~~« *Dirty people* »~~

Figure 18 – Tableau des appellations

En partant dans un premier temps du principe de l'existence empirique des « groupes » – sans les transformer pour autant en essences, leur prêter de frontières ou une stabilité –, je constate que quel que soit le « groupe » au sein duquel je me trouvais, les gens désignaient davantage « les autres » en les affublant d'un « nom de groupe » plutôt qu'ils se regroupaient eux-mêmes sous un même nom de groupe. Ceux qui m'avaient été précédemment qualifiés de « *traditional* » n'employaient pas ces termes pour se désigner eux-mêmes ou leur « groupe ». Ils se définissaient comme étant des Himbas/Héréros/Dhembas (selon les cas) – référents qui n'excluent aucunement les jeunes urbains qui se disent « *educated people* ». Par contre, ils marquaient une différence avec des « autres » qu'ils appelaient « *clean people* »[167],

[166] Étant donné que cette discussion a eu lieu avec l'intermédiaire d'un interprète, je n'indiquerai pas ici le texte initial en anglais qui perd son intérêt vu l'interprétation subie.
[167] Une fois de plus je dois préciser que, ne parlant pas l'otjiherero suffisamment pour me passer d'un interprète, il s'agit là de termes qu'il a lui-même utilisés mais je ne puis certifier (bien que j'aie confiance en mes interprètes)

« *people wearing clothes* », ou encore « *people who live a good life* ». Je ne les ai jamais entendus parler d'eux-mêmes en employant l'opposé « *dirty people* » – bien qu'il leur soit arrivé de me dire qu'on ne les acceptait pas dans certaines circonstances parce qu'ils étaient sales. Je ne les ai jamais entendu dire non plus de ces « *clean people* » qu'ils étaient des « non-Himbas », « non-Dhembas », ou des étrangers.

Quand je m'adressais aux dénommés « *clean people* », les mots qu'ils utilisaient pour se désigner eux-mêmes – quand ils en employaient un[168] – étaient « *educated people* » et ils ne s'appropriaient jamais les termes que les « *traditional people* » employaient à leur égard (« *people wearing clothes* » ou « *clean people* », par ex). Quant aux noms employés pour désigner « les autres », les « *educated* » et les jeunes urbains silencieux ne se limitaient pas à la terminologie la plus fréquente (*traditional people*). Par exemple, « *those Himba/Dhemba women* » était une expression assez courante pour parler des groupes de femmes himbas ou dhembas « *traditional* » que l'on rencontre en ville. Cela indique que, parmi toute la population, ces personnes sont parmi les plus représentatives de ces groupes spécifiques aux yeux des « *educated people* ». Il est également intéressant de remarquer qu'une fois qu'il s'agit de connaissances proches ou moins proches, les jeunes urbains silencieux ou « *educated* » ne les appellent plus « *traditional people* » mais « *people from home* » ou « *people from the village* ». Enfin, je n'ai jamais entendu mes interlocuteurs dire des « *traditional people* » qu'ils sont des « *dirty people* », bien qu'ils m'aient souvent fait remarquer qu'ils salissaient tout avec la poudre ocre ou noire dont ils enduisent leur peau.

Ces réflexions me permettent de tirer quelques hypothèses.

Premièrement, l'indéniable fréquence et généralisation des termes laisse supposer la présence de référents classificatoires des individus selon certaines caractéristiques officieuses mais néanmoins généralement communément acceptées, que j'appellerai les « apparences visibles et audibles ».

Apparences visibles et audibles

Il ne faut bien entendu pas s'y fier totalement ni uniquement, mais certains signes indiquent à quelle catégorie les personnes sont le plus susceptible d'être associées[169]: la méconnaissance de l'anglais vs. sa maitrise courante (quoique parfois basique ou lacunaire) par ceux qui se disent et sont reconnus[170] comme « *educated people* » ; certains

qu'il s'agissait bien des notions employées par mes interlocuteurs parlant l'otjiherero.

[168] Je reviendrai plus tard sur cette manière de s'identifier suite à un mouvement de répulsion d'un Autrui sans pour autant s'inscrire dans un « nous » clairement énoncé.

[169] Notons que nul ne peut s'y fier aveuglément car certains marqueurs seront parfois adoptés à des fins utilitaires. Mentionnons la jeune femme « *educated* » qui revêt la tenue des « *traditional people* » et mime leurs attitudes pour profiter de la rente touristique de cet exotisme (dans son cas) calculé ; ou, à l'inverse, l'homme « *traditional* » qui choisit, par pragmatisme, de porter des vêtements « occidentaux » parce qu'il les a reçus et/ou les trouve plus pratiques pour le quotidien, quoique lors des occasions plus importantes à ses yeux il revêtira sa tenue et ses accessoires (coiffe, par ex.) « traditionnels ».

[170] Je reviendrai plus tard sur la dimension de « reconnaissance » de cette classification, dont je montrerai qu'elle résulte de stratégies de reconnaissance, par les personnes qui transforment leur « apparence visible et audible »

marqueurs physiques (dents cassées, cicatrices rituelles sur le visage…) qui relèvent de pratiques coutumières et sont quasiment toujours visibles chez ceux appelés « *traditional people* » mais que les jeunes urbains ont tendance à ne pas vouloir reproduire chez leurs propres enfants ; des enduits corporels (de couleur ocre pour les Himbas, noire pour les Dhembas…) pour les femmes et les enfants « *traditional* » et/ou une coiffure et des bijoux particuliers, qui jouent différents rôles (marqueur identitaire, statutaire, protecteur…) ; une tenue vestimentaire particulière.

Pour les femmes « *traditional* », cet habillement varie en fonction de la *tribe* à laquelle elles se rattachent[171] et il implique parfois la nudité (partielle) du haut du corps, contrairement à la manière de porter des vêtements de type « occidentaux »[172] par les femmes qui se veulent « *educated* ».

Les hommes dits « *traditional* » également ont une tenue spécifique, bien qu'un œil moins aguerri (un touriste, par exemple) pourrait s'y méprendre parfois, tant le style vestimentaire « urbain » est de plus en plus répandu. Ce sera alors surtout une manière de porter les vêtements qui jouera dans la classification de certains individus comme des « *educated people* » ou des « *traditional people* », ainsi que quelques attributs qui peuvent passer inaperçus si l'on n'en connaît pas l'importance pour la symbolique de virilité locale : un bâton à la main, un chapeau sur la tête, voire une chaise pliante sous le bras.

A ces accessoires et attitudes ostensibles et associées aux imaginaires de la « *tradition* »[173] (pour les « *traditional people* ») et de la « *modern life* [174]» (pour les urbains), s'ajoutent des éléments bien plus subtils voire invisibles au premier regard : la gestion du trafic routier,

---

afin de se tendre, se rendre et se vendre « *educated* » et être dès lors reconnu comme tel par un « autrui généralisé ».

[171] Il faut toutefois garder à l'esprit que l'appartenance à une *tribe* peut faire l'objet de mobilités dans la durée (via des événements tels que le mariage où l'épouse « adoptera » les coutumes de son nouvel époux) ou de décisions (par ex. dans le rattachement à la *tribe* paternelle ou maternelle quand elles ne sont pas les mêmes). En outre, bien évidemment il est tout aussi difficile d'arrêter « les éléments » indispensables d'une tenue « himba », par exemple, que ceux d'une « culture ». Il s'agit d'un rendu général qui, si l'on s'attache aux détails, est composé de nombreux éléments associés à d'autres coutumes ou *lifestyles* mais considérés comme tout à fait compatibles voire complémentaires, et employés à l'envi. Je donnerai l'exemple de ceintures de perles reconnues comme exogènes car portées « comme les femmes dhembas *traditional* » mais employée par d'autres « parce que ça protège ». Il faut distinguer cet exemple du cas (dont je ne parle pas ici) des soutien-gorges aux couleurs vives porté par certaines femmes dhembas comme un élément de leur « tradition », mais qu'un regard néophyte associerait à une mode « occidentale ».

[172] Certes, il conviendrait de trouver un terme qui soit plus exact pour décrire ce style vestimentaire. Mais je me sers ici uniquement de la traduction littérale de l'expression émique « *western clothes* » qui était employée par mes interlocutrices de terrain et leur entourage.

[173] Je l'appellerai également « *ombazu* » (cf. *Infra*).

[174] Nous verrons par la suite que ces imaginaires doivent être compris comme des « oiseaux de proxémie » (cf. *Infra*).

l'attitude dans les grandes surfaces, les lieux privilégiés d'errements dans la ville, parfois même le type d'habitation, ou encore l'affublement d'un « *Christian name* » (prénom d'origine souvent anglophone que les écoliers se choisissent durant leur scolarité)…

Je verrai plus tard que ces ressemblances relatives s'expliquent aisément en raison de l'importance de ces apparences, que je qualifierai synthétiquement de « visibles et audibles »[175], pour l'obtention de la reconnaissance par un « autrui généralisé ». Mais surtout, qu'au-delà de deux ensembles empiriques dichotomiques, c'est un véritable continuum empirique que l'on retrouve.

Encart 24 – Apparences visibles et audibles

Deuxièmement, ces référents sont employés selon plusieurs modalités :

- Il est plus fréquent de nommer un ou des « autres » que Ego et/ou ceux auxquels Ego s'associe.
- Le terme employé pour désigner ceux auxquels Ego s'identifie n'est pas celui qui lui est assigné.
- Ego désigne le groupe des « autres » par l'antonyme des principales caractéristiques qu'il/elle s'attribue à lui/elle-même[176], par effet de miroir, mais pas par l'antonyme du nom qu'Ego se donne. Ceux qui sont appelés « *traditional people* » et se couvrent d'une pâte ocre ou noire parlent des « *clean people* », mais pas des « non-dhemba » (par ex.) ; les silencieux ou ceux qui s'appellent « *educated people* » parlent en général des « *traditional people* » et non des « *non-educated people* »[177].
- Ego n'emploie pas non plus l'antonyme du nom qu'il attribue aux « autres » pour se désigner lui-même : bien qu'ils soient les seuls (à ma connaissance) à faire référence à la « propreté » lorsqu'ils parlent des « *clean people* », les personnes qualifiées de « *traditional* » ne se désignent pas eux-mêmes comme des « *dirty people* » ; de même, les urbains que je côtoyais ne se définissent pas a priori[178] comme les « *modern people* », qui serait pourtant l'antonyme du « *traditional people* » dont ils affublent les « autres ».

---

[175] Il faut donc bien comprendre que le visible tient également compte de la « visibilité » de ce qui n'est pas directement de l'ordre de l'apparence de la personne elle-même, mais de son entourage matériel (habitation, lieux de socialisation privilégiés) ou de l'attitude.

[176] Notons qu'ils ne correspondent pourtant pas toujours à ces caractéristiques qu'ils s'attribuent, ou faiblement. Les enduits corporels, comme tous les autres attributs des « *traditional people* », peuvent coûter cher au quotidien et être réservés à certaines occasions, par exemple. Quant aux « *educated people* », ils n'ont pas toujours été très loin dans leur scolarisation, voire parfois ont un parcours moins poussé que certains jeunes « *traditional* » qui, pourtant, ne vont pas se dire « *educated* » pour autant. Bien que la correspondance soit forte entre les caractéristiques individuelles et le groupe auquel ils estiment appartenir, il s'agit de catégories d'identification et non de caractéristiques sociologiques empiriquement vérifiables de manière infaillible.

[177] Je dois toutefois préciser qu'il leur était fréquent de me dire que ces « *traditional people* » n'étaient pas éduqués. Simplement, cela n'était pas la caractéristique mise en avant pour les désigner en tant que groupe.

[178] Ici encore je dois préciser que même s'ils s'appelaient les « *educated people* » et non les « modern people », ils m'ont souvent parlé du fait qu'eux « connaissent la modernité », ou « vivent dans la vie moderne ».

- Dernière remarque et non des moindres, les personnes nommées « *traditional people* » emploient, quand elles parlent d'elles-mêmes, des termes qui ne leur sont pas exclusifs (Himba, Dhemba, Herero…) car liés aux *tribes* auxquelles les urbains (nommés ou non « *educated* ») s'associent également. *A contrario*, les « *educated people* » se désignent sur base d'une caractéristique dont ils excluent les « *traditional people* », étant donné que la « *tradition* » est pensée comme contradictoire avec la scolarisation et le fait d'être « *educated* », et quel que soit le niveau réel de scolarité des personnes désignées « *traditional* ».

Nous pouvons conclure de cette analyse qu'il y a non seulement une différence dans les termes employés pour identifier quelqu'un ou soi-même, mais il y a également un contraste entre la manière de se penser (les caractéristiques que l'on s'attribue) et celle de se nommer.

Plus que tout, la diversité des expressions idiomatiques met en lumière l'importance du point de vue de l'émetteur pour le choix terminologique : c'est en attribuant à « l'autre » un nom, que l'on se caractérise soi-même et que l'on s'attache au groupe d'individus partageant des traits (pensés) similaires. Le référent employé le plus souvent, celui qui désigne « l'autre », est donc à l'origine d'une identification d'un (entre-)soi par un mouvement d'exclusion. En l'occurrence, concernant les jeunes urbains que j'ai côtoyés, c'est en créant une catégorie de l'altérité incarnée collectivement par des « *traditional people* » que tacitement ils s'identifient à une masse plus ou moins formée quoique toujours mobile (ce que par la suite j'appellerai « nuée d'oiseaux de proxémie », cf. *infra*) de personnes qui se disent ceci en n'étant pas ceux-là.

Mais cette désignation de « l'autre » ne suffit pas à obtenir la reconnaissance de l'identification souhaitée par ce mouvement d'exclusion. Elle doit être complétée par l'adoption de ces apparences visibles et audibles. En effet, tout en se gardant bien entendu d'établir ces apparences visibles et audibles comme autant de « critères » figeant des réalités[179], constater des similitudes d'apparences visibles et audibles m'a amenée à « entendre » par l'observation des corps (dans leur visibilité et leur audibilité) les identifications (reçues ou recherchées) de certaines personnes, même quand elles n'étaient pas dites à haute voix mais qu'elles se lisaient entre les lignes[180].

La suite de mon propos approfondira ces premiers résultats, notamment en revenant sur la terminologie « *educated* », mais aussi en démontrant que ceux que je regroupe désormais sous le néologisme « *Educated* » (inspiré de l'expression émique « *educated people* » substantivée) sont en fait tous ceux qui, en cherchant la reconnaissance dans le monde « *in this life* », entrent dans une « course après le vent » par la mise à distance d'un « Autre » nommé « *Traditional* » et l'adoption combinée d'une apparence visible et audible associée à un idéal-type de personne « scolarisée »,

[179] Je réexaminerai d'ailleurs par la suite la teneur de ces apparences.
[180] J'expliciterai ceci à la fin de cette section de chapitre, en parlant des « *Educated* silencieux » (cf. *Infra*).

dans le but de se tendre, se rendre et/ou se vendre explicitement ou silencieusement *Educated…*

Ce que voulait dire être « *educated* » dans le Kaoko

Nous avons bien compris avec le point précédent que se dire « *educated* » charriait une signification supplémentaire à la désignation d'un certain nombre d'années d'éducation. D'ailleurs, j'ai constaté que certaines personnes avec un faible bagage scolaire se qualifiaient parfois d'« *educated* », tandis que d'autres, pourvues de plus nombreuses années de formation scolaire, n'avaient pas recours à cette caractéristique lorsqu'ils parlaient d'eux-mêmes. A l'inverse, parmi ceux que l'on m'a pointés comme « *traditional* », certains ont parfois également un bagage scolaire[181].

Par un regard rétrospectif sur la scolarité en Namibie, et, surtout, dans la région du Kaoko (nord de la région Kunene actuelle), nous pourrons charger ce terme du poids de l'histoire qui lui donne sa saveur locale et, sans doute, mieux comprendre ce choix terminologique particulier.

Le système scolaire avant l'Indépendance

Parce que je m'intéresse à la jeunesse et que je témoigne de cette catégorisation émique entre « *educated people* » et « *traditional people* », le lecteur pourrait croire que j'insinue que la scolarité serait un phénomène contemporain de cette cohorte. Or, au passage des mots « phénomène contemporain de cette cohorte », ce même lecteur a sans doute un soubresaut dans son fauteuil (que je lui espère par ailleurs confortable) voire, s'il est émotionnellement engagé dans les recherches sur la Namibie, une légère bouffée d'adrénaline, frustré que le papier qui sert de médiateur entre ma pensée et son esprit n'engage que ses yeux et ne lui offre (pour l'instant) pas l'opportunité de répliquer vocalement. Et il n'aurait pas tort. « *Educated* » est un terme à la longue histoire, particulièrement durant l'époque coloniale sudafricaine (voir par ex. pour la Namibie Tapscott, 1993 ; Fumanti, 2006 ; 2007 ; Pauli, 2019) où il s'agissait d'un critère important de construction d'une rare élite noire.

Comme dans de nombreux endroits, l'école est arrivée dans la région actuellement appelée Namibie avec les missionnaires chrétiens. L'objectif de ces missions étaient de faciliter la christianisation grâce à des cours de catéchisme et à la modification de comportements considérés comme païens (O'Callaghan, 1977, p. 90). La colonisation

[181] Je dois toutefois préciser que ceux-ci étaient peu nombreux. Parmi toutes les personnes que j'ai interviewées et qui me disaient vivre le « *traditional lifestyle* » comme cela m'a été traduit, je n'ai rencontré qu'une seule jeune femme qui avait réussi le Grade 8 mais me disait (sans interprète) préférer la vie rurale et « *live in tradition* ». Les autres jeunes « *traditional people* » que j'ai rencontrés qui avaient un bagage scolaire étaient encore en formation et avaient au maximum deux ou trois années derrière eux. J'ai également rencontré en 2009 une jeune fille d'environ 14 ans qui avait déjà 6 années de scolarité derrière elle et me disait préférer « *stay in traditional* » parce qu'elle n'aimait pas porter de vêtements. Mais quand, en 2013, une connaissance en commun m'a montré des photos d'elle, j'ai vu qu'elle avait adopté le mode de vie et l'apparence visible urbain des « *real Ladies* » (cf. Infra) – son anglais de l'époque lui conférait déjà l'audibilité de cette apparence.

allemande instaura un double système scolaire : l'un pour les Blancs, l'autre pour les « Africains »[182]. Ce dernier n'avait pour objectif que la conversion et la formation à des emplois de main-d'œuvre non qualifiée. Toutefois, le système n'était ni centralisé ni formalisé avant l'arrivée au pouvoir de l'Afrique du Sud (O'Callaghan, 1977, p. 90). En outre, nous avons vu auparavant que le Kaoko a surtout connu une présence coloniale et missionnaire à partir de l'époque sud-africaine. Néanmoins, il est pensable que ces premières occurrences d'une scolarité chrétienne relevant du phénomène de (tentative de) conversion et la relégation des « Africains » à un enseignement séparé et peu qualifiant teintent également l'imaginaire de l'éducation scolaire à l'heure actuelle.

Vers 1949, une « *Commission on Native Education* » fut tenue, avec comme objectifs de « faciliter » la question interraciale en maintenant l'éducation des Africains au minimum afin de limiter le danger de rébellion, et de réguler les relations entre Européens et non-Européens en Afrique du Sud (O'Callaghan, 1977, p. 94). Les seules écoles autorisées pour les « Africains » étaient les établissements « bantous » contrôlés par le Gouvernement, qui étaient totalement soumis au bon vouloir du Ministre (O'Callaghan, 1977, p. 100-104). Certaines écoles étaient installées dans les fermes des Blancs, à destination des enfants « africains » qui y grandissaient. Les programmes scolaires étaient dessinés pour ne les former qu'aux travaux manuels non qualifiés (Fumanti, 2006, p. 88). On enseignait aux Coloureds[183] les compétences nécessaires aux travaux manuels qualifiés, et les Blancs recevaient une éducation aux postes managériaux. Contrairement aux établissements pour Blancs, qui recevaient des subsides abondants, ceux réservés aux établissements pour Africains étaient rares et susceptibles à tout moment d'être refusés par le Ministre (O'Callaghan, 1977, p. 100-104).

Une seconde « *Commission on Native Education* » eut lieu en 1962, soit deux ans avant la Commission Odendaal qui allait instaurer les *homelands*. La CNE de 1962 apporta peu de changements à la première, louant surtout ses effets. Elle disait également vouloir « solutionner » la diversité des populations des « *homelands* »[184] par certaines mesures qui, en réalité, renforçaient les « identités ethniques »… quand elles ne les créaient pas, tout simplement (O'Callaghan, 1977, p. 118-119). Trois types d'éducation différents pour les « Africains » furent instaurés par cette seconde Commission de 1962, destinés, une fois de plus, à permettre aux élèves de ne développer que certaines compétences utiles pour les activités économiques des Blancs – et, surtout, à éviter qu'ils ne développent d'autres types de savoir-faire. L'attention était surtout accordée à l'éducation primaire inférieure, où étaient entre autres développés les rudiments de l'écriture, de la lecture, et de l'anglais et l'afrikaans

[182] C'est ainsi qu'étaient désignés les Namibiens autochtones et tous les noirs de Namibie, durant la colonisation allemande et jusqu'à l'apartheid.
[183] Rappelons qu'après la seconde guerre mondiale, la désignation de « Coloured » a été employée pour parler des personnes d'héritages raciaux mixtes (Wallace, 2013, p. 11).
[184] Ce mot était employé pour désigner les territoires attribués à certaines ethnies, par ex. le « *Hereroland* », pays de « l'ethnie des Héréros ».

à un faible niveau. L'objectif de la Commission était d'atteindre en 1970 un taux de 60% de scolarisation des personnes en âge de l'être (O'Callaghan, 1977, p. 120).

Après 1960, les activités missionnaires furent déconseillées, et les écoles privées durent peu à peu être transformées en écoles communautaires (en 1963, dans le nord de la Namibie, 112 écoles sur 215 avaient déjà été converties). A cette époque, on rapportait que seuls 6,87% des enfants allaient à l'école dans la région du Kaoko et Sesfontein (O'Callaghan, 1977, p. 129). La première génération de diplômés (noirs) du secondaire qui a émergé dans les années 1970s fut donc la première à obtenir un tel niveau d'éducation.

A cette époque, les personnes scolarisées étant si peu nombreuses, elles étaient quasiment assurées d'obtenir un emploi rémunéré (politicien, professeurs, infirmiers, fonctionnaires (Tapscott, 1993, p. 30)), ce qui engendra l'émergence d'une première vague d'élites noires, scolarisées sous les gouvernements intérimaires (1978-1989) (Tapscott, 1993, p. 30), et donc influencées par un tout autre type de savoirs que ceux reçus et transmis par les générations antérieures (Fumanti, 2007, p. 472). Les diplômés étaient d'autant plus perçus comme ayant accompli quelque chose d'extraordinaire que le style d'éducation donnée par les Blancs souvent racistes était brutal et sévère (Friedman, 2011, p. 68).

Les possibilités d'emploi pour les premiers diplômés furent renforcées par la « *battle for hearts and minds* » (Fumanti, 2006, p. 91) décrétée dans les années 1970 par le gouvernement sud-africain, qui cherchait à (re-)conquérir les cœurs et les esprits des populations locales alors que la SWAPO entamait la lutte armée pour l'indépendance en offrant une éducation gratuite (voir Friedman, 2011, p. 68) au plus grand nombre. Il fallut pour cela construire en catastrophe des écoles destinées à accueillir de nombreux jeunes étudiants et, surtout, trouver suffisamment de professeurs. Ils étaient par conséquent engagés au sortir de l'école, quand on ne leur conseillait pas tout simplement d'arrêter l'école dès la réussite du Standard 6 (Grade 8 actuellement) ou Standard 7 (Grade 9) pour immédiatement enseigner dans les écoles rurales (Fumanti, 2007, p. 474) – ce qui eut un impact non négligeable sur la qualité de l'enseignement.

Cycles scolaires et âges associés

Le système éducatif namibien tel qu'inscrit dans la Constitution est composé de divers cycles : un cycle de 2 ans de « *Pre-primary school* », optionnel et payant ; un cycle obligatoire et gratuit de 7 ans de « *Primary school* » (Grades 1-7, de 7 à 13 ans) ; un cycle optionnel et payant de 3 années de « *Lower Secondary school* » (Grades 8-10, de 14 à 16 ans) ; un cycle optionnel et payant également de 2 années de « *Upper Secondary school* » (Grades 11-12, de 17 à 18 ans). En 2001, l'« *Education Act* » a étendu la gratuité à toutes les années jusqu'au Grade 12 pour tous les citoyens namibiens. Des examens spécifiques sont prévus à la fin des cycles de *Primary school*, *Lower secondary school* et *Upper secondary school*. Ce dernier cycle n'est dispensé que dans des villes relativement

importantes, dont Opuwo. Il est fréquent que les étudiants arrêtent leur cursus scolaire durant ou après leur Grade 10 (en moyenne près de 40% des élèves entre 2001 et 2009 d'après un rapport de l'UNICEF, voir Ninnes, 2011), contrairement aux années précédentes (entre 0 et 10% en fonction du « Grade » sur la même période de temps, d'après Ninnes, 2011). Parmi ceux qui passent leurs tests, seuls 50 à 60% réussissent leur année scolaire au Grade 10 (Ninnes, 2011). Un diplôme de *Lower Secondary School* constitue donc un niveau relativement bon d'éducation.

Encart 25 – Cycles scolaires et âges associés

Si le système scolaire en a pâti en terme de qualité, il est indéniable que les scolarisés qui soudain trouvaient un emploi rémunéré, a fortiori celui de formateur noir dans un monde par ailleurs dirigé par les Blancs, furent les « *happy few* » de la mise en place des bantoustans (Pauli, 2019, p. 23). En effet, comme le souligne Julia Pauli, cette élite ne profitait de ce statut qu'en raison de l'augmentation de leur importance par la délimitation de *homelands*. Tapscott mentionne d'ailleurs que les sentiments l'égard de ces nouvelles élites étaient souvent teintées négativement, ce qui se lisait dans l'emploi du terme « *waserauta* » (dérivé de l'anglais « *sell out* » qui signifie « vendus » (Tapscott, 1993, p. 30)) pour les désigner. Notons que vu la relativement bonne réputation que gardent les années sud-africaines chez la plupart des « *Kaokolanders* », tels que les appelle Friedman (2011), et qui s'est longtemps observée dans le soutien au parti DTA (Friedman, 2011), il serait intéressant d'enquêter pour savoir si un tel reproche a été adressé aux « *educated people* » engagés dans l'administration. Par exemple, pour une raison tout à fait inverse, Fumanti (2007) mentionne que l'accueil réservé à ces élites était moins négatif à Rundu (région du Kavango-East au nord-est de la Namibie, plus loin à l'est du Kaoko), car l'« *educated intelligentsia* » combinait leur rôle de fonctionnaire dans l'administration sud-africaine à un engagement sous-terrain dans le mouvement de résistance de la SWAPO, et étaient pour cette raison épargnés par cette appellation « *waserauta* ».

On peut retenir trois moments importants pour l'histoire de la scolarité au Kaoko (après la colonisation allemande, étant donnée l'histoire spécifique de la région) : la première *Commission on Native Education*, en 1949, qui instaura un programme scolaire discriminatoire et peu prometteur en termes de débouchés ; la seconde *Commission on Native Education* de 1962 qui accentuait la création d'identités ethniques par le renforcement de ces programmes discriminatoires ; et, enfin, la *Battle for hearts and minds*, dans les années 1970, qui engendra l'augmentation du nombre de personnes scolarisées, le développement d'établissements scolaires en nombre, et surtout la création d'une première génération d'élites, sortant soudain des voies de garage du système éducatif précédent en étant engagés comme professeurs, ou dans l'administration coloniale.

Les réformes scolaires après l'Indépendance

Après l'Indépendance, le gouvernement namibien fraîchement en place a souhaité mettre l'accent sur l'éducation scolaire en pérennisant la gratuité et l'obligation scolaire dans sa Constitution (voir l'Article 20 de la Constitution de la République de Namibie), pour avoir un effet quantitatif sur l'éducation, et en revoyant le programme scolaire, dans une vision plus qualitative. Je vais ici revenir sur les effets de ces réformes, qui forment également le bagage historique du système scolaire namibien, et donnent un « poids » particulier aux mots « *educated people* » qui sont employés.

Changer l'école, quantitativement

La région du Kunene a souvent été laissée pour compte dans ces « progrès » d'éducation, nous apprend Hvidsten (2000). En analysant les recensements de population de 1991 et de 2011 (Namibia, 1991), on peut lire que dans la région du Kunene, en 1991, 62% des enfants de 6 à 14 ans allaient à l'école[185], tandis que 58.4% des enfants de 7 à 13 ans la fréquentaient en 2011[186]. Non seulement le taux de personnes scolarisées a baissé après 20 ans de réforme scolaire, alors qu'il augmente de 83% à 87% pour l'ensemble du pays, mais cette baisse est probablement encore plus importante que ne le laissent voir les statistiques employées car le recensement de 2011 ne tient compte que des enfants de 7 à 13 ans, c'est-à-dire les années où le taux d'inscription est le plus probable d'être élevé[187].

Table 5.7 Population by school attendance and literacy in regions

REGION	TOTAL, 6-14 years	ATTENDING SCHOOL, 6-14 years		TOTAL, 15 years and above	NEVER ATTENDED SCHOOL, 15 years and above		LITERATE, 15 years and above	
		Number	%		Number	%	Number	%
Caprivi	22 125	17 783	80	51 948	16 333	31	34 425	66
Erongo	10 443	9 177	88	36 819	6 472	18	31 259	85
Hardap	14 643	12 444	85	40 829	8 517	21	32 322	79
Karas	10 866	9 354	86	41 842	4 987	12	36 929	88
Khomas	26 366	23 205	88	117 774	14 923	13	106 819	91
Kunene	14 123	8 732	62	37 257	18 172	49	19 146	51
Ohangwena	49 094	40 241	82	90 407	29 157	32	64 258	71
Okavango	30 138	24 755	82	61 656	21 347	35	38 206	62
Omaheke	12 539	8 324	66	29 928	13 701	46	16 915	57
Omusati	52 870	48 706	92	99 490	23 765	24	77 358	78
Oshana	31 310	28 547	91	77 633	13 129	17	66 968	86
Oshikoto	32 171	26 507	82	71 197	16 880	24	55 216	78
Otjozondjupa	20 537	15 004	73	64 753	22 118	35	42 615	66
TOTAL	396 282	327 225	83	821 533	209 501	26	622 436	76

Source : 1991 Population and Housing Census

Tableau 1 – Population by school attendance and literacy in regions, 1991

[185] (Table 5.7. « Population by school attendance and literacy in regions », in Namibia, 1991).

[186] (Table 5.3.2.3.3 « Primary school enrolment for population age 7-13 years old by area », in Republic of Namibia et al., 2011).

[187] De nombreux enfants commencent l'école un peu plus tard que 6 ans et rares sont ceux qui font de nombreuses années de scolarisation (« Persons with no schooling » in Namibia, 1991 ; Table 5.30 « School enrolment for the population aged 5-24 years by age and sex, Kunene » in Republic of Namibia et al., 2011).

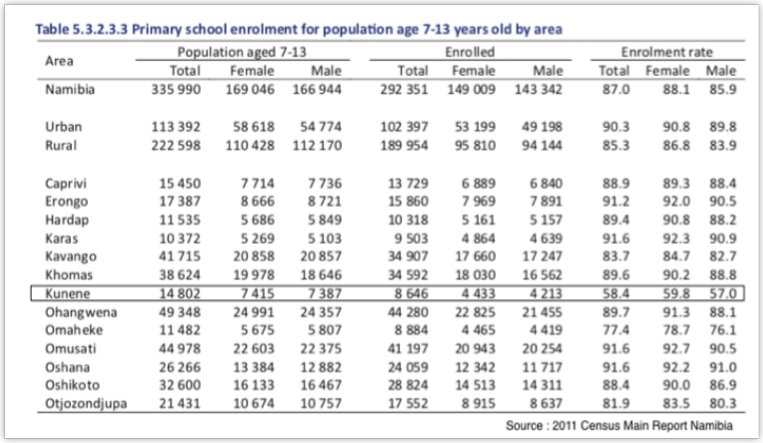


Table 5.3.2.3.3 Primary school enrolment for population age 7-13 years old by area

Area	Population aged 7-13			Enrolled			Enrolment rate		
	Total	Female	Male	Total	Female	Male	Total	Female	Male
Namibia	335 990	169 046	166 944	292 351	149 009	143 342	87.0	88.1	85.9
Urban	113 392	58 618	54 774	102 397	53 199	49 198	90.3	90.8	89.8
Rural	222 598	110 428	112 170	189 954	95 810	94 144	85.3	86.8	83.9
Caprivi	15 450	7 714	7 736	13 729	6 889	6 840	88.9	89.3	88.4
Erongo	17 387	8 666	8 721	15 860	7 969	7 891	91.2	92.0	90.5
Hardap	11 535	5 686	5 849	10 318	5 161	5 157	89.4	90.8	88.2
Karas	10 372	5 269	5 103	9 503	4 864	4 639	91.6	92.3	90.9
Kavango	41 715	20 858	20 857	34 907	17 660	17 247	83.7	84.7	82.7
Khomas	38 624	19 978	18 646	34 592	18 030	16 562	89.6	90.2	88.8
Kunene	14 802	7 415	7 387	8 646	4 433	4 213	58.4	59.8	57.0
Ohangwena	49 348	24 991	24 357	44 280	22 825	21 455	89.7	91.3	88.1
Omaheke	11 482	5 675	5 807	8 884	4 465	4 419	77.4	78.7	76.1
Omusati	44 978	22 603	22 375	41 197	20 943	20 254	91.6	92.7	90.5
Oshana	26 266	13 384	12 882	24 059	12 342	11 717	91.6	92.2	91.0
Oshikoto	32 600	16 133	16 467	28 824	14 513	14 311	88.4	90.0	86.9
Otjozondjupa	21 431	10 674	10 757	17 552	8 915	8 637	81.9	83.5	80.3

Source : 2011 Census Main Report Namibia

Tableau 2 – Primary school enrolment for population age 7-13 years old by area, 2011

Peut-être voit-on là les effets du manque d'investissement[188] du gouvernement indépendant dans la région du Kunene, tel que le déplorent les habitants d'Opuwo (voir à ce propos Friedman, 2011). Cela laisse en tous cas penser que les jeunes gens étaient plus enclins à fréquenter les écoles sous le gouvernement sud-africain dans les années 1970 qu'au début de la Namibie indépendante des années 1990. On le comprend à la lecture des enquêtes de Friedman sur la perception de la colonisation sud-africaine – entre autres du système scolaire de l'époque – dans la région spécifique du « Kaokoland » qui forme une partie de la Kunene Region (Friedman, 2011, p. 66-72).

Toutefois, les statistiques révèlent qu'il y a eu une importante diminution du nombre d'« adultes » (15 ans et +) n'ayant jamais fréquenté l'école entre 1991 et 2011 : ils seraient passés de 49% en 1991[189] à 37% en 2011[190], pour la région du Kunene. On voit d'ailleurs que le ratio des adultes de plus de quinze ans n'ayant jamais fréquenté l'école est encore supérieur pour le Kunene en comparaison avec le niveau national, mais la baisse entre 1991 et 2011 a été sensiblement la même (13% au niveau national et 12% pour le Kunene), ce qui laisse penser à un impact similaire des politiques gouvernementales au Kunene que dans le reste du pays, en termes d'accès à la scolarité, mais pas forcément en termeS de fréquentation (sur la durée).

[188] Friedman dit dans son ouvrage que la région du Kunene est l'avant-dernière région de Namibie en terme de budget de développement per capita. En comparaison, elle reçoit à peu près la moitié de ce qui est dépensé dans trois des quatre régions qui formaient auparavant l'Ovamboland (Friedman, 2011, p. 72).
[189] (Table 5.7. « Population by school attendance and literacy in regions », in Namibia, 1991).
[190] (« Kunene region Census indicators, 2011 and 2001 » in Republic of Namibia et al., 2011).

NAMIBIA – CENSUS INDICATORS, 2011 AND 2001

	2011	2001		2011	2001
Population Size			Literacy rate, 15+ years, %	89	81
Total	2 113 077	1 830 330			
Females	1 091 165	942 572	Education, 15+ years, %		
Males	1 021 912	887 721	Never attended school	13	15
			Currently at school	17	34
Annual growth rate (%)	1.4	2.6	Left school	66	45

Source : Census Main Report Namibia

Tableau 3 – Namibia Census indicators, 2011 and 2001

Table 5.3.1.2 Literate adult population aged 15 years and above by sex, and area

Area	Population aged 15 years and above			Literate			Literacy rate		
	Total	Female	Male	Total	Female	Male	Total	Female	Male
Namibia	1 324 234	697 572	626 662	1 174 524	613 522	561 002	88.7	88.0	89.5
Urban	621 685	321 568	300 117	594 344	306 145	288 199	95.6	95.2	96.0
Rural	702 549	376 004	326 545	580 180	307 377	272 803	82.6	81.7	83.5
Caprivi	54 490	28 550	25 940	45 624	23 069	22 555	83.7	80.8	87.0
Erongo	106 453	49 583	56 870	102 904	48 065	54 839	96.7	96.9	96.4
Hardap	52 024	25 423	26 601	47 368	23 221	24 147	91.1	91.3	90.8
Karas	52 808	25 750	27 058	51 005	24 906	26 099	96.6	96.7	96.5
Kavango	126 281	70 073	56 208	100 326	53 329	46 997	79.4	76.1	83.6
Khomas	246 397	124 204	122 193	239 987	121 211	118 776	97.4	97.6	97.2
Kunene	49 117	24 515	24 602	31 881	15 451	16 430	64.9	63.0	66.8
Ohangwena	136 163	78 332	57 831	117 498	66 901	50 597	86.3	85.4	87.5
Omaheke	43 200	20 258	22 942	31 671	14 805	16 866	73.3	73.1	73.5
Omusati	144 640	84 088	60 552	126 657	72 760	53 897	87.6	86.5	89.0
Oshana	114 808	65 197	49 611	109 663	62 049	47 614	95.5	95.2	96.0
Oshikoto	108 186	58 245	49 941	95 367	51 825	43 542	88.2	89.0	87.2
Otjozondjupa	89 667	43 354	46 313	74 573	35 930	38 643	83.2	82.9	83.4

Source : 2011 Census Main Report Namibia

Tableau 4 – Literate adult population aged 15 years and above by sex, and area, 2011

Si l'on précise notre réflexion, les « *born free* » seraient plus nombreux à « tester » le système scolaire du gouvernement indépendant, quoique leurs parents aient été plus « assidus » (car proportionnellement plus nombreux au moment T) pour poursuivre quelques années d'études. Un nombre élevé d'abandons peut en effet expliquer qu'un plus grand nombre de personnes déclarent avoir « un jour » été scolarisé, tout en observant moins d'étudiants sur les bancs d'école. A nouveau, les explications de Friedman aident à en imaginer quelques facteurs explicatifs, comme la médiocrité du niveau des enseignants (perçue ou réelle) qui est déplorée par la population du Kunene (Friedman, 2011, p. 66-72), ou encore le mauvais entretien des établissements scolaires (voir aussi Fumanti, 2006).

Enfin, l'analyse statistique montre que le taux d'alphabétisation (« *literacy rate* ») du groupe des jeunes et des adultes (+ de 15 ans) du Kunene était de 51% pour la région du Kunene en 1991 (contre 76% pour le niveau national)[191] et a augmenté jusqu'à atteindre 64.9% pour les adultes en 2011[192] (au lieu des 88.7% au niveau national). En ce qui concerne la plus jeune tranche de cette population d'adultes, le même

[191] (Table 5.7. « Population by school attendance and literacy in regions », in Namibia, 1991).
[192] (Table 5.3.1.2. « Literate adult population aged 15 years and above by sex, and area » in Republic of Namibia et al., 2011).

phénomène apparaît au niveau régional que ce qui a été détecté au niveau national, à savoir que le taux d'alphabétisation des plus jeunes adultes est plus élevé que celui des + de 15 ans sans spécifier de tranche d'âge particulière : 71.8% des 15-24 ans sont lettrés[193] contre 64.9% des + de 15 ans[194] pour la région du Kunene, en 2011 (pas de données pour 1991). La différence est à nouveau sensiblement la même au niveau national et au niveau de la région du Kunene entre le taux d'alphabétisation des adultes de + de 15 ans en général, et celui de la tranche spécifique des 15-24 ans, soit à peu près 6% de plus que la moyenne des adultes chez les plus jeunes d'entre eux[195].

Nous avons mis en lumière, par ces brèves analyses statistiques, plusieurs éléments pour mieux comprendre le niveau d'éducation scolaire et ses évolutions, en Namibie et plus spécifiquement dans le Kunene :

- Il y a de fortes différences entre les ratios d'éducation au niveau national et au niveau régional ;
- Malgré tout, les impacts des politiques d'éducation en termes d'accès ont été sensiblement les mêmes au niveau national qu'au niveau de la région du Kunene entre 1991 et 2011 ;
- En 2011, on compte moins d'adultes (>15 ans) n'ayant jamais été à l'école qu'en 1991 ;
- Le taux de fréquentation scolaire a toutefois diminué entre 1991 et 2011 au Kunene (alors qu'il a légèrement augmenté au niveau national) ;
- Le « *literacy rate* » a augmenté entre 1991 et 2011, tant au niveau national qu'au niveau régional ;
- Le « *literacy rate* » est plus élevé auprès de la tranche plus jeune des adultes en 2011 par rapport au taux d'alphabétisation des adultes de + de 24 ans, tant au niveau national que régional (pas de données pour 1991).

Il pourrait sembler incohérent d'observer, au niveau régional, d'une part une baisse, entre 1991 et 2011, de la fréquentation scolaire, et, d'autre part, l'association de la baisse du nombre de personnes n'ayant jamais fréquenté l'école (donc l'augmentation de l'accès) et d'une hausse du taux d'alphabétisation des adultes. Pour l'expliquer, j'ai émis l'hypothèse qu'un plus grand nombre d'adultes a été scolarisé entre 1991 et 2011, mais durant une moins longue période que les adultes répertoriés en 1991 (cf. *Supra*). Cette période aurait néanmoins dû être suffisante pour apprendre les rudiments de la lecture et de l'écriture, ou l'impression de les maitriser[196] – le taux d'alphabétisation ne requiert pas de posséder un quelconque niveau de

[193] (Table 5.3.1.3 « Literate youth population aged 15-24 and above by sex and area » in Republic of Namibia et al., 2011).
[194] (Table 5.3.1.2 in Republic of Namibia et al., 2011).
[195] (Table 5.3.1.2. in Republic of Namibia et al., 2011 ; Table 5.3.1.3. in 2011)
[196] Comme le précise en effet le recensement, « The use of census data about literate and illiterate people must be done with special caution. The approach that was used to collect the information – [a simple question] – tends by experience to overestimate the number of literate people. [...] A more adequate modality is to let the respondent undergo a test to read and write. This modality is however far too costly and time consuming for a census [...] » (Namibia, 1991, p. 46).

lecture/écriture, mais juste de pouvoir lire ou écrire quelque chose en n'importe quelle langue[197]. Nous pouvons donc ajouter aux constats ci-dessus :

- La fréquentation scolaire a probablement été de plus courte durée pour les jeunes qui n'avaient pas 15 ans en 1991 (c'est-à-dire qui avaient entre 15 et 34 ans en 2011), que pour les individus qui entraient déjà dans la catégorie « + de 15 ans » en 1991 (c'est-à-dire ceux qui avaient 35 ans ou plus en 2011, la génération de leurs parents). Les politiques gouvernementales pour l'éducation aurait donc augmenté l'accès tout en décourageant (pour le Kunene) la fréquentation scolaire.

On pourrait conclure à une paradoxale démocratisation de l'éducation scolaire au Kunene, suffisante néanmoins pour qu'un nombre accru de personnes puissent se sentir « *educated* », même si leur niveau d'éducation n'est potentiellement pas élevé. Toutefois, nous avons vu qu'il y avait, au niveau régional au Kunene, une augmentation du taux d'alphabétisation de seulement 15% entre 1991 et 2011 pour les adultes de plus de 15 ans, passant de 51% à 64.9%. Il faut donc relativiser cette démocratisation, d'autant plus que la durée moyenne de fréquentation scolaire baisse : on pourrait s'attendre à ce que ces jeunes se sentent « moins éduqués » que la génération instruite précédente. Notons pourtant que cette hausse de près de 15% transforme l'équilibre. De deux proportions égales de populations (avec seulement 51% de lettrés en 1991), le rapport bascule vers une majorité de personnes scolarisées (64.9%). Un auteur nous donne toutefois un argument supplémentaire pour relativiser l'impact de la réforme scolaire, au niveau quantitatif :

> « [...] in the nine years since independence the government and the education ministries can rightly boast of impressive figures for school attendance in the country. [...] Unfortunately, then there are the Himba[198] children of Kaoko, less than 30 percent of whom attend school. (...) It should also be mentioned that more than 95 percent of the adult Himba population in Kaoko [in 1998] are illiterate. »
>
> (Hvidsten, 2000, p. 100)

En effet, si l'« ovamboïsation »[199] du Kunene dont parle Friedman (2011, p. 75) est bel et bien statistique et non imaginaire, il est possible que les statistiques régionales dénotent d'une augmentation de l'accès à la scolarité qui ne correspondrait pas à un réel changement des mœurs mais davantage à une modification des caractéristiques démographiques de la région.

Au regard de ces constats multiples, la réforme scolaire a très probablement eu un impact sur l'emploi d'une terminologie de la scolarité pour classifier la population.

---

[197] « [...] Can you read and write in any language with understanding [...] » (Namibia, 1991, p. 46).

[198] Précédemment dans son texte, l'auteur précise ce qu'il entend par « Himba » : « The term 'Himba' is used here and in the following to summarize rural, semi-nomadic people in Kaoko ; it includes other ethnically defined groups like e.g. Hakaona, Zemba. » (Hvidsten, 2000, p. 99)

[199] Dans son ouvrage sur l'État postcolonial en Namibie observé depuis la région d'Opuwo grâce à des méthodes ethnographiques, Friedman explique que les *Kaokolanders* percevaient une volonté des gouvernements successifs à privilégier les Ovambos dans les structures administratives d'Opuwo, et une tentative de promouvoir l'installation des Ovambos dans le Kaoko (Friedman, 2011, p. 75).

Comme je le verrai par la suite, il est toutefois plus intéressant d'envisager que cet impact a porté sur l'imaginaire de la scolarité que sur des « faits quantifiables ». C'est pourquoi il est intéressant de poursuivre la réflexion sur l'impact des réformes scolaires dans leur aspect qualitatif.

Changer l'école, qualitativement

Avec l'Indépendance, une modification du programme scolaire a également été lancée, qui s'est terminée par l'adoption en 1996 d'un nouveau texte, censé se détacher des principes de l'apartheid reflétés par l'ancien programme (Hvidsten, 2000, p. 96). Je souhaite ici observer les effets potentiels de la transformation qualitative du système scolaire sur l'imaginaire soulevé par le mot « *educated people* ».

Lorsque Hvidsten cherche à comprendre l'insuccès quantitatif de la réforme scolaire auprès des Himbas, Dhembas, Hakaonas, etc., il avance, outre deux arguments d'ordre pratique (le manque d'infrastructures pour accueillir tous les étudiants potentiels, et la pénurie de professeurs), l'existence d'un « curriculum caché » décourageant l'inscription scolaire :

> « Yet another reason for not sending the children to school is the 'hidden curriculum' that is conveyed through the school curriculum. School subjects are never neutral, they convey certain underlying values and ideas that may not be overtly expressed anywhere (...), values that are not always compatible with those of the parents ».
>
> (Hvidsten, 2000, p. 101-102)

Cette relative incompatibilité entre les modes de vie de la « *tradition* » et ceux auxquels mène l'école, ne fut-ce que de manière « sublimée »[200] (Carmon, 2010, p. 95), je l'avais également analysée dans mon écrit de 2010[201]:

> « J'ai [...] remarqué que la plupart des Himbas qui étaient favorables à l'école espéraient que cela leur permettrait de devenir professeurs, infirmiers, médecins, etc. J'ai eu l'occasion d'interroger une petite trentaine d'élèves entre 7 et 9 ans à l'école d'Etanga sur leurs ambitions futures. Les résultats que j'ai obtenus étaient fort homogènes: seize enfants m'ont répondu « professeur » ; six voulaient être docteurs ; deux infirmiers ; un soldat ; un policier et un conducteur de taxis. [...]
>
> [Question] Why did you want to go to school?
> [Norman (h ; 15 ans ; Himba)] When [sic] I want to go to school I want to become a lawyer because I hope I will be a good lawyer who can tell the truth.
> [Question] Do you have a wish for yourself?
> [Norman] I dreamed of becoming a lawyer judging people in court and I get proud if I become a lawyer. I dreamed that I am [sic] a pilot driving an airplane.

[200] « Par vie « sublimée », j'exprimais la même idée que celle de Mazzocchetti : « ouverture des imaginaires et fermetures des possibles ». (Mazzocchetti, 2009, p. 22, 132)

[201] Après un premier terrain exploratoire de 4 mois de septembre à décembre 2009, j'ai rédigé mon travail de fin d'étude (que l'on appelle aussi « mémoire » dans les facultés universitaires de sciences sociales en Belgique). En anthropologie à l'Université catholique de Louvain (UCLouvain), celui-ci prend la forme d'une monographie. J'ai achevé ma monographie en août 2010 et elle a ensuite été publiée en ligne un mois plus tard. C'est donc à cet écrit que je me réfère en parlant de 2010, bien qu'il porte sur le même séjour de terrain que 2009.

[Question] Give me five wishes for anyone else…
[Norman] I wish my father is a teacher. I wish my mother is a doctor. I wish my brother is a driver taxi [sic]. I wish my friend is drivering [sic] a lorry[202]. »

(Carmon, 2010, p. 94)

Parfois, même, les différences entre le système scolaire et l'éducation des enfants d'après la coutume étaient vécues, encore en 2009, comme de véritables agressions par des personnes « *traditional* »[203].

« (Omuniange)[204] – Les gens maintenant ils volent à cause des écoles. On leur enseigne à voler, à poignarder leurs pères avec leurs couteaux et toutes ces choses. (…)
(Moi) – Pourquoi tu penses ça ?
(Omuniange) – Ces personnes qui volent, ou qui poignardent des gens etc. sont ceux qui vont à l'école en général. (…) Maintenant je suis inquiet pour ma petite-fille Kaveavehe parce qu'elle deviendra comme ça elle aussi. Avant, les gens savaient qu'ils ne pouvaient pas faire des choses comme ça.
(Moi) – Tout ça serait à cause de l'école ? Je croyais que c'était à cause de l'argent.
(Omuniange, riant doucement) – Non ! (…) Si je dis ça c'est parce que ces personnes qui sont éduquées et ont de l'argent, ils peuvent tuer des gens et puis ils courent voir un avocat, qui est aussi allé à l'école, et donc l'avocat lui rend sa liberté. Et tout ça à cause de l'école ! (…) Et on ne croira pas la victime. (…) Par exemple moi je n'ai jamais été à l'école mais je n'ai jamais tué personne et je n'ai jamais eu besoin d'un avocat. Mais si tu vas à l'école, tu vois ces enfants, s'ils n'ont pas tué quelqu'un ils ont poignardé des gens ou quelque chose d'autre. Et même s'ils ne l'ont pas encore fait, ils ont déjà un avocat. (…) Pourquoi les gens auraient des avocats selon toi ?
(Moi) – (…) Parce qu'ils croient que les avocats parlent mieux… ?
(Omuniange) – Hehehe… Alors tu crois vraiment que les avocats disent la vérité ? (…) Et tu crois que le meurtrier lui dirait la vérité ? (…) Est-ce que les avocats sont très éduqués ?
(Moi) – Oui.
(Omuniange) – Hm hm… Et quelqu'un qui n'a jamais été à l'école, pourquoi il ne pourrait pas avoir d'avocat ?
(Moi) – Il n'y a pas de raison !
(Omuniange) – Parce c'est à l'école que l'on dit aux enfants « si tu tues quelqu'un, prends un avocat ». (…) Avant, je n'aurais pas pu feindre de ne pas avoir tué quelqu'un si je l'avais fait. Mais à cause de cette école, (…) les gens tuent, les gens volent, ils changent. (…) C'est quelque chose qui est juste venue détruire le pays. (…) Parce que l'école est quelque chose qui dit aux gens de faire ce qu'ils veulent. Ils n'ont plus peur des [conséquences de leurs actes] ».

[D'après Omuniange] [l]'école serait donc non seulement une machine infernale destructrice de culture mais également une chose capable de susciter de véritables parricides… au sens propre comme au figuré. Cette vision désolée et relativement pessimiste révèle un imaginaire dichotomique opposant la « *tradition* » au reste du monde scolarisé[205]. […] Il semblerait que l'assimilation de savoir occidental ne pourrait se faire sans l'abandon – temporaire ou

[202] Exercice d'expression écrite, Norman (Carmon, 2010, p. 99).
[203] Bien entendu, on pourrait ici lire l'émergence d'un conflit de classe. Je reviendrai par la suite sur cette idée (cf. *Infra*).
[204] Homme ; environ 70 ans en 2009 ; Himba « *traditional* ».
[205] Olivier Meunier remarquait une même perception antagoniste de la « culture » et de l'école, lorsqu'il s'intéressa au système scolaire au Niger (Meunier, 2008, p. 309)

> permanent – de la culture, en raison du monopole occidental du système éducatif décrédibilisant les savoirs acquis de l'expérience. »[206]
>
> (Carmon, 2010, p. 99)

La mise en lumière de l'incompatibilité perçue entre une scolarité et la poursuite d'un mode de vie « traditionnel » peut expliquer que « *educated* » et « *traditional* » soient les deux adjectifs employés pour décrire ces nouvelles catégories sociales.

Par contre, lorsque l'on s'intéresse au programme scolaire établi après l'Indépendance – mais effectif seulement en 1996, en raison du temps qui fut nécessaire à sa conception – on constate que les objectifs de cette réforme de l'éducation étaient « *access, equity, quality, and democracy in education* » (Kristensen, ?, p. 1), grâce à ce qui était appelé « l'enseignement centré sur l'élève » (pour une critique du « Broad curriculum », voir Kamwanyah, 2017). Un ancien responsable de projet et formateur d'enseignant pour le Life Science Project Ibis/MBEC, Jesper Olsson Kristensen, décrivait le programme scolaire de 1996 de la sorte :

> « [...] the outcome of Basic Education as a whole should be that every learner becomes a competent and productive member of society, performing well in all spheres of life; private life, public life, work, and further learning (p. 9). This overall outcome of Basic Education is derived from Liberal Education ideology, where schooling is a matter of preparing and initiating learners for adult life and the knowledge, culture and values that are commonly accepted. »
>
> (Kristensen, ?, p. 7)

L'auteur de cette critique conclut ainsi que :

> « One could argue that the Namibian education reform have not only not redressed the past, but have in fact (...) perpetuated the status quo by adhering to and advancing a view of education which incorporates social and economic myths about individualism into institutional and systemic theories of success and social mobility. »
>
> (Kristensen, ?, p. 9)

Dans ce même ordre d'idée, le sous-directeur de l'Université namibienne UNAM cherchait, dans un article de presse locale, à expliquer pourquoi, malgré la réforme du système d'éducation colonial, de nombreux étudiants – principalement issus de milieux défavorisés auparavant – avaient de très faibles résultats scolaires[207], particulièrement en sciences, en mathématiques et en anglais (Kamwanyah, 2017). La justification principale qu'il suggérait était que, malgré les modifications, le système éducatif n'était pas réellement décolonisé.

> « [W]hile Namibia may have managed to develop a new education system that speaks about democracy, equity, and participation, epistemological traditions have not considerably changed. Consequently, the Namibian education curriculum remains, in terms of prescribed

[206] Dialogue traduit en direct de l'otjiherero à l'anglais par mon interprète local Willem.

[207] J'ai fait le même constat – sans pour autant en faire des statistiques – et ai même connu deux frères qui portaient le même prénom « chrétien » (prénom anglophone le plus souvent qui est le plus souvent obtenu à l'école), parce qu'ils étaient tous deux installés côte à côte à l'école et que le plus faible des deux copiait sans cesse la feuille de son frère... y compris le prénom.

> books, contents and the method of teaching, a colonial post; continuing colonial patterns of dependency, inequality and elitism. It also reinforces Western values and philosophies of education. This phenomenon is even worse with our three institutions of higher learning, where epistemologies and knowledge systems taught to students are largely Eurocentric, and disconnected from the Namibian and African reality. The question is, how do we expect to produce students who will move forward and develop Namibia and Africa if they are trained in epistemological traditions that devalue their own identities, and instead attribute truth only to the Western way of knowledge production? »
>
> (Kamwanyah, 2017)

Sans négliger l'ampleur des transformations liées au programme scolaire (en tant que contenu et méthodes), parce qu'il n'y a pas eu de réelle rupture avec l'enseignement du passé, le contraste entre les matières enseignées et la vie quotidienne – et, surtout, un mode de vie qui est considéré comme « traditionnel » – n'a apparemment pas baissé autant que ce qui était l'intention officielle de la réforme.

Repenser les influences des réformes

En se mettant à un niveau d'immatérialité des vécus, celui des symboles et des ressentis, on peut réévaluer les impacts « quantitatifs » et « qualitatifs » du système scolaire au regard de ce que nous avons déjà compris, à savoir qu'employer une classification sociale fondée sur les termes « *educated people* » et « *traditional people* » reflète bien plus qu'une description statistique d'un changement « factuel » : elle opère un positionnement de la personne elle-même. Tâchons donc de synthétiser les impacts des réformes scolaires en termes quantitatif et qualitatif, sur les imaginaires de la personne « *educated* ».

A défaut d'avoir eu un impact quantitatif majeur en terme du nombre de personnes scolarisées, quoiqu'il ne puisse non plus être négligé, l'obligation et la gratuité scolaires ont eu un effet capital sur l'imaginaire de la scolarisation auprès de ces populations : l'apparition d'un choix. Nous avons vu que l'apartheid ségrégait les populations de cette région en la considérant comme une « réserve indigène » à qui l'éducation scolaire n'offrait d'autre avenir que d'être la main d'œuvre non qualifiée des Blancs – et ce, par une instruction non seulement inappropriée pour le mode de vie local, mais extrêmement coûteuse pour les individus. Or, noir sur blanc dans sa Constitution, le gouvernement de l'Indépendance a établi en 1990 les conditions nécessaires de l'accès pour tous à une éducation (voulue) qualitative… y compris, donc, pour les personnes des régions plus rurales telle qu'Opuwo. Bien entendu, le coût réel de l'éducation (logement, nourriture, absence des enfants des champs et pâtures où ils pourraient être directement utiles) reste un frein pour bon nombre de familles rurales, et l'impact concret de cette gratuité a peut-être été marginale. Il n'empêche que le choix de mettre son enfant à l'école a été non seulement facilité, mais il a soudain représenté une opportunité (dont il faut encore une fois relativiser l'effectivité) de développer les compétences suffisantes pour briguer des postes socio-économiquement plus intéressants. Pour synthétiser, bien que les effets quantitatifs de la réforme scolaire n'aient été que partiaux, la gratuité et l'obligation scolaires ont très certainement démocratisé le choix scolaire, en le rendant plus prometteur et plus

réel (grâce à son accessibilité accrue par la gratuité) dans l'esprit des populations de la région du Kunene.

Dans ce contexte, on peut se demander si l'inadéquation avec le mode de vie coutumier du programme scolaire ne justifierait pas lui aussi le désir de classification selon un critère de scolarité.

Restons une fois de plus au niveau des imaginaires, hors considérations pratiques – telles que la difficulté de s'approprier des matières exogènes, comme l'ont relevé Hvidsten et Kamwanyah (Hvidsten, 2000 ; Kamwanyah, 2017). Avec l'Indépendance, l'ouverture des frontières intra-territoriales et les politiques de développement ont fait fleurir les infrastructures de communication aérienne, routière, téléphonique et télévisuelle vers ces régions (autrefois) reculées et rendues (presque) inaccessibles. Par ces « routes » neuves (et par la diffusion en masse et en précipitation des principes constitutionnels), de nouveaux modèles d'être au monde sont arrivés aux oreilles, aux yeux et aux cœurs des populations maitrisant mieux l'anglais, sous la corpulence charnue des riches Blancs en vacances[208], la présence télévisuelle des pulpeuses Sud-américaines des *telenovelas* nocturnes et le spectre des inventeurs des Droits de l'Homme. Le Blanc serait ainsi passé de maître à « frère de Dieu » (Carmon, 2010) et le système scolaire, par la blancheur des pages de son programme – ce que Kamwanyah notait comme un manque de décolonisation –, n'en aurait paru que plus prometteur d'un avenir radieux[209]. Dès lors, s'inscrire (ou son enfant) à l'école après l'Indépendance aurait eu une tout autre valeur symbolique : engager sa vie (ou celle de sa progéniture) sur le chemin inédit de la « modernité » – en tant que nouveau modèle de réussite qui serait obtenu grâce à une éducation scolaire empruntant les mêmes codes.

Les transformations du système scolaire namibien auraient donc bel et bien joué un rôle important dans le choix terminologique de catégories de populations sur base de (la revendication d')un niveau d'éducation scolaire. On comprendre comment la démocratisation du choix et les nouvelles perspectives du programme scolaire ont donné au statut d'*educated person* une tessiture différente, passant de la « simple » caractéristique biographique à un positionnement délibéré de la personne dans une certaine catégorie de l'échiquier social, que l'on sait être potentiellement génératrice d'une trajectoire économique et professionnelle particulière (donc également de tout le *lifestyle* qui y est associé, cf. *Supra*), sans pour autant être certain d'y accéder.

Ces impacts des transformations du système scolaire suite à l'Indépendance seraient, en définitive, d'ordre quantitatif, pas (tant) dans le nombre d'étudiants que dans le choix (réel) de scolarité, et d'ordre qualitatif, non par la décolonisation

---

[208] La Namibie est un pays très cher pour les touristes, que ce soit au niveau du logement ou des équipements nécessaires pour voyager vu le manque de transports en commun. Surtout, un tourisme de luxe s'est développé en ces paysages magnifiques, rendant le voyage moins attractif pour les *backpackers* et autres touristes « légers ».
[209] Je reprécise une fois de plus que ce ne sont pas des probabilités, mais simplement l'expression de perceptions locales. Notons qu'au-delà du rêve, l'échec scolaire reste une réalité bien connue de tous, quoique certains espèrent être l'exception qui confirmera la règle.

complète du programme mais justement parce qu'il serait perçu comme un moyen nouveau d'acquérir les clés des échelons sociaux[210] et économiques supérieurs, et de profiter enfin de ce monde qui jusque-là profitait d'eux. En ce sens, l'apparition des catégories « *educated* » et « *traditional* » exprime à mon sens une différenciation socio-culturelle (qui relève plus de la stratégie de reconnaissance, comme je le verrai par après) avec des conséquences économiques (potentielles mais incertaines), plutôt que l'inverse, à savoir l'apparition d'une nouvelle classe socio-économique avec un habitus spécifique[211]. C'est pourquoi, à l'encontre de certains auteurs (par ex. Van Wolputte, 2016, p. 10) je confirme ma préférence évoquée auparavant pour maintenir les néologismes substantivés *Educated* et *Traditional* sur base des termes émiques[212] « *educated people* » et « *traditional people* » plutôt que de déplacer le discours sur des catégories telles que la « classe »[213].

Ce que veut dire être « *educated* » à Opuwo

Puisque la classification d'autrui opère une expression de soi, et que la quête d'adoption des « apparences visibles et audibles » révèle également une quête de classement par autrui, il importe de lâcher la question du « qui sont les *Educated* » pour embrasser celle du « qui se font » les gens en se disant (ou se « faisant », par l'incorporation des apparences visibles et audibles) « *educated* », dans un esprit d'anthropologie modale (Laplantine, 2005).

Répondre à cette question revient à comprendre quel « travail de l'imagination » (Appadurai, 2001) est en processus lorsque de telles appellations sont employées. Nous avons vu jusqu'à présent le poids de divers événements historiques sur la construction d'un imaginaire d' « *educated people* », je souhaite ici décrypter ce qui « compose » l'imaginaire de la scolarité dans les discours recueillis sur le terrain.

> « (Rosa) – [My Mom is] saying long time ago when she was married by her husband, they were white people. And with those white people their husbands could go, like for three months, and go and work at white people's. Since the work was very like… it was… not rare like now: there were work opportunities. And they used to go and hunt for work. Then when

[210] Nous verrons toutefois à la suite de ce point que l'éducation scolaire n'est ni le seul moyen de gravir les échelons sociaux, ni, même, le plus important. Elle reste en revanche perçue comme le meilleur moyen de gravir l'échelle économique – quoique la réalité de cette perception soit elle aussi à nuancer, comme nous l'avons vu précédemment (cf. *Supra*).

[211] Pour cette raison, il me semble erroné d'envisager les *Educated* comme une « classe » dans la conception marxiste ou bourdieusienne du terme. Par ailleurs, il est tout aussi réducteur de l'envisager comme classe économique, étant donné que sur tous mes interlocuteurs, seul Al correspondait de loin à la description de la « *new black (petty-)bourgeois class-in-formation, a blend of political office-bearers, senior civil servants, high-ranking staff in the state-owned entreprises and their private sector counterparts* » (Melber, 2014, p. 150). Le reste de mes interlocuteurs étaient peut-être des aspirants de ce style de vie de la blackoisie, comme Melber l'appelle, mais tous étaient à distance variable – et parfois très importante – de ce modèle, luttant quotidiennement (pour certains) pour parvenir à se nourrir.

[212] Je rappelle que ces termes, quoique émiques, ne sont pas employés par l'intégralité des populations d'Opuwo. Ceux que les *Educated* désignent comme *Traditional* m'ont donné, eux, une classification différente quant aux termes, quoique relativement similaire quant aux « membres » (cf. Supra).

[213] Je reviendrai plus en détails sur ce choix par la suite (cf. infra).

they worked, they'd bring goods at home. Not like now whereby the white people are no more to be found and many people don't have even small jobs to do so that they can bring something home. (…) Sometimes even if a kid completes their (sic) school, they just sit home like… just homeless. They just be home. Without working.
(Me) – [W]hy does she still think it's important to go to school if she says that eventually they don't have jobs and just sit home?
(Rosa's Mom talks)
(Rosa) – [My Mom] said going to school is better than not going. The advantage is that they can read, they can communicate in other languages. (…) It's not just a matter of working or what, it's just something important in everyone's life because even if I was not *educated* I would not be able to talk to you like that. So, it's important so that they can just have that knowledge. (…) A person who is *educated* cannot be the same as a person who did not go.
(Me) – How?
(Rosa) – There is always be a difference. Like they will be talking English, they can speak English, they can go to town and look for a job and they will get it, they can … A person can sometimes only fail when they did not study. And if a person really starts to study from their heart and they want to work, they can study hard so that they can pass. And if then you pass, there is no other way that you cannot work.
(Me) – But she just said that even if you go to school you don't have a work.
(Rosa) – Yes, in that way she meant if you go to school and you fail Grade 12 and you don't have graduation to look for work. (…) School is important in everyone's life even if some people don't complete or end up somewhere… but they can write, they can read, they can have extra knowledge. »

Interview de Rosa et de sa maman, Novembre 2013

Ma conversation avec Rosa et sa maman nous indique quelques raisons qui poussent à inscrire un enfant à l'école, quoique la complexité du choix apparaisse d'emblée. D'une part, la maman de Rosa regrette le temps de l'apartheid où les Blancs fournissaient aisément du travail aux Noirs sans qu'il soit nécessaire d'avoir une formation scolaire. Cette période, d'après la sexagénaire, ne connaissait pas la pénurie de l'emploi comme aujourd'hui, il était donc possible de « ramener quelque chose à la maison ». D'autre part, la maman de Rosa continue de plaider en faveur d'une éducation scolaire, alors qu'elle note elle-même que cela n'assurera pas l'obtention d'une place quelque part, et qu'il arrive régulièrement que des gradués restent à la maison à ne rien faire. On voit d'ailleurs l'avis différent de sa fille – à moins qu'il ne s'agisse de l'expression de son espoir ? –, lorsque Rosa réinterprète sans concerter sa mère les propos de celle-ci, qui aurait en réalité justifié le manque d'opportunité d'emploi des anciens étudiants par un échec scolaire… ce qui ne transparaissait pas du tout dans la traduction directe que Rosa m'avait fait des propos de sa mère précédemment. Au-delà de la prévision de s'assurer un emploi par après, on peut comprendre l'importance que pourrait attribuer la maman de Rosa aux compétences scolaires citées (l'anglais, la lecture et l'écriture). Étant donné que cette dame âgée n'est elle-même pas allée à l'école et n'a jamais appris à lire, elle a probablement vécu ou entendu parler de situations, dont j'ai moi-même été témoin, où ce manque de compétence pouvait être un obstacle important.

« Durant ma « leçon privée » d'Otjiherero de ce matin, un Himba *traditional* qui marchait à pas rapides dans la rue principale changea soudain de direction quand il nous vit, Beauty et moi, pour nous rejoindre. Il était essoufflé et parlait vite en tendant dans notre direction un

papier. Lorsqu'il parlait, ses yeux voyageaient de ma prof du jour à moi-même à toute vitesse et le haut de son visage était froncé. Il me paraissait fort contrarié… D'ailleurs, il ne prêta aucune importance à ma présence en ces lieux (la petite cour d'une école d'Opuwo tenue par un missionnaire), ce qui était fort peu habituel. Il n'avait pas non plus respecté les codes de salutation ni les marques de respect d'usage entre des personnes entamant une conversation (a fortiori si les interlocuteurs ne se connaissaient pas). Je compris que le papier qu'il nous tendait était un certificat de naissance. Beauty m'expliqua qu'il nous demandait à l'une ou à l'autre de modifier le nom de famille de l'enfant qui était inscrit sur le certificat. Il s'agissait de son enfant, et l'hôpital avait selon l'homme commis une erreur, ce qui l'empêchait d'aller le déclarer[214]. Pour nous prouver sa bonne foi, il sortit d'une petite bourse de cuir sa propre carte d'identité plastifiée et hocha la tête en signe d'approbation quand Beauty en lut le contenu à haute voix. Beauty dut alors lui expliquer que l'encre d'un stylo-bille ne s'effaçait pas et que ce type de papier ne pouvait être modifié par un quidam, qu'il s'agissait d'un document officiel. A ces mots, l'homme reprit sans mot dire son papier, fronçant davantage encore les sourcils tout en écarquillant les yeux… Il semblait fort étonné de cette réponse. Il tourna les talons et, plus lentement qu'il n'était venu, partit rejoindre la route principale. Là, il regarda à droite, puis à gauche, et se décida à rebrousser chemin ».

Extrait de mes carnets de terrain, Mars 2013

Plus encore qu'une difficulté technique d'écriture, cet épisode exemplifie le décalage de cet homme *traditional* avec le monde de l'administration, calqué sur une logique de l'écrit – et les transformations de rapports d'autorité inhérents à ces « nouvelles inaptitudes ».

Supplément d'autorité du Souverain moderne

La figure de l'*Educated* opère avec « la violence de l'imaginaire » dans un monde du Souverain moderne (Tonda, 2005), notamment en octroyant à ceux-ci qui se rapprochent de cette figure idéale-typique un « supplément d'autorité » capable, dans certaines situations, d'inverser les relations sociales d'autorité liée au genre, à la classe d'âge et à la parenté classificatoire (cf. *Infra)*. Je parle toutefois de « supplément d'autorité » pour ne pas faire croire à une autorité suprême octroyée par cette reconnaissance dont jouissent les *Educated* « dicibles ». Un jeune homme *educated* doit toujours respecter les règles du respect intergénérationnel, et il est encore le cadet social de nombreuses personnes. Par exemple, Willem et Lucia montrent (cf. *Infra*) que le jeune homme est encore le cadet de la jeune femme du même âge approximativement, en raison des équivalences de la parenté classificatoire (cf. Infra), qui fait d'elle la « mère dans la tradition » de Willem. Toutefois, au quotidien, les éclats de rire de Willem à l'idée que Selina use de son aînesse pour lui donner une leçon physique[215] illustrent la risibilité de l'autorité d'une jeune femme, même *educated*, sur un homme cadet, si elle est mise en actes avec force (cf. Infra). Par

[214] Le mot employé par Beauty était « *register* ».

[215] Il est courant de recourir à ce type de punition, quoique la plupart du temps cela soit limité, à l'heure des « Droits de la femme et de l'enfant », à des menaces plus qu'à des faits – du moins lorsque j'en étais témoin.

contre, Lucia m'a quelques fois montré qu'elle envoyait des messages « SMS » à Willem certains matins pour lui rappeler de se réveiller à l'heure pour aller au travail, ce qu'elle ne se permettait que parce qu'il était son cadet social. Pour ce type d'expression de l'autorité, je pense que le fait que Lucia soit également reconnue comme *educated* « dicible » (car ayant suivi l'intégralité du parcours d'études et obtenu un emploi dans la fonction publique) lui donne un même « supplément d'autorité » que son cadet social Willem, permettant à la relation d'autorité de ne pas être inversée. Dans le même ordre d'idée, c'est très probablement d'un supplément d'autorité dont jouissait Beauty pour refuser avec tant d'assurance d'obéir à l'homme *traditional* plus âgé qui lui demandait de modifier son papier officiel (cf. *Supra*). Certes, l'homme lui était inconnu et il s'agissait d'une rencontre dans le cosmopolitisme d'Opuwo (cf. *Supra*). Les relations d'autorité liées au « sang » (cf. *Infra*), s'il y en avait, étaient donc inconnues de chacun. Mais par son genre et son âge, il est évident que l'homme devait normalement avoir une autorité sur Beauty. Mais celle-ci lui a été subtilisée dans cette interaction par celle du Souverain moderne qu'est « l'officialité du papier administratif » et dont Beauty s'est servie pour argumenter son refus – elle-même sous l'emprise de ce Souverain moderne dont elle se faisait alors l'agente et l'agie (Tonda, 2005, p. 32).

Encart 26 – Supplément d'autorité des Educated

L'homme venu nous trouver ne comprenait pas pourquoi une erreur ne pouvait être rectifiée par nos mains écrivaines mais non investies de cette autorité. Pour Beauty, par contre, il n'y avait pas eu l'ombre d'un doute sur l'illégalité de cette action. Pourtant elle-même issue de parents *traditional*, ses huit années d'études l'avaient suffisamment familiarisée avec la culture de l'écrit et des documents officiels pour refuser cette demande sans sourciller. La différence de réaction entre le refus de Beauty et le décontenancement que j'ai lu dans l'attitude de cet Himba *traditional* illustre ces « *extra knowledge* » dont parlait Rosa.

D'autres apprentissages indirects de la scolarisation faciliteraient la vie en ville, comme me l'ont dit de nombreux interlocuteurs – souvent des *Traditional* qui m'expliquaient leurs difficultés liées à leur absence de scolarisation : lecture des étiquettes des produits de grandes surfaces, meilleure communication avec les touristes…

> (Rosa) « [My mother] says that here in the village they live… the reason they decided to live in the village is the work. They don't work, they were not *educated* so in town that would be a hard life for them (…). »
>
> Interview de Rosa et de sa maman, Novembre 2013

La maman de Rosa avance l'idée d'une *hard life*, or nous avons vu dans le point précédent que certains *Traditional* disaient des *Educated* qu'ils étaient des « *people with*

a good life »[216]. J'aimerais voir ici ce que signifie cette « *good life* » afin de poursuivre notre investigation de l'imaginaire associé à une éducation scolaire.

> (Lucia) – That time, let me say, it's like… When I was with my brother from grade 2 to grade 4, life was good, we were carrying lunchboxes. But it was a different life when I went again to the other school. Some days we would be catered but some other days… We would go to school with hunger. Lucky enough at school they were cooking that ka-pap. But it's not so good.
>
> Interview de Lucia, Mars 2013

La « *good/better life* » est souvent associée à l'idée de nourriture. On m'évoquait les festins de viande, Lucia me parle ici de « *lunch boxes* », on m'a parlé de gâteaux… Loin de la « *ka-pap* »[217], il faudrait que cette nourriture ait quelque chose d'exceptionnel, de festif ou de luxueux. Qu'elle se démarque de la nourriture courante. Dans le même ordre d'idée, lorsque j'ai demandé à Himee de me raconter ses meilleurs souvenirs, elle m'a détaillé une journée de son enfance ponctuée d'événements exceptionnels : une séance au zoo où elle avait vu des serpents dont elle a gardé une photo ; une dégustation de glaces, de bonbons, de yoghourts, de puddings et de gâteaux ; du shopping vestimentaire ; une nouvelle paire de chaussures pour Himee ; une promenade à la plaine de jeux ; une séance de tressage chez le coiffeur… Ces activités, clairement hors du commun en raison de leur coût, restaient aux yeux de Himee marquées du sceau de la « good life ». Je ne sais si Himee a fantasmé cette journée tant elle semblait contenir plus de 24 heures, mais son association d'idées entre ces dépenses pour des loisirs et accessoires et la « *good life* » n'en reste pas moins parlante.

Outre la référence aux consommations extraordinaires, c'est en comparant la vie « actuelle » à la vie « d'avant » que les *Educated* me parlaient le plus souvent de « good life » : ne plus devoir creuser de puits pour avoir l'eau, cuisiner sur des taques de cuisson et non plus sur un feu[218], avoir de l'électricité…

En définitive, à la « *good life* » sont associés des biens et modes de vie que seul un salaire pourrait rendre accessibles… c'est-à-dire un travail, nécessitant un (relativement) haut niveau d'éducation scolaire.

> « (Me) – Why is getting a job your best memory ?
> (Lucia) – Why it's my best memory is because… In my mother, we were born only 8. And among all those 8 ; nobody completed Grade 12. It's only me who ended up to Grade 12. The rest, they did not even reach Grade 10. Maybe my one brother who will be… let me say the three of us, up to Grade 10. The rest, Grade 4, Grade 5, Grade 9… Even Grade 6. […] So none of them was working, having a proper job. It was just the simple jobs of at least that you are getting bread on it. So I was praying, by all means, at least for me to get a… a job.

---

[216] Je suis malheureusement incapable de savoir quels mots exactement ont été employés en otjiherero, car l'anglais courant de la plupart de mes interlocuteurs ne m'a pas fourni un contexte linguistique suffisant pour me familiariser avec le dialecte.

[217] Pour rappel, la « *pap* » est une bouillie de maïs cuite de manière à pouvoir former des boules avec les mains au moment de la manger. Le préfixe « ka » signifie « petit » en otjiherero. Par extension, cela signifie aussi quelque chose de mauvaise qualité.

[218] Je détaillerai plus tard les modes de vie « d'avant » et ceux « d'aujourd'hui » d'après les « *educated people* », et montrerai les liens importants qui sont faits entre « vie d'avant » et « vie du village ».

(Me) – For you or for your family?
(Lucia) – For myself and for my family. [...] Cause my parents, they never never got a job before. Ne-ver! They are just home people. They were not *educated*. [...]
(Me) – But was it because you were proud of yourself? Or because you were relieved that you could get the money?
(Lucia) – The thing is, neh: to complete school and just be at home is like a misuse of your parents' money. Of sending you to school without bringing back anything. So I completed school nice nice so I was just praying for me to get a job. To support them back again the same way they supported me, to pay for my schools and everything. Just me end up sitting at home, without bringing back... That was it. I have to support them [...] because they are not working, so it's a very hard life, staying home without having anything to add on it. »

Interview de Lucia, Mars 2013

Le pire moment de sa vie

Dans le témoignage de Lucia, on lisait la pression ressentie par les gradués pour trouver un travail qui permettrait de faire vivre leur famille. Avant cela, la réussite scolaire peut elle aussi représenter une grosse responsabilité pour les étudiants, comme on le voit ici avec Fortuna :

« (Me) – What is the worst moment of your life?
(Fortuna) – The worst moment of my life it was at school. At that time, we wrote a test, an English test. I failed that English test. For the very first time in my life that I've been in school. I've never failed English. That was the very first time I was failing and it was that test. That was the worst moment of my life. I cried so much, I felt so bad! I felt disappointed. Because that's the least thing I would expect from me. That was the worst moment of my life.
(Me) – Why?
(Fortuna) – 'Cause I just didn't expect to fail! Especially the subject that I'd be passing like with A's and B's. I never had a symbol like C! I was always A, B, A, B. But then I just went to an E. I felt like... I felt so bad. It was the worst, the worst...
(Me) – What happened for you to fail the test?
(Fortuna) – I really don't know. Because I was writing my test, I wrote my test nice nice. But then when there was like 15 minutes left, I started scratching the write answers and write the wrong ones. I don't know what was wrong with me. »

Interview de Fortuna, Décembre 2013

Encart 27 – Le pire moment de sa vie

On retrouve un peu les mêmes thématiques que celles identifiées par Fumanti, qui reprenait le principe de la dimension subjective de l'éducation de Simpson (1999, 2003 cité par Fumanti, 2006, p. 85) :

« (...) the subjective dimension of education (Simpson 1999, 2003), that is, the values, ideals, and expectations that education signifies in Namibia. Education imagined as civic virtue, as an avenue for upward mobility, and as an instrument for emancipation (...). »

(Fumanti, 2006, p. 85)

On remarquera néanmoins que l'éducation comme moyen d'autonomie face à un passé colonial, qui était pourtant le leitmotiv de la SWAPO, n'est pas présent dans les témoignages que j'ai recueillis sur les effets de l'éducation scolaire. Cela signifie qu'étonnamment, l'existence d'un groupe plus important sur la scène sociale de gens qui se rendent, se tendent et se vendent « *educated* » n'apparait pas associée à une conscientisation ou une émotion d'enjeux réellement communs, mais davantage à des enjeux personnels, partagés par d'autres. Il faut toutefois nuancer cette idée par le fait que dans les discussions plus théoriques sur l'éducation scolaire, tous les *Educated* me disaient que c'était vraiment important que les enfants soient scolarisés « parce que l'éducation est importante ». L'argumentation par tautologie laisse penser à l'appropriation d'un mode de vie (cf. *Infra*) justifié par un discours institutionnel, auquel par après on trouvait des explications (parfois surtout en réponse à mes questions) plus ancrées dans le quotidien tel que la « *good life* ».

Nous pouvons conclure que, pour les *Educated* ou leurs parents, le système scolaire représente, au court terme, une plus grande capacité d'adaptation au mode de vie urbain, une compréhension accrue des Blancs, l'obtention de connaissances nouvelles – qui, toutefois, s'accompagne souvent d'une perte de savoirs autrefois communs. Dans une optique long terme, la scolarisation serait la porte d'entrée vers une « good life », c'est-à-dire une vie mêlant les « facilités » technologiques auxquelles peuvent uniquement accéder les personnes avec un revenu professionnel élevé en raison du poste obtenu grâce à un haut niveau d'éducation. Surtout, ce que révèle la discussion avec la maman de Rosa est l'importance du fait d'être scolarisé, quelle que soit l'issue matérielle véritable de cet investissement.

Voilà éclairées les réelles motivations pour la scolarité, que j'avais déjà mises en évidence dans mon mémoire (Carmon, 2010, p. 123-140), et qui éclaircissent les spécificités de l'imaginaire charrié par le terme « *educated* ». Même si l'on sait (ou croit savoir) que l'éducation scolaire est un moyen « d'obtenir quelque chose », (s')inscrire à l'école répond avant tout à un désir de « devenir quelqu'un ».

Nuée d'oiseaux de proxémie

J'ai entamé ce chapitre en revenant sur le cœur de ma thèse, à savoir l'insaisissable ouroboros de ce qui m'apparaissait, à l'ouïe, comme une distinction claire de la population selon deux catégories émiques dichotomiques (les « *educated people* » d'un côté, et les « *traditional people* » de l'autre) mais que, une fois les yeux ouverts, je ne parvenais à fixer aussi nettement, sans pour autant parvenir à en nier la « réalité »[219].

Nous avons vu par une analyse lexicale que « *educated people* » et « *traditional people* » n'exprimaient pas des catégories sociologiques au « contenu » clair et délimitable selon des critères factuels, mais qu'il s'agissait de terminologies employées tantôt pour

[219] Je parle bien ici, comme je l'ai déjà fait auparavant, de la notion de réalité telle qu'employée par Laplantine, c'est-à-dire « [pas une] « réalité en soi », mais à plusieurs et en perpétuelle transformation » (Laplantine, 2005, p. 194).

effectuer un processus d'identification de soi par un mouvement d'exclusion d'un « Autre » qualifié de « *traditional* » ; d'autre part de tenter d'obtenir la reconnaissance (sur laquelle je reviendrai) d'un « autrui généralisé » en adoptant « l'apparence visible et audible » de la catégorie convoitée. J'ai également détaillé, par un regard rétrospectif et des analyses d'interviews, quelques-uns des éléments qui « constituaient » probablement l'imaginaire de la personne scolarisée.

Se tendre, se rendre, se vendre « educated »

Avant de montrer comment les personnes se « font » *Educated* et le but recherché d'une telle fabrication[220] d'un « qui », je désire ici préciser l'idée de « se faire » « *educated* » pour en montrer les aspects plus précaires et prospectifs, mais aussi m'assurer de ramener la fluidité des concepts pour ne pas figer en une binarité construite des réalités sociales qui se trouvent sur un continuum.

Being « educated »... or not to be

J'ai mentionné précédemment l'apparence visible et audible de la personne. Mais je ne souhaite pas laisser croire par mégarde à une possibilité de « classer » les personnes, de l'extérieur et selon des « critères » précis. Au contraire, de nombreuses situations sont « inclassables ».

Par exemple, en face de la maison où je séjournais, vivait une famille himba que mes colocataires « *educated* » appelaient « *traditional* ». Ces personnes résidaient toute l'année sur les hauteurs d'Opuwo, alors que « les *Traditional* » sont en général associés à une résidence majoritairement rurale, malgré quelques visites de plusieurs semaines à la ville, lorsque le besoin s'en fait ressentir pour diverses raisons (vendre du bétail, aller à l'hôpital ou à l'église pour soigner des maladies, acheter certains produits...). Leur habitation, quoique sommaire, était une « *brick house* » (maison faite de briques de béton), plus souvent associées à un mode de vie urbain et, surtout, à la perception d'un revenu régulier, donc aux « *educated people* »... Les femmes de cette propriété cuisinaient sur un feu à l'extérieur, ne possédaient ni électricité ni télévision, et seuls certains membres de la maisonnée portaient des tenues traditionnelles, les autres étant plutôt vêtus de vêtements à la mode « *western* », comme je les ai entendus décrits. Contrairement, par exemple, aux habitudes vestimentaires de la grande majorité de mes interlocuteurs de terrain, ces habits étaient toutefois fort abîmés, d'une couleur entre le gris et l'ocre, et je n'ai pas observé que les personnes en changeaient (du moins la différence n'était pas aussi marquée que les diverses « tenues » des jeunes femmes qui faisaient mon quotidien).

Une autre illustration de l'impossibilité d'arrêter fermement des « caractéristiques des groupes » est le soutien-gorge coloré qu'arborent certaines femmes dhembas *traditional* comme un élément vestimentaire de leur coutume, mais

[220] Je verrai par la suite que cette « fabrication » est bien entendu précaire, car elle n'est que semi-performative, dépendant de l'assentiment d'un autrui généralisé pour obtenir la reconnaissance (cf. *Infra*).

qui sont en tous points similaires à ceux que mettent les *Educated* sous leurs blouses et T-shirts. Par ailleurs, bien que la pratique soit plus courante à Windhoek qu'à Opuwo, Beauty – jeune femme *Educated* qui aspire à une vie *« in this life »* et qui en possède les codes, est allée assidument à l'école jusqu'au Grade 9 et travaille très souvent comme guide touristique avec les Blancs[221] – a régulièrement échangé ses habits et sa coiffure de *Lady* (cf. *Infra*) pour s'enduire d'ocre, revêtir la tenue traditionnelle himba et porter une coiffe imitant les dread locks des femmes Himbas traditionnelles – et ce, uniquement pour attirer plus de clientèle à son propre point de vente de « *craft* ». Aussi, le fait qu'un Himba reconnu comme *traditional* porte une montre « pour le look » ou un téléphone portable dans les replis de son pagne ne remet pas en question son identification par autrui comme « *a traditional person* » – alors que l'on dira « du » Himba « *traditional* » qu'il porte un pagne (on ne précise plus toujours en peau de chèvre, car le tissu synthétique peut aujourd'hui être considéré comme traditionnel) et porte certains bijoux de métal ou d'herbes tressées, en omettant ce style de détail technologique pourtant extrêmement commun. De même, bien que l'image de l'*Educated* par excellence soit celle d'une personne maitrisant l'anglais à la perfection – voire également le portugais –, richement vêtue et affublée de nombreux attributs technologiques coûteux, la plupart des *Educated* ne parviennent pas à correspondre à cet idéal-type[222].

Plus imperceptible encore est le cas de Vander Meulen. Ce jeune homme présente a priori tous les attributs des *Educated*, mais il ne se reconnait pas vraiment dans cet état d'esprit. Son adoption d'un mode de vie d'*Educated* m'a semblé davantage une stratégie plus qu'une réelle aspiration :

> « (Me) – [What is a nice Lady for you to have as a wife?] [...] you [are okay] to be married to any woman, even an ugly woman?
> (VDM) – Not an ugly woman! But you must think nicely. She [doesn't have to] be pretty so to be called a pretty woman, [...] but her behaviour must be ok to you.
> (Me) – What is an ok behaviour?
> (VDM) – Like the way of understanding. It must be the same [than] you are thinking. Like when you check, especially us, within my *tribe*, the way we've been grown up... Nowadays here in town a man will think a Lady who is saying « I must buy these furniture and what-what » is a nice Lady. But on myself, the criteria for a nice woman is if you think outside of the box rather than enjoying the furniture, thinking out of the box and think about livestock and what, that is a nice Lady. There's a young Lady but she was in school, but after she dropped out of the school and went straight to the village. What she used to do is just come when it's necessary to town, to buy whatever she wishes and go back to the village. [...] That is a good Lady that one. That is an interesting Lady that one.
> (Me) – So why?
> (VDM) – Because my way of surviving is [livestock in the village]. While in town, it's just for gaining something. My whole lifestyle it must be at home. Then for sure if I'm in town, I will

[221] Au point qu'elle en a épousé un avec qui elle vit désormais en Allemagne, comme je le disais dans mon chapitre introductif (cf. *Supra*).

[222] Je verrai par la suite ce qui me permet de les appeler « *Educated* » ici. Il faut déjà noter que malgré tout, cela joue énormément sur la reconnaissance qu'ils vont obtenir au sein même du groupe des *Educated*, chaque groupe étant fortement hiérarchisé socialement en fonction de la capacité des membres à s'approcher au plus près du membre idéal-typique, ou figure métaphorique collective, « *educated people* ».

tell myself, that everything that I'm doing is just for a meanwhile. My whole life is with her. And my attention is to her. Not her like here « Buy for me that! Buy for me that! » or socializing way or what-what. [...] She must think black ways: [without] livestock you are useless. [...] [Livestock] is important than socializing. [She cannot think « town ways »].
(Me) – Black ways, you said? And what is thinking « town ways »... Is it « white ways »?
(Vander Meulen) – Not white ways, what I mean is like you change your mind to modern times, enjoying the modern time things instead of what you have to be. So what you have is what you must have for the life. »

Interview de Willem et Vander Meulen, 09 Avril 2013

Sachant que « *at home* » signifie une vie rurale (cf. *Supra*), cela semble clair que Vander Meulen se projette réellement dans cette ruralité et dans le style de vie qui lui est habituellement associé, bien qu'il ait adopté un style vestimentaire et tout un *lifestyle* adapté à son travail d'officier de police. Son exemple illustre la plasticité des pratiques, qui rend possible la cohabitation entre un « *way of surviving* » (cf. *Supra*) urbain (emploi salarié, vie dans un studio de briques de ciment, cuisine sur taques de cuisson...) et une aspiration à un *lifestyle* rural (une vie rurale et pastorale, et une conception du monde guidée par les règles coutumières). D'ailleurs, Lucia, qui s'est insérée dans la conversation en fin d'entretien, commenta dans les rires généralisés :

« (Lucia) – This one is typical typical Himba deep down! Even though he is in clothes the culture is mentally... His mind is mentally fixed! You cannot delete and you cannot add anything. (Everyone laughing).
(Me) – Are you not yourself a typical Dhemba?
(Lucia) – Me? Iii... But like in some of the things, neh, in his culture you cannot change to make it modern.
(Me) – You are more modern in your way of thinking?
(Lucia) – Maybe I am not more modern but then I can just accept. But then, they will be on strike first before they change. They can be on strike first before they change! »[223]

Interview de Willem et Vander Meulen, 09 Avril 2013

A première vue, donc, il n'existe pas de lien direct et indéfectible entre certaines caractéristiques (quelles qu'elles soient), même cumulées, et l'une ou l'autre identification (« *educated people* » ou « *traditional people* »).

Ce que révèle le cas de Vander Meulen, ainsi que les nombreux exemples de « classifications impossibles », est l'existence d'un hiatus entre les discours et la

[223] (Lucia, à propos de Vander Meulen) – « Ce gars-là c'est un Himba très très typique au fond de lui ! Même s'il porte des vêtements, la culture est mentalement... son esprit est mentalement fixé ! Tu ne peux rien supprimer et tu ne peux rien y ajouter. (Rires)
(Moi) – Et toi tu n'es pas une Dhemba typique ?
(Vander Meulen) – Si, tous les deux (en désignant Lucia et Willem) sont des Dhembas typiques !
(Lucia) – Moi je ne suis pas typiquement... (hésitation) "Yiii... Mara..." (litt. "Siii... Mais" en otjiherero) Par exemple pour certaines choses, hein, dans sa culture à lui tu ne peux pas les changer pour les rendre... modernes. Tu vois ?
(Moi) – Ok. Et toi tu es plus moderne dans ta manière de penser.
(Lucia) – Peut-être que je ne suis pas plus moderne mais au moins je parviens à accepter. Mais eux, il faudra une grève avant qu'ils changent ! (Rires) Ils pourraient faire une grève plus facilement que de changer de point de vue !

pratique. Dans l'imaginaire local, la « tradition » et le « monde moderne et/ou lettré » sont associés à un corpus d'éléments à l'origine des stéréotypes de groupe (« les » « *traditional people* » et « les » « *educated people* »). Mais la plasticité des vies quotidiennes ne correspond pas totalement à ces figures à la fois rigides (car stéréotypées) et floues[224] (car fondées sur des imaginaires individuellement réinterprétés) : pragmatisme et flexibilité permettent de s'éloigner des modèles sans mettre en péril l'identification de la personne à la figure idéal-typique de « son » groupe.

Il n'existe donc pas deux types de personnes, « les » *Educated*[225] et « les » *Traditional*, mais deux « mondes » (la « *town life* » et le « *village time* ») associés, chacun, à un imaginaire/une utopie, la « *modern life* » (du « *town life* ») et la « *tradition* »[226] (du « *village time* »), et une figure métaphorique[227] collective[228] : les « *educated people* » et les « *traditional people* ». Au quotidien, ces imaginaires sont réinterprétés et réappropriés par les personnes, qui s'identifient à l'une ou l'autre de ces figures métaphoriques. Pour cette raison, ce n'est pas tant une série de caractéristiques individuellement énumérables, exclusives ni même communes, mais bien l'adoption d'un certain *lifestyle* – résultant de la (tentative d') inscription (parfois embryonnaire) de sa vie dans un « monde » spécifique (« *this life* », pour les *Educated*, cf. *Supra*) – qui opère le positionnement de la personne davantage d'un côté ou de l'autre du continuum de pratiques, lui permettant de se revendiquer de l'un ou l'autre groupe.

Cela signifie que si ces groupes ont bel et bien une existence empirique, en ce sens que tous les individus (que j'ai rencontrés) se positionnent (ou situent l'« Autre ») soit parmi les « *traditional people* » soit parmi les « *educated people* » sans structurellement envisager d'entre-deux[229], la dichotomie émique dissimule en réalité un continuum empirique. Il sera néanmoins relativement aisé la plupart du temps de « lire » le « monde » dans lequel la personne cherchera à s'inscrire car le choix d'un *lifestyle* se concrétise, entre autres, par le désir d'incarner au mieux les traits de la figure métaphorique qui lui est associée, qui sont généralement véhiculés par les médias et autres porteurs d'images globales, concernant celle des « *educated people* ». Si l'on connaît les attributs associés aux imaginaires/utopies correspondant(e)s, le *lifestyle* choisi se lira dans l'adoption des apparences visibles et audibles lui correspondant.

---

[224] S'il y a un consensus général sur l'existence du corpus, les éléments eux-mêmes ne sont pas gravés dans le marbre et varient non seulement au fil du temps mais également selon les points de vue.

[225] Désormais, je parlerai des *Educated* et des *Traditional* lorsque je parlerai des personnes « réelles » qui s'inscrivent dans l'un ou l'autre *lifestyle* et/ou sont reconnues comme tel par autrui, mais je garderai « *educated people* » et « *traditional people* » pour parler de ces figures métaphoriques collectives.

[226] Je verrai plus tard qu'il est préférable d'employer le terme vernaculaire « *ombazu* ».

[227] Proche de la « figure métaphorique » de Newell (2009, p. 6), on peut parler d'une figure métaphorique en ce sens que l'*Educated* ne fait pas littéralement référence à une personne scolarisée, mais bien à ce qu'elle représente dans l'imaginaire local.

[228] Je précise qu'elle est collective parce que les termes employés sont au pluriel. Il ne s'agit donc pas tant de correspondre à une figure idéale-typique, mais à un groupe de personnes – ce qui amorce l'idée d'une sorte d'appartenance, sur laquelle je reviendrai plus tard.

[229] Nous reviendrons sur cette idée d'entre-deux qui, s'il n'est pas conçu comme un terme de cette classification, existe quand même bel et bien, et se repère par l'absence-même d'une référence à cette classification pour certaines personnes (cf. Infra).

Cette idée de continuum de pratiques pose une question tout de même importante : pourquoi encore employer, en tant que chercheur, une catégorie binaire (« les *Educated* » et les « *Traditional* ») si les pratiques prouvent l'existence d'un continuum ?

Spontanément, j'ai inclus à mes réflexions sur les *Educated* un certain nombre de personnes qui n'étaient que peu allées à l'école, et d'autres dont le style de vie était à peine comparable à celui des plus présentes de mes interlocutrices *Educated* comme Lucia et Selina, par exemple. En toute transparence, je ne me souviens même pas avoir entendu ces interlocuteurs se définir explicitement comme *« educated people »*. Pourtant, je les juge également représentatives de ce groupe.

Était-il réellement opportun de les intégrer à mon enquête et mes analyses sur ce groupe des « *educated people* » ouvertement revendiqués comme tels ? Ma volonté synthétique aurait-elle trébuché sur la commodité de la simplification à outrance ? Au contraire, je pense m'en être prémunie, en considérant « suffisante » l'identification par l'exclusion des *Traditional* de la sphère du Même (ce qui ne signifie pas qu'ils les excluent de leur vie quotidienne !). Je n'ai donc par limité mon regard à l'évidence du mot prononcé par la voix (identification par mouvement inclusif d'une énonciation semi-performative) mais l'ai élargi aux mots que porte le corps… même silencieux.

Dans mon parcours fait de rencontres relativement féminines, les *Educated* qui ne s'identifiaient que par la mise à distance d'un « Autre » « *traditional* » avec qui il m'a été donné de m'entretenir et/ou de partager du temps étaient les « *women selling (meat)* » du marché d'Epupa. Ces femmes vivotent entre divers « *business* » qui leur demande de travailler 6 à 7 jours par semaine, de 5h du matin à 17h, pour espérer avoir juste de quoi se nourrir et subvenir aux besoins de leurs enfants, souvent à distance (cf. *Infra*). Plusieurs d'entre elles m'ont dit devoir régulièrement se contenter de un à deux repas par jour. Personnellement, j'ai constaté qu'elles se nourrissent surtout, en journée, des restes des assiettes qu'elles servent à leurs clients. Certaines de ces jeunes femmes ne maitrisent que l'écriture de leur prénom et ont un niveau rudimentaire d'anglais, d'autres parlent aisément, sont capables d'épeler quelques mots ou de les reconnaitre écrits sur mon carnet, bien qu'elles n'osaient pas toujours prendre le stylo-bille[230] que je leur tendais pour autant.

Je n'ai jamais entendu ces femmes dire d'elles-mêmes qu'elles étaient des *« educated women »*, mais j'ai observé deux comportements qui me poussent à élargir la catégorie des « *Educated* » à plus que ceux qui se disent eux-mêmes explicitement en faire partie. Premièrement, ces vendeuses de rue adoptaient, au maximum de leurs possibilités (notamment financières), les apparences visibles et audibles des « *educated people* » –

[230] Bien entendu il ne faut pas lire ici l'incapacité à écrire, mais davantage la difficulté à s' « oser » en train d'écrire, d'autant plus, peut-être, avec le matériel de « Blancs » : un carnet ligné destiné à la seule réception de mots écrits et un stylo-bille à quatre couleurs qui faisait fureur auprès de mes interlocuteurs fonctionnaires pour le supplément de « style » qu'il leur apportait.

même si, parfois, c'était sur un ton ludique : prendre des poses bien spécifiques devant l'appareil photo d'un téléphone mobile, rigoler en faisant un concours de l'attitude la plus « *Lady* », parler anglais avec un gros accent américain, se faire appeler « Beyonce »… Deuxièmement, elles participaient activement à la construction d'une catégorie de l'altérité des « *traditional people* », en « les » désignant de la sorte.

C'est pourquoi je considère que quel que soit leur niveau d'éducation scolaire, ces vendeuses de viande ne se disant pas « *educated* » ont quelque chose de fondamentalement commun avec les fonctionnaires qui, elles, se disaient très explicitement « *educated* » : leur tentative, actuelle ou passée, réussie par intermittence ou réduite à son strict minimum[231], de s'inscrire dans le « *this life* » dont parlait Lucia – dans la course après le vent.

Confirmant par cet exemple concret les idées esquissées auparavant sur base de l'analyse lexicale de la classification émique (cf. *Supra*), il me semble justifié de dire que même si elles ne se disent pas explicitement « *educated* », elles se tendent et se rendent similaires à la figure collective de réussite[232] (qui est aussi un idéal-type) des « *educated people* » et mettent à distance dans une altérité celle des « *traditional people* ». Elles procèdent donc au double mouvement identificatoire : un mouvement d'exclusion, d'une part, et une (tentative) d'inclusion, d'autre part.

Pour cette raison, je regroupe sous cette appellation « *Educated* » ces personnes, en précisant toutefois qu'elles sont « silencieuses » en ce sens qu'elles n'expriment ouvertement que le mouvement identificatoire par l'exclusion des *Traditional* et ne s'affirment pas ouvertement *Educated*[233]. Cela permet d'élargir l'idée de « se faire » *Educated* non seulement au processus de « fabrication d'un qui » qui pourrait être appelé « se rendre » « *educated* », mais également à toutes les attitudes plus prospectives et incertaines, précaires, c'est-à-dire le fait de se tendre « *educated* ». En contraste, on peut dire des *Educated* qui ne sont pas silencieux que non seulement ils se tendent et se rendent « *educated* », mais en outre ils se vendent « *educated* ». Les *Educated* désignent donc ceux qui s'inscrivent dans cette course après le vent qui consiste à se tendre, se rendre et/ou se vendre membre de « *this life* », comme disait Lucia, que l'on pense être réservée aux scolarisés et dont la figure emblématique, métaphorique et collective est appelée « *educated people* ».

Quel que soit le niveau, vraiment ?
De l'importance des nuances.

Revoici ma symptomatique difficulté à conclure une analyse sans y ajouter quelques nuances… Parce que, pour s'inscrire dans « *this life* », il sera tout de même plus facile d'en maitriser les codes un minimum,

[231] Par le « strict minimum » je veux parler d'une désillusion quant à la possibilité d'obtenir un résultat
[232] Je creuserai plus tard l'application des théories de la reconnaissance sur ce que je décris ici, notamment le fait que les *Traditional* ne représentent pas une figure de l'échec mais juste une autre figure collective de réussite d'une autre stratégie de reconnaissance.
[233] Nous comprendrons plus tard qu'il s'agit davantage pour elles d'attendre l'obtention de cette reconnaissance par autrui.

parce qu'au contraire, après avoir eu une socialisation et une éducation complète dans ce « monde » particulier, il sera probablement complexe de faire fi de douze années de « formation » (au sens propre) pour adopter une autre forme d'être au monde… Concrètement, il sera probablement rare – et je n'en ai pas connu personnellement – que des personnes n'ayant aucune éducation scolaire se revendiquent comme « *educated* », ou, à l'inverse, que des gens qui ont terminé le Grade 12 adoptent radicalement le *lifestyle* des *Traditional*. C'est donc davantage dans l'entre-deux que se joue la dimension d'(auto-)positionnement : lorsque l'on a à son actif quelques années de scolarité. En raison de la non-gratuité des dernières années de scolarisation, la poursuite de la scolarité jusqu'au Grade 12 peut, néanmoins, être interprétée en soi comme la conséquence du choix antérieur de *lifestyle*… Ce qui expliquerait que les *Educated* arrivés à ce niveau de scolarisation, sûrs de leurs bagages les rapprochant de la figure idéale-typique, se disent eux-mêmes « *educated* ».

Encart 28 – Quel que soit le niveau, vraiment ? De l'importance des nuances.

Ne pas réifier une illusion de dichotomie entre modernes et traditionnels

Je me dois de préciser deux points qui sont autant de précautions contre la ressuscitation d'une opposition fondamentale entre une Afrique « traditionnelle » et un Occident « développé » et moderne.

Premièrement, les termes « *educated* » et « *traditional* » ne sont en rien une manière de ramener en douce une supposée distinction étique entre les « Namibiens modernes » et « les Namibiens archaïques », même s'ils sont chacun associés à des imaginaires spécifiques.

Ma démarche est en réalité similaire à celle de Ferguson, qui se donne comme objectif dans son ouvrage « *Global shadows* »[234] de déconstruire la notion de modernité afin de sortir du paradigme (dont il entame la critique dans son chapitre précédent) d'une/de « modernité(s) alternative(s) » en Afrique. Il est indispensable de préciser que je ne m'inscris pas dans la tradition anthropologique essentialiste qui a longtemps considéré l'Afrique comme étrangère à la modernité (en-dehors de ses marges), ni dans la tradition évolutionniste qui la suppose antérieure à la modernité (Ferguson, 2006, p. 176). Comme l'auteur, je ne cherche pas pour autant dans cette thèse à examiner la modernité en tant qu'outil analytique, mais bien comme une catégorie émique, dont je désire plus spécifiquement observer la dimension intime, c'est-à-dire la manière dont elle vit et est vécue, ses impacts et transformations, les imaginaires qu'elle renferme. De la même manière, les *Educated* ne représentent pas à mes yeux les « enfants de la modernité namibienne », ou quelque dérivé « alternatif » de cette idée. Pourtant, je ne peux nier le lien que les personnes sur place font entre ces deux

[234] Je reviendrai plus en détail sur les idées de Ferguson dans les points suivants, car j'ai constaté plusieurs similitudes entre ses propos et ce qui s'offrait à mon observation (Lire à ce propos Ferguson, 2006, p. 155-193).

idées (cf. *Infra*), et l'analyserai donc, comme l'expression d'une parcelle d'une vision du monde et d'une manière d'y/en être (cf. *Infra*)[235].

Deuxièmement, il est bien clair que l'utilisation des termes *Traditional* et *Educated* dans cette thèse ne sont pas non plus des indices de ma propre perception de la réalité sociale d'Opuwo. Je n'ai jamais voulu couper le concret du quotidien en deux[236] (encore moins sous des termes aussi lourds de sens). Et aurais d'ailleurs eu grand peine à m'y essayer. C'est pour cette raison que je n'ai pas limité mon ethnographie sur base de cette catégorie prise dans un sens littéral et immédiat qui n'aurait été qu'illusoire. Autant dans ma méthode que dans mon interprétation par la suite – et, j'espère, dans mon écriture – j'ai dirigé mon regard au-delà de ce que les apparences discursives laissaient entrevoir, comme par exemple en direction de cette série d'individus qui sont moins clairement identifiés à l'un ou l'autre groupe.

De la même manière, je ne souhaite aucunement que le lecteur déduise de mon écrit que la vie sociale est ségréguée. Les interactions quotidiennes entre les personnes ne sont pas particulièrement tributaires, ni dans leur quantité ni dans leur qualité, de ces identifications. Du moins, elles ne le sont pas davantage que s'il s'agissait de simples affinités facilitées par certains points en commun. Néanmoins, que ça me plaise ou non[237], je n'ai jamais entendu dire d'une personne qu'elle était à la fois « *educated* » et « *traditional* », et en ce sens, ces catégories sont bel et bien pensées comme antinomiques dans la simultanéité. Van Wolputte remarquait lui-même des contrastes entre « développement » et « culture », ou « *tradition* », en dépit des réflexions académiques sur le sujet.

> « (…) in daily praxis and public imagination, development is starkly contrasted to culture and tradition. The academic argument that the concepts of tradition and modernity are not useful categories, and anyway not opposed to each other, does not have much influence here. »
>
> (Van Wolputte, 2016, p. 6)

Laisser voler les nuées d'oiseaux de proxémie

C'est d'une relecture du livre « Le social et le sensible » (Laplantine, 2005) qui m'a définitivement sortie de la déconstruction « sisyphienne » de la binarité que je mentionnais en début de chapitre. En recourant une seconde fois aux images plutôt qu'aux concepts, au mouvement et non plus à la mixité, je peux exprimer la matière mobile et changeante de ces « groupes » qui n'en sont pas, mais apparaissent comme

---

[235] Mon objectif tout a long de cet écrit sera de comprendre les tenants et aboutissants de cette association, il serait donc prématuré de les synthétiser ici.

[236] Je verrai plus tard que des individus peuvent par moments adopter des attitudes/pratiques de « l'autre » groupe. (Cf. Infra).

[237] Ferguson parle de l'embarras que ressentent certains anthropologues aux « *well-schooled anticolonial convictions* » face à certaines pratiques observées sur le terrain qui y contreviennent (Ferguson, 2006, p. 156). L'auteur montre comment, en raison de leurs bonnes intentions, les chercheurs de terrain en viennent à transformer ce qui se déroule sous leurs yeux par désir de se démarquer du courant de la pensée « civilisatrice » (Ferguson, 2006, p. 156-167).

tels dans la très fréquente distinction discursive entre un « Eux » *traditional* et un « Nous » *educated*, et dans les apparences visibles et audibles qui leur sont associées.

L'expression « *educated people* » et son corollaire « *traditional people* »[238] doivent, pour ne pas être figés artificiellement, être pensés comme les métonymies des imaginaires (fruits du travail de l'imagination d' Appadurai, 2001) auxquels ils se rapportent. L'on pourrait se représenter ces nuages d'éléments aux contours éthérés – Tonda (2005) parlerait probablement de schèmes – que sont à la fois la *town life*, *this life*, *Educated*, le *modern world*, *western world* (pour les *educated people*). De la même manière, *traditional people* n'est qu'un élément parmi plusieurs qui se rapportent par le travail de l'imagination de ceux que nous venons d'appeler *Educated* au *village time*, *that life*, *Traditional*, le monde d'avant… . En ayant recours à l'image, ces nuages d'éléments seraient semblables aux représentations spatiales des relations de proxémie autour d'une notion[239], telles qu'on les retrouve dans certains dictionnaires en ligne (en

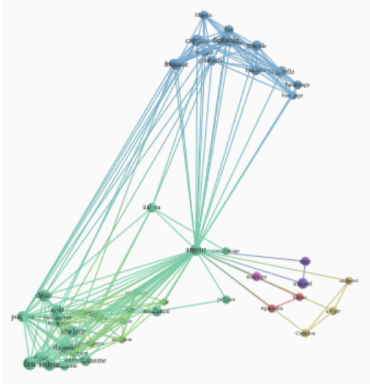


Figure 19 – Proxémie du mot "Amour", 1er angle de vue

l'occurrence Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, 2012b).

Cette représentation prend par hasard l'allure d'un oiseau, mais elle permet d'illustrer l'idée de deux imaginaires (les « ailes ») qui sont a priori éloignés mais dont les termes entretiennent entre eux des relations, quoique distantes sur cette image.

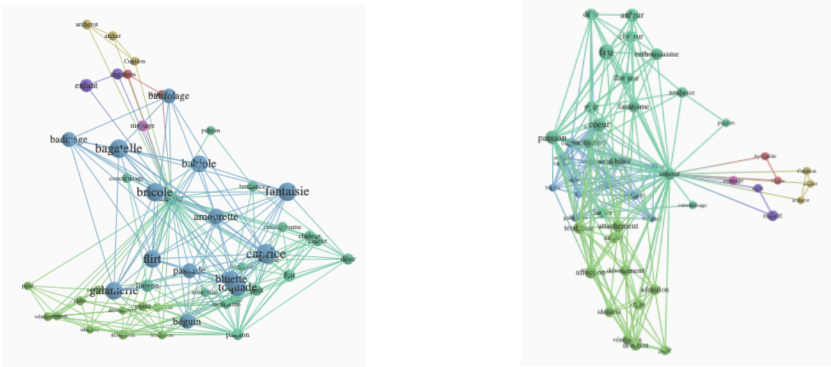


Figure 20 – Proxémie du mot "Amour", 2ème et 3ème angle de vue

[238] Ceci est également vrai pour les autres imaginaires qui leur sont associés : « *modern life* » et « *tradition* ».
[239] Ces illustrations ont été faites par moi-même à partir de la représentation des rapports de proxémie du mot « Amour » (en l'occurrence Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, 2012b).

En jouant avec les possibilités de l'outil de proxémie, on constate que cette image « d'oiseau de proxémie » est également utile pour montrer l'influence du point de vue de la lecture – dans notre cas, la dimension émique et intime d'une manière de se faire aux mondes – sur le caractère discernable ou non de deux « groupes » dans la configuration finale. Tel est également le cas pour les *« educated people »* et les *« educated people »* qui, à d'autres niveaux, peuvent être des jeunes, des habitants du *Kaoko*, des Namibiens, faisant disparaitre ou se confondre les autres éléments de chaque nuage des imaginaires en une seule masse qui n'a plus lieu d'être distinguée.

Du point de vue, désormais, non plus des imaginaires mais des personnes elles-mêmes et leur mobilité au sein des groupes d'identification, c'est la nuée d'étourneaux qui me parait le plus justement exprimer dans la durée ces densifications sociales mouvantes de personnes qui parfois prennent l'allure de deux groupes, parfois d'une masse informe, avec une stabilité réduite à la vue d'ensemble atemporelle ou à la vue classificatoire présente dans les dires qui agitent les agir mais ne parviennent à en arrêter le flux.

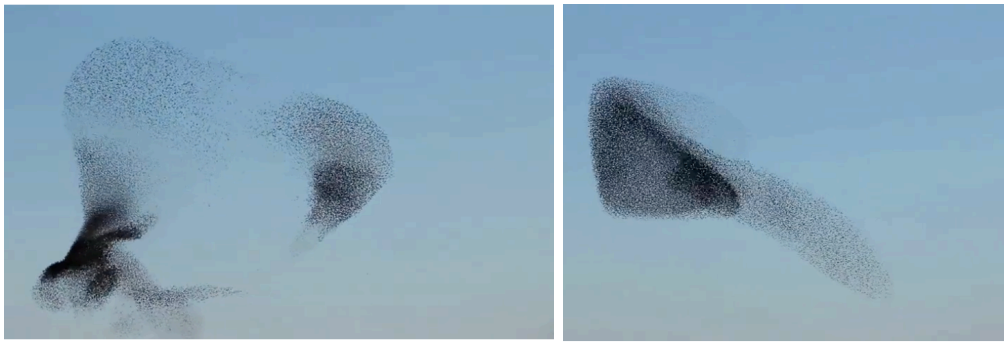


Figure 21 – Nuées d'étourneaux - © Philippe Lavaux, Biosmotion, https://www.futura-sciences.com

Il ne faut pas conclure trop rapidement à une dimension spatiale ou un « positionnement social » des personnes parmi les *Traditional* ou les *Educated* dans la durée. C'est justement l'idée d'une permanence de mouvements individuels entre les deux « groupes » en fonction des circonstances, mais avec le maintien (ou retour fréquent) d'une apparence de deux « groupes » en tant qu'intensifications d'éléments qui peut ici éclairer la complexité de l'identification des personnes qui se tendent, se rendent et se vendent *Educated*.

Le « comment » de la course : « Ladies and (the) Man »

> Or plaqué sur peau noire, sourire lumineux, argent d'étincelles sur la vitre des yeux. Et puis la pose : une bouche qui devient cœur, des sourcils qui s'allongent sous la gymnastique oculaire, des mains en Joconde élevant le menton, la poitrine amplifiée sous la pression des avant-bras et les jambes en un jeu qui cambre le dos et hausse les fesses… Pas de doute, Lucia

apprécie son cadeau, au point d'incarner un instant avec humour la starlette qui sommeille en elle. Pourtant, ce ne sont que quelques babioles dont je n'avais, apparemment, soupesé la juste valeur. En principe, elles ne lui étaient même pas destinées, car elle avait reçu de la part de ma belle-sœur une paire de boucles d'oreilles de meilleure facture quelques jours auparavant – boucles à propos desquelles tout le monde l'interrogeait, m'explique-t-elle ce jour-là, au point qu'il lui fallait répondre qu'elles provenaient d'un pays si lointain qu'ils n'en connaitraient pas le nom. Les breloques de ferraille et fausses pierres en plastique, je les réservais aux jeunes filles de l'école ou d'autres petites passantes dont le jeune âge se satisferait de ce type d'accessoire. C'était donc avec un rien de gêne que j'avais proposé à Lucia (à sa demande) de piocher dans mon sac en plastique rempli de cette marchandise chinoise trouvée dans un magasin de bricoles pour adolescentes en Belgique. Étonnement suprême : le peu d'égards qu'elle avait réservé à la bonne lampe de poche dynamo et solaire que je lui avais offerte n'avait d'égal que l'enthousiasme dont elle débordait pour ces bijoux. Une bague trop étroite, mais qu'elle enfilait tout de même, avec douleur mais en m'assurant « Je ne la donnerai pas, celle-là ». Et quelques bracelets, qui lui plaisent par le jaune qui se coordonne avec l'une de ses robes favorites. Le sourire au plafond, elle reprend une posture de magazine et m'affirme alors :

« (Lucia) – Now I'm there!
(Me) – Where?
(Lucia) – There, with the real Ladies. »

Extrait de mes carnets de terrain, 09 Novembre 2013

Si la catégorie d' « *Educated* » redessine le paysage social d'Opuwo – et, surtout, une manière de se positionner dans la société –, elle ne constitue pas en soi un but ultime, ni même la référence de prédilection au niveau du quotidien des personnes. L'incarnation de l'*Educated* prend en effet deux visages distincts : l'un féminin, la « *Lady* » et l'autre masculin, qui, à ma connaissance, n'a pas d'appellation particulière.

Surtout, elle ne se construit pas, dans la pratique, dans une mise à distance totale de la « tradition » (l'*ombazu*) ou de ceux que l'on pourrait appeler en contraste les *Traditional*, mais dans une fine gestion de la distance (et de la proximité) avec ceux-ci : d'un côté la (ré-)appropriation de l'*ombazu* comme une série d'éléments parmi lesquels opérer une sélection ; d'un autre le recours à l'argument de la « croyance » (« *to believe* ») comme ingrédient du vivre-ensemble.

Beautiful Ladies

Au-delà de toute prise de conscience d'un phénomène social appelé localement « *Educated* », c'était de personnes dont j'étais entourée. Des filles, surtout[240], qui sur une seule journée étaient tantôt femmes, tantôt dames, tantôt adolescentes, comme je l'étais moi-même à cet âge où je touchais la vie d'adulte en n'étant parfois qu'une enfant, n'ayant pas encore embrassé le rôle de mère. Sur ce point-là, j'étais à la traîne par rapport aux filles d'Opuwo de mon âge. Nombre des celles que j'ai rencontrées

[240] Cet univers féminin dans lequel je baignais était rythmé d'incursions masculines : les amoureux de mes colocataires, mais aussi deux ou trois connaissances ou amis, qui m'introduisirent par bribes au monde des hommes.

avaient l'un ou l'autre enfant. Ils vivaient souvent loin[241], ce qui faisait que mes yeux de non-mère peinaient à en concevoir l'existence. Mais, je m'en doute maintenant, cela complexifiait la réalité de ces jeunes femmes d'une indicible maternité, malgré l'absence de leur progéniture.

Être entourée par tant de femmes m'a mise en relation avec un être invisible mais présent en chacune d'elles par moments : la *Lady*. Dans un premier temps, cette femme imaginaire – ou devrais-je dire cet imaginaire de femme ? – s'est manifestée à mes yeux par son physique. C'était elle en effet que je voyais dans le corps de toutes mes interlocutrices lorsque celles-ci s'apprêtaient, par exemple, à sortir. Comment pouvais-je affirmer que c'était son halo que j'apercevais ? Tout simplement en écoutant les exclamations qui, très souvent, apparaissait à son passage comme la musique nuptiale sous les pas de la future mariée : « Ladiiiiiies ! », « Now I'm a real Lady ! », « This is how a Lady should look like ! ». Alors, Mesdames et Messieurs lecteurs, sous vos yeux éblouis, voici la *Lady* :

> Ca doit faire huit… (pchiiiit) neuf… (pchiiiit) et dix. Voilà une dizaine de fois que Cecilia presse le vaporisateur de sa bouteille de parfum. Maintenant, elle enveloppe son corps d'un nuage fruité et non moins irritant pour les muqueuses nasales. Comme un illusionniste qui chercherait à la faire disparaître sous les gaz piquants de son déodorant. La petite pièce est saturée et l'air irrespirable : la jeune femme sort ce soir. A travers l'écran de fumée, je vois sa tenue : un legging qui ressemble partiellement à du cuir et ébauche le haut de ses fesses, un top moulant à motif léopard dont l'échancrure donne le vertige, des talons qui requièrent de la bravoure par leur hauteur et des cheveux blondis semi-attachés qui illuminent la tête.
>
> Notes de terrain, 13 septembre 2013

Constatant les longues heures passées par mes interlocutrices à préparer leur corps, je ne pouvais que m'interroger sur la signification de cette insistance. S'agissait-il uniquement de séduction ? J'en doutais, car de nombreuses filles que je connaissais procédaient à de telles préparations interminables sans être en quête d'un compagnon, ou de sa version brève qu'est l'aventure. On pourrait argumenter qu'il n'est pas nécessaire de vouloir « conclure » pour avoir du plaisir à séduire. Pour ne pas m'aventurer sur ce terrain glissant des pensées impalpables, voire inconscientes, de mes interlocutrices, étudions une autre situation. Par exemple, ces filles qui, alors qu'elles se photographiaient en habits de bal de promotion dans les murs clos de leur dortoir féminin, hurlaient des « Ladiiiiiiiies » et se complimentaient mutuellement avec ce qui me parut être bien plus d'admiration que d'envie[242], au ton joyeux qu'elles

---

[241] La distance, bien entendu, est toute relative : il pouvait ne s'agir que de quelques dizaines de kilomètres ou l'une ou l'autre centaine. Je note néanmoins l'aspect lointain en raison de la difficulté de déplacement dans la région, vu que la grande majorité des femmes n'ont pas de moyen de transport, que le niveau de vie ne permet pas de financer de fréquents trajets et que ceux-ci restent particulièrement pénibles – surtout si l'on se rend dans les « villages » enfoncés dans le bush.

[242] Pourtant, autant je n'ai décelé aucune trace de jalousie entre les filles qui empruntaient ce style d'attitudes et de tenue vestimentaire dans un contexte uniquement féminin comme ce dortoir ou ma colocation, autant j'ai été témoin (et l'on m'a rapporté) des nombreux cas de jalousie féminine lorsqu'il s'agissait d'être en présence d'hommes hors de la sphère de l'intime – c'est-à-dire que ces comportements n'avaient pas lieu avec les hommes de la famille ou les amis très proches. A mon sens ce sont alors les logiques de compétition féminine qui se mettent en place dans un contexte où les filles sont aisément remplacées et remplaçables (voir à ce sujet Carmon,

empruntaient et à la taille de leur sourire. N'est-ce pas un exemple de l'importance de la beauté féminine en-dehors de tout rapport de séduction ? Une discussion avec Selina et Lucia me confirme ces intuitions :

> « (Selina) – Me I want Brazilian hair.
> (Lucia) – Yes, me too. I want them but they cost too much! 1200NAD for only two months! But I cannot offer to buy a Blackberry, so at least I must have Brazilian hair.
> (Me) – Why?
> (Lucia) – Because I'm a Lady!
> (Me) – Yes, but you already have a boyfriend.
> (Lucia) – Atatata! It is not to attract men only! It just means that I honor my dignity as a woman.
> (Selina) – Yes, just to be a real Lady! »
>
> Discussion avec Lucia et Selina, 23 septembre 2013

Ces propos, qu'elles ont conclu par une illustration vivante en prenant avec humour des poses très féminines et presque lascives, me sont arrivés comme l'une de ces bonnes surprises ethnographiques que l'on n'attendait pas plus qu'on avait cherché à les obtenir. En deux mots, Lucia m'avait donné sa définition (un rien fonctionnaliste) de la beauté féminine… et, surtout, une recette magique pour être une « real *Lady* ». La beauté est une préparation et « accessoirisation »[243] du corps, destinées à honorer sa dignité de femme. En quelques sortes, la beauté approche du devoir, mais également de la revendication d'une féminité – ou d'un « être femme » que localement on appelle « to be a (real) Lady ».

J'ai quelques scrupules à employer la notion de beauté en raison de la subjectivité du mot, qui le rend imprécis pour mieux comprendre le lien entre les « cheveux brésiliens » et la « real *Lady* ». Qu'est-ce donc que la beauté pour ces filles *educated* ? Comme premier indice, mentionnons une conversation dont j'ai été témoin entre Lucia et Selina. Celles-ci décrivaient la beauté des femmes himbas *traditional*, tout en déplorant le fait que ces filles « gâchaient » leur beauté en ne la mettant pas en valeur grâce à des habits. Elles estimaient vraiment dommage que les *Traditional* ne puissent « profiter » de leur beauté. Ces paroles montrent que la beauté en soi n'est pas exclusive aux Ladies, vu que certaines femmes himbas *traditional* en seraient naturellement dotées. Toutefois, aux yeux de ces *Educated*, cette caractéristique physique serait gâchée en raison de la tenue vestimentaire des *Traditional*. On comprend que la beauté est une caractéristique physique « naturelle » mais fragile car nécessitant un certain travail du corps (dans ce cas, vestimentaire), pour être conservée. En guise de deuxième élément de compréhension, ajoutons que certaines femmes, qui n'étaient pas reconnues par mes interlocuteurs comme possédant une quelconque beauté quand elles n'étaient pas apprêtées, faisaient soudain l'objet de nombreux compliments lorsqu'il était évident qu'elles avaient apporté un soin particulier à leur corps : une manucure, une coiffure particulière, du parfum, des

---

2010), mais cela ne concerne plus uniquement la « beauté » en tant que telle.

[243] Ce terme utilisé dans le lexique de la mode est issu de l'anglais « *to accessorize* » qui signifie « *To wear clothing accessories* » (Dictionnaire anglais Merriam-Webster, [En ligne] www.merriam-webster.com

tenues moulantes… Si la beauté est parfois naturelle, on peut donc dire que cette caractéristique physique n'est pas indispensable pour qu'une personne soit décrite comme belle. Cela revient à dire que dans certains cas, les soins du corps (au sens large) peuvent suffire à cette « beauté ». Troisièmement, les commentaires très flatteurs fleurissant les photos Facebook de filles ne faisant preuve ni de soins corporels particuliers ni de vêtements féminins, mais affichant une attitude particulièrement sensuelle me pousse à penser qu'il s'agit au moins autant d'une attitude que d'une parure ou de caractéristiques physiques.

En définitive, la « beauté » se divise en divers degrés, qui sont autant de critères. Le premier, indispensable, est l'adoption d'une attitude que l'on pourrait qualifier d'évocatrice, en ce sens qu'elle met en avant les attributs corporels féminins associés à la sensualité (fesses, poitrine, cambrure,…). Le second niveau est l'attention particulière apportée au corps par des soins (manucure, coiffure, parfum, maquillage, lotion hydratante) ou par des vêtements et accessoires (tenues moulantes, talons hauts, décolletés…). Seulement alors intervient le physique « au naturel », qui agit telle la cerise sur le gâteau de la beauté, sans pour autant sustenter à lui seul l'appétit esthétique de ces *Educated*. En raison de la complexité de ces critères, il me semble plus exact de parler à partir de maintenant de « *Lady*-tude » (même si cela implique, malheureusement, d'amener un néologisme supplémentaire), terme qui ne recoupe intentionnellement que les deux premiers niveaux de beauté pour mettre en exergue les critères spécifiques aux *Educated* de transformation des Cendrillons en véritables ladies.

A la maison, Cendrillons et Belles au Bois dormant

Dans l'intimité de leur logement, les ladies n'avaient que très rarement les attributs de leur *Lady*-tude. Très souvent torse nu, elles portaient des vêtements plus pratiques qu'esthétiques (d'après ce que j'ai perçu de leurs goûts), voire elles nouaient simplement un tissu autour de leurs hanches ou sous leurs aisselles. Leurs attitudes corporelles étaient aussi à l'opposé de celles qu'elles affichaient en lieux publics. Tantôt la cambrure cédait la place à l'avachissement devant la télévision ou le téléphone mobile, tantôt la volupté des gestes se convertissait en vigueur, alors qu'elles accomplissaient une tâche manuelle. Les femmes avec qui j'ai vécu divisaient en effet leur temps à la maison en quatre activités de base : (1) se nourrir et nourrir les personnes dont elles étaient responsables ; (2) s'occuper des tâches ménagères (c'est-à-dire tout ce qui tourne autour du linge, et le nettoyage des lieux – quoique celui-ci reste très sommaire et surtout fondé sur le principe de l'installation minutieuse de chaque élément à une place spécifique davantage que sur l'emploi de savons pour laver les surfaces) ; (3) « *to rest* », le plus souvent teinté de « *to be bored* ». Cette dernière activité occupait plus de la moitié de leur temps à la maison et consistait à être allongée à pianoter sur leur GSM ou à regarder la télévision. Parfois, une somnolence s'imposait, ou une discussion était

lancée. Il m'a toutefois semblé que ce principe du « repos » était surtout lié aux situations conjugales des filles. Les célibataires que j'ai rencontrées avaient en effet des journées parfois plus mouvementées que les autres, car ponctuées de visites de copines – et même de garçons – ou de petites sorties en ville impliquant la plupart du temps tout l'attirail de leur *Lady*-tude. Celles qui se reposaient davantage étaient les *First Ladies*[244] d'hommes dont elles avaient un ou plusieurs enfants. Non mariées, elles ne vivaient toutefois pas avec (l'un des) père(s) de leurs enfants, ni avec les petits eux-mêmes, qui étaient confiés (cf. *infra*). Cette situation de mère sans enfant à garder, et de femme non-mariée mais First *Lady* les enjoignait à éviter au maximum les sorties dans les lieux de « socialisation » et à ne pas entretenir de relation intense avec l'un ou l'autre chat-mate[245] pour éviter la jalousie de leur *partner*, tout en allégeant parfois entièrement les charges liées à la parentalité, ce qui crée les nombreuses situations d'ennui dont me parlent ces jeunes femmes. (4) La dernière catégorie d'activités domestiques des jeunes femmes *educated* non mariées était la visite. Soit celles-ci recevaient des amies ou de la famille chez elles pour quelques heures à papoter ou à regarder la télévision ensemble, soit c'était une vague connaissance qui venait saluer la maisonnée à l'heure des repas pour tirer profit de l'obligation de partager toute nourriture que l'on s'apprête à manger, soit il s'agissait de leur *partner*, ce qui impliquait de nombreuses tâches ménagères (les femmes sont en effet les obligées des hommes[246] qui demeurent temporairement chez elles).

---

[244] C'est l'appellation donnée à la partenaire « officielle » d'un homme non marié. Les « *First Ladies* » risquent toujours d'être détrônées, mais elles sont en général dans un rapport de plus long terme avec un homme, dont elles peuvent espérer tirer des bénéfices symboliques (avoir l'exclusivité des photos dans la chambre de l'homme) ou matériels (demander des cadeaux relativement coûteux, voire espérer un soutien financier plus structurel). Dans la région Kavango East, pourtant plus éloignée de la région du Kunene, Mattia Fumanti fait également mention de ces *First Ladies*. Il explique que cette appellation a un double aspect : une sorte d'ironie linguistique autour des titres qu'il recense dans la Namibie post-apartheid mais également la signification qu'il y a pour chaque homme plus d'une femme (voir à ce sujet Fumanti, 2010, p. 262).

[245] Les « *chat-mates* » sont des personnes avec qui une relation par SMS très fréquente est entretenue. Il s'agit de plusieurs dizaines de messages SMS par jour, et de plusieurs appels de quelques minutes. Souvent, ces relations se tiennent entre amis proches du même genre, mais lorsqu'elles se déroulent entre un homme et une femme cela annonce une relation intime future ou, au moins, rêvée par (au moins) l'un des deux. Ces dernières conversations attisent énormément de jalousies, même lorsqu'il est évident dans les SMS que la fille tente de se débarrasser du chat-mate qui tente une approche par ce biais.

[246] J'emploie le pluriel car si c'est vrai pour l'homme qui est leur *boyfriend*, ça l'est également pour tout invité masculin, y compris les invités de leur colocataire – quoique, lorsque la situation se présentait pour un homme d'être en présence des colocataires féminines de sa *girlfriend* sans que celle-ci soit présente, j'ai constaté qu'ils rechignaient à exiger de celles-ci qu'elles s'occupent de lui, bien qu'ils en eurent eu la possibilité, et préféraient se débrouiller seuls. Il est tellement ancré dans la conception locale des rôles de genre que ce sont les femmes qui gèrent les tâches ménagères qu'il est très fréquent que les hommes fassent appel à de simples amies pour laver leur linge ou nettoyer leur maison lorsqu'ils vivent seuls et ne peuvent demander cela à leur petite-amie… Parfois, même, ce sont les filles elles-mêmes qui le proposaient à leurs amis. On peut évidemment se demander s'il ne s'agit pas d'une manière supplémentaire de montrer sa valeur sur le marché de la séduction.

Il est donc important de noter que les moments de *Lady*-tudes sont interrompus très souvent et alternent avec d'autres manières d'être femmes, probablement plus proches de la Cendrillon ou Belle au Bois dormant.

Encart 29 – A la maison, Cendrillons et Belles au Bois dormant

Parce que nous avons vu dans les sections précédentes que lorsqu'elles se rendaient en ville, mes interlocutrices de terrain adaptaient leur tenue vestimentaire selon le chemin emprunté (*shortcut* ou non) et l'objet de leur déplacement (loisir, travail… cf. *Supra*), je désire ici explorer le lien entre la *Lady*-tude et la ville. Partons de l'exemple d'Irma et Lisa, pour qui toute occasion générait une heure de préparation, des talons hauts, des vêtements chics et des accessoires tendances. Aller acheter une glace que l'on mangerait en route – activité que je n'ai d'ailleurs vue pratiquée que par elles – prenait approximativement 2h30 en comptant le temps de préparation et celui de la lente déambulation sur la route principale. J'ai également vu Rosa changer plusieurs fois de tenue sur une seule journée, uniquement pour s'adapter au lieu et au contexte. Débutant la journée en short court et en T-shirt avec les cheveux attachés rapidement, elle les avait détachés et avait revêtu un pantacourt (considéré plus décent car cachant l'arrière des cuisses), un soutien-gorge et un débardeur pour se rendre en ville pour une course. De retour à la maison, en deux minutes elle avait à nouveau les cheveux relevés à la va-vite, son short du matin et son débardeur de la ville, mais cette fois-ci sans soutien-gorge. Après une petite heure, sa cousine lui demandait de lui apporter de la nourriture à quelques rues de là. Rosa avait à nouveau échangé son short pour son pantacourt et ôté son débardeur pour mettre un soutien-gorge, avant d'enfiler le T-shirt qu'elle portait le matin et réservait normalement aux tâches domestiques. Lorsque l'on met en parallèle les différents usages et espaces de la ville (cf. *Supra*) et la variété des soins du corps et des tenues vestimentaires, on constate qu'ils sont non seulement étroitement liés, mais qu'il n'est pas possible de déterminer le sens de la causalité. Ainsi, s'il est aisément compréhensible que les femmes – et, d'ailleurs, les hommes, bien que je n'en traite pas ici faute d'avoir un échantillon suffisant – désirent afficher leur beauté en milieu urbain, je pense que la relation réciproque existe également. En quelques sortes, que la *Lady*-tude est également un moyen de montrer une certaine urbanité. S'il s'agit donc d'être belle en ville, il est à mon sens également question « d'être ville » en incarnant la Belle. Parce que, rappelons-le nous, la ville est associée à une idéologie du développement et à l'espace-temps de « *this life* », « être ville » revient en réalité à afficher les attributs dans « *this life* » de l'utopie (Foucault, 1984) du *modern world*… d'où la fierté de Lucia de porter des boucles d'oreille européennes ou de reconnaître sur l'héroïne de sa telenovela favorite les mêmes bracelets que ceux que je lui ai offerts.

« It's temporary but I don't know until when »

L'envie pour les (jeunes) femmes *educated* d'être reconnues comme des Ladies ne peut s'appréhender sans contextualisation du quotidien des jeunes femmes entre deux âges – plus des *school kids*, pas encore des

« *Memes* »[247] – dans la région. Tant qu'elles ne sont pas mariées (donc avant d'appartenir à leur époux), les jeunes femmes appartiennent à leur père (dans la plupart des cas[248]) (Friedman, 2011, p. 104). Concrètement, cela signifie qu'elles ne disposent pas librement de leur temps mais doivent remplir les desiderata de cet aîné. Il est donc très fréquent que des membres de la famille d'une jeune femme fassent appel à elle, par l'intermédiaire de son père, pour qu'elle aide temporairement leur foyer[249].

> Alors que je me réjouissais de revoir Anna après quatre années de séparation, voici que celle-ci m'annonce son départ le lendemain. Après avoir été envoyée par son père chez son oncle paternel pour s'occuper des enfants qu'il recevait en confiage pour quelques temps – la raison de sa présence à Opuwo –, Anna était envoyée ailleurs, « *home* », malgré sa demande de pouvoir consacrer deux semaines de son temps à ses retrouvailles avec son amie blanche. La voilà donc quittant la ville pour se rendre dans le village de son père, où elle doit garder les enfants en raison du départ de sa belle-mère, qui s'en occupait jusque-là. Je lui demande si c'est une situation temporaire, et elle me répond : « *It's temporary, but I don't know until when* ». Et quand je lui dis que j'attendrai son retour pour la revoir, elle conclut : « *Let's hope so* ».
>
> Extrait de mon carnet de notes, 27 novembre 2013

L'expression d'une situation « temporaire dont on ne connaît pas la fin » illustre bien la dépendance dans laquelle se trouvent ces jeunes filles[250] qui n'ont pas, à ce moment de leur vie, leur destin tout à fait entre leurs mains. Plusieurs situations évitent toutefois aux jeunes filles d'être envoyées à gauche et à droite : le suivi d'une formation

[247] Litt. « Mamans », quoique le terme ne désigne en réalité pas tant la mère que le titre que l'on octroie aux femmes « à qui l'on doit le respect ». En pratique, il est employé pour parler des femmes âgées ou des mères qui sont également mariées.

[248] Selon les règles de parenté, si le père n'a pas accompli les rites de paternité, la jeune fille est considérée comme « appartenant » à son grand-père maternel, mais également, au bénéfice des bricolages du quotidien, parfois à leur mère – auquel cas elles doivent obéir à leur oncle maternel (cf. Infra).

[249] Comme je le verrai par la suite, le système de confiage et les contraintes géographiques liées à la scolarité entrainent une très grande mobilité des enfants et des jeunes, qui vont de foyer en foyer selon certains critères (géographiques et familiaux). Il est donc rare pour les enfants de vivre avec leur mère ou leur père à partir de leur scolarité (vers 6 ans).

[250] Je ne puis assurer qu'il s'agit d'une situation spécifique aux filles. En effet, j'ai vu dans les villages des garçons être traités avec autant d'autorité que les petites filles. Ils avaient des tâches particulières, telles que garder le bétail – quoique dans certains cas, quand il n'y avait pas assez de garçons, on envoyait les filles. J'ai été entourée principalement de fillettes à l'exception du nourrisson à qui, bien entendu, aucune tâche ménagère ou pastorale n'était attribuée. D'après les témoignages d'enfance que j'ai reccueillis auprès de mes interlocuteurs, je sais que les garçons se voyaient attribuer autant si pas plus de petits travaux que les filles. Néanmoins, les contextes étaient toujours ruraux et je ne peux dire à ce stade de mes connaissances s'il s'agit d'une généralité en ville également et si ces pratiques sont toujours actuelles. Surtout, alors que j'ai été témoin de l'envoi de nombreuses filles plus âgées (17-25 ans) dans des familles éloignées pour aider, je n'ai jamais vu de garçon – à qui, peut-être, l'on réserve d'autres types de contributions à la famille.

(scolaire[251] ou professionnelle), un contrat de travail, les quelques semaines ou mois après avoir donné naissance à un enfant, ou encore le fait d'être mariée – bien que cela la mette en général sous la tutelle de leur mari, qui peut ceci dit être plus laxiste que ne l'était leur père, surtout s'ils sont *educated* et adhèrent aux droits des femmes tels qu'édictés dans la Constitution (Friedman, 2011, p. 104).

Encart 30 – « It's temporary but I don't know until when »

Au-delà de la *Lady* comme modèle de beauté, le concept désigne d'autres situations, tout aussi alléchantes pour les femmes *educated*. Premièrement, est une *Lady* toute fille qui a réussi à dépasser le stade très éphémère de la *funny/hidden girl*[252], pour atteindre celui plus stable (quoique toujours incertain) de *First Lady*… dont l'apothéose est le mariage, niveau ultime de l'engagement. En tant que telles, leur « titre » de *Lady* peut être indépendant d'une *Lady*-tude, car c'est le respect qu'apporte le fait d'être « *owned by a man* » qui le leur octroie. En quelques sortes, parce que tout homme mérite le respect par sa simple condition masculine, l'épouse (ou la First *Lady*), en devenant une propriété masculine par le mariage (ou la reconnaissance de la légitimité de sa position), entre dans la zone de réception du respect destiné à son mari.

« (Me) – What is your dream?
(Lucia) – I dream to be married one day and have my own house. (…) If I mean my own house it means a house which is owned by a man. Not this one.
(Me) – Owned by you? You yourself?
(Lucia) – Owned by a man.
(Me) – Oh, owned by your husband.
(Lucia) – Iiii, owned by a husband if I've been married, I don't have to be in a house like this one.
(Me) – What do you like in this idea of being married and having your own house? (…)
(Lucia) – What is good… You know, neh, if you are like married, the good thing of having a house is that you are being respected as the wife of somebody. (…) Not this story of every time we are going out everyone will propose you, because you are just being a single Lady. As a married Lady there is a mark of a ring. So they will be afraid of it (…).
(Me) – You think people don't respect you now?
(Lucia) – A single woman is not being respected. (…) If I'm living in my place like this one, neh, a man cannot be afraid of coming at my room at my place. He cannot be afraid at all. But if there was a man, if this house was owned by a man, my husband, they wouldn't come like that. Because they know this is a house that belongs to somebody.
(Me) – But there is a man renting this house too… So if you are in trouble…
(Lucia) – Oh! You mean in the matter of trouble but no! I mean in the matter of like this people who are like… They just want to chat but from there, starting proposing, what-what… (…)
(Me) – So do you think it's a lack of respect if a man proposes while he was pretending just to be friendly?

[251] Dans le cas de la scolarité, l'affranchissement est néanmoins de courte durée, car chaque période de congés scolaire signifie

[252] Ce terme désigne les amantes d'un soir ou les filles régulières mais envers lesquelles un homme est moins engagé (cf. Infra).

(Lucia) – To a single person I cannot say it's a lack of respect, because you are not owned by anybody. If they feel like they are having feelings for you they can propose on you, because they are no having fear of anything. (…)
(Me) – You have to be owned to be respected…
(Lucia) – Yes.
(Me) – Why? Is it just the fear of the man that makes them respect you?
(Lucia) – Yes. It's the fear of the man. But it should be to avoid problems in my marriage also. »

Interview de Lucia, Septembre 2013

Cet entretien nous apprend le lien ténu entre respect et peur – susciter la seconde étant la condition du premier – ce qui explique pourquoi une épouse dont un homme peut revendiquer la « propriété » bénéficie de son pouvoir d'intimidation. Si cette situation de « femme mariée » peut avoir certains intérêts, elle prolonge toutefois la mise sous tutelle de la femme sous un homme. C'est en effet le mari qui autorise son épouse à sortir (ou non) pour du loisir (alors que lui-même se prive rarement de ces plaisirs), qui a le droit d'exiger de la part de sa femme un grand nombre de services et tâches ménagères (même quand elle a un emploi rémunéré qui lui donne autant, si pas plus, d'activités durant la journée), ou lui encore qui décide du programme des activités au quotidien. Il est ceci dit probable que les femmes estiment avoir plus de leviers auprès de leur mari qu'auprès d'un aîné de leur famille, d'autant plus depuis qu'au sein de cette génération, l'idée de l'égalité des hommes et des femmes est (théoriquement) communément partagée depuis la Constitution (voir à ce sujet Carmon, 2010).

Sera également considérée comme une *Lady* la femme qui aura atteint une indépendance financière, dont le symbole par excellence est d'être propriétaire d'une maison. Bien plus, grâce à cet apport financier, la jeune femme parvient parfois à inverser les relations de dépendance des membres de sa famille. De jeune fille sans revenu qui doit « rembourser » l'aide matérielle reçue (nourriture, cosmétiques, logement…) en étant à la disposition des membres de la famille qui réclameraient de l'aide, la salariée devient celle à qui le soutien financier est demandé. Ce faisant, elle sera considérée comme une *Lady*.

Obtenir un emploi et subvenir à ses propres besoins financiers permet aux femmes qui le veulent de s'affranchir (presque) totalement de l'autorité masculine. Ce parcours est encore très compliqué, et je n'ai été témoin que d'une seule jeune femme dont c'était l'ambition. Suite au décès de sa Maman, Irma vivait depuis ses 8 ans avec sa tante maternelle. Vers l'adolescence, Irma fut privée de scolarité pour des raisons financières. Elle se mit donc à travailler. Mais appelée après quelques temps par sa tante à Opuwo – celle-ci lui prétendait qu'elle allait lui céder son *small business* – elle démissionna pour lui obéir. Une fois à Opuwo, la tante changea d'avis, laissant Irma sans emploi et sans revenu. Grâce aux économies qu'elle était parvenue à faire, elle entama son propre *small business* en vendant des cheveux (synthétiques) brésiliens. Irma me confia vouloir partir vivre à Oshakati, pour être loin de sa famille et proche de son enfant, gardé par sa grand-mère maternelle. A même pas trente ans, Irma avait déjà vécu plusieurs abus (viols et violence) commis par des hommes. En matière

familiale, mis à part sa relation avec sa sœur Lisa, la vie d'Irma avait été synonyme de nombreuses trahisons, surtout depuis le décès de sa mère. C'est pourquoi la jeune femme forte m'affirma un jour, dans une phrase entrecoupée de sourires francs, ne plus vouloir dépendre ni des hommes ni de sa famille (cf. *Infra*):

> (Irma) – « I will have my small business. I want to proof them wrong. I want to grow on my own, not to depend on other people anymore. I don't want to have to rely on men anymore. (...) I want to be someone! Have my own house, my car, my kid... And maybe get married. »
>
> Interview d'Irma, décembre 2013

On voit que malgré son envie de ne plus dépendre des hommes, l'idée d' « être quelqu'un » reste associée, dans l'esprit d'Irma, au mariage. Néanmoins, le doute qu'elle exprime à cette idée montre qu'il lui est pensable d'obtenir le reste (être quelqu'un, avoir sa propre maison, sa propre voiture, son enfant) en-dehors de cette condition de femme mariée. Qu'il est donc de l'ordre du possible d'atteindre le stade de *Lady* sans passer par la case de l'épouse[253].

En définitive, la *Lady* est bien plus que ce qui apparaît lorsque les filles apprêtent leur corps. D'une part, il s'agit de toute femme faisant preuve d'une certaine beauté que j'ai appelée « *Lady*-tude ». Mais c'est également celle qui s'est soustraite de l'autorité de son père/grand-père/oncle maternel (ou tout autre aîné social de sa famille). Elle y sera parvenue en général de deux manières (combinables) : en étant mariée (ce qui la met sous l'autorité de son mari) et/ou en étant financièrement indépendante (avec comme symbole ultime la possession d'une maison). Comment comprendre cette multitude de significations pour un seul concept ? Le point commun de toutes ces incarnations de *Lady* est leur capacité à susciter le respect, quelle qu'en soit la source. La *Lady*-tude génère un respect proche de l'admiration (cf. *infra*) obtenue en raison de sa maitrise des codes de la *modern life*. Nul besoin d'expliquer que parce que cette forme de respect touche à la reconnaissance sociale (cf. *Infra*), elle fait l'objet d'une importante compétition entre filles – surtout lorsqu'il y a du public, de surcroît masculin. L'indépendance financière est une deuxième source de respect, qui peut parfois se transformer en relation de dépendance inversée. Enfin, le respect obtenu par son statut de femme « *owned by a man* » est intrinsèquement lié à celui que les hommes reçoivent et à la peur que ces « propriétaires » suscitent. Un avantage incontestable de cette troisième forme de respect tient du fait que les femmes se sentent à l'abri de situations menaçant leur intégrité... tant que la menace ne provient pas du conjoint (cf. *Infra*).

---

[253] D'ailleurs, plusieurs auteurs analysent la baisse du taux de mariage et la hausse du taux de naissances hors mariage (voir par exemple les contributions dans LaFont et al., 2007). A cet égard, Pauli (2007) recense trois types d'explications pour ces transformations, qu'elle a lues chez divers auteurs : l'autonomie accrue des femmes, qui en décourageraient certaines à se marier, sachant qu'elles perdraient une part au moins de cette autonomie ; le coût des mariages, qui serait un moyen des élites d'exprimer leur niveau socio-économique, selon Gordon (1972, in Pauli, 2007) ; l'importance pour les femmes autant que les hommes d'avoir des enfants, qu'ils soient ou non conçus dans une union légitime (Pauli, 2007, p. 202-203).

« A man » et « The man »

Quoiqu'il n'ait pas d'appellation spécifique, il existe bel et bien un modèle idéalisé d'homme *educated*. Atteindre cet idéal relèverait de l'objectif à long terme, fruit de tout un parcours qui sera orienté, entre autres, dans cette direction. Son but : ne plus simplement être « *a man* », mais être « *the man* »[254].

> Cet après-midi je suis allée rendre visite à Willem. C'était ma première visite officielle depuis mon précédent voyage, alors c'était l'heure des cadeaux. Il m'avait déjà demandé quelques fois par SMS de lui rendre visite pour les lui offrir, mais je n'avais pas trouvé le temps dans les premiers jours. Etait-ce parce qu'il l'attendait trop et s'était imaginé autre chose, il m'a semblé déçu quand il a découvert qu'il recevait une tasse. Pourtant, à mes yeux cette tasse était assez jolie. Surtout, je l'avais soigneusement sélectionnée parce qu'elle représentait une grosse ville américaine. J'aurais cru que cet homme namibien aurait apprécié tenir chaque matin les États-Unis entre ses mains pour s'y abreuver… Mais non, ce qui intéressait Willem, c'était mon sachet plastique de stylos-billes publicitaires en tout genre que je destinais aux enfants croisés dans la rue. Dès qu'il le voit, il me rappelle que je lui avais offert la fois précédente un Bic à quatre couleurs. Il m'évoque les remarques envieuses de ses collègues policiers lorsqu'il affichait ce Bic accroché à son uniforme, et se plaint qu'on le lui ait volé. Je fouille dans mon sac et n'en retrouve plus. A la place, je lui propose un stylo-bille « Chimay », espérant apaiser sa déception par le lien avec une célèbre bière belge – plutôt qu'une référence à une grande surface ou à une chaîne d'hôtels bon marché. Willem le prend, l'inspecte, et me demande s'il est le seul à l'avoir ou si j'en ai donné à d'autres. Je lui dis que je pense bien qu'il est le seul. Alors, il me demande : « Au moins le seul à Opuwo ? ». Je réponds par l'affirmative. J'ai alors le plaisir de recevoir la visite de son plus beau sourire qu'il a grand et rempli de dents. Ensuite, dans une moue de joviale supériorité, le menton relevé, la tête légèrement de côté, les yeux plissés mais sous des sourcils relevés, il adresse dans le vide deux mouvements de tête vers l'avant qu'il accompagne d'un sourire cette fois pincé qui lui crée des fossettes, comme s'il répétait l'expression de sa fierté qu'il destinerait à un public futur. Reprenant ses traits habituels, il glisse méticuleusement l'objet devenu précieux dans la poche de poitrine de son uniforme, qu'il époussette au passage.
>
> Extrait de mes carnets de terrain, 27 novembre 2013

Contrairement à ce que j'avais imaginé, ce n'était pas tant l'objet à l'effigie des États-Unis, représentant un pays aussi lointain de chez moi que de chez lui qui avait remporté les suffrages de l'enthousiasme de Willem[255]. C'était plutôt un stylo-bille, un objet qu'il pourrait porter quotidiennement sur lui, qui était associé à la culture de l'écrit, qu'il afficherait à tout instant, et qui, clairement, venait de chez moi. Surtout, le fait d'être le seul à posséder un tel Bic venu de loin faisait briller ses yeux comme ses dents. Cette aspiration à l'unicité sera l'objet de notre curiosité actuelle.

---

[254] Pour une analyse du rôle de la bière dans la construction de la masculinité à Rundu (Kavango East, Nord-Est namibien, populations dites « Kavango »), voir le chapitre d'ouvrage de Mattia Fumanti (2010).

[255] Je me demande si l'on ne peut pas voir ici le désintérêt face à ces objets globalisés qui le sont tellement qu'ils en deviennent faciles à obtenir et, par-là, moins « précieux ». Alors qu'afficher les attributs des « *western countries* » (comme ils étaient appelés sur place) reste un grand atout pour se tendre, rendre et vendre *educated*, il y aurait une sorte de quête d'authenticité de la provenance lointaine. Même si elle porte les couleurs des États-Unis, cette tasse ne contient plus guère de valeur car elle est moins « exotique », étant donné le type de marchandises que l'on peut trouver dans les divers magasins « chinois » d'Opuwo. Par contre, le « Bic » à quatre couleurs, du jamais vu par mes amis locaux avant mon arrivée en 2009, a une valeur bien supérieure.

Pour la comprendre, attelons-nous premièrement à un exercice comparatif. On pourrait s'attendre à ce que l'idéal de la *Lady* (en tant que reconnaissance de la respectabilité d'une femme) trouve son terme miroir dans la gent masculine – par ex. « *gentleman* », pour reprendre le même champ lexical. Toutefois, il n'existe pas spécifiquement de terme pour distinguer « l'homme respectable »[256].

Lorsque l'on connaît le vocabulaire employé pour nommer les femmes, selon que l'on adresse son genre (« *woman* ») ou que l'on accentue sa respectabilité (« *Lady* »), on peut se demander si l'absence de distinction pour la population masculine n'éclairerait pas une information intéressante sur le genre à Opuwo : les femmes ne pourraient être des Ladies qu'à temps partiel, tandis que la gent masculine serait constituée d'hommes à temps plein. Appréhender les enjeux de cette différence « d'équivalent temps-plein » éclairera notre réflexion. Nous savons que la transformation du corps et attitudes des femmes pour être des Ladies génère une fatigue probable (en raison du temps de préparation nécessaire et des contraintes physiques importantes) et l'impossibilité de maintenir ces éducations du corps à tout instant du jour et de la nuit – d'où l'important relâchement dans l'univers féminin[257]. En contraste, malgré ma connaissance plus limitée de la maisonnée masculine, mes quelques mois chez mon interprète et son oncle en 2009 m'incitent à penser qu'il y a une plus grande continuité dans les attitudes et tenues corporelles chez les hommes, quoique ceux-ci fassent également à certaines occasions quelques efforts supplémentaires pour être au meilleur de leur performance. Cette première différence expliquerait qu'être une *Lady* ne soit pas une situation naturellement permanente, contrairement à l'« être homme ». Un deuxième enjeu est celui de la répartition des tâches ménagères. Tandis qu'il est pragmatiquement impossible pour une *Lady* de tenir son foyer (nettoyage, rangement, lessive, cuisine, enfants…) en maintenant sa *Lady*-tude, les hommes restent rois en leur domaine (ou chez leurs « *girlfriends* »). Chez eux comme ailleurs, ils doivent très rarement mettre la main à la pâte – du moins en présence d'une femme. On peut imaginer que les mots « *Lady* » et « *woman* » reflètent la double manière d'être des femmes, selon qu'elles soient occupées aux tâches ménagères ou concentrées à soigner leur image. Un troisième élément potentiel de compréhension est lié au respect dû à l'homme par sa simple condition. Autant les femmes doivent gagner le respect (de diverses manières), autant les hommes en bénéficient naturellement. L'emploi d'un terme spécifique pour parler d'une « femme respectable » semble ici justifié.

En quelques sortes, on peut supputer que la différence d'appellation entre la

---

[256] J'emploie cette expression pour exprimer le pendant masculin de la *Lady* (s'il existe), dont je fais ici l'analyse.

[257] Bien que je parle d'univers féminin, certains hommes sont parfois témoins de ces corps délestés de leurs quatre épingles, dans des circonstances particulières. Par exemple, j'ai remarqué que lorsque des amis proches de Lucia lui rendaient visite, celle-ci ne s'astreignait pas à reprendre la pose et la tenue d'une *Lady*. Similairement, lorsque le partner de Selina vivait quelques jours ou semaines à nos côtés, Lucia s'autorisait à rester relativement décontractée (quoique moins dénudée). Par contre, elle faisait d'autant plus attention à incarner la real *Lady* lorsque Jack, le père de son dernier-né, venait lui rendre visite. La même chose se produisait avec Selina, qui semblait faire bien plus attention à son propre corps et attitude lorsque Jarrod séjournait avec nous, tandis qu'elle s'autorisait un plus grand relâchement en présence du partner de sa colocataire.

« woman » (la « femme » en général) et la « *Lady* » marquerait la discontinuité du statut de la gent féminine *educated*, dont la variabilité est importante (les changements sont très fréquents) et non-linéaire (les allers-retours entre la woman et la *Lady* sont quotidiens), ce qui signifie qu'il s'agit, au court terme, de deux manières d'être et non du passage au cours d'une vie d'un stade à un autre. Sur le long cours, la quête de perfection d'incarnation de la *Lady* resterait, elle, un travail de longue haleine, et une (potentielle) évolution (quelle que soit la direction effective prise par celle-ci). Les implications conceptuelles (à vérifier) de cette hypothèse pour l'homme – qui n'a pas d'appellation spécifique (mis à part la notion de « Bull » qui est restreinte chez les *Educated* au domaine de la conquête sexuelle, cf. *Infra*) – est la continuité du statut d'« homme respectable » (être un homme signifierait de facto être une personne respectable), et dès lors sa plus grande indépendance du corps et de ses attitudes (donc la possibilité de « maintenir le rôle » en toutes circonstances) et la permanence, au court terme, de cette « incarnation », quoique celle-ci n'évacue pas la possibilité au long terme d'une progression pour incarner au mieux le prototype de l'homme *educated*.

> (Vander Meulen)[258] – Here you are finding young people [who think] « I must have a nice house, I must have a nice car, I must have a nice room furniture ». Which is like… I don't think if you take those furnitures at home, it does not really work like when you keep it in houses built in bricks and what-what. When you take it to the village, those people they don't care for those things they just think « Bring something from town! » But it's not really good. But if you are having livestock at home and you have this furniture, whoever will regard you like « this is a man. He knows what he has to survive with ».
> (Me) – So if you have livestock but no furniture, are you regarded as a man? Or do you have to have livestock and furniture?
> (Vander Meulen) – The livestock is a […] priority. […] Furniture is the second option of someone trying to enjoy himself. In the village, the first that you have to do is livestock. Then, second priority is when you come to the furniture.
> (Me) – Oh. And furniture is part of modern time things?
> (Vander Meulen) – Mmmh! It's modern time things.
> (Me) – So you have to be modern and village?
> (Vander Meulen) – You have to balance the scale. And then you say: « No, I'm staying in town now, apparently. I am working as an Officer of police. At least I must have a Hi-Fi of full size and what-what ». That thing you are not buying with your intentions, you are not buying with your will. You are buying because [you] went to the house of who-who, I saw that he has a Hi-Fi and it was not the intention to buy but later you think that a Lady will come to [your] house, so [you] have to buy because what will she say ?
> (Me) – So, you didn't want to buy the Hi-Fi but it's just to be able to compete with another man?
> (Vander Meulen) – Yeah! That's all, that's all, obviously!
> (Willem) – Like for me, *neh*, when I started working it's like… First, when I came back from the training, I first bought my cattle. And the remaining money is when I started thing of this buying a bed, and… TV and what-what. But first I was thinking of buying cattle. […]

[258] Rappelons que nous avons dit de Vander Meulen que malgré ses apparences d'*Educated*, le jeune homme se projetait et valorisait surtout un mode de vie rural et coutumier, qu'il semblait n'avoir pas choisi par simple stratégie financière : son éducation scolaire lui ayant en effet apporté les outils d'un mode de « survie » basé sur l'emploi salarié davantage que sur l'élevage.

(Vander Meulen) – And people if they know that exactly what you are having is just these things of town, you are not having livestock at home – automatic ! – you know yourself that you are useless and when you are enjoying, apparently you are enjoying at Willem's. He's showing you the other thing [but you know] that he is using the money in town but he don't have a chicken at home, that's when he's useless. Yeah! It means firstly you must fix yourself at the village, and when you come to this side to socialize yourself you know that what [you] are having at home is enough.
(Me) – And TV is it also the same? Do you also buy TV to impress the girls?
(Vander Meulen) – Actually, not really impressing. Like, I've got no options because I'm in the modern time. That isn't... at least, it is there.
(Me) – What does it mean I got no options?
(Vander Meulen) – I got no options because when I'm checking on my colleagues that I'm working with, I have to reach to them and I have to listen to the news.
(Me) – You mean it's a must to have a TV in modern times?
(Vander Meulen) – Mmh ! Yeah! It has now become a must, it is a must.
(Willem) – Because it's like, the thing is... This one is a police office. Everyday I am moving from there to here. You must at least have a TV in the house! [...]
(Me) – Cell phone is it also a way of showing off?
(Vander Meulen) – Cell phone... a way of showing off...not in each and every cell phone. That's it needs you compare their cell phones, now. If two of us, we have a cell phone. When another person who knows the cell phones comes here and start comparing, saying this one is [more] expensive than this one, and this one is cheaper than this one. That is the way of showing off. [...]
(Me) – You guys have iPhones?
(Vander Meulen) – Yeah, there is, there is! [...] People are buying!
(Me) – They are buying! Many people?
(Vander Meulen) – Yeah, but I cannot say 50%. Now, it's let me say... 15%. Us we are trying to increase it. To come at least to 30% or something like that. It's where the challenge comes. [...] Or you are saying: « How can I stay with him? He's having an iPhone but we are receiving the same salary? No, man, but I must buy that phone also, man! I must make a [plan] to buy that phone ». Now [...] even though that time you were not showing off with it, but when you got [your iPhone], then you start showing off! Wherever you are going it's like [...] everyone must see that you are having iPhone. [...]
(Me) – Do you also do that with new TV and Hi-Fi or is it just cell phones?
(Vander Meulen) – Yes, people used to do! When you buy those furnitures, apparently you do something like you invite a Lady, even she used to not be interested. Then you say: « Just come and visit my room, I've got something. » But you are lying! Your intentions is just to get the Lady interested to you and see that you are having all the stuff that people are having, you want to change her mind with physical features that you are having in your house. Later on it's direct that she thinks: « Oh! This person I used to think that he was useless, but I check his room man and... it's coming! ». Now, she changed her mind. Some people are doing so, but me I don't care in showing off. I just buy the things I'm interested on, not to compare to someone else. I don't care how much a person paid his phone, because maybe he stole it ! [...] Or he bought an iPhone 7000NAD, but he doesn't have a livestock that I'm having! [...]. But the moment you [...] realize that « No, why this guy don't care about this phone of mine? I'm having an expensive one. This is one of my friends, best friend, but he's not interested in buying this! » When he comes to check where I came from, at the village, and he saw the cattle and the livestock... He changes his mind! He might even sell his iPhone and say: « it's useless, useless! »
(Me) – You mean that if your best friend has something that's nice, he would expect you to...
(Vander Meulen) – (interrupting) ... to have it also!
(Me) – Why ? Is it because you want your friend to be as happy as you are? Or is it because

you want your friend to be willing what you have?
(Vander Meulen) – Yeah, to be willing… not to be willing actually. It's to look like a… to look… (thinking).
(Me) – You want to be an example?
(Vander Meulen) – Yeah! To the others! That's all!
(Me) – Oh, okay. And your best friend it's even more important?
(Vander Meulen) – No, it can be a challenge between you to… so that you can be… like to be the best among the other colleagues. Yeah. Two of you like, they will check, when you are coming to the work, us, all of us we are having this Casio watch or what-what. Now people they start toss the challenge: « Why these two are having these things? ». Now the things have started now. It's like that. Not actually among friends and what. Or among friends it can be like… I'll give him advice: « I bought this phone. I bought this this amount. Let's do like this : I'll give you this amount, you have got to bring the other amount, and we buy for you this same phone. » That is like… […] we help each other. And when they are seeing him with that phone, they don't know how he managed, because I'm the first one who bought it. And him they are maybe the other one who want to buy it he's struggling alone. (smiling) They cannot manage to buy! »

Interview de Willem et Vander Meulen, Avril 2013

Je me suis permis l'insertion d'un extrait d'interview exceptionnellement long en raison de son aspect synthétique des manières masculines d'incarner la personne *educated*… Ceci nous éclaire donc sur les enjeux spécifiques aux hommes *educated* : il s'agit d'être un « exemple » d'homme « respectable », position par définition compliquée à obtenir.

Il est particulièrement intéressant d'observer que, y compris chez les *Educated*, le bétail reste l'élément d'autorité sociale masculine le plus important[259]. Un homme sans bétail est décrété « *useless* », ce qui est une des insultes les plus fortes du paysage lexical d'Opuwo. Cela révèle également la persistante importance du « village » (« *home* ») comme espace de construction de la personne, non seulement affectivement (cf. *Infra*), mais également socialement : le bétail étant un élément indissociable de l'habitat rural, il importe de « se fixer à la *home* »[260] avant de « socialiser en ville ». Parce que la possession de bétail est sensiblement un prérequis, dans le regard de ces jeunes hommes, pour être un homme, un autre niveau de « must have » intervient alors. Willem et Vander Meulen ont mentionné les voitures[261], la maison et le *furniture*. Ces objets semblent susciter de nombreuses envies et un réel sentiment de compétition masculine. D'après mes interlocuteurs, ce mobilier/matériel est acheté pour deux raisons : (1) en user personnellement, et (2) atteindre (au moins) le « niveau » des autres hommes. C'est pour cela que l'hédonisme seul n'expliquera pas les dépenses engagées dans ce type de matériel.

[259] Je reviendrai par la suite sur cette persistance de la norme du bétail comme marqueur de réussite.
[260] L'une des manières de « se fixer à la *home* » est évidemment le mariage. En effet, celui-ci est l'élément déclencheur de la fondation d'un foyer indépendant pour le jeune devenu homme. C'est pourquoi Van Wolputte parlait du mariage comme d'une étape de la vie plus encore qu'un arrangement (Van Wolputte, 2016, p. 7).
[261] L'acquisition d'une voiture est tellement importante dans la construction de l'homme *educated* qu'il lui incombe d'organiser et d'offrir une (petite) fête pour l'occasion.

La pression sociale intervient beaucoup, apparemment, dans la décision d'achat : il faut acheter pour s'aligner sur l'un ou l'autre. Plus encore, après lui avoir montré sa possession, un homme pourrait se vexer que son ami ne montre pas de signe d'envie par une concrétisation sous forme d'achat. Comme s'il s'agissait, en faisant preuve de mimétisme consumériste, de montrer son attachement à une personne en validant ses choix par leur reproduction. A moins qu'il ne s'agisse d'un geste plus proche d'une alliance stratégique – d'une entraide – pour le bien de chacun. Considérant que l'objectif final est d'incarner non seulement un homme, mais l'exemple-même de l'homme, en s'alliant, des amis chercheraient à avoir une influence suffisante pour modifier la tendance à leur image – ou à celle de leur bien de consommation. Parce qu'il est bien plus difficile pour une seule personne d'imposer une mode, les amis cèderaient leur unicité tant recherchée pour s'assurer par leur association un poids suffisant dans leur paysage social. Ceci expliquerait pourquoi l'entraide entre amis irait, dans ce monde où chaque NAD est compté, jusqu'à l'achat commun d'un téléphone mobile dont un seul des partenaires ne bénéficiera – quoique l'on puisse évidemment imaginer au moyen ou long terme que ce type de soutien financier trouve réciprocité, sous quelque forme que ce soit.

Outre une certaine reconnaissance sociale par les pairs (cf. *Infra*), ce que Willem et Vander Meulen ont appelé le *furniture* est également important pour attirer les filles. En effet, bien que cela soit certainement plus complexe que ce que Vander Meulen exprime dans l'interview précédente, il est fréquent que les jeunes femmes tirent des bénéfices matériels de leur(s) conquête(s). Sachant qu'il s'agit là d'un atout – et, certainement, d'une certaine preuve de solvabilité – les hommes ont tendance à vouloir impressionner les Ladies d'un soir (ou de quelques-uns) par ses possessions. Afin de réellement avoir un impact, celles-ci doivent être associées à un modern *lifestyle* et, bien plus, à du luxe. Les objets les plus susceptibles de susciter l'admiration féminine seront donc certains téléphones mobiles, du matériel Hi-Fi clinquant, une montre et, bien entendu, la voiture. Ayant fait preuve de la possession de ces biens, les hommes éviteront la sentence de la personne « *useless* » – terme intervenant la plupart du temps dans un contexte narratif de relations de séduction. Dès lors, ils auront les atouts nécessaires à la quête d'un autre type d'accumulation sensée le placer au niveau de modèle parmi les hommes : la multiplication des conquêtes.

> « (Selina) – Let me tell you. White guys they are not like these ka-black[262] guys that go on and really cheat on a Lady. If he's committed to you, doesn't matter what, he'll stick… he will stick to one. He does everything with you. He'll go there, you are there. You are always together. Not like us, you cannot be with men, five men along with your boyfriend. Like me if I go with Gerson, all the guys are just guys and if I come with Gerson there, it's like: « Why can she not stay at home and… », you know? So, they have got this thing of… You have to have an extra Lady somewhere. Black guys have to have extra Lady. I don't know where that comes from. Is it the past? 'Cause in the past, one man can have ten ladies in a homestead. Like my Auntie's mother, my grand-mother's sister, she has nine kids in one man. But that

[262] La préposition « ka- » est empruntée à la langue héréro (et assimilés) pour décrire une petite taille ou faible qualité.

> man was having almost three ladies. And in each Lady, they are maybe having five kids. So that man was like a man, if he walks in the village, he is a proud man. So maybe that thing is going through the generation of black men. Especially here in Africa that he has to have two or three ladies for him to feel superior. 'Cause that's why you'll find few men when they are driving cars with ladies sitting next to them. They are always alone, or with a friend.
> (Me) – Really? Why?
> (Selina) – Because they are looking for another one, another Lady, whilst the first one is sitting at home.
> (Me) – When they are driving their car?
> (Selina) – When they are driving their car! You'll find him alone, or with a friend. Male friend. But you'll never find him with a girlfriend. Only the ones who are married, or those who think like: « Okay. My girlfriend is first priority ». But most of, especially young guys, they'll have a car but you'll never see them with a Lady. »
>
> Interview de Selina, Avril 2013

Ce qu'explique Selina, c'est l'importance, pour un homme, d'avoir plusieurs conquêtes féminines. Mais on voit bien qu'il ne s'agit pas purement d'un plaisir hédoniste. Ce que ceux-ci chercheraient, Selina l'associe à la fierté de ceux qui, deux générations auparavant, multipliaient les épouses et y trouvaient matière à s'assurer l'estime de l'ensemble du village. Être un homme reconnu requiert donc d'être un *Bull*. Une fois de plus, ce critère est également applicable aux hommes *traditional*, sur le fond. Toutefois, les techniques et atouts de séduction diffèrent inévitablement entre *Educated* et *Traditional*. Surtout, cette accumulation doit, pour ces derniers, être reconnue par une alliance officielle pour avoir un réel impact sur le poids social de l'homme, tandis qu'il doit s'agir, vu la norme légale actuelle de monogamie en Namibie, de relations extra-conjugales en équilibre entre une grande discrétion – pour survivre à la revendication (officielle) d'unicité de (presque) chacune des conquêtes féminines (cf. *Infra*) – et une publicité entre pairs – pour que soit reconnue l'accumulation. L'ambiguité de ce silence criard m'incite à supputer que bien plus encore que l'accumulation effective de conquêtes féminines, c'est l'image d'un homme capable de multiplier les relations féminines qui est l'enjeu principal de la compétition masculine pour être reconnu comme Bull. En effet, il est plus fréquent de voir des hommes seuls qu'accompagnés, comme le disaient déjà Lucia et Selina, surtout lorsqu'ils sont ornés de leurs atouts de modern *lifestyle*. Parce que l'on affiche la voiture bien plus que la fille, il semble raisonnable de s'interroger sur la présence d'un effet plus que d'un fait.

En définitive, il semblerait que les hommes *educated*, quoique gratifiés d'une respectabilité liée à leur masculinité, soient eux aussi dans des rapports de compétition afin d'incarner la meilleure personnification de l'*Educated* par excellence.

Comme nous avons synthétisé l'enjeu des Ladies par l'idée de respect, à la fois comme méthode et comme objectif, nous pourrions lire entre les lignes de la masculinité *educated* la nécessité et la quête de possession. Le premier niveau de possession, indispensable pour mériter le respect accordé à leur génome, serait celle de bétail. En cela, la masculinité des *Educated* ne tranche pas de celle des hommes *traditional* de la région. De plus, il s'agit d'un « prérequis », ce n'est donc pas

réellement là que se joue le nœud de la compétitivité masculine des *Educated* – contrairement, sans doute, aux hommes *Traditional*. On pourrait même le comprendre comme une condition de participation à la compétition réelle entre hommes. Le deuxième niveau de possession en jeu dans la construction de « l'homme *educated* » a été résumé par Willem et Vander Meulen sous le terme « *furniture* ». Ces accessoires plus ou moins grands et coûteux – surtout, lourds d'une symbolique de « la modernité » (voir à ce sujet mon chapitre sur l'omote, in Carmon, 2010, p. 61-66) – seraient les armes (cette fois fort différentes de ce que requiert la masculinité *traditional*) grâce auxquelles se positionner sur l'échiquier de la concurrence masculine. L'on remarquera que bien que se réclamant « *educated* », les objets qui mettent en valeur n'ont pas de lien direct avec la scolarisation, contrairement à l'importance du « bic » et du papier pour les universitaires de Ouagadougou dont parle Mazzocchetti (2009, p. 27). Enfin, le troisième niveau incarnerait plus encore que les deux autres la combinaison d'un outil et d'une récompense, d'un moyen et d'un but : l'accumulation de conquêtes féminines. Celle-ci octroierait à l'homme l'image de Bull, la phase ultime de l'incarnation de l'homme *educated*.

Rendre sa place à l'« ***ombazu*** »

Nous avons vu juste à l'instant la persistance de la possession de bétail pour se faire « *the man* ». Cela m'amène naturellement à rendre sa place à ce que l'on m'a traduit comme étant la « *tradition* », ou « *ombazu* », en otjiherero.

Une « tradition » triadique, l'« ombazu »

Il serait erroné de conclure trop rapidement que se tendre, se rendre et se vendre « *educated* » pour s'inscrire « *in this life* » revient à délaisser tout élément associé au « *in that life* ». Nous allons voir que ce n'est pas parce que la « *tradition* » est le système de référence (ou l'oiseau de proxémie) de la tacite « *in that life* » des *Traditional*, que les *Educated* s'en distancient radicalement pour la construction de leur « qui ». En quelques sortes, les *Educated* ont beau construire leur « qui » en référence à un oiseau de proxémie appelé « *modern life* » et pensé antinomique avec celui de la « *tradition* », leur quotidien reste une combinaison de ces deux systèmes, similaire à l'empilement des normes dont parle Laurent (2003).

Moins loin que l'anti-moi

Nous pourrions nous demander si ce qui sépare les *Educated* des *Traditional* ne serait pas un rapport différent à la « tradition », entre, d'un côté, les *Educated* désireux de se distancer de « l'anti-moi » dont parle Pierre-Joseph Laurent (2003, p. 302) pour le Burkina Faso, et, de l'autre, la fierté inébranlable des *Traditional* pour leur « culture ».

Bien entendu, la situation est plus complexe, tout simplement parce que la fierté envers l'*ombazu* (cf. *Infra*) n'est pas le fait des seuls

Traditional[263] (Fairweather, 2006). Mes interlocutrices de terrain ne délaissent pas ce qu'elles appellent leur « *tradition* ». Dans la sphère du privé, de nombreux gestes sont effectués en son nom, des accessoires portés pour cette raison, et ces femmes emploient des phrases (notamment des séquences spécifiques de salutation) que chacune me disait être spécifiques à « sa tradition ».

Par contre, il est vrai que, excepté ces quelques marques sonores, tout le reste semble être l'objet de discrétion, pour ne pas dire, parfois, d'un quasi-secret. Cette discrétion de leurs attributs de « *tradition* » contraste particulièrement avec la tendance, notamment des femmes, à mettre en avant ce qui fait d'elles des *Ladies* (cf. *Supra*).

Je ne pense pas opportun[264] de dire de l'*ombazu* qu'elles est une source de haine de soi comme ce que Laurent appelle « l'anti-moi » pour le Burkina Faso. Ceci dit, on peut malgré tout lire dans ces attitudes une mise à distance de la « *tradition* », à laquelle s'oppose la mise en valeur et l'affichage ostentatoire de ces mêmes attributs par ceux désignés comme « *traditional* ».

Figure 22 – Moins loin que l'anti-moi

Si l'on repart de cette notion telle qu'elle est mobilisée localement par la population, on se rend compte qu'elle se substitue souvent à d'autres termes auxquels les dictionnaires n'accorderaient pourtant pas d'équivalence sémique. Quand mes interlocuteurs n'employaient pas l'idée de *tradition*, ils disaient aussi : « *in our tribe* », ou encore « *in our culture* ». Il m'est même arrivé d'entendre : « *in our language* ». Parce qu'ils sont utilisés en anglais presque comme des équivalents, j'en déduis que « *tribe* », « *culture* », « *tradition* » et « *language* » se rapportent métonymiquement à une même masse d'éléments tantôt empiriques, tantôt symboliques, un même oiseau de proxémie : l'« *ombazu* » (\ɔm.baˈðu\, litt. « culture/tradition », en héréro[265]). La « *tribe* » est le nom donné au groupe de gens partageant une *ombazu* ; le « *language* » à l'idiome de cette « *tribe* », quant à l'*ombazu* elle-même, je la définirai dans un premier temps – et dans le même état d'esprit que Fairweather qui parle de la « *commodification* » de la culture (Fairweather, 2006) – comme des « contenus culturels » d'une « *tribe* » qui sont constitués en « coutume ».

Définir la « tribe »

Nous pouvons dès lors définir la « *tribe* » comme un groupe

[263] Fairweather montre dans un article sur la jeunesse de « groupes culturels » du centre-nord de la Namibie que la « *tradition* » génère également de la fierté auprès des *Educated*, d'autant plus que sa « *commodification* » leur permet de jouer un rôle dans le monde global et de s'y faire une place (Fairweather, 2006).

[264] Probablement que la politique de réconciliation nationale de l'État postcolonial qui insiste sur l'importance de la fierté culturelle pour progresser vers la modernité (Fairweather, 2006, p. 727) a joué un rôle dans la perception positive de la « *tradition* » et donc sa persistance dans le quotidien de ceux qui se disent « *educated* » et construisent pourtant la figure de l'*Educated* dans un rapport antinomique avec celle « du » *Traditional*.

[265] Notons que l'otjiherero n'est pas la langue maternelle de tous mes interlocuteurs, mais celle de la plupart, et la langue en outre de la majorité des populations d'Opuwo, ce qui explique que je reprenne ce terme.

d'individus dont l'appartenance est acquise par la naissance ou des systèmes spécifiques d'alliance et qui répondent d'une même *ombazu*. Notons que c'est délibérément que je n'ai pas employé les termes « partager une même *ombazu* » parce que la maitrise des éléments de l'*ombazu* ne suffit pas pour être reconnu comme membre d'une « *tribe* ». Par contre, la notion de « répondre à » me semblait exprimer en pointillés l'aspect contraignant auquel l'*ombazu* peut être associée par l'ensemble de droits et devoirs qu'elle implique envers le groupe. Il importe également de préciser que dans l'imaginaire, la « *tribe* » désigne le groupe d'individus, qui, parce qu'ils l'incarnent, sont à l'origine de la transmission de l'*ombazu*. Or nous verrons dans les discussions suivantes qu'il serait plus approprié de parler des *Traditional* pour désigner les personnes qui, parce qu'ils adoptent l'*ombazu* comme mode de vie et de pensée principal, en sont les principaux vecteurs.

Figure 23 – Définir la "tribe"

« *Ombazu* » est l'expression idiomatique glanée au fil des conversations dont je captais quelques bribes, qui s'est imposée à moi comme centre névralgique sémantique – en quelques sortes le cœur de l'oiseau de proxémie – auquel agréger les notions anglaises de ce champ (« *tribe* », « *tradition* », « *culture* », « *language* »). A première vue, les termes anglais « *tradition* » ou « *culture* »[266] pourraient être considérés comme de bonnes traductions de cette notion – ce qui est d'ailleurs l'usage de mes interlocuteurs locaux. J'emploie ici le terme « *ombazu* » pour déconstruire les termes anglais et en comprendre les subtilités qu'il serait appauvrissant d'occulter.

« *Ombazu* » est un terme que j'ai appris à reconnaître à force de l'entendre dans les conversations que mon interprète entretenait avec mes interlocuteurs de terrain non-anglophones. Lorsque je me promenais dans la ville et que j'entamais des discussions, il était fréquent que l'on me demande quelle était mon *ombazu*. De son côté, mon interprète expliquait aux personnes que nous rencontrions que j'espérais, en discutant avec eux, « apprendre leur *ombazu* ». En raison de mon manque de maitrise de la langue héréro (cf. *Supra*), je n'entrerai pas dans un débat linguistique sur les fines significations de ce mot. J'ai néanmoins observé que l'*ombazu* désignait à la fois une réalité plus complexe et plus simple que ne le font les termes « *tradition* » et « *culture* ». Plus simple, d'abord, car quand j'essayais de me renseigner sur l'*ombazu* de quelqu'un, l'on m'a souvent pointé du doigt quelques éléments très concrets : une « *tribe* » est un groupe d'individus dont l'appartenance est acquise par la naissance ou des systèmes spécifiques d'alliance et qui répondent d'une même *ombazu*.

[266] Il m'a semblé que les mots « *culture* » et « *tradition* » étaient employés indifféremment pour tenter de traduire le mot « *ombazu* ». Néanmoins, certaines expressions semblaient préférer un terme plutôt que l'autre, par ex. « *living deep in tradition* ». De peur d'extrapoler à outrance des significations là où la force de l'habitude a peut-être simplement pris le pas, je préfère à ce stade de mes connaissances les considérer comme équivalents.

« (Vander Meulen) – Nous mangeons du porridge de maïs, du lait sûr et de la viande. Vous, les femmes blanches, vous mangez quelque chose le matin, quelque chose à midi et encore quelque chose le soir. Moi aussi j'aimerais bien voir par moi-même ta culture et manger toutes ces nourritures différentes ! Moi je mange du lait le matin, du porridge et de la viande à midi et juste de la viande le soir avant de dormir »[267].

Discussion avec Vander Meulen, avril 2013.

« (Himee) – I love cooking oil. It gives you energy to eat, otherwise you don't want to eat if it is dry. But Lucia [who is dhemba] doesn't want me to do it. But my auntie does it. And in my [herero] tradition, it is something we do: drink cooking oil. »

Discussion avec Himee, septembre 2013

« (Arnold) – In Namibia we have [our] culture. It is not Herero but Ovambo: we've got livestock, pigs, goats… ».

Discussion avec Arnold, mars 2013

Comme me l'a dit un jour mon interprète pour m'éclaircir, l'*ombazu* est donc à première vue résumée en trois éléments clairs :

« (Karl) – (…) what you eat, the way your greet people[268] and what you do. »

Discussion avec Karl, mars 2013.

En bon anthropologue, je ne pouvais me contenter de cette triade simpliste, d'autant plus qu'elle entrait en contradiction avec mes observations sur les usages du mot et de ses équivalents métonymiques (*« language »* et *tribe*). Pour saisir la complexité de l'*ombazu*, remarquons l'importance particulière de l'association entre *ombazu*, *tribe* et *« language »* :

« (Stranger, in the street) – What is your *tribe* ?
(Me) – I don't have any.
(Stranger) – What language do you speak ?
(Me) – French.
(Stranger) – Then you are French ! »

Interpellation par un inconnu, décembre 2013

« (Rosa) – [This boy] he speaks oshivambo and he speaks my language one hundred percent ! And he knows my language better than I, he knows my culture better than I. So [...] even if I

[267] Cette réponse n'est pas en anglais parce qu'elle est une reconstitution a posteriori de notes prises à la volée le 09 avril 2013.

[268] Dans la région, il existe certaines manières de saluer régies par des règles bien précises concernant l'initiation de ces interactions et les interlocuteurs – l'homme peut initier ces dialogues avec les femmes mais pas l'inverse ; un enfant ne peut que répondre mais n'a pas le droit d'entamer ces formes de salutation, les femmes plus âgées peuvent demander cela aux femmes plus jeunes… Par exemple, chez les Dhembas, quelqu'un entame la « conversation » par la question « Kora ? » et l'on répond « *Nduuuu* ! ». Chez les Himbas, l'homme demande « *Kora ?* » et les femmes répondent d'abord « *Ayi* », puis l'homme reprend « *kora ?* » et les femmes disent alors « *Ayende* » (avec une voix très aigüe). Chez les Himbas, il arrive également que l'interpellation commence par « *Uapenduka ?* » auquel il faut répondre « *Tchuuu* »…

> come with my boyfriend [at home] now if I want, since the world has changed, I will just tell [my Mom] and see how she will react. If she wants, then we can come one time, if she don't want then it's ok. [But] he can speak with them our language because he is very perfect [at it]. Many people don't know that he is oshivambo-speaking person because most of the time he just speaks our language because he grew up with Dhembas in Ruacana. »
>
> Interview de Brittany et Rosa, novembre 2013

Le lien entre « *language* » et « *ombazu* » est donc moins limpide qu'il n'y parait. D'une part, le premier extrait montre l'association dans l'imaginaire entre la culture, la *tribe* et la langue[269]. D'autre part, l'insistance de Rosa sur les maitrises linguistiques de son amoureux dans le second extrait trahit l'importance à ses yeux du partage de ce trait d'*ombazu* malgré leurs origines différentes. Cependant, le refus des parents de rencontrer cet amoureux malgré qu'il puisse converser avec eux dans leur propre langue montre que celui-ci n'est pas pour autant associé à la même *tribe*, et qu'il n'a pas la même *ombazu*. Tout en étant associée dans l'imaginaire à l'*ombazu*, la maitrise de la langue n'est pas un élément suffisant pour se revendiquer de celle-ci. A l'inverse, l'ignorance du langage ne serait pas non plus discriminante tant que le facteur naissance serait assuré, comme on le voit ici avec Selina, qui est damara :

> « (Selina) – I cannot [...] marry a Dhemba, just like that. My mother will have a big question : « Why ? ». 'Cause we are different.
> (Me) – But you are with a Herero guy [and you are Damara] !
> (Selina) – Yeah he's Herero but... [...] the father is a Herero, the mother is a Damara. So he grew up with his father. So he just talks Herero. [...] ».
>
> Discussion avec Selina, avril 2013

Au quotidien les références à l'*ombazu* sont pléthore. Cela s'explique par la différence majeure qui existe entre la valeur sémantique de l'*ombazu* lorsqu'elle fait l'objet d'une tentative de définition et lorsqu'elle est mobilisée dans des énonciations dépourvues de cet objectif descriptif. Par exemple, de nombreux comportements sont effectués au nom de l'*ombazu*, même chez les *Educated*.

> « (Selina) – [...] Other *tribes* [...] they say Damara ladies are very jealous. [...] The other *tribes* it's more... they practice this « tjiramwe ». You know the name of « tjiramwe »? « Tjiramwe » is a cousin. You know that [...] thing of kissing cousins. So the Himbas and those Dhembas they practice it. [...] So they can sleep with their cousins.
> (Me) – They can or they must ?
> (Selina) – It depends from family to family. There are those who are very into tradition and they will sleep with them. [...] So those people they are not jealous like Damara people. Damara people they don't believe in « tjiramwe's », sleeping with cousin. They regard them as family. [...] So that's why men in Namibia [...] – most of them: the Hereros and the Ovambos and the Dhembas –, they believe in those cousin things. That's why they don't stay committed to one partner for the rest of the life. (...) »
>
> Interview de Selina, avril 2013

[269] Notons que la langue à laquelle Rosa fait référence est le dialecte dhemba et non la langue générique auquel ce dialecte est associé : le héréro.

Cet extrait révèle l'association entre l'*ombazu* et certaines pratiques qui ne font pourtant pas partie de la triade (cf. *Supra*). Celle-ci apparait donc bien comme une description métonymique mais non un inventaire exhaustif.

Dangereuse ombazu

On m'a raconté la tragique anecdote d'une femme himba *traditional* qui était morte suite à une soirée passée auprès du feu en compagnie des aînés de la famille de son mari. L'histoire dit que parce qu'elle s'était assise à terre (et que les pagnes ne protègent l'entrejambe que des regards), un iule[270] se serait inséré dans son vagin et l'aurait ensuite grignotée de l'intérieur pendant plusieurs jours, jusqu'à provoquer son décès. Apparemment, sentant l'envahisseur, la jeune fille n'aurait osé bouger car la « *tradition* » requiert que l'on ne se plaigne pas de désagréments et que l'on ne bouge pas à moins que l'on n'y soit invité(e). Ce n'est qu'une fois malade qu'elle osa expliquer ce qui lui était arrivé, mais trop tard pour qu'il soit encore possible de la soigner. Qu'il s'agisse d'un fait divers réel ou d'une légende populaire, il est intéressant de noter que la « *tradition* », qui, dans les définitions, n'est qu'une manière de saluer, un type de nourriture ou un moyen de « gagner sa vie », revêt ici un tout autre domaine d'application, dont l'importance ne peut être jugée marginale au vu de son incidence fatale dans l'histoire racontée.

Encart 31 – Dangereuse ombazu

La faillibilité d'une définition triadique (nourriture, salutation et mode de survie), même augmentée d'une réflexion sur le langage et la *tribe* est une fois de plus démontrée. La complexité ne provient pas d'une accumulation d'« éléments culturels » mais bien d'une malléabilité conceptuelle, c'est pourquoi il nous faut préférer l'observation des usages de cette notion à celle de ses significations.

On constate alors une grande variabilité entre les pratiques de l'*ombazu* qui sont respectées par certains et celles mises en pratique par d'autres (sur le même sujet, voir la notion « d'empilement des normes », in Laurent, 2003). L'*ombazu* ne serait plus une entité contraignante qui s'imposerait à l'individu *Educated*, mais davantage un corpus d'éléments[271] dont certains seraient perçus comme indiscutables, tandis que d'autres semblent faire l'objet de ce qu'en l'état j'appellerai sélection[272] (sans sous-estimer, bien entendu, la force des influences familiales, sociales ou autres) par les *Educated*. Par exemple, Lucia m'a expliqué que respecter certains aspects de l'*ombazu* pouvait être

[270] Les iules sont des sortes de gros « mille-pattes » (myriapodes) faisant souvent plus de 10cm de long et d'une épaisseur approximant souvent 1cm. Ils se retrouvent en grand nombre dans la région, mais ne sont pas du tout dangereux car ils se nourrissent de végétaux morts.

[271] C'est au fond une vision assez similaire à celle de Fairweather dans son article sur l'utilisation des « contenus » de l'héritage culturel par les jeunes pour s'inscrire dans un monde global, notamment grâce à la rente du tourisme (Fairweather, 2006).

[272] J'expliquerai par la suite pourquoi je préfère l'idée de « mise à distance » à celle de « sélection ».

une question de vie ou de mort :

> (Lucia, about Vander Meulen) — Those are the people [...] who say: « Even if I die, that thing will never be different ». If he says it won't happen, it won't happen. (Laughs)
> (Vander Meulen) — The thing is we are already spoken by the ancestors: « Do not change! ».
> (Lucia) — But time and condition apply : if you disobey... Pfew...
> (Vander Meulen) — You are gone!
> (Lucia) — You are gone. You very you.
> (Vander Meulen) — Your ancestor will call you. Automatic: « You are challenging us you can never challenge! ».
> (Lucia) — « Come! You want to join...». Then you join heaven ».
>
> Discussion avec Lucia, Vander Meulen et Willem, avril 2013

Même si Lucia désigne dans cet extrait Vander Meulen comme quelqu'un de plus imprégné par la tradition qu'elle ne l'est (cf. *Supra*), elle adopte elle aussi un ton de plus en plus convaincu au fil de la conversation quant aux risques liés à la désobéissance aux ancêtres. Il apparait qu'elle estime pouvoir prendre des libertés avec certains éléments pour « accepter » la modernité, tandis que d'autres aspects de l'*ombazu* ne sont pas discutés, voire sont indiscutables, au risque de périr.

Pourtant, comme nous l'avons déjà évoqué brièvement et nous le verrons plus en détails par la suite, les *Educated* restent des membres à part entière de *tribes* – qui sont, rappelons-le, considérés comme les groupes de référence d'une *ombazu.* Il y a donc dans le chef des *Educated*[273] une césure entre l'appartenance à une « *tribe* » et l'application de l'*ombazu* au quotidien – l'un n'implique pas automatiquement l'application de l'autre, dans la pratique. Cela justifie qu'il est possible pour certains de déclarer que leur *ombazu* consiste en un type de nourriture, une manière de saluer et une occupation, et de se nourrir d'autres aliments, exercer un travail différent et ne réserver les salutations coutumières qu'à certains interlocuteurs. Tous les éléments, par contre, ne seraient pas sur un pied d'égalité lorsqu'il s'agit de les actualiser en comportements. Or, si les *Educated* n'appliquent pas tous les éléments de l'*ombazu*, ils ne font pourtant pas, dans leurs discours, de distinction entre les éléments de l'*ombazu* qu'ils respectent et ceux qui ne correspondent pas à leur vécu quotidien.

En définitive, on constate que les *Educated* maintiennent discursivement la « cohérence » des contenus culturels constitués en coutume de l'*ombazu* (ou de la « *tradition* »[274]) sans la segmenter ni la disséquer, quoique leurs pratiques soient plus sélectives.

« To believe » et l'ambivalence

Pour éclairer mieux encore la relation que les *Educated* entretiennent avec l'*ombazu*, je vais ici m'attarder sur la récurrence du verbe « croire » employé lorsque l'on parle

[273] J'aurais tendance à penser qu'un phénomène similaire s'opèrerait au sein des *Traditional* mais je ne dispose pas de suffisamment de données pour pouvoir l'affirmer avec certitude ou détailler le phénomène.
[274] J'estime qu'il est désormais possible d'employer les deux termes « *ombazu* » et « *tradition* », sachant dans quelles limites le terme anglais doit être compris.

de pratiques relevant de l'*ombazu*, comme on le trouve dans l'extrait d'interview de Selina au point précédent.

Avant tout, ne jugeons pas trop vite, déformés par les lunettes rationalistes, que le recours au terme de « *believe* » traduise l'absence, dans les cœurs des *Educated*, d'une lecture de l'*ombazu* comme pratiques constitutives de l'ordre social, et la présence, en contraste, d'une vision folklorique et spirituelle de celle-ci. En effet, nous avons vu que les *Educated* attribuent une force importante, voire potentiellement létale, à l'*ombazu* (cf. *Supra*). Le ton employé par Lucia et Vander Meulen dans leur discussion révèle que lorsque les convictions sont très profondément ancrées dans une vision du monde, toute notion de « *to believe* » disparaît pour céder la place aux verbes de l'indicatif, présent ou futur. Cela ne serait évidemment pas le cas si l'*ombazu* était reléguée au simple statut de folklore.

S'il n'effectue pas une relégation de l'*ombazu* au niveau d'une croyance spirituelle folklorique, le terme « *to believe* » effectue bien un mouvement de distanciation par rapport à l'*ombazu* – qui n'est néanmoins pas dissociable d'un mouvement inverse de rapprochement. En effet, rappelons la dimension quasi spatiale de l'expression idiomatique « *in the tradition/culture* » :

> « (Lucia) – Aye ! I won't been (sic) married like that, [with a tjiramue].
> (Me) – Traditionally married.
> (Lucia) – Huh huh… Aye ! Do you know ? (Rires) Ilena !! Let me say like this, neh : Me I cannot go… like… Us… Let me say… Like… Those people who are like… still deep deep deep in the culture, not *educated*, they can still go for it. But not all the people they are still going for it. A person like me… !»
>
> Discussion avec Lucia, avril 2013

Cette formulation « *in the culture* » amène l'idée que l'*ombazu* serait semblable à une masse informe avec laquelle l'individu entretiendrait une relation quasi spatiale[275]. C'est pourquoi, au lieu d'un processus de sélection d'éléments parmi un corpus de possibilités culturelles, nous pouvons penser que l'autonomie de l'individu face à l'*ombazu* relève davantage d'un exercice de mise à distance[276] – qui aboutit cependant à l'application de certains éléments de cette masse d'éléments culturels au détriment d'autres, selon une logique qui m'a semblé être celle de la quête de sécurisation de la vie[277].

En parallèle et en sens inverse de ce mouvement de mise à distance, le terme « *to believe* » pourrait être associé à un mouvement de rapprochement du corpus

---

[275] Cela explique l'association forte entre le « monde » du *village time* et l'*ombazu* (cf. Supra).

[276] Nous avons vu dans l'extrait d'interview de Selina, par exemple, que l'emploi du terme « *believe* » montre une possibilité de distanciation dans le discours entre ses convictions et celles de son interlocuteur quand on le soupçonne de ne pas avoir les mêmes croyances, ou entre celles de la personne à laquelle on attribue cette croyance et les siennes propres, si elles sont différentes.

[277] J'ai en effet surtout observé le besoin d'adopter tous les gestes et objets sécurisants (contre des mauvais esprits, des attaques de jalousie…) et le respect des hiérarchies sociales et leurs expressions, ce qui peut également être une quête de sécurisation par la préservation de ce que Laurent appelle pour le Burkina Faso la « concorde coutumière » (lire à ce propos Laurent, 2003 ; Bréda et al., 2013)

« *ombazu* ». Le fait d'avoir recours à l'idée de croyance indique que la cohérence sous-jacente aux éléments de l'*ombazu* n'est accessible qu'à l'individu « converti » à cette *ombazu*. Or, cette « conversion » résulte de l'appartenance à la « *tribe* », vu qu'elle est le groupe de référence dont l'*ombazu* désigne les « contenus culturels » construits en « coutume »… Et les *Educated* restent inscrits dans les logiques de « *tribes* », au point de s'être identifiés spontanément à l'une d'elles lorsqu'ils me parlaient. C'est pourquoi l'on peut dire que le verbe « *to believe* » opère un mouvement de rapprochement par la réitération de la « cohérence » de l'*ombazu* comme d'une donnée liée à l'appartenance à la « *tribe* ».

Croire, un héritage du passé ?

Quatre scénarios expliqueraient l'emploi récurrent de la notion de « *to believe* ». Premièrement, l'histoire missionnaire a probablement volontairement relégué au rang de « croyances » les pratiques coutumières afin de les décrédibiliser ou, du moins, de les rendre substituables à celles des religions dont ils étaient les chantres. Ensuite, la densité croissante de population dans la région d'Opuwo qui, en plus, se revendiquent de « *tribes* » différentes ayant chacune leur propre *ombazu* est une cause probable de ce relativisme culturel, surtout si on le replace dans le contexte d'une histoire marquée par l'apartheid (et sa mise en avant des différences culturelles comme autant de barrières invisibles mais infranchissables). En troisième lieu, le système scolaire et sa rationalité tout occidentale a également très probablement influencé le statut de ce qui lui était différent, enseignant une différence entre « science » et « croyances ». Enfin, les touristes et chercheurs intéressés par les « traditions » de ceux que l'on présente (et qui se présentent eux-mêmes) comme l'une des rares dernières « ethnies intactes » ont peut-être renforcé cette relégation des logiques qui échappaient à la raison occidentale au domaine de la croyance – sans doute sans toujours se rendre compte, d'ailleurs, de la relativité de leur propre système de pensée.

Encart 32 – Croire, un héritage du passé ?

Au vu de ces divers éléments, nous pouvons d'emblée définir l'« *ombazu* » comme un ensemble de pratiques et règles sociales et culturelles inscrites dans un imaginaire de la tradition[278] et représentées par une métonymie triadique. Les éléments de l'*ombazu* constituent un système cohérent, une vision du monde (auquel correspond un *lifestyle*) dont la teneur est associée à celle de la foi religieuse, dont l'accès serait soumis à la condition nécessaire et suffisante d'être reconnu comme un membre de la « *tribe* » de référence, mais dont l'application résulte d'un processus individuel de

[278] Il faut ici comprendre ce terme dans son acception classique et théorique d'un ensemble de savoirs et pratiques qui a été transmis de génération en génération. Nous n'entrerons donc pas ici dans le débat de la création des traditions et les dangers d'utilisation d'une telle notion en anthropologie, étant donné qu'elle est ici traitée justement en sa qualité d'imaginaire et non en tant que corpus concret de savoirs et pratiques.

distanciation symbolique et/ou physique, ce qui explique qu'elle relève du lexique de la spatialité.

La croyance comme essence du vivre-ensemble

Il est certes intéressant de noter que l'emploi du verbe « *to believe* » engendre un rapport ambivalent à l'*ombazu* pour les *Educated*, dans un double mouvement inverse de rapprochement et de distance. Un élément renforce, paradoxalement, cette idée de maintien d'un rapport ambivalent : le verbe « *to believe* » est également employé pour caractériser les manières d'agir de ceux « qui sont en-dehors de la culture » (c'est-à-dire les *Educated*, cf. *Supra*). En effet, Selina poursuivait son explication sur la jalousie et les mariages avec les « *oviramwe* » (pl. de « *tjiramwe* ») en ces termes :

> « (Selina) – (...) Unless he is out [of the tradition] [and] doesn't believe, like Lucia, in cousins. He just believes in his woman and his woman alone. There are those who believe in getting a wife, get married and settle down. But most of them still touch around other ladies. »
>
> Interview de Selina, avril 2013

Une fois de plus, nous sommes confrontés au pouvoir de relativisation du « *to believe* », mais à un double niveau cette fois : au lieu de s'appliquer à l'*ombazu* uniquement, elle se rapporte également à la *modern life*. Cela nous amène à énoncer une hypothèse majeure pour la compréhension de l'essence du vivre-ensemble à Opuwo : bien que cela ne démente pas nécessairement nos hypothèses sur l'origine missionnaire et/ou multiculturelle et/ou scolaire et touristique de la relativisation de l'*ombazu* (car peut-être s'agit-il d'une réappropriation locale de ces diverses mises à distance exogènes), le recours au verbe « croire » fait la preuve de la reconnaissance d'une variété de modes de vie et de pensées et de la relativité de celle que l'on adopte, qu'il s'agisse du modèle des *Traditional* ou de celui des *Educated*. En d'autres termes, il n'y aurait pas de conception d'une hiérarchie entre les deux « groupes » (*Educated* ou *Traditional*) et leurs manières d'agir (*ombazu* vs. *modern life*[279]). En cela, on peut dire que le verbe « croire » est un élément[280] qui permet le vivre-ensemble de deux « mondes » conçus comme dichotomiques, grâce à la relativisation permanente illustrée par la phrase : « *Us, we believe...* ».

Néanmoins, tout comme l'on pose un acte de foi, nous pourrions imaginer que l'emploi du verbe « croire » trahisse volontairement le parti pris de l'individu envers l'un de ces modes de vie. Le double phénomène de relativisation et d'assertion pourrait alors (s') expliquer (par) le maintien de divers systèmes de pensée dans une logique appelée par Pierre-Joseph Laurent « empilement des normes » (Laurent, 2003) que j'identifierai par la suite comme étant de l'ordre de la surimpression (et non de

---

[279] Cette expression est employée pour décrire les pratiques et règles sociales et culturelles auxquelles aspirent les *Educated* et qu'ils véhiculent, après les avoir eux-mêmes projetées sur les Blancs ou d'autres personnes représentant la réussite sociale et économique selon les standards reçus du tourisme, des médias, etc.

[280] D'autres éléments sont bien sûr le ciment est familial, en raison des nombreux liens familiaux qui persistent entre des *Educated* et des *Traditional* (cf. *Infra*), ou, dans un angle plus large, l'appartenance de tous à des *tribes* dont les (non-)frontières ne correspondent pas à celles des groupes stratégiques actualisés (Cf. *Infra*).

la transition ou de la dichotomie). Tel un curseur entre deux imaginaires tenant lieu de pôles d'identification auxquels sont associés deux modes de vie et de pensée, l'emploi du verbe « croire » permettrait à chaque individu de rester mouvant et flexible par l'expression de la relativité et de l'absolutisme de son implication éthique et pratique dans l'un et l'autre mode de vie et de pensée, selon les circonstances. L'ingrédient secret manquant à notre recette urbaine ne serait autre que la « croyance ».

En définitive, il est apparu que pour se construire un « qui », les *Educated* (ceux qui se tendent, se rendent et/ou se vendent « *educated people* » à Opuwo) opèrent un double mouvement. D'une part, ils s'approchent de deux figures idéales-typiques des « *educated people* », l'une spécifique au genre féminin, la *Lady*, l'autre au masculin, *the man*. D'autre part, ils mettent à distance les référents du tacite « *in that life* » et leurs « représentants » « *traditional* »… tout en entretenant une proximité avec l'*ombazu*.

A son tour, celle-ci ne s'impose pas comme unique référent, mais fait l'objet de mouvements de rapprochements et d'éloignements opérés grâce à la mobilité référentielle du verbe « croire ». Ce recours au « croire » permet l'inscription ambivalente dans deux systèmes de références pensés dichotomiques : la *modern life* et l'*ombazu* – qui, à l'instar des imaginaires d'« *educated people* » et de « *traditional people* », sont deux imaginaires prenant la forme d'oiseaux de proxémie.

Enfin, le verbe « croire » permet de ne pas reléguer de manière simpliste l'*ombazu* à l'histoire, en tant que folklore. Au contraire, la contemporanéité est reconnue par ce verbe autant à l'*ombazu* qu'à la modern life, ce qui n'empêche pas qu'ils soient chacun associés respectivement à la temporalité du « *village time* » et à celle du *town life*.

Le « pour quoi » de la course

Quel est l'enjeu, pour un homme, d'être reconnu comme « *the man* » grâce à la possession ? Que cherche, finalement, une femme lorsqu'elle se veut obtenir le respect qui la fera *Lady* ? Nous avons parlé de possession pour lui, de respect pour elle. Mon auriculaire d'anthropologue m'intime de creuser cette piste… La possession et le respect ne seraient-ils pas les déguisements enfilés par les incarnations d'*Educated* qui relèveraient en fait d'un enjeu commun aux *Educated*, quel que soit leur genre ? En deux mots, dans quel but (pour quoi) les coureurs de cette « course après le vent » s'engagent-ils dans la course ? Telles sont les questions auxquelles je souhaite ici répondre, pour synthétiser en une pensée globale les divers éléments esquissés jusqu'à présent.

Dès que l'on tente de répondre à la question du but recherché, c'est une tout autre dimension de ce paysage du « Qui » qui prend vie. Que cherchent à faire ou obtenir ceux qui se tendent, rendent et vendent « *educated* », ce qui exige de délaisser de nombreux attributs de leur héritage culturel ? Qu'est-ce qui séparent ceux qui se tendent, rendent et/ou vendent « *educated* » de ces « Autres » qu'ils appellent « *traditional* » ? Il est aisé de postuler d'emblée que c'est la quête de reconnaissance qui pousse ces jeunes gens à se tendre, se rendre et se vendre « *educated* », mais je voudrais ici rapidement montrer les limites du concept tel que développé par Honneth (voir à ce sujet Caillé, 2007 ; Honneth, 2004a ; 2004b ; Lazzeri, Caillé, 2004 ; Youf, 2007) pour toutefois m'en inspirer grâce aux remarques de Berten (2001) et, combiné au concept d' « arène » d'Olivier de Sardan (1995), amener plutôt l'idée d'une arène symbolique de reconnaissance sociale, où l'on retrouverait des groupes stratégiques actualisés, et un groupe tactique virtuel (cf. *Infra*).

Dans un premier temps en 2010, ces stratégies me semblaient révéler un champ[281] de la reconnaissance, lui-même traversé par des arènes[282] de la tradition, de la modernité, et « l'arène illusoire et de l'illusion »[283] (Carmon, 2010, p. 138). Quelques années de plus sur mon front, un petit paquet de mois de terrain supplémentaires au compteur, et me voici relisant ces œuvres de jeunesse. Tout n'est certes pas à jeter dans cette construction théorique d'étudiante, mais cette cathédrale de réflexion qui s'effrite aujourd'hui au vent évolutif de mes interprétations nécessite irréfutablement une totale réfection.

Reconnaissance sociale entre lutte, champ et arène

Avant tout, j'aimerais approfondir les théories de Honneth et en réévaluer la

---

[281] Il s'agit bien entendu du concept de Bourdieu, dont Olivier de Sardan fait une analyse et une synthèse dans son ouvrage : « Chez Bourdieu, champ reste (…) un « concept ouvert ». (…) C'est un « marché » (au sens métaphorique) où les acteurs dotés de « capitaux » divers (capital économique, symbolique, social…) sont en concurrence. C'est un certain type de structure sociale, autonomisée, avec ses institutions, ses agents spécialisés, sa hiérarchie de positions et son langage, structure qui est de plus intériorisée par les agents à travers un « habitus » qui génère leurs pratiques. C'est un espace de jeu et d'enjeux relevant d'un rapport de forces entre groupes sociaux. Mais dans tous les cas champ est d'un usage très « macro » et reste fondamentalement d'ordre structural (…). Un champ est avant tout « une configuration de relations objectives entre des positions » (Bourdieu, 1992 : 72), un « système de relations indépendant des populations que définissent ces relations » (id. : 82), qui n'est en aucun cas de l'ordre de l'interaction. » (Olivier de Sardan, 1995, p. 178)

[282] Je reprenais alors le concept développé par Olivier de Sardan pour distinguer l'arène du champ : « (…) « arène » est une notion d'ordre plus interactionniste (…). Elle évoque à la fois une échelle plus restreinte et une plus claire conscience des affrontements chez les acteurs eux-mêmes. Une arène (…) est le lieu de confrontations concrètes d'acteurs sociaux en interaction autours d'enjeux communs. » (Olivier de Sardan, 1995, p. 179)

[283] « Illusoire, d'abord, car l'espace délimité n'est en réalité que la superposition entre les arènes de la modernité et de la tradition. De l'illusion, ensuite, car il est probable que les individus ne pourraient réellement exister en tant que totalement hybrides étant donné leur conception dichotomique de la tradition et de la modernité. J'ai par contre le sentiment que leur identité réelle s'inscrirait davantage dans l'un ou dans l'autre, mais qu'ils imiteraient l'un et l'autre de manière tactique en fonction des circonstances. Il s'agirait donc d'une identité feinte pour simuler un impossible métissage entre deux modes de vie vécus comme antagonistes. » (Carmon, 2010, p. 138)

pertinence pour l'analyse de ce « groupe » que sont les *Educated*.

Rappelons en plus amples détails la théorie de la reconnaissance de Honneth. Cherchant à expliquer l'origine des luttes sociales (et plus largement celle du lien social) par une cause alternative à la dimension économique – pensée prédominante à l'époque, entre autres avec Hobbes, les utilitaristes ou encore Marx (Berten, 2001, p. 135) – Honneth inspiré du Système de la vie éthique de Hegel défend l'idée que « le cœur du social est constitué par le principe de la reconnaissance » (Courtel, 2008, p. 2) :

> « Pour ce qui est de la théorie du sujet, nous avons de bonnes raisons de penser que, de façon générale, la formation de l'identité individuelle s'accomplit au rythme de l'intériorisation des réactions adéquates, socialement standardisées, à l'exigence de reconnaissance auxquelles le sujet est exposé [...]. Ainsi chaque sujet humain est-il fondamentalement dépendant du contexte de l'échange social organisé selon les principes normatifs de la reconnaissance réciproque. »
>
> (Honneth, 2004a, p. 134).

L'auteur construit sa pensée sous forme d'une typologie ternaire : trois formes de la reconnaissance (également appelées « formes d'interaction ou d'intégration sociale » (Courtel, 2008, p. 7)) ; auxquelles il associe trois « effets de la reconnaissance sur le rapport à soi » (Berten, 2001, p. 136) ; mais aussi trois figures du mépris. (1) La première forme d'interaction sociale, son stade le plus élémentaire, serait l'amour. « L'amour est une relation affective qui garantit la reconnaissance de l'individu comme un être porteur de besoins concrets » (Courtel, 2008, p. 8). Celui-ci serait indispensable à la confiance en soi. La forme de non-reconnaissance ou de mépris social associée à l'amour est l'atteinte physique. (2) La deuxième forme d'intégration sociale est le droit. Celui-ci aurait pour conséquence sur la personne le respect de soi, tandis que sa non-reconnaissance serait l'atteinte juridique. (3) Enfin, la troisième forme d'interaction sociale est, pour Honneth, la solidarité, à laquelle correspond chez Hegel « l'intuition réciproque ».

> « Cette forme mène à une reconnaissance qualitative entre les membres d'une société. [...] [Elle] fournit une base sur laquelle des individus isolés et des personnes juridiques « peuvent à nouveau être intégrés dans le cadre englobant d'une communauté éthique » ».
>
> (Courtel, 2008, p. 8-9)

La solidarité mène à l'estime de soi et elle peut se comprendre soit comme relation au sein d'un groupe confronté à une situation critique et qui voit apparaître pour cette raison un nouveau système de valeur – et donc, pour les sujets, de nouvelles qualités/compétences à mobiliser ; soit elle « est conditionnée par les relations d'estime réciproque entre des sujets individualisés » (Courtel, 2008, p.9). La non-reconnaissance associée à la solidarité serait appelée « atteinte à la dignité d'autrui ». Les objets de la reconnaissance seraient donc l'individu (pour l'amour), la personne juridique (pour le droit) et le sujet dans sa particularité individuelle (pour la solidarité). Quand la relation entre ces trois états devient chronologique, c'est alors que l'on peut parler, d'après Honneth, d'une réalisation de soi, du développement du « Je ».

Désormais clarifiée cette pensée, je souhaite ici l'interroger au regard de mes données. Peut-on lire la formation du groupe social des *Educated*[284] comme le résultat (ou le processus) d'une lutte pour la reconnaissance au sens de Honneth ?

Une lutte ?

Avant tout, clarifions que si la revendication à cette identification aux « *educated people* » relève de la reconnaissance, il s'agit bien de sa forme sociale, c'est-à-dire la solidarité, et non de l'amour ou du droit. Suite à l'Indépendance, la Constitution de la République de Namibie a (théoriquement)[285] fait disparaitre la figure du mépris liée à l'amour. L'abolition de l'esclavage (Constitution of the Republic of Namibia, 1990 Chap.III, Art.9) ainsi que tous les articles du chapitre consacré aux Droits Humains Fondamentaux et aux Libertés (Constitution of the Republic of Namibia, 1990 Chap.III) « garantissent » en effet la forme de reconnaissance qu'est l'amour dans la typologie de Honneth, en dénonçant les formes d'atteinte à l'intégrité physique de ceux qui sont par-là constitués en individus. Par ailleurs, les articles constitutionnels sur la citoyenneté reconnaissent la personne juridique selon certains critères, autant applicables aux *Traditional* qu'aux *Educated* (en tous cas dans leur grande majorité[286]). Il n'y a donc là aucune raison, si l'on suit la logique de Honneth, de voir surgir des revendications spécifiquement portées par les *Educated* (ou, d'ailleurs, les *Traditional*) à ces propos.

Par contre, il semble à première vue cohérent de parler, concernant les *Educated*, d'une expression d'une lutte[287] pour l'obtention de la forme la plus élaborée de la reconnaissance : la solidarité. En effet, je décelais déjà en 2010 à Opuwo l'entrée dans l'ère de la méritocratie (voir à ce sujet Carmon, 2010, p. 129-140), où les individus n'étaient plus déterminés par leur appartenance « reçue de naissance »[288]. Nous serions donc dans un contexte de « dissociation de la reconnaissance juridique et de l'estime sociale » (Courtel, 2008, p.12). Si cette troisième relation de reconnaissance nécessite bien « l'existence d'un horizon de valeurs commun aux sujets concernés » (Courtel, 2008, p.12), on peut tout à fait comprendre l'apparition d'une tension entre

[284] Gardons en tête que ce « groupe social » a beau être présenté et imaginé (au sens d' Appadurai, 2001) comme tel, il s'agit d'un continuum de pratiques par rapport auquel se distinguent deux densifications mouvantes telles des nuées d'oiseaux… de proxémie. Je rappelle au passage avoir employé ce néologisme substantivé de la figure de réussite « *educated people* » afin de rendre compte de tous ceux qui entrent dans cette « course après le vent » et se tendent, se rendent et/ou se vendent *Educated*, qu'ils le disent explicitement ou silencieusement.

[285] Il est clair que dans la pratique les couleurs de peau et/ou niveaux socio-économiques ne se sont pas effacés d'un coup de Constitution magique et que les inégalités persistent grandement.

[286] Si certains individus ne se sont pas vu attribuer la citoyenneté – et donc n'ont pas été reconnus par le droit – cela ne correspond en tous cas ni au « groupe » des *Traditional* ni à celui des *Educated* et ne peut justifier cette classification de la population.

[287] Comme tout penseur, Honneth a été influencé par des écrits antérieurs, en l'occurrence Hegel. Il importe donc de comprendre cette idée de « lutte » non comme un conflit destiné à préserver une existence physique, mais comme « […] un conflit « pratique ». La lutte est pour Hegel le moyen par lequel un sujet cherche à faire reconnaître par un autre sujet les aspects de son identité particulière […]. » (Courtel, 2008, p. 7).

[288] Dans son ouvrage, J. Mazzocchetti fait également appel à cette notion pour les étudiants de Ouagadougou (Mazzocchetti, 2009, p. 94).

les *Educated* et les *Traditional* à ce sujet.

Toutefois, plusieurs raisons me poussent à nuancer fortement cette idée, pour m'en détacher, notamment grâce aux remarques de Berten (2001).

Premièrement, la lutte de Honneth sous-entendrait, d'après Courtel, une idée de position de minorité (au sens de Courtel, 2008, p. 3). Or, dans le cas des *Educated*[289], le modèle des *« educated people »*, loin d'être marginal – donc minoritaire – est au contraire le modèle de plus en plus légitimé, que ce soit au niveau institutionnel (avec les diverses politiques gouvernementales de « développement » et « d'éducation » qui mobilisent les mêmes imaginaires (cf. *Infra*)) ou au niveau des populations… surtout urbaines et/ou jeunes.

Deuxièmement, si lutte il y a, elle ne relève pas tant d'une association « solidaire » pour la reconnaissance d'une « identité »[290] d'*Educated*, que d'une tentative individuelle d'être identifié – ou devrais-je dire associé, à l'instar de Ferguson (2006) ? – à ce groupe positivement connoté[291]. On s'éloigne ici de la conception stricte de la lutte pour la reconnaissance de Honneth, qui la « construit comme un processus historique moralement orienté » (Berten, 2001, p. 137). Cette « lutte permanente » (Honneth, 2000, p. 154 ; in Berten, 2001, p. 138) pour l'estime sociale – que le philosophe explique par la nécessité de se faire valoir comme individu dans la modernité – n'est conçue par Honneth que dans un seul sens, comme le montre Berten :

> « […] les différents groupes s'efforcent sur le plan symbolique de valoriser les capacités liées à leur mode de vie particulier et de démontrer leur importance pour les fins communes ».
>
> (Honneth, 2000, p. 154 ; in Berten, 2001, p. 138)

On voit bien que cette manière d'envisager la « lutte permanente pour l'estime sociale » échoue à éclaircir à elle seule la situation des *Educated*. Si certaines tensions existent avec leurs ainés en raison de leurs univers normatifs différents (voir à ce sujet Carmon, 2010), se tendre, se rendre et se vendre *« educated »* ne s'inscrit pas dans cette même démarche[292]. Il s'agirait plutôt de cette autre lutte permanente qui « se donne sous la forme d'un marché, d'une concurrence interindividuelle, où la reconnaissance du « prestige » est la reconnaissance de la réussite. [Toutefois] Honneth ne peut retenir

---

[289] Je ne m'attarde que sur le cas des *Educated* car les *Traditional*, comme je l'ai dit plus haut, n'employaient en effet pas un terme exclusif pour se désigner eux-mêmes. Cela laisse entendre à mon avis que leur classification de la population entre « clean people » et « eux-mêmes » était le fruit de l'appropriation d'une classification exogène (initiée par les *Educated*) plutôt qu'une réelle mobilisation pour l'obtention de reconnaissance (ou autre).

[290] Comme nous en avons déjà averti, nous reviendrons par après sur cette notion.

[291] On pourrait argumenter que le groupe « majoritaire » à l'origine du « mépris de reconnaissance sociale » des *Educated* serait les *Traditional*. L'apparition du groupe des *Educated* pourrait dès lors être analysé comme l'affranchissement des modèles coutumiers de reconnaissance et la revendication de systèmes de valeurs différents.

[292] Il me semble néanmoins plausible de dire que l'effet de cette quête interindividuelle de reconnaissance sociale mène, par l'apparition de deux groupes stratégiques actualisés, à la défense de deux « vies bonnes » telles qu'elles sont portées par les *Educated* et les *Traditional* sous forme de stratégie de prestige.

cette seconde solution en raison de sa thèse selon laquelle les demandes de reconnaissance ont un fond moral » (Berten, 2001, p. 138).

Un dernier argument me pousse à abandonner l'idée que l'apparition d'un « groupe » des *Educated* serait la conséquence d'une lutte pour l'estime sociale dans un environnement dans lequel ils étaient minoritaires. Pour le cas qui nous concerne, en effet, cette « lutte permanente » se joue à mon sens surtout au sein du groupe des *Educated*, de manière (plus ou moins) indépendante des *Traditional*. Pour toutes ces raisons, je ne retiendrai de Honneth pour le cas des *Educated* que la distinction entre amour, droit et solidarité – ce dernier que je paraphraserai en « reconnaissance sociale » ou « estime sociale » afin d'intégrer les dernières remarques.

Un champ ?

Alors que je pensais en 2010 que ces stratégies de reconnaissance sociale révélaient l'existence d'un « champ de la reconnaissance », mon expérience actuelle de la situation locale me souffle de remplacer le terme « champ » par celui d'« arène (symbolique) » (Olivier de Sardan, 1995, p. 179). Non seulement l'échelle d'application est retreinte – car en réalité, il n'y a d'autres acteurs en compétition que les personnes résidant dans la région étudiée –, mais en outre, les affrontements sont conscientisés car cristallisés autour d'enjeux très concrets dans une société où le Souverain moderne (Tonda, 2005) mélange les référents hiérarchiques du mérite à ceux d'une gérontocratie coutumière comme le décrit Jacinthe Mazzocchetti (2009, p. 73) à propos de Ouagadougou. Cependant j'ajoute à « l'arène » d'Olivier de Sardan (1995) l'adjectif « symbolique », car la reconnaissance ne désigne pas en soi un espace-temps spécifique et elle ne peut dès lors être considérée comme un « lieu de confrontations concrètes » (Olivier de Sardan, 1995, p. 179) sans comprendre le « lieu » de manière élargie, symbolique.

Dans cette arène symbolique de la reconnaissance sociale se dessinent deux stratégies d'obtention de reconnaissance sociale, auxquelles correspondent deux figures collectives[293] de la réussite : les « *educated people* » et les « *traditional people* ». Si l'on s'inspire à nouveau d'Olivier de Sardan (1995, p. 179-180) pour travestir son « groupe stratégique »[294], on peut dire que parce qu'ils se tendent, se rendent et/ou se vendent « *educated* » (ou « *traditional* »), les *Educated* et les *Traditional* peuvent être appelés « groupes stratégiques actualisés ». Je définis ces derniers comme « des

[293] A moins qu'ils ne soient appliqués à des cas très concrets (telle *traditional woman*, telle autre personne *educated*), ces termes étaient la plupart du temps employés au pluriel, dans une généralisation. Il me semble donc plus correct d'employer le pluriel pour la « figure de réussite », qui devient dès lors collective.

[294] L'auteur reprend à son compte les analyses de Bierschenk (1988, cité dans Olivier de Sardan, 1995, p. 179) pour ajuster la définition d'Evers (Evers et Schiel, 1988, cité dans Olivier de Sardan, 1995, p. 179) des « groupes stratégiques ». Il s'explique alors : « Les groupes stratégiques apparaissent (…) comme des agrégats sociaux plus empiriques, à géométrie variable, qui défendent des intérêts communs, en particulier par le biais de l'action sociale et politique (…). [Tandis que] pour Evers, les groupes stratégiques restent au même niveau « macro » que les classes sociales auxquelles ils se substituent, (…) [j']estime pour ma part (…) que c'est surtout au niveau de la société locale que le concept est opératoire (…). » (Olivier de Sardan, 1995, p. 179)

agrégations sociales empiriques et continues qui défendent des intérêts communs en adoptant explicitement et consciemment une stratégie commune d'identification ».

On le voit, j'effectue plusieurs transformations du concept d'Olivier de Sardan pour le faire correspondre au mieux à la situation à décrire. Employer le terme « agrégation » et non « agrégat » comme le fait Olivier de Sardan ramène à mon sens la mobilité inhérente à ces « groupes » dont j'ai dit plus haut qu'ils étaient des nuées d'oiseaux de proxémie. En outre, contrairement à la description d'Olivier de Sardan, qui définit le groupe stratégique comme « [...] une hypothèse de travail du chercheur, comme une sorte de « groupe virtuel » qui nous aide à penser la convergence des stratégies entre certains individus dont on peut supposer qu'ils partagent une même position face à un même « problème » » (Olivier de Sardan, 1995, p. 179), les groupes stratégiques des *Educated* et des *Traditional* sont actualisés[295] en ce sens qu'ils sont conscientisés par les individus eux-mêmes, clairement énoncés par des expressions lexicales spécifiques (et semi-performatives !) et ils coexistent dans la simultanéité. Bien qu'ils puissent également se mobiliser par l'action sociale et politique, celle-ci ne constitue pas la caractéristique principale de ces groupes, dont la cohérence analytique et empirique provient (1) comme chez Olivier de Sardan, de la défense d'intérêts communs, en l'occurrence, un certain mode de reconnaissance/de « visibilité » [296] sociale ; (2) en outre, du partage d'une stratégie d'identification commune car construite selon un même référent[297], les utopies[298] respectives de la modern life et de l'*ombazu*, perçues comme antinomiques.

Stratégie e tutti quanti

Nous avons évoqué précédemment que ce sont les apparences audibles et visibles qui sont déterminantes pour être reconnu par un « autrui généralisé » comme « *educated* » ; et que, par conséquent, celles-ci seront transformées, donc tendues, rendues et vendues, pour interpréter au mieux de son audibilité et de sa visibilité l'image (qui résulte du travail de l'imagination dont parle Tonda (2005)) des « *educated people* » : la « *Lady* » ou « *the man* ».

Si la reconnaissance est obtenue grâce à un « autrui généralisé », cela n'empêche, à mon sens, la présence d'une dimension stratégique.

[295] Ce qui ne veut pas dire qu'ils sont factuels en tant que « groupe » dans la durée, ni que leurs frontières sont toujours nettes. Pour reprendre les métaphores initiales, ce n'est pas parce que la nuée d'oiseau est mobile et se densifie en zones aux frontières fluides et floues que ses densifications sont virtuelles, d'autant plus si elles sont le résultat d'un processus conscientisé au point de les désigner clairement.

[296] Honneth développe une métaphore de la visibilité/invisibilité par rapport à ces enjeux de reconnaissance, que je reprends ici à mon compte (Honneth, 2004b).

[297] Bien entendu il s'agit ici des idéaux-types de « la tradition » et « la modernité » (je parlais en 2010 de « tradition sublimée » et de « modernité sublimée »), qui n'existent que dans les imaginaires et sont en tant que tels individuellement interprétés et traduits.

[298] Rappelons ce que nous avons vu précédemment, à savoir qu'il n'existerait pas, empiriquement, deux groupes figés de personnes que l'on pourrait appeler « les » « *educated people* »[298] et « les » « *traditional people* ». Par contre, il y aurait deux « mondes » (le « *town life* » et le « *village time* ») associés, chacun, à un imaginaire/une utopie, la « *modern life* » (pour la « *town life* ») et la « *tradition* »[298] (pour le « *village time* »), et une figure métaphorique[298] collective[298] : les « *educated people* » et les « *traditional people* ».

Disposant de marges de manœuvres plus ou moins grandes, chacun mettra en place une stratégie d'obtention de reconnaissance sociale elle-même influencée par diverses circonstances extérieures (ressources humaines et sociales, connaissances, entourage proche…), mais également d'un choix d'une trajectoire de vie que l'on espère (et tente de fabriquer) aussi proche que possible du *lifestyle* (celui de « *in this life* », pour les *Educated*) de ce que l'on estime être une « vie bonne ».

Quels seraient dès lors les « facteurs de causalité » qui mènent une personne à chercher à s'inscrire dans l'un ou l'autre de ces « groupes de référence » ? Sans prétendre être capable de donner les « proportions » de leurs influences, j'ai noté plusieurs circonstances extérieures qui s'ajoutent à l'agencéité de la stratégie dans un ensemble si complexe que, parfois, cette « stratégie » passe probablement inaperçue et est vécue comme une véritable soumission aux conditions extérieures.

Je pense qu'il reste pertinent malgré cela de parler de stratégie, en ce sens que même si l'identification n'est potentiellement pas le résultat stratégique du/de la principale intéressé(e), elle l'est certainement d'une ou plusieurs personnes de l'environnement proche de l'intéressé qui auront, pour une raison ou pour une autre, posé des choix (par ex. le choix de la scolarité ou non) parfois déterminants pour les possibilités d'obtention de reconnaissance de la personne en question.

Encart 33 – Stratégie e tutti quanti

Notons que les intérêts communs servent des objectifs individuels : si le mode (d'obtention) de reconnaissance relève de l'intérêt commun, la « reconnaissance » n'est pas cherchée en soi au nom d'un groupe jugé minoritaire mais bien au nom d'une quête individuelle de « visibilité » et, en quelques sortes, du droit à la « vie bonne »[299]. Cette idée de « vie bonne » (Courtel, 2008, p.2) nous permet dès lors de faire le lien entre ce que nous appelons ici la stratégie d'identification et le *lifestyle* dont nous avons parlé auparavant. En s'inscrivant dans une certaine stratégie d'identification, c'est le *lifestyle* fondé sur l'utopie correspondante qui est « défendu » par les personnes du groupe stratégique actualisé, pour chercher à le faire reconnaitre comme valable. Le goût pour un *lifestyle* motive donc le choix stratégique d'identification, et réciproquement, l'identification par autrui comme *Educated* ou *Traditional* peut mener à l'adoption/le maintien d'un *lifestyle* particulier – par ex.,

[299] Dans son article sur la « lutte pour la reconnaissance » d'Axel Honneth, Courtel identifie la démarche d'Honneth comme relevant de la philosophie sociale, qu'il définit de la sorte : « modèle de réflexion au sein duquel sont explicités les critères d'une vie sociale réussie » (Courtel, 2008, p. 4), et dont il énonce les questions principales : « En quoi consiste cette vie [juste et bonne] dont l'absence éveille le sentiment d'injustice ? Peut-elle seulement se réaliser, et si oui, comment ? » (Courtel, 2008, p.2). D'après Courtel, le fondement de la pensée d'Honneth est « l'idée selon laquelle le cœur du social est constitué par le principe de la reconnaissance […] » (Courtel, 2008, p. 5).

lorsque les parents désirent transmettre leur propre identification à leur progéniture et décident en fonction de cela le lieu et mode de vie de leurs enfants, et donc des « outils » et/ou habitudes qui auront potentiellement une forte influence sur l'identification de ces enfants devenus adultes.

Nous pourrions prendre l'illustration de Katjambia, notable Himba « *traditional* » dont Van Wolputte rapporte les dires dans l'un de ses articles.

> « During our talk Katjambia deplored the inability of the government and of development to reconcile *traditional* ways [*ombazu*] with the amenities of modern life. Voicing the sentiment of many women and men I encountered over the years, she asked out aloud why one cannot be « in tradition » and « have an education ».
>
> (Van Wolputte, 2016, p. 9)

Un peu avant cet extrait, Van Wolputte rapporte que son interlocutrice Katjambia témoignait de son attachement envers les coutumes himbas, notamment dans les rapports au sein du couple, et de son plaisir à vivre selon ce mode de vie. L'on comprend donc que le *lifestyle* de ce « monde-là » l'attire davantage que celui des *Educated*, ce qui peut expliquer, (avec bien d'autres facteurs comme son illettrisme, son parcours de vie ou son mode de socialisation), qu'elle (se) soit positionnée dans la stratégie d'identification dite « *Traditional* ». Cela n'empêche, nous le voyons ici, qu'elle aimerait que les *Traditional* puissent également « bénéficier » de l'éducation scolaire sans pour autant devoir renoncer à ce mode de vie. Elle s'identifie aux *Traditional* et cherche à exister au monde en adoptant cette stratégie d'identification, probablement (entre autres) parce qu'elle en apprécie globalement le *lifestyle*, mais cela ne l'empêche donc pas de désirer l'accès à certains traits qui relèvent typiquement (en tous cas tel que le système scolaire est actuellement conçu) du *lifestyle* des *Educated*. Notons qu'en disant cela, elle semble ne pas attribuer aux *Educated* eux-mêmes le choix d'un mode de vie « hors de la tradition », mais bien au système scolaire, comme s'il s'imposait à la volonté de ceux-ci. Elle n'a certes pas tout à fait tort au vu de « l'ouverture des imaginaires » (Mazzocchetti, 2009) qu'opère la scolarité par les valeurs qu'elle charrie et par l'insuffisante décolonisation de son programme, mais il ne s'agit à mon sens que d'un facteur explicatif parmi d'autres.

Deux référents aux implications divergentes

Nous avions vu précédemment que la notion « *to believe* » est employée dès lors qu'il s'agit de décrire des pratiques que l'on pense spécifiques à son groupe d'appartenance (la « *tribe* ») ou à son GSA sur l'arène symbolique de la reconnaissance (les « *Educated* »). Il est désormais possible de corroborer la thèse selon laquelle l'*ombazu* et la modern life sont des référents de même nature, grâce à ce même emploi de « *to believe* ».

Ceci étant dit, ces ensembles divergeraient par leur contenu et par la relation entretenue avec ceux qui les incarnent, dans l'imaginaire local. D'un côté, nous verrons dans le point suivant que les personnes emblématiques de l'*ombazu* sont les *Traditional*, à qui l'on attribue un

respect scrupuleux de l'*ombazu*[300]. Ceux-ci en sont également les plus fervents transmetteurs actifs (par des actes volontaires) ou passifs (en l'incarnant aux yeux des autres), bien que, par association d'idées, ce soit plus souvent à la « *tribe* » que l'on reconnaisse un tel rôle.

De l'autre, j'ai déjà mentionné la hiérarchisation[301] entre les personnes considérées comme représentatives de la *modern life* : les *Educated* d'Opuwo ne seraient que de pâles copies locales des véritables modèles de *modern life*, incarnés (par exemple) dans l'imaginaire par les Blancs, les hommes d'affaire de haut niveau ou encore les chefs d'État. Bien plus, nous savons que cette hiérarchie se retrouve parmi les *Educated* d'Opuwo, en fonction de leur capacité à ressembler au mieux à l'idéaltype. Pour ces raisons et au vu de l'entre-deux dans lequel se trouvent les *Educated* par leur double inscription dans la *tribe* (et ses pratiques) et dans leur mode de vie propre, il n'est pas aussi clair de déterminer a priori si les *Educated* sont des transmetteurs actifs et/ou passifs : il semblerait que certains tentent activement de transmettre ce mode de vie à leur progéniture, tandis que d'autres moins, leur proposant davantage une vie « de village ». En outre, leur transmission passive est également très variable en raison de la grande variabilité dans la capacité des individus à incarner le type-idéal de la *modern life* pour des raisons parfois très pragmatiques (financières, par exemple) ; et parce que, contrairement aux *Traditional* pour qui la figure emblématique est endogène, le type-idéal des *Educated* est conçu comme exogène.

Encart 34 – Deux référents aux implications divergentes

Qu'en est-il à présent de ce que j'avais appelé « l'arène illusoire et de l'illusion » et de ces individus qui s'y inscrivaient ? Je postule qu'il s'agit d'une tactique d'identification employée par ce que j'appellerais un « groupe tactique virtuel[302] », à savoir une agrégation sociale épisodique (dont les membres sont généralement inscrits dans un « groupe stratégique actualisé ») qui simule tactiquement l'adhésion à la stratégie d'identification et aux intérêts communs d'un autre groupe stratégique actualisé. La souffrance due au « trouble de l'identité » (Laurent, 2007, p. 8) apparaitrait alors de manière caractéristique auprès des individus qui tenteraient de s'inscrire stratégiquement dans ce groupe tactique dont l'actualisation relève de l'impossible hybridité entre deux modes de reconnaissance envisagés socialement

[300] On peut par exemple rappeler que ces personnes sont également appelées « *people who live deep deep in the tradition* » ou « *people who are full full traditional* ».

[301] Bien entendu, cette hiérarchisation existe aussi parmi les *Traditional* car l'on dit d'eux qu'ils sont plus ou moins « dans la tradition ». Néanmoins, celle-ci me semble bien plus marginale que celle au sein des *Educated*. Il est toutefois important de remarquer que, parce que j'ai principalement été en relation avec des *Educated*, il est probable que les « *Traditional* » m'aient été présentés comme un « Tout Autre » cohérent, tandis que de plus fines distinctions soient réalisées au sein du groupe du « Même ».

[302] Virtuel est ici employé en sa qualité d'antonyme de « actualisé ».

comme incompatibles dans la simultanéité vu le rapport antinomique entre « monde moderne » et « *tradition* ».

Enfin, dans cette arène symbolique de la reconnaissance sociale nous pourrions imaginer retrouver plusieurs arènes au sens que leur a donné Olivier de Sardan (cf. *supra*) : l'arène du village, de la ville, de la famille, des relations de couple, du tourisme… C'est-à-dire qu'en ces « lieux » encore plus restreints – et plus concrets – les acteurs seraient d'autant plus conscients d'une concurrence entre eux autour d'enjeux communs qui relèvent globalement de la reconnaissance, mais qui sont spécifiques à ces domaines particuliers (par ex. le succès auprès des femmes pour les hommes dans l'arène des relations de couple, l'accès aux rentes du tourisme dans cette arène précise, l'obtention du respect de ses cadets dans les relations de famille, la distinction dans la ville ou au village…).

Dès lors, l'arène symbolique de la reconnaissance sociale devrait être présentée comme telle[303] :

[303] Les mêmes ambitions limitées (didactiques et non heuristiques) que celles expliquées pour mon schéma de 2010 (cf. Supra) sont à appliquer à ce dessin. Détaillons toutefois les quelques modifications majeures. Étant donné que les entités englobantes que je considère ici ne sont plus « la tradition » ou « la modernité » mais bien « le GSA des *Educated* » (qui adoptent le référent stratégique du « monde moderne », un carré en pointillés) et « le GSA des *Traditional* » (qui effectuent une « mise en scène de soi » avec comme référent « la tradition », un cercle en pointillés), les symboles employés pour les individus sont les mêmes que ceux employés pour les GSA : un carré aux angles arrondis pour les *Educated* et un pentagone pour les *Traditional*. Chaque individu se situe donc dans un GSA, mais également dans une arène au sens d'Olivier de Sardan (et, comme le spécifie l'auteur, ils peuvent se positionner dans plusieurs arènes différentes simultanément, quoiqu'il m'ait été ici impossible de représenter cet aspect). A l'intersection du carré et du pentagone représentant les deux GSA, on voit l'aspect tactique et impermanent de la situation, qui est représentée par la rencontre de deux mises en scènes de soi, auxquelles peuvent avoir recours temporairement chaque individu, sans qu'il leur soit possible de s'inscrire au long terme dans une telle posture ambivalente.

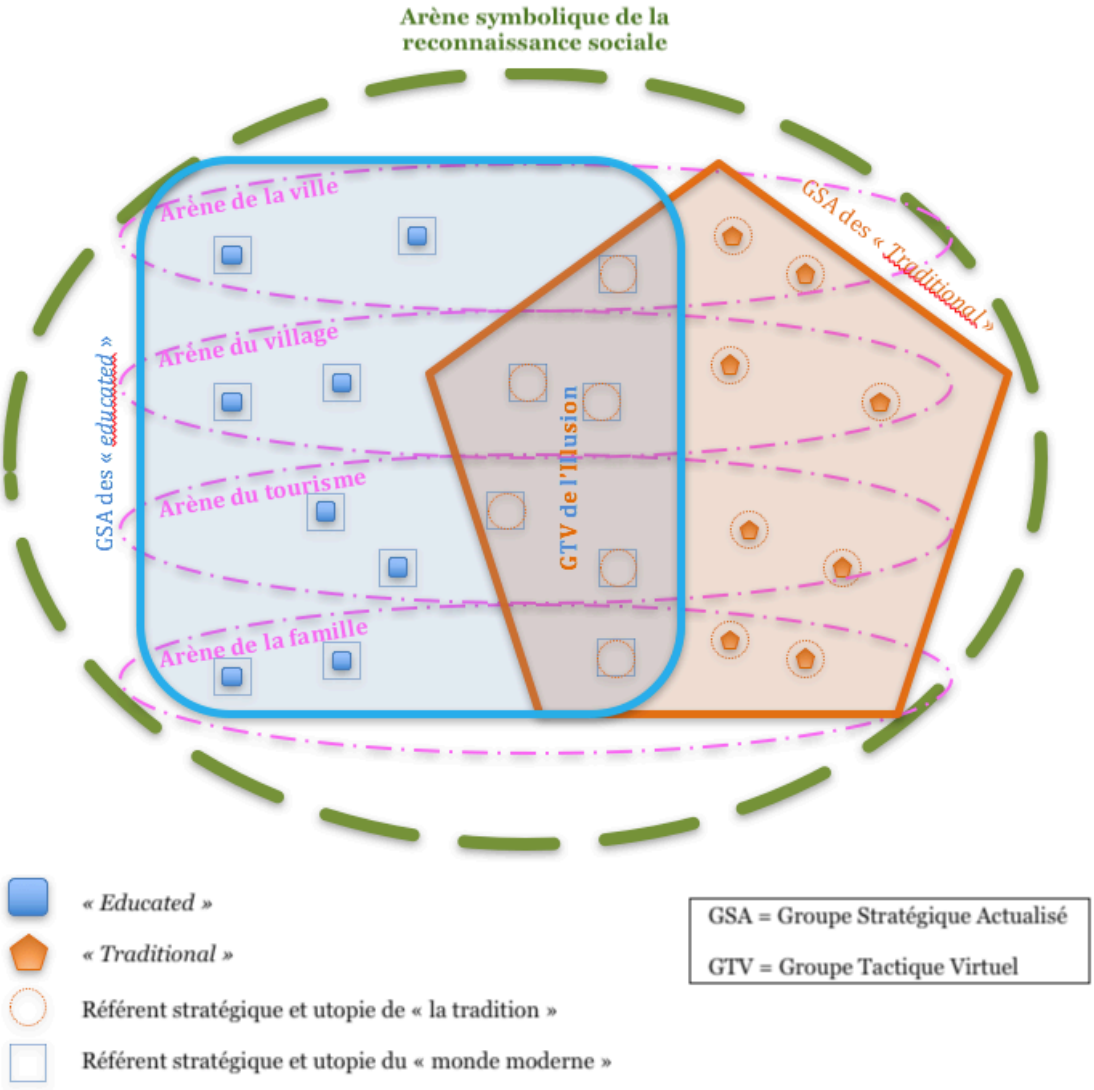


Figure 24 – Arène symbolique de la reconnaissance sociale[304]

Plus que la reconnaissance, ramener la « tribe »

Ne considérer que la reconnaissance m'est rapidement apparu comme une démarche incomplète, car parmi les groupes d'identification des *Educated*, certes, il y avait cette nuée d'oiseaux de proxémie « *educated people* », mais revenait souvent la référence à un autre « groupe », la « *tribe* ». J'ai vu plus haut qu'il fallait distinguer le

[304] Les schémas ici ne se veulent certainement pas faire jurisprudence en matière de représentation de la reconnaissance, de stratégies « identitaires » ou autres. Mes ambitions se limitent à proposer des supports visuels à mes propos. Ils sont donc tout à fait facultatifs et didactiques, mais certainement pas heuristiques. Sur ce schéma, le grand carré représentait « la modernité » qu'imitaient par ruse (en pointillé) les individus. La même logique de représentation s'applique pour les « traditionnels » qui rusent en imitant (petits cercles en pointillé) « la tradition » (grand cercle plein). Sans associer quelque symbolique obscure à un cercle, un carré, un octogone ou un carré aux angles arrondis, je voulais simplement représenter la notion de mise en scène de soi selon un des deux modèles. Je montrais dans l'intersection de ce grand carré et grand cercle que seules des mises en scènes y étaient possible, car vu l'antagonisme perçu de « la tradition » et « la modernité », il était invivable pour un individu de s'y inscrire « réellement » – d'où mon appellation, un peu lourde, j'en conviens, d'« arène illusoire et de l'illusion ».

processus émique d'une classification fondée sur la « *tribe* » et cette même « *tribe* » envisagée comme catégorie heuristique. S'il importe donc de jeter l'eau du bain heuristique, épargnons le bébé empirique et peaufinons notre analyse pour qu'elle reflète l'importance persistante de la « *tribe* », autant auprès des *Traditional* que des *Educated*. Pour ce faire, je vais poursuivre ici la révision de mes analyses de 2010 en distinguant arène symbolique de la reconnaissance et champ de l'appartenance.

Je concluais, en 2010, avec l'existence de stratégies et de tactiques identitaires dans un contexte de l'économie double, c'est-à-dire la division de la population – que Goody fait remonter à l'écriture et qui, dans le cas d'Opuwo, serait davantage issue de l'institution de diffusion de l'écriture qu'est l'école – entre éduqués et non-éduqués, qui s'accompagnerait en outre de « la domination de la partie illettrée de la population par ceux qui savent écrire » (Goody, 1994, p. 149-151). A propos du rapport des *Educated* à leur « *tribe* », mon schéma sur la reconnaissance de 2010 ne suggérait qu'une importance tactique d'identification, c'est-à-dire une inscription dans le court terme et visant un objectif précis[305].

Sitôt que l'on distingue, comme on l'a fait précédemment, « la tradition » (l'utopie de référence) des *Traditional* (les membres du groupe stratégique actualisé) et, parallèlement, « la modernité » (l'utopie de référence) des *Educated* (le groupe stratégique actualisé), l'on se rend compte que la « *tribe* » n'est ni une utopie, ni un groupe stratégique actualisé, et qu'elle est plus qu'une arène au sens d'Olivier de Sardan. La « *tribe* » reste un groupe d'appartenance acquis par le sang ou ses alliances (cf. *Infra*), associé dans l'imaginaire à « la tradition ». Se dessinent alors les contours d'un champ de l'appartenance, où des individus sont positionnés (Dhemba, Himba, moitié l'un moitié l'autre, ...) en fonction de leur « capital-naissance » (« *tribe* » de la mère, « *tribe* » du père, « *tribe* » du mari, accomplissement des rites liés à la paternité, etc.).

Par conséquent, alors qu'en 2010 on pouvait lire entre mes lignes l'éviction de l'appartenance (dont la structure hiérarchique est fondée sur des principes gérontocratiques) pour la reconnaissance (indice d'une méritocratie), il apparaît qu'au lieu d'une substitution – même à l'état embryonnaire – nous assistions à une surimpression de l'arène symbolique de la reconnaissance sur le champ de l'appartenance, une coexistence de la méritocratie et de la gérontocratie[306].

---

[305] Si je n'envisageais cet aspect que dans sa dimension relationnelle en 2010 (obtenir d'autrui de la reconnaissance ou un bien matériel), j'estime à l'heure actuelle que penser son identité sur un double plan (stratégique et tactique) est probablement un moyen psychique de gérer la différence entre soi et le proche avec lequel on se sent intime – par le sang (famille plus ou moins élargie), l'amitié, les relations de voisinage... – mais qui semble éloigné dans son mode de vie et ses référents. Pour les *Educated*, les va-et-vient entretenus par une telle configuration atténueraient donc la détestation de la pénibilité de la condition paysanne que reflètent les *Traditional* et dont ils se savent issus. Nous pouvons imaginer que le phénomène est réciproque pour les *Traditional*, que les tactiques d'identification rapprocheraient ponctuellement des *Educated* qui ne partagent plus tout à fait les mêmes codes, valeurs et héritages que ceux qu'ils auraient aimé voir transmis.

[306] Bien entendu, je ne décris pas ici une gérontocratie politique au sens strict – quoique ses Présidents aient été relativement âgés au moment de leur première élection (Sam Nujoma avait 61 ans en 1990, Hifikepunye Pohamba avait 70 ans en 2005 pour sa première présidence et Hage Geingob avait 74 ans en 2015). Ce n'est

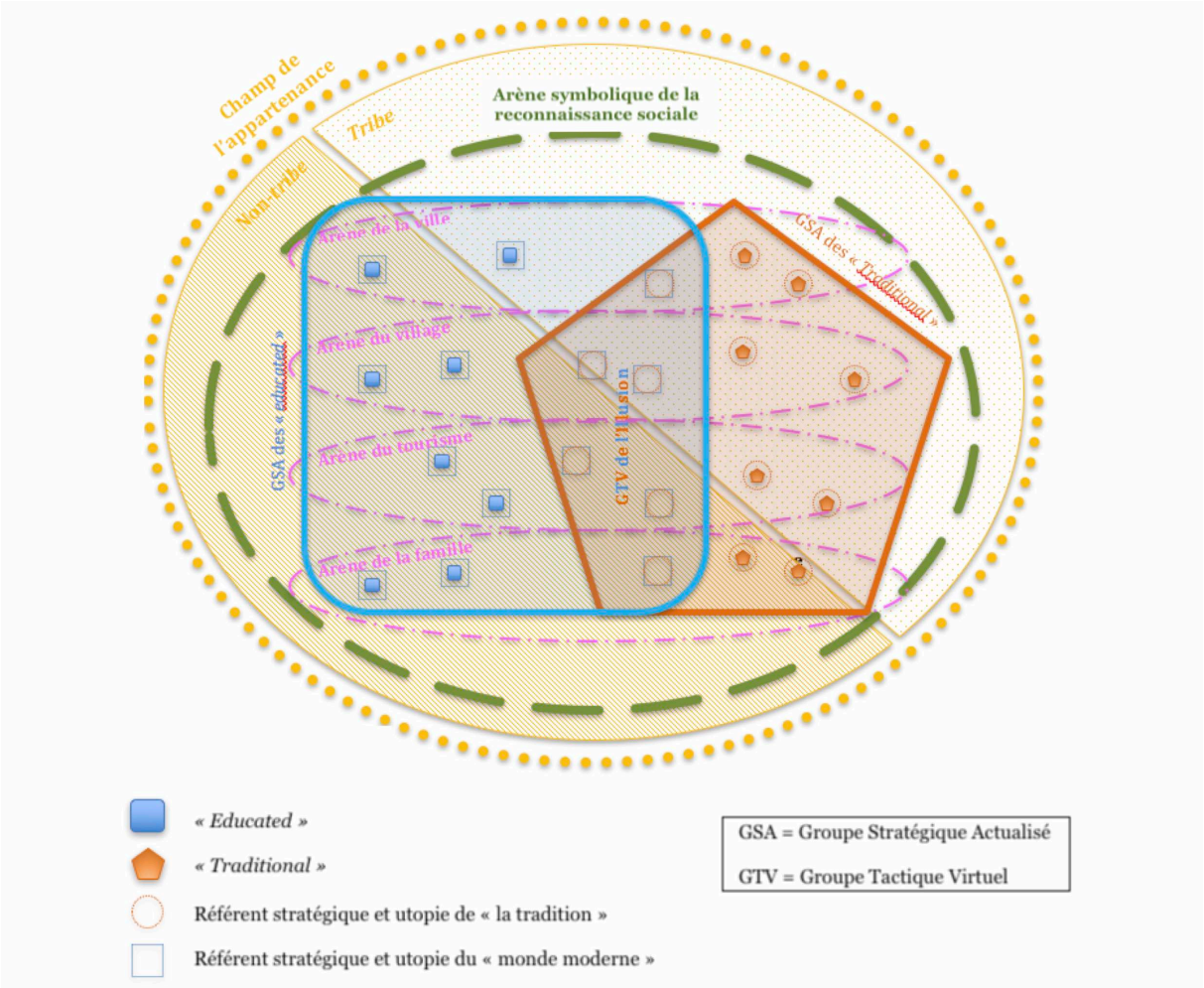


Figure 25 – Surimpression de l'appartenance et de la reconnaissance sociale[307]

Une conséquence majeure à souligner ici est l'inscription, pour les *Educated*, de leur « qui » dans deux systèmes de référence construits comme antinomiques : la modern life, en raison de leur stratégie de reconnaissance sociale, et la « *tradition* », en raison de leur appartenance à la « *tribe* », dont nous avons vu les liens avec l'*ombazu*.

Le risque de la course, les figures de l'échec

Ce qui ressort de l'analyse des raisons de l'emploi des catégories « *educated people* » et « *traditional people* » est l'existence de deux stratégies sur l'« arène symbolique de la reconnaissance sociale » qui sont en compétition pour l'obtention de reconnaissance

ni mon propos ni ma spécialité d'effectuer une analyse politique du système en place. Comme Mazzocchetti l'observe également un passage de la gérontocratie à la méritocratie au sein de la jeunesse de Ouagadougou (Mazzocchetti, 2009, p. 94), j'emploie ce terme pour signifier que le positionnement social d'une personne est déterminé par l'appartenance, car obtenu selon les règles coutumières d'aînesse.

[307] J'ai désiré illustrer ici le principe que l'appartenance traversait de manière indifférenciée les GSA, les arènes, et le GTV. Au vu de l'importance du nombre de *tribes* représentées à Opuwo, j'ai simplifié le schéma en deux « positions » relatives (*tribe* vs. non-*tribe*) et non absolues (Himba, Dhemba, Herero, Tjimba...). Il est donc clair que si aux yeux de certains un individu peut être considéré comme un « non-*tribe* », cela ne signifie pas qu'il n'ait pas en réalité une appartenance de *tribe*.

sociale – et surtout sur la « vie bonne » qui détermine les conditions d'obtention de reconnaissance sociale – mais d'où ne provient pas pour autant la hiérarchie sociale de manière directe. Cela signifie que les *Traditional* ne représentent pas la figure de l'échec des *Educated*[308]… C'est pourquoi je vais ici m'attarder sur ces figures de l'échec, tout aussi révélatrices de l'imbrication des logiques d'appartenance et de reconnaissance, et le mouvement d'ambivalence entre les deux systèmes de référence que sont la modern life et l'*ombazu*.

Il s'agit de faire preuve d'un dosage précis des attributs de chaque système de référence, pour éviter l'excès comme la carence.

Par exemple, le risque d'être *left behind* plane sur tout un chacun, dès lors qu'il se lance peu outillé dans cette course effrénée après le vent… dès lors qu'il se tend, se rend, se vend « *educated* », mais n'a pas une grande partie des apparences visibles et audibles qui sont attendues des « *educated people* ».

> « (Selina) — Cell phone is part of nowadays. You have to have a cell phone now. (…) How could I say it's… order of the day, to have a cell phone. If you don't have a cell phone you are left behind. It's like, you are behind. »
>
> Interview de Selina, avril 2013

J'ai par exemple entendu Irma avoir toute une conversation en portugais avec un jeune homme qui, pourtant, parlait également l'anglais, et rire de sa sœur qui ne comprenait pas cette conversation, devenant dans la bouche d'Irma « *left behind* ». On observe alors une violence du corps devenu fétiche par sa *Lady*-tude ou son effet « *educated* », corps qui devient une arme qui renversait dans certains cas et temporairement l'autorité coutumière de l'homme sur la femme, ou des vieux sur les jeunes, par exemple… Mais également une arme contre ceux qui ont essayé la course après le vent mais, incapables, parfois, de suivre le rythme ou de rester en contrôle de leur vie, sont les *left behind* de cette poursuite, ces rétrogradés grâce auxquels les coureurs sont auréolés d'une image de réussite. La menace est donc celle d'une violence de l'imaginaire, violence que le corps-fétiche « *educated* » inflige aux « *left-behind* ». Or, parce que « *in this life* » et « *in that life* » ne sont que des mondes faits d'espaces-temps métaphoriques et de *lifestyle*s, nul n'est à l'abri d'être le « *left-behind* » d'un autre, pour qui le monde liminaire d'Opuwo ne serait qu'une extension de ruralité, un ersatz de « *this life* » – il suffisait d'entendre la manière dont on me disait « *What ? You mean you spend time at <u>that</u> place ?* » lorsque j'expliquais, à Windhoek, ma destination finale.

Une autre impasse menace les *Educated* : être considéré comme *useless*. Nous avons vu qu'il n'est pas utile pour un homme d'avoir des *furniture* s'il n'a aucune tête de bétail. En effet, quoiqu'il arrive, manquer de bétail implique une sentence claire : celui-là est *useless*. J'ai également expliqué qu'une femme *Educated* avait, certes, un supplément d'autorité grâce à sa maitrise des codes de l'administration quotidienne

[308] Je verrai plus tard quelles sont les marqueurs de réussite qui sont à la base d'une catégorie de prestige, et de l'élite (cf. *Infra*).

– comme c'était le cas de Beauty face à un *Traditional* inconnu – mais que la plus démonstrative des *Lady*-tudes ne suffit pas à donner de la valeur à une femme[309]. Même étincelante de *Lady*-tude, une femme qui « *enjoys too much* » est dénigrée car on dira d'elle qu'elle ne montre pas suffisamment de maîtrise. J'ai entendu cette même expression employée pour désigner les femmes qui collectionnent les conquêtes d'un soir – ce qui limite fortement leurs chances d'être élues par un homme comme épouse –, ou pour femmes et hommes qui ne se contrôlent plus sous l'effet de l'alcool ou qui ne parviennent plus à s'en passer. Celles et ceux-là deviennent alors également *useless* : grisés par le *lifestyle* de l'espace-temps métaphorique du *town life* – ou dépités par leur incapacité à s'y inscrire vraiment – ils ne servent plus à rien, ce qui dit de manière tacite qu'ils sont, pour ceux qui courent, soit hors de la course, soit des obstacles à celle-ci.

Les « *people living in the streets* »[310] constituent une sorte de figure paroxystique des « *useless* » et des « *people enjoying too much* » – qui, bien entendu, ne sont pas des catégories figées ni exclusives, mais juste des appellations floues mais que je trouve néanmoins parlantes. Cette appellation doit être prise avec précautions car elle m'a été exprimée moins souvent que d'autres (« *useless* » et « *left-behind* »). Elle me permet néanmoins de parler de ces personnes qui résident en ville et survivent de la mendicité, de petits boulots temporaires, et de quelque forme de débrouillardise que ce soit, y compris, probablement, illégale. Leur parcours est souvent marqué par l'alcoolisme, substance de l'oubli pour effacer par l'ivresse leurs rêves déçus. Parmi eux, Matthew est un jeune homme de vingt ans qui en paraît dix de plus lorsque je le rencontre un matin de 2009 sur le banc de fortune d'un shebeen d'Epupa Market. Matthew a un parcours scolaire assez complet (et un anglais tout à fait maitrisé), étant allé à l'école jusqu'au Grade 10. Mais le malheur l'a frappé lorsque ses parents sont morts et qu'il n'a plus pu payer l'école.

> « (Matthew) – Where are you from?
> (Me) – I'm from Belgium.
> (Matthew) – I want to go to Belgium. I don't want to stay here.
> (Me) – Why?
> (Matthew) – Because my Mother and my Dad are dead. And I'm sad because my life is hard.
> (Me) – What do you mean?
> (Matthew) – There is nobody. I am the only one to support myself.
> (Me) – You don't have cattle?

---

[309] Outre ce risque de tomber dans l'excès et d'être donc, *useless*, il manque aux femmes le supplément d'autorité octroyé par le genre masculin ou l'aînesse, ce qui montre, une fois de plus, la prégnance de certains critères d'obtention de reconnaissance appartenant aux logiques coutumières, y compris pour les *Educated* – ce que Laurent appelle « l'empilement des normes » (Laurent, 2003). Pour illustrer, « *at home* », j'ai vu Rosa attendre, patiemment, qu'un homme lui adresse la parole pour pouvoir lui poser une question, répondre docilement au « *indjo !* » (« viens ! ») d'un homme plus âgé, se faire tenir par le bras tout le long d'une conversation. Je l'ai vue attendre dans le silence pour savoir si elle était congédiée à la fin de la conversation, et éviter de toiser du regard les hommes *traditional* qui lui parlaient.

[310] Pour les plus jeunes, appelés « *street kids* », il semblerait que ce soit un phénomène relativement récent : « In spite of challenges within formal institutions to provide social protection for Africans, African cultures including Namibian ones are being torn into shreds, families and marriages are visited with strains that have seen break ups, the emergence of street youths and street children (Mufune, 2014). » (Nhemachena, 2016, p. 94)

(Matthew) – I don't have cattle, no. Because my Mom died before she could give me. (…)
(Me) – So. Did you go to school ?
(Matthew) – Yeah.
(Me) – Until when?
(Matthew) – Until grade 10.
(Me) – Why did you stop?
(Matthew) – I failed.
(Me) – Oh. You failed. And you could not take it again?
(Matthew) – I failed and then… 'Cause my mom is dead I could never getting the money, even now, to proceed. (…) Those who are now [ndlt : the rest of the family], they don't want to give money for me for school.
(Me) – And what do you think of that?
(Matthew) – I just [have] to sit down. But I cannot getting any money. I'm struggling many way but I never get it.
(Me) – But maybe you could find a job? Or it is not possible?
(Matthew) – It's possible but you see, it is two times now that I try, and my name has never come.
[Silence, the rest of the people keeps talking in Otjiherero quite loudly]
(Me) – Your parents, had they been to school before?
(Matthew) – No, no.
(Me) – Then why did she decide to put you at school?
(Matthew) – She wanted me to be something in future. (…) School is the only thing good.
(Me) – Ooh. Why?
(Matthew) – Well, through school you can get e-very-thing, man ! You can even be a bank [employee], a rich man, like this! That is actually what I was willing, if I was completed grade 12. But I failed in grade 10, so I was turning to be a member of this market. All my futures fully stopped then.
(Me) – Your future stopped when you failed… But you can maybe re-take class now, why don't you take class now?
(Matthew) – Because of the money. I have got no money. (…) I was in school that time [when my parents passed away]. So [the people of the family] misused [the money] because we [were] not there [for the distribution]. »

Interview de Matthew, Septembre 2009

En pleine ascension vers le statut d'*Educated*, les ailes de Matthew se sont enflammées d'un double coup du sort : perdre ses parents, et devoir abandonner sa scolarité devenue impayable. Trop *Educated* pour revenir à une vie rurale et trop peu pour s'en sortir dans le monde de l'emploi sans l'aide de quelques ainés[311], il sombre dans un somnambulisme alcoolique qui ronge ses finances au fur-et-à-mesure de leur génération. Incapable d'économiser, il se retrouve dans la voie sans issue du modèle qu'il suivait, perdant son identification aux *Educated* et se trouvant dès lors dans le no-man's land de ceux qui, comme lui, sont « déclassés ».

Comme Matthew, de nombreuses personnes vivent dans une grande pauvreté, sans emploi, ayant terminé ou non leur éducation scolaire mais voyant leurs horizons se boucher. Ils sont alors coincés dans l'entre-deux, déclassés car dans une réalité hors des modèles offerts par la classification entre *traditional people* et *educated people*, pour

[311] On voit ici un schéma clairement identifié et analysé par Jacinthe Mazzocchetti à propos de certains étudiants universitaires à Ouagadougou (Mazzocchetti, 2009, p. 130-131).

n'être pas parvenus à incarner l'une ou l'autre de ces figures métaphoriques. Je ne sais pas si l'on peut dire de ces personnes qu'ils se tendent, rendent ou vendent « *educated people* » et n'oserais dès lors les associer à cette population d'*Educated* comme je l'ai fait précédemment des *Educated* « silencieux ». Toutefois, j'estime pertinent pour l'analyse d'observer également ces figures d'échec de la course après le vent, car bien qu'ils ne se tendent, rendent, vendent, peut-être pas, ou plus, « *educated* », leurs corps portent les traces du rêve passé ou jamais abouti d'incarner eux aussi « *the man* » ou la « *Lady* ». Dans les paillettes de *Lady* (cf. *Infra*) usées car trop lavées, dans les trois montres de « *the man* » toutes cassées, dans la série télévisée dont on s'informe par procuration, dans la collection d'objets rapiécés dont on emplit l'habitation, dans l'indifférence amoureuse de ceux que l'on voit *traditional*, dans l'anglais de certaines expressions de joie, dans les « Beyoncé » qui servent de surnom, dans les « Manchester » de club de foot, dans les poses de *Lady* pour le téléphone d'un client, dans l'audace d'interpeller la Blanche étrangère pour lui parler de souvenirs de l'Angleterre du haut de ses souliers tout ouverts et du pantalon qui n'est plus que lambeaux de tissus… bref, dans les mirages au goût de « monde moderne », on voit des traces d'espoirs brisés, on voit les E*ducated* qui n'osent plus se dire, mais disent ce faisant quelque chose sur ce groupe de la classification émique.

Figure de réussite proche « du Blanc ».

Pour quelqu'un qui a eu la chance de naitre dans un milieu favorisé à l'échelle statistique mondiale et qui a été biberonné aux Droits humains qui déclarent égaux « en dignité » tous les êtres humains, une incompréhension survient lorsqu'il ou elle constate que, comme c'est le cas à Opuwo, une supériorité morale et matérielle est souvent attribuée aux « Blancs », « frères de Dieu » (Carmon, 2010, p. 110-121) ou figure du « *first class world* » (Ferguson, 2006, p. 166), à la fois précurseurs et supérieurs aux *black people* en termes de « développement » (cf. *Supra*, voir aussi Vigh, 2006). Par ailleurs, il peut être encore plus surprenant de constater ce piédestal qui mène à une figure de réussite locale pourvue de nombreux attributs de la « *whiteness* », en raison de la fin encore relativement récente (1990) de l'apartheid et des politiques coloniales en Namibie. Un auteur comme Vigh peut néanmoins éclairer cette réflexion, lorsqu'il introduit l'idée d'un changement de l'imaginaire social dominant en Guinée Bissau. Il montre qu'à un discours du « Blanc qui amène la guerre » (Vigh, 2006, p. 481-482) se substitue celui du colon blanc qui a tout amené là où il n'y avait rien et celui du Noir inapte, qui « n'est qu'un Noir » (Vigh, 2006, p. 481-489). Il explique cela par une construction identitaire « géno-globale » :

> « (…) a *geno-global* construction of identity that simultaneously (re)locates social difference within geo-political boundaries, race and genetics ».
>
> (Vigh, 2006, p. 481)

L'imitation de la « *whiteness* » (qui est le pendant positivement

connoté de la « *blackness* »), prend dès lors sens en tant que volonté d'être reconnu comme « membre » d'une même modernité globale, dans un contexte africain marqué par ce que l'auteur a appelé l'« abjection » (Ferguson, 1999 ; in 2006) :

> « (…) the combination of an acute awareness of a privileged « first class » world, together with an increasing social and economic disconnection from it (…) ».
>
> (Ferguson, 2006, p. 166)

Faire la « course après le vent », c'est-à-dire s'approcher au maximum du monde de « première classe » – que Megan m'a décrit comme « un monde différent traversé d'un même oxygène » (cf. *Supra*) – équivaudrait en quelques sortes à refuser cette séparation des mondes et espérer être reconnu[312] comme un de ses membres à part entière. Ni « preuve » d'une pensée magique de la *mimesis* appropriative ni indice de « modernité alternative », c'est donc un processus de fabrication de soi comme membre d'une société moderne (et de son « ethnoscape » (Appadurai, 2001)) qui est opéré par les « coureurs ».

Encart 35 – Figure de réussite proche « du Blanc ».

Deux conclusions principales peuvent être tirées de ces observations des figures d'échec des *Educated.* Premièrement, il apparait que pour éviter de « tomber » dans ces situations, il y a un seuil minimum d'attributs des deux champs de référence, ou imaginaires, dont on doit pouvoir se faire valoir : dépourvus de certains attributs de la modern life, on risque d'être vu comme « *left-behind* » ; si ce sont les bases du *lifestyle* du monde « *in that life* » qui manquent à l'appel, le danger est plutôt d'être appelé « *useless* ». En outre, sont aussi *useless* ceux qui ne sont pas parvenus à gérer ce *lifestyle* de la *town life* et qui s'y sont perdus, soit parce qu'ils ont été dévorés par elle, soit parce qu'une accumulation excessive (notamment de « *enjoying* » ou de conquêtes, pour une femme) fait basculer dans l'autre versant de la courbe de Gauss. S'il y a deux seuils, on pourrait aussi se demander s'il n'y a donc pas un plafond[313] qu'il importe toujours de repousser par une maitrise de plus en plus fine du *lifestyle* de la *town life*. A mon sens, ce serait surtout le déséquilibre entre l'un et l'autre qui serait à l'origine de la chute.

La seconde conclusion concerne la mobilité identificatoire. En effet, si l'on voit l'importance de l'équilibre entre les deux systèmes de références à mobiliser pour « devenir quelqu'un » et donc se tendre, rendre, vendre « *educated* », cela ne signifie pas qu'il est désirable de changer intégralement son inscription du *lifestyle* associé à la *town life* à celui associé au « *village time* ». Il est tout à fait possible de voyager

[312] Tout l'objet de cette section de chapitre est, justement, de creuser cette question de la reconnaissance.
[313] Bien entendu, « seuils » et « plafonds » ne sont que des réalités en constante négociation entre les individus en présence : on peut toujours être le « *left-behind* » de quelqu'un ou le *useless* d'un autre.

physiquement entre la ville et le village[314], c'est d'ailleurs un phénomène fréquent et qui ne fragilise pas ses adeptes, voire participe du maintien de l'ambivalence nécessaire à l'équilibre susmentionné. Par contre, la mobilité qui s'effectue entre les mondes de « *in this life* » et de « *in that life* » est dangereuse – voire fatale, comme le montre Selina qui lie ceux qui se perdent dans la course après le vent au suicide, en introduction de cette thèse.

Bluff performatif et obtention de la reconnaissance sociale

Pour mieux saisir encore les implications de leur inscription dans une stratégie d'obtention de reconnaissance sociale, transposons aux *Educated* les résultats des travaux de Sacha Newell sur les Nouchi de Côte d'Ivoire. Les *Educated* sont-ils des bluffers performatifs ? Reprenons d'abord les analyses de Newell pour appréhender la finesse de la notion de bluff telle qu'il l'utilise. Le nouchi est un patois urbain qui a été créé dans les milieux du banditisme ivoirien afin d'être incompris des autorités francophones, mais qui a peu à peu été adopté par les « jeunes » comme un idiome urbain. Parce qu'il intègre des références ivoiriennes à des références américaines, le nouchi symbolise d'après l'auteur une modernité autochtone accessible aux tranches de la population plus précaires, mais autochtone et par conséquent cruciale dans sa redéfinition de ce qu'est la modernité ivoirienne, en contradiction avec la modernité des « évolués » fondée sur la francophonie. Plus directement utile à notre exercice comparatif, l'auteur démontre qu'à la langue est associée un phénomène qu'il appelle le « bluff performatif de la vie urbaine de rue » :

> « Nouchi speech is enregistered by reference to a metapragmatically stereotypic speaker, a new urban figure, the Nouchi (…). Some Ivoirians scornfully reject the alterity of the criminal lifestyle and the corrupted speech associate with it, some live this lifestyle proudly as their identity, while others attempt to bluff their involvement by appropriating alterity. (…) If once it had a literal connotation of gangster, for many it is now a more metaphorical identity. »
>
> (Newell, 2009, p. 161-162)

L'auteur décrit ce bluff comme une imitation des figures fondatrices de cette culture. Ce qu'il décrit comme une « *continual performance* » (cf. Newell, 2009, p. 163) exige de donner l'illusion du succès et de l'abondance, y compris sous forme d'attributs vestimentaires laissant croire à de grandes capacités financières. Mais il importe également de reproduire corporellement les attitudes physiques des « bandits » nouchis afin d'être craint et respecté comme eux.

> « This requires a symbolic mastery of a culture from which they were always excluded, a proof of potential membership. (…) [T]he display of success in this world was a key way of building the social networks that formed the principle means of support and accumulation. But the

[314] Quoiqu'une adaptation reste nécessaire et soit souvent perçue comme fastidieuse pour ces voyages qui s'effectuent non seulement entre deux espaces géographiques, mais également, au niveau de la perception intime, entre deux espaces-temps métaphoriques. Cette adaptation s'exprime par la permanente coexistence d'un apparent mécontentement lié à « là où l'on se trouve » (la ville si l'on est à la ville, l'inverse dans le cas contraire) et d'une idéalisation sonore du « là où l'on n'est pas » (le « village » si l'on est à la ville, et réciproquement).

> bluff of material success (…) was combined with another kind of bluff (…). Being nouchi is itself already a bluff, as social actors felt compelled to project the part of the street tough, full of artful confidence and cunning. The bluff of being tougher and more streetwise than the next kid was just as crucial to navigating the social space of Abidjan's streets as the ability to project wealth. »
>
> (Newell, 2009, p. 163-164)

La question du bluff performatif se pose en deux temps pour les *Educated*. Premièrement, il faut définir s'il s'agit de bluff. Deuxièmement, si les comportements, qu'ils soient ou non décrits comme « bluff », sont performatifs.

Les ressemblances entre les observations de Newell et le terrain namibien sont indiscutables. Une attitude physique, des tenues vestimentaires, l'ostentation des richesses et d'objets séduisants par la technologie qu'ils renferment… Néanmoins, je ne pense pas opportun de parler de bluff concernant les *Educated* – surtout pour la gente féminine, dont je maitrise mieux les subtilités.

Premièrement, lorsque les filles revêtent leurs *Lady*-tude, il ne s'agit nullement de « faire comme » une *Lady*, contrairement aux hommes nouchis qui prennent des attitudes de loubards pour susciter la peur. Les filles deviennent des *Ladies* – plus encore, elles laissent s'exprimer la *Lady* qui est en elles. C'est pour cela, je pense, que j'ai plus d'une fois été réprimandée lorsque, parlant coiffure avec elles, je demandais des précisions (prix, entretien…) concernant leurs *fake hair*. Je ne pouvais pas en parler comme cela : il s'agissait de leurs cheveux, un point c'est tout, même s'ils étaient synthétiques. Et bien sûr, elles auraient aimé avoir des *brazilian hair* mais ceux-là coûtaient trop cher.

Deuxièmement, nous savons que ce qui distingue les *Educated* des *Traditional* est l'adoption d'un certain *lifestyle*, que nous avons décrit comme plus complet et complexe que le *way of surviving*. Surtout, cela implique toute une vision du monde différente. Bien plus, je verrai à la suite que se faire *Educated* est plus complexe qu'une stratégie digne d'une partie d'échecs, car il est aussi question d'appartenance (cf. *Infra*). Se tendre, se rendre et se vendre *Educated* équivaut dans un certain sens à se doter d'une certaine paire de lunettes qui teinte toutes les expériences. Loin d'un bluff, c'est une incarnation dans un corps plutôt qu'un autre (le corps moderne vs. le corps traditionnel), accompagnée de toute une vision du monde, un mode de vie, des obligations, des droits, et une bonne dose de flou lié à l'innovation de ces *lifestyles* récents. Si la culture nouchi s'endosse et s'imite, être *Educated* s'intègre comme un véritable paradigme ontologique.

Un troisième argument, s'il en fallait un, pour rejeter la thèse du bluff, tient dans la formule maintes fois entendue « *being there (with the real ladies)* ».

> « (Me) — You told me that people here were suffering. [Do you think people elsewhere also suffer?]
> (Lucia) — (…) I've seen on TV but… was it the… India. Yes, India people they are also a bit suffering. Yes uh… Africans! Let me say African continent, there is some countries that are also suffering.
> (Me) — What do you think about Europe?

(Lucia) — *Aye*! Europe country all I'm seeing they are just… (she whistles)… there !
(Me) — Where there?
(Me) — (She laughs) It's coming!! (Both laughing) 'Cause I've never seen people taking water from boreholes. Seriously, never ! *Aye* ! »

Interview de Lucia, avril 2013

« *Being there* » (… ou son jumeau à l'état larvaire, « *It's coming !* ») est l'expression de la consécration des *Ladies* et des « *the man* » qui sont les figures incarnées de la personne *educated*. C'est donc une dialectique de l'ailleurs qui est mobilisée et à laquelle participe également le *left behind* de Selina ci-dessus. Or, la hiérarchie interne aux nouchis est construite sur le *yere*, « celui qui voit clairement » (sous-entendu, celui qui ne se fait pas bluffer) et le *gaou*, « un idiot qui se fait avoir facilement dans l'environnement urbain » – soit un répertoire de l'illusion et la clairvoyance. S'il est vrai que le bluff appartient à cette pensée de l'illusion ou de la clairvoyance, les expressions « *being there* », « *left behind* », « *it's coming* » rappellent le répertoire de l'espace en lien avec la durée, c'est-à-dire celui d'un chemin que l'on parcourt, ou, à un rythme plus élevé, d'une piste où l'on court… pour atteindre le « *there* » qui ne cesse d'aller vers l'avant – car on est toujours le *left behind* d'un autre. Cela laisse supposer, par lien logique, que l'*Educated* est une dimension de « parcourir », mais pas une illusion… qu'il ne s'agit donc pas de bluff.

S'agit-il, maintenant, d'une catégorisation performative ? Certainement, dans une certaine mesure. Mais, pratiquement, la question de l'origine précise de la performativité se pose toujours. Ce que Vander Meulen a révélé de lui-même et ce que mes interlocuteurs de terrain m'ont dit de lui donne à son exemple une pertinence particulière pour y répondre. Avant tout, précisons que Vander Meulen est la personne la plus « inclassable » de tous ceux que j'ai rencontrés – la preuve vivante de la mobilité des points dans la nuée d'oiseaux de proxémie (cf. *Supra*). En effet, c'est lui qui me parle de « *their lifestyle* » en se référant aux personnes âgées vivant au village, et « *our times* » pour parler de l'époque actuelle. Il semble par-là s'identifier aux *Educated*, car il met à distance la ruralité (« *their* ») et s'associe aux *Educated* de sa génération (« *our* »). Néanmoins, il ne mentionne qu'une temporalité, et non la classification en question. Surtout, il revendique que son « *way of surviving and entire lifestyle* » est au village. Cela fait penser au contraire – et Lucia l'a confirmé – qu'il se projette davantage dans un *lifestyle* rural. Or, le *village time* est l'espace-temps métaphorique du *lifestyle* auquel on associe les *Traditional*. Il est donc compliqué de le situer, et par le flou autour de son identification – ayant a priori tous les attributs des *Educated* mais étant reconnu par ses amis comme une sorte de *Traditional* « déguisé » –, il démontre qu'agir comme les *Educated* ne fait pas vraiment de lui l'un d'entre eux[315] aux yeux de Lucia et Willem, ni dans sa propre perception de lui-même.

[315] Au risque de me répéter, les classifications ne sont pas des entités fixes ni fermées. Nous le verrons par la suite, elles tiennent de la stratégie et sont donc des identifications fluides. Il n'est donc pas inconcevable ni (forcément) contraignant pour ce jeune homme d'agir comme un *Educated* et de tenir les discours (mais surtout de partager les visions du monde) des *Traditional*. Le seul intérêt de cet exemple et de tout le raisonnement que je tiens ici est de déconstruire ces conceptions qui, parfois, prennent des parures d'évidences, pour les

On pourrait en déduire un peu rapidement que les actes seuls ne sont pas performatifs. Toutefois, il y a fort à parier que toute personne rencontrant de loin Vander Meulen se fierait sur son apparence « visible et audible » (cf. *Supra*) pour dire de lui qu'il est un homme *Educated*. Quand bien même cette identification serait silencieuse (car aucune conversation ou interaction ne débute par un « Ô, toi, l'*Educated* ! »), par son allure générale (visible et audible), par son emploi dans la fonction publique, il jouira du supplément d'autorité dont bénéficient souvent les hommes *Educated*.

Cet exemple de Vander Meulen illustre-t-il qu'au contraire, la performativité ne réside que dans l'affirmation d'une identification – auquel cas sous ses dehors d'*Educated* il serait correct de dire de lui qu'il est *Traditional* uniquement parce qu'il affirme lui-même sa proximité avec ceux-ci ? Ce n'est évidemment pas non plus mon opinion, pour plusieurs raisons.

Premièrement, pragmatiquement, à moins qu'il ne change concrètement son apparence pour se rapprocher de la figure du *Traditional*, l'importance de ses ressemblances (visibles et audibles : un *lifestyle* urbain, une bonne maitrise de l'anglais, des « *western clothes* »…) avec le stéréotype de la personne *« educated »* enlèverait toute possibilité de reconnaissance par autrui de ce qui serait son auto-identification arbitraire (ou, même, stratégique) aux *Traditional*, l'eût-il exprimée clairement. De la même manière, quelqu'un reconnu par un certain nombre de personnes comme étant « *traditional* » ne pourra être identifié comme « *educated* » s'il n'a pas atteint un seuil (cf. *supra)* de ces apparences audibles et visibles : parler l'anglais, adopter une tenue vestimentaire proche de celles des touristes occidentaux, être « adapté » à la ville (lire juste assez pour être autonome, adopter des attitudes et faire preuve d'un certain type d'assurance…). On voit donc confirmé le « seuil de compétences », qui passe non seulement par l'apparence (audible et visible), mais également par la scolarité ou la possession de bétail, et qui permet de justifier la mise à distance de l'autre qui opèrera une identification de soi (ou de l'entre-soi)… La performativité n'est donc que partielle, mais elle n'est pas bluff (Newell, 2009) pour autant. C'est pourquoi je parle de semi-performativité.

Deuxièmement, chercher à « placer » (donc « fixer ») Vander Meulen d'un côté ou de l'autre de cette classification serait faire l'erreur de croire à la matérialité de la binarité qui est présentée de la sorte. Or, toute l'ambivalence de cette catégorie émique est qu'elle est construite sur deux idéaux-types dichotomiques (« les *traditional people* » et « les *educated people* ») tandis que les pratiques se trouvent dans un continuum indissociable entre ces deux figures métaphoriques et idéales-typiques. Plus précisément encore, rappelons que ces figures ne sont en réalité que des « nuées d'oiseaux de proxémie » : nuées d'oiseaux en perpétuel mouvement, qui peuvent, selon certains angles et moments, prendre l'apparence de deux agrégations d'individus et qui, lorsque l'on prend un autre point de vue à un instant T ou

reconstruire – nullement en tant qu'essences, mais bien en tant que catégories heuristiques issues des catégories de la pratique, utiles à comprendre le paysage social à Opuwo.

lorsqu'on les regarde évoluer dans le temps et l'espace, se confondent à nouveau en une seule densité, avant de se reformer en densifications distinctes. Mais il s'agit aussi d'oiseaux de proxémie car les notions « *Educated* » et « *Traditional* » entretiennent avec d'autres termes (respectivement, « *modern* », « *western* », « *school* », « *good life* », « *clothes* », « *town* » etc. pour « *educated* » et « *village* », « *ombazu* », « *before* », « *hard life* », etc. pour « *traditional* ») des relations de proxémie (cf. *Supra*), qui opèrent, certes, deux groupes lexicaux plus denses, mais qui s'effacent également selon le point de vue et ne sont pas dénués de relations directes entre eux.

Nous ne pouvons donc pas déduire de performativité du « dire » en tant que telle. Par contre, une fois franchi un certain seuil de compétences mis en évidence dans le point précédent, en employant la performativité du dire et en faisant la preuve d'une apparence audible et visible suffisante pour s'assurer d'être reconnu comme « autre » que cette catégorie identificatoire par l'exclusion, d'une part, et, mieux encore, « proche »[316] de la figure idéale-typique (et figure collective de réussite) de la catégorie identificatoire par l'inclusion, « l'*Educated* » (« *Lady* » ou « *the man* »), se comporter comme un « *educated* » et s'en revendiquer engendreraient la (semi-)performativité. En quelques sortes, si l'on dit[317] de soi et que l'on agit comme, en disant l'on agit, en agissant l'on se dit, en agissant et en se disant on se fait « *educated* », pour autant que l'on ait les ressources suffisantes pour s'être dits, avoir agi et s'être faits « suffisamment » « *educated* » pour être reconnu comme tel par un « autrui généralisé ». Pour reprendre les termes de cette thèse, si l'on se vend « *educated* » et que l'on se rend « *educated* », en se vendant l'on se rend, en se rendant l'on se vend, en se rendant et en se vendant l'on se fait[318] – et il en est de même si l'on remplace le bruyant verbe « se vendre » par le silencieux verbe « se tendre » qui permet d'inclure les « *Educated* silencieux » (cf. *Supra*).

De nouvelles appartenances

> « (Brittany, à propos des mariages arrangés par les parents) – (…) Openly [the young people who went to Windhoek or Otjiwarongo to study] they are *educated* but their parents they are still… closed. So they [want to] do their *tribe*. But you, you don't want, man. [You think:] « I

[316] J'emploie délibérément un terme relatif pour montrer qu'il s'agit toujours d'une identification négociée entre diverses personnes : la personne « *educated* » d'Opuwo ne sera probablement qu'un faible modèle de celui-ci aux yeux d'un haut fonctionnaire ou d'un universitaire de Windhoek, par exemple… et s'il ne sera pas pour autant associé aux *Traditional* il y a fort à parier qu'il « perde » sa légitimité à s'auto-désigner explicitement comme « *educated* ».

[317] Il faut bien entendu comprendre cette idée du "dire" de manière large : autant dans le dicible que le silence. Très souvent, l'idée *d'Educated* ne sera pas formulée telle quelle. Par contre, nombre de phrases indiqueront le positionnement d'une personne dans un *lifestyle* dont *l'Educated* est la figure de proue.

[318] Se dire et se rendre, répondent aux critiques des « conditions de félicité » d'Austin telles que Denis (2006) les rapporte. On retrouve en effet la nature collective de ce qu'il est dès lors juste de considérer comme une interaction performative (Denis, 2006, p. 4) – car la classification des *Educated* est reconnue par un très grand nombre d'individus, qui entérinent son existence sociale. Quant à la matérialité soulignée par Fraenkel (2006 ; in Denis, 2006) ou Callon (2007 ; in Denis, 2006), elle s'annonce dans de nombreux accessoires, par exemple vestimentaires. Enfin, la temporalité est également évidente car la boucle de performativité réciproque explicite bien l'idée de processus performatif, à l'opposé d'une instantanéité.

am an *educated* person so I have to entertain with someone who is *educated* also ». But [the parents] don't want this one, they just want the one that they searched [for you]. »

Interview de Brittany et Rosa, Novembre 2013

Il me semble que le « groupe stratégique actualisé » des *Educated* possède des caractéristiques lui conférant une cohésion interne supplémentaire. Par exemple, quelques-uns parmi mes interlocuteurs *educated* comme Brittany et Rosa (ci-dessus) m'ont exprimé leur impression de « devoir » épouser un autre *Educated*, tandis que leurs parents continuent à exiger qu'il s'agisse de quelqu'un de leur *tribe* sans tenir compte de ce critère. J'ai également été témoin d'une conversation entre Lucia et l'un de ses collègues durant laquelle ce dernier disait à la jeune mère qu'elle devait parler anglais à son enfant, et non otjiherero. Dans un certain sens, on peut être tenté de dire que la catégorisation de « *educated* (*people*) » se comporte presque comme des appartenances. Dès lors que nous avons procédé à l'analyse « méta » du phénomène, esquissons maintenant, sans plus d'ambition que l'hypothèse, les propriétés de cette nouvelle catégorisation des individus, au plus proche des vécus quotidiens, et leurs similitudes avec celles des *tribes*.

La lecture de Ferguson peut nous aider à mieux cerner le lien entre reconnaissance sociale et appartenance dont je parle ici. Dans son ouvrage « Global Shadows », il déconstruit le concept de « modernité » appliquée à l'Afrique – à savoir les variantes de la « modernité alternative » qui ont été imaginées par les intellectuels en réponse au discours évolutionniste du « pas encore moderne » et à la perte de crédibilité des discours « développementistes » du « en voie de modernité ». Il explique comment ces « récits » de développement/d'évolutionnisme ont surgi en réaction à une perception du monde comme figée dans une hiérarchie, celle de la « Great Chain of Being » qui a teinté la pensée en Occident depuis la philosophie grecque (Ferguson, 2006, p. 178-183). Dressant l'histoire contre la hiérarchie (Ferguson, 2006, p. 177), ils attribuent à cette première un *telos*, celui du « pas encore ». Toutefois, face à la perte de crédibilité du discours sur le développement, Ferguson explique que les penseurs actuels ont une lecture de la modernité africaine s'approchant davantage du « bricolage », de créations inventives (lire par ex. Comaroff, Comaroff, 1993 ; Donham, 1999 ; Meyer, Geschiere, 1999 ; Werbner, Ranger, 1996 ; cités dans Ferguson, 2006, p. 183). Ce sont ces théories de « modernités africaines » qui, si elles ont le mérite de rompre avec la présomption d'archaïsme, le font en courant le risque de réinstaurer une sorte de « Grande Chaine de modernité », délaissant l'histoire au même titre que le *telos*. Car ces visions de modernités alternatives ne sont pas accueillies de la même manière par les acteurs de terrain, d'après Ferguson. Comme je le verrai moi-même dans la conclusion de ce chapitre, c'est alors la perception d'une modernité qui, tel un train n'attendant pas, laisse derrière elle ceux qui ne sont plus « à la page », d'un point de vue socio-économique (statut et manières de vivre) (Ferguson, 2006, p. 184-186). La réussite n'est plus une promesse pour tous, mais une réalité pour certains *« happy few »* qui ont compté non plus sur l'éducation ou le

développement[319], mais sur la chance, la cruauté ou même la violence (Ferguson, 2006, p. 187) pour atteindre le succès espéré. C'est donc par une prise en compte de l'histoire *et* du statut que Ferguson espère résoudre l'épineuse question du concept de modernité.

> « Modernity in this historically specific conjuncture appears not (...) as a set of diverse and creative cultural practices, but as a global status and a political-economic condition: the condition of being « first-class ». Some people and places have it; others don't. The key issues are of membership and rank. »
>
> (Ferguson, 2006, p. 187)

Parce que les *Educated* portent le nom de la figure collective de réussite dans « *this life* » à laquelle est associée un certain *lifestyle*, on peut en comprendre leur emploi de ce terme comme une volonté de reconnaissance de « *membership* », d'appartenance à ce groupe et au « monde » dans lequel il s'inscrit, mais également à l'utopie à laquelle elle se réfère, comme Ferguson l'explique en d'autres termes (Ferguson, 2006, p. 187-189). C'est donc la reconnaissance d'une certaine appartenance qui serait en jeu dans cette arène symbolique de la reconnaissance, et génèrerait en conséquence un « sentiment d'appartenance » et établiraient les *Educated people* en un « groupe d'appartenance ». En effet, sans qu'il y ait réellement de mobilisation motivée par le sentiment d'appartenance à un groupe, il semble qu'il y ait une importante considération de l'entre-soi[320], au vu de ce que Matomutenya a reconnu comme étant l'impression de vivre dans deux mondes séparés (cf. *Supra*).

C'est pourquoi, même s'ils sont constitués comme groupes stratégiques actualisés sur l'arène symbolique de la reconnaissance, les « densifications » suscitent un sentiment d'appartenance (non-exclusive, car cela s'ajoute à leur appartenance de *tribe*) avec des règles (ou pratiques) tacites et non contraignantes mais de plus en plus prégnantes, quoiqu'elles ne s'imposent pas spécialement au détriment de règles plus anciennes, comme pour le cas du mariage qui n'est que préférentiel mais ne s'impose pas intégralement aux règles coutumières de l'alliance. On remarque bien ici un empilement des normes (Laurent, 2003), notamment pour ces jeunes *Educated* qui sont désireux de maintenir le flou de l'ambivalence[321] leur permettant de ruser tactiquement entre ces deux systèmes normatifs. Ils risquent d'expérimenter la « souffrance » dont parle Pierre-Joseph Laurent en contexte de « modernité insécurisée » : lorsque la concorde coutumière s'est affaiblie au profit de la concorde civile, sans que cette dernière ait la capacité d'assurer les solidarités institutionnelles (Laurent, 2003). Sans s'être totalement affranchis des normes coutumières, ils revendiquent cependant la légitimité de leur système normatif (par ex. épouser, par consentement mutuel, une personne *educated*) qu'ils ne parviennent pas (toujours) à

[319] On verra par la suite que l'éducation ne mène plus directement au statut d'élite (cf. *Infra*).
[320] « La notion d'entre-soi désigne le regroupement de personnes aux caractéristiques communes, que ce soit dans un quartier, une assemblée politique, ou encore un lieu culturel. Elle sous-entend l'exclusion, plus ou moins active et consciente, des autres. » (Tissot, 2014, p. 4)
[321] Je reviendrai par la suite sur cette idée.

imposer à leurs aînés[322].

Pour assainir notre quête d'identification des propriétés de ces groupes en termes d'appartenance, contentons-nous dans un premier temps de tirer les conclusions de la situation actuelle. Un premier constat est que, vu la fréquence de l'emploi de cette classification, cette dernière parait aussi importante à Opuwo que ne l'est le classement en *tribes*. Un second constat vient cependant atténuer le premier : d'après mon expérience, seuls les *Educated* se désignent eux-mêmes par un substantif spécifique, tandis que les *Traditional* ont recours à leur nom de *tribe* pour parler d'eux-mêmes. Nous pourrions donc imaginer que cela révèle une conception de la population plus radicalement scindée dans le cœur des *Educated* que pour les *Traditional*, dont le référent de socialisation reste principalement l'appartenance à la *tribe*. La surimpression d'une arène symbolique de la reconnaissance serait donc plus présente au sein des *Educated* que des *Traditional*.

Pour creuser cette hypothèse, rappelons-nous que, d'une part, il y a une association dans l'imaginaire entre la *tribe* (relevant de l'appartenance) et la « *tradition* » (référent du groupe stratégique actualisé des « *traditional people* ») ; d'autre part, l'appartenance à une *tribe* a encore concrètement pour conséquence l'application d'un ensemble de règles et pratiques relevant de la coutume, que ce soit pour les *Traditional* (qui s'inscrivent[323] stratégiquement dans ce « respect de la tradition »), ou pour les *Educated* (qui, malgré leur inscription stratégique dans le groupe dont le référent est « la modernité », ne s'affranchissent pas – ou ne sont pas affranchis – de leur appartenance de sang[324] à une *tribe*). Dès lors, les *Traditional* n'expérimenteraient pas tellement de dissonance entre leur appartenance et leur stratégie de reconnaissance sociale, ce qui peut expliquer leur emploi unique d'un nom de *tribe* pour parler de leur groupe de référence. Par contre, les *Educated* seraient davantage soumis à un empilement des normes dû à la surimpression de l'arène symbolique de la reconnaissance sociale sur le champ de l'appartenance. Dès lors, l'usage d'un seul substantif (nom de *tribe*) par les *Traditional* pour désigner leur groupe d'appartenance et leur groupe stratégique actualisé (GSA) m'incite à émettre l'hypothèse d'une même équivalence (en termes d'importance et de propriétés) chez les *Educated* entre leur « groupe d'appartenance » (la *tribe*) et leur GSA (les *Educated*).

Le groupe stratégique actualisé des *Educated* serait donc une densification de personnes dans une nuée d'oiseaux de proxémie, ayant pour caractéristique de générer une appartenance non fondée sur le sang, mais sur un même mode d'obtention de reconnaissance sociale en référence à un imaginaire commun (la

---

[322] Je reprendrai plus en détail la théorie de Pierre-Joseph Laurent afin d'en voir l'application pour le cas des *Educated* d'Opuwo (cf. Infra).

[323] Je l'ai déjà précisé mais rappelle ici qu'il est évident que cette inscription n'est pas le seul fruit d'une volonté. Je perçois davantage cela comme un ensemble de circonstances qui, combinées à des désirs propres ou de personnes ayant autorité sur Ego, mènent à son inscription dans l'une ou l'autre stratégie – inscription qui n'est jamais tout à fait définitive ni, certainement, aussi « radicale » que les idéaux-types « du » *Traditional* ou « de l'»*Educated* en donnent l'illusion.

[324] Sur la notion de sang, cf. infra

« *modern life* » ou la « *tradition* ») influençant les pratiques et les visions du monde.

Midi à quatorze heures locales (ou pourquoi je ne parle pas « simplement » de l'élite, de la classe moyenne ou des urbains)

À peine avais-je élaboré – ou devrais-je plutôt dire « transpiré » –, aux alentours de 2016, la réflexion sur la reconnaissance et le comportement mimétique de néo-ethnie que j'achève de présenter ci-dessus, qu'il m'arriva l'un des événements qui sont, je crois, parmi les plus beaux mais aussi les plus redoutés de bon nombre d'ethnologues (dont je fais partie). Cela tient en peu de chose, deux petits mots presque doux, dits, en plus, avec beaucoup de bienveillance pour le cas qui me concerne… le fameux « oui, mais ». Deux petits mots qui transforment l'effort accompli en sueurs froides, lorsque l'on se dit qu'en effet, le « oui mais » a raison, et que par conséquent, plus rien ne tient. Le contenu de celui qui m'avait été adressé était ce qui suit : « Oui, mais pourquoi parler de néo-ethnie[325] et non, tout simplement, de classe moyenne, d'élite, ou de jeunesse urbaine comme la plupart de la littérature sur la région le fait ? ». Il avait été prononcé par plusieurs chercheurs de renom[326] dont un grand nombre travaillait sur la Namibie et qui réagissaient à ma présentation lors d'un événement scientifique auquel ils m'avaient conviée. A l'antithèse de la sourde oreille, c'était un assourdissement qui se produisait dans mon cerveau. Je pris donc la direction suggérée pour questionner ma lecture des choses. J'en tirai de merveilleux outils de précision de ma pensée, mais après moult remue-méninges, la matière vivante de mes données continuait de s'imposer à moi telle que je viens de la soumettre humblement au lecteur.

Voici cependant en quoi ces mots « classe moyenne », « élite » et « jeunesse urbaine » n'accrochent pas mon propos[327] pour les employer en tant que catégories heuristiques.

Elites et « middle class »

Rappelons avant tout quelques caractéristiques des personnes qui s'identifiaient auprès de moi comme *educated*.

> ***L'arrivée des élites et des classes***
>
> Dans la littérature, on retrace la formation des classes des populations non-européennes en Namibie aux alentours de la fin des

[325] Ma réflexion n'était pas encore aboutie et allait davantage dans ce sens.

[326] Il s'agissait des membres de l'Institut d'anthropologie sociale et culturelle à Hambourg, que je remercie au passage pour leur invitation, leur écoute et leurs avis très enrichissants. Je remercie encore plus particulièrement Julia Pauli pour son accueil chaleureux.

[327] Je précise donc que je ne cherche pas ici à dire que les auteurs que je vais citer n'auraient pas dû employer eux-mêmes ces termes. Seulement, je trouvais que les personnes qui se revivaient dans ma tête lorsque je cherchais à les dire ne correspondaient pas à celles décrites par ces auteurs.

années 1960 (Tapscott, 1993 ; Tötemeyer, 1978 ; voir aussi Wallace, 2011, p.267 cité dans Pauli, 2011, p. 153). Il semblerait qu'actuellement, le débat se situe surtout entre les adeptes du terme « élite » (voir par ex. Dobler, 2014 ; Fumanti, 2006 ; 2007 ; Pauli, 2010 ; Tötemeyer, 1978) et ceux de la notion de « classe moyenne » (Melber, 2016 ; Pauli, 2010 ; 2018 ; voir aussi les contributions dans O'Kane et al., 2017 à propos de l'Afrique en général). Cette dernière serait plus récente dans son application à l'Afrique (lire à ce sujet Lentz, 2016).

Encart 36 – L'arrivée des élites et des classes

Parmi celles dont j'ai le plus parlé, Lucia et Selina sont fonctionnaires (officiers de police), mais leur salaire ne leur permet pas de louer seules une maison, elles vivent donc en colocation au moment de mes enquêtes et partagent leur chambre avec leur enfant. Elles ne mangent de la viande qu'au début du mois, et tentent de prévenir des moments de disette en achetant de grosses quantités de macaronis et autant de farine de maïs une fois leur salaire reçu. Elles ne sortent jamais, ne dépensent que rarement (il m'a semblé que c'était maximum une fois par an) leur argent dans des vêtements. Elles cumulent les cartes prépayées dans divers magasins qui offrent cette possibilité pour avoir une réserve en cas de besoin urgent. Elles n'ont pas de quoi acheter une chaise et s'asseyent donc à terre. Elles comptent tout et ne parviennent à se maintenir une hygiène financière que grâce à cela. Lucia n'ose pas poser de question à son « frère dans la tradition » Al, à qui elle doit le respect par les règles de parenté (cf. *Infra*). Brittany, Anna, Paulina, Fortuna et Rosa, elles, sont de jeunes diplômées, mères pour Brittany et Anna, issue de familles très pauvres pour Fortuna, Paulina et Rosa. Elles n'ont donc ni l'argent ni puissance, étant sous l'autorité de très nombreuses personnes en raison de leur âge et leur genre, et « appartenant »[328] encore à leur père (à l'exception de Rosa dont la mère a payé le bétail pour être et son père et sa mère, cf. *Infra*). Je ne parle évidemment pas ici de Himee, nounou dont l'obéissance est la seule stratégie de survie financière, ou Megan et ses collègues du marché d'Epupa, qui ne possèdent que quatre pauvres murs de terre colmatée aux cartons et qui doivent vendre sept jours sur sept – quoique ce septième doive se limiter à des ventes au voisinage étant donné la fermeture d'Epupa Market – pour parvenir à manger quotidiennement la bouillie de maïs qui nourrira leur corps pour se lever le lendemain avant l'aube d'une nouvelle journée de labeur. Parmi les hommes, Willem et Vander Meulen ont au moins dix années de scolarité à leur actif et sont tous deux officiers de police, bien que Willem se surprenne à rêver au poste de professeur. Ils louent une chambre dans des casernes de police qui n'offrent que l'espace d'un lit, d'un frigo, d'une télévision. Les sanitaires sont à l'extérieur. Mais ils ont tous deux la fierté d'avoir quelques têtes de petit bétail prospérant joyeusement dans le troupeau d'un homme de leur famille (pour Willem, il s'agit de son oncle maternel, Al). Tous,

[328] Nous verrons par la suite l'origine émique de cette expression dont j'use ici, et sa signification profonde.

à l'exception d'Al, ont entre 20 et 30 ans.

Il me parait injustifié de parler d'élite pour désigner ceux que je reprends ici sous le terme « *Educated* ». Fumanti décrit les élites qu'il accompagne à Rundu de la sorte :

> « In Rundu, (...) the black elite [is] composed of civil servants mostly employed in the local office of the Ministry of Education, [who] occup[y] the upper echelons of the political and bureaucratic state apparatus (...). »
>
> (Fumanti, 2006, p. 87)

Nul besoin d'argumenter davantage que les personnes décrites ci-dessus n'ont aucun rapport avec cette description. Dans un autre article, il complexifiait néanmoins cette description par une donnée moins immédiatement visible.

> « In my view, following Pareto, it is the subjective dimension of the elite that informs their reproduction and circulation and their role in the wider society. Even further, as Pareto argued, if the study of an elite starts from an objective dimension, their distinctive socio-economic criteria, it has to reach into the subjective dimension, their moral values. »
>
> (Fumanti, 2007, p. 471)

A nouveau, cette définition ne me semble pas correspondre aux *Educated* qui suivent, il est vrai, un système moral différent de celui des *Traditional*, mais ne sont pas tous à l'origine de ce modèle ou de sa transmission, car l'influence de bon nombre d'entre eux est très réduite en raison de leur position de cadet dans la hiérarchie sociale qui transcende encore la distinction entre *Educated* et *Traditional* car les *Educated* ne se sont pas affranchis de leur appartenance de sang à la *tribe*.

Al l'élite

Seul l'un de mes interlocuteurs (Al) pourrait vaguement[329] prétendre au statut d'élite, en tant qu'homme scolarisé d'une quarantaine d'années, marié et employé depuis de nombreuses années au « *Directorate of Education, Arts and Culture* » à Opuwo. Parce qu'il a une maison confortable dans le quartier résidentiel d'Okatuo, qu'il a suffisamment d'argent pour dépenser de l'eau pour l'entretien de trois maigres brins d'herbe éparse à l'avant de sa maison et qu'il occupe apparemment un poste relativement élevé en tant que fonctionnaire, il est dans une situation fort différente de la plupart des autres personnes avec lesquelles j'ai vécu... et dépasse d'ailleurs par son âge la catégorie « *youth* » qui m'intéresse principalement. Sans que cela ne réponde directement à la question de la pertinence du remplacement du terme « *Educated* » par « élite » ou « classe moyenne », notons que d'aucuns pourraient argumenter qu'il correspond à ce que Fumanti dit de ses interlocuteurs à Rundu. Toutefois, Fumanti décrit des personnes non seulement plus âgées d'une génération, ayant fortement

[329] Je montrerai par la suite qu'il est peut-être même plus judicieux de parler de « classe moyenne » le concernant, davantage encore que d'élite (cf. Infra).

gravi les échelons de la hiérarchie locale, mais également reconnus comme des leaders dans plusieurs autres domaines où ils ont une influence – dans le cas des élites de Rundu, dans le club de football et à l'église – y compris diverses zones géographiques. Je ne pense pas qu'Al ait réellement atteint ce « niveau » d'autorité. Pourtant, je ne dirais pas non plus qu'il fait partie de ceux que Fumanti appelle la « *youthful elite* », qu'il associe à une « *post-apartheid youth* » (15-30 ans) et dont il parle comme d'une « élite-en-train-de-se-faire » (Fumanti, 2006, p. 88). S'il y avait lieu de parler d'élite à son égard, il faudrait à mon avis distinguer un troisième type, correspondant aux 35-50 ans, la seconde génération d'*Educated* qui n'étaient pas parmi les quelques rares ayant fini leurs études dans les années 1970, mais les élèves de ces derniers, entamant une scolarité à cette même époque. Ils auraient donc connu la scolarité de l'apartheid et finalement terminé leur cursus dans les premières années du gouvernement indépendant – mais l'on sait que l'enseignement ne fut pas réformé du jour au lendemain.

Encart 37 – Al l'élite

Une question survient inévitablement à la comparaison entre l'ethnographie de Fumanti et la mienne. Lorsque l'on observe la photo de Fumanti en compagnie de ses interlocuteurs privilégiés de Rundu (voir la photo dans l'article de Fumanti, 2010), on peut constater qu'il y est représenté entouré d'hommes d'un âge qui semble proche du sien et que j'estime aux alentours des 35-40 ans. Je n'ai bien entendu pas la naïveté de croire qu'il s'agit là de tout son panel d'interlocuteurs, ni même spécialement d'un échantillon statistiquement représentatif, mais si je devais fouiller dans mes propres photos de terrain – ou dans celles qui auraient pu être prises – il est fort probable que plus de 90% du temps l'on m'y verrait en compagnie de jeunes d'une vingtaine d'années, et 80% du temps de femmes, et non d'hommes d'âge plus mûr. Tout cela m'amène à questionner : se pourrait-il que l'association que fait Fumanti entre l'éducation scolaire et le statut d'élite provienne d'un biais de genre et/ou d'âge ? Prenons le genre, dans un premier temps. Mattia Fumanti aurait-il simplement omis de mentionner la virilité de ses interlocuteurs lorsqu'il parlait de « *educated youthful elite* »[330], et les femmes n'auraient en réalité pas accès à ce statut ? Je déplore n'avoir pas trouvé, dans les travaux de l'auteur qu'il m'a été donné de lire (Fumanti, 2002 ; 2006 ; 2007 ; 2010) de réflexion approfondie sur la donnée masculine du statut d'élite, ou sur la possibilité et/ou les conditions pour une femme d'y accéder. Et même s'il mentionne une femme parmi les « *educationalist elites* » (Fumanti, 2007, p. 473) proches de E.S. dont il fait le compte-rendu des funérailles, il ne creuse pas cette question. Par contre, dans un autre article, il rapporte que la SWAPO considère l'éducation comme formatrice d'un nouvel homme, sans souligner cette formulation

[330] Il fait en effet mention du caractère masculin des élites plus âgées (Fumanti, 2007).

androcentrée :

> « (…) a 'new man' free and emancipated from the mental constraints of colonial discourses and practices, would embody the civic and moral virtues—duty, sacrifice, will, and discipline—necessary for building a truly post-colonial society. »
>
> (Fumanti, 2006, p. 89)

On pourrait se laisser berner par un « masculin qui l'emporte » et interpréter que le « new man » signifie le nouvel homme… et femme. Connaissant modestement le paysage namibien, je pense cependant que le « new man » ne porte pas de jupes – quoiqu'il y ait, bien sûr, des exceptions[331]. Est-ce à dire que les *Educated* mâles d'Opuwo seraient par contre, eux, automatiquement des élites (en formation) ? Biais de genre mis de côté, je reste peu convaincue par ce terme, même lorsque je cherche à entrer en dialogue sur le terrain masculin. Tout simplement parce que la carrière de Willem fait peut-être penser aux prémices d'un parcours dans le fonctionnariat menant potentiellement à un futur niveau de vie similaire à celui de son oncle maternel Al, mais bien qu'officier de police, une grande part de débrouille et de précarité marque encore sa vie en 2013 en raison de son jeune âge. Au vu de leurs conditions de vie et de la faiblesse de leur influence, il est certain qu'ils ne sont pas des élites au jour actuel, mais je pense que faire d'eux des « futures élites » ne tient pas compte des évolutions des marqueurs de distinction de ces derniers temps à Opuwo, selon lesquels le parcours scolaire – et, pour un grand nombre, professionnel – ne suffit pas, ou plus. Fumanti lui-même mentionne le manque de débouchées pour les personnes scolarisées et l'impossibilité d'ascension sociale qui marque les rêves de la grande majorité des élèves (Fumanti, 2006, p. 102).

Remarquant la prédominance que je soulignais plus haut d'une analyse de l'élite éludant le genre pourtant bien présent, Pauli, qui travaille sur ces questions de genre et spécifiquement du mariage aux côtés de ceux qu'elle identifie comme la « *small elite* » de Fransfontein (actuelle Région du Kunene, anciennement Damaraland), émet de mêmes regrets. Elle tente dès lors d'y remédier en se penchant sur la création d'une classe moyenne constituée des épouses et amoureuses « bénéficiant » du patronage de ceux qui ont accédé à des postes de fonctionnaire dans les années 1970 et 1980 et sont devenus ce faisant une élite locale (lire à ce sujet Pauli, 2010). Pourtant, dans un ouvrage plus récent dans lequel elle analyse le mariage comme une pratique de distinction au sens bourdieusien du terme, elle prône l'emploi du terme « élite » au détriment de celui de « classe moyenne » pour ses interlocuteurs de terrain (Pauli, 2019). Dans ses termes, l'élite possède toutefois une signification plus large.

> « So far, I have used the concept of « elite » to describe the group of people in positions of power, wealth and influence. (…) I define elite as a « privileged minority » occupying the most

[331] Pauli (2010) remarquait d'ailleurs que lorsque la question du genre était abordée en lien avec les positions de pouvoir et/ou d'élite, c'était souvent sous forme d'exception. Friedman, par exemple, précisait qu'il parlait surtout d'hommes moyennement âgés ou vieux, et que les femmes étaient rares et généralement exclues du paysage politique du Kaokoland (Friedman, 2005, p. 45). Toutefois, comme le signale d'ailleurs Pauli (2010, p. 29) cette remarque était la seule réflexion portant sur le genre, et n'apparaissait que dans une note de bas de page.

influential positions and roles in the governing institutions of a community. »

(Pauli, 2019, p. 23)

Or, même en adhérant à un concept d'élite tel que défini par Pauli, le terme ne pourrait se substituer à « *Educated* ». Il ne permet pas en effet de décrire Anna et Brittany, par exemple, qui se disent *educated* alors qu'elles sont loin des positions influentes, au contraire soumises à la volonté de leurs aînés en raison de leur dépendance financière et du nourrisson qu'elles aident à grandir.

Cette même auteure explique dans son récent ouvrage que le terme « *emerging middle-class* » semble être un terme plus admis récemment car moins porteur d'une moralité sous-jacente que celui d'élite (Pauli, 2019, p. 22)[332]. Elle-même ne se résout pas à l'employer et explique cela en deux arguments. Premièrement, elle cite les auteurs sur des régions proches de celle de ses propres enquêtes en expliquant qu'ils ont également choisi le terme élite[333]. Son deuxième argument repose sur un retour historique. Elle explique que l'on trace l'arrivée d'une « classe moyenne » aux politiques de plus en plus néolibérales de la SWAPO à partir de 1990. Il s'agit, explique-t-elle, d'élites locales qui ont été englobées avec l'Indépendance à l'intégralité du pays, perdant alors les privilèges qu'ils ne devaient qu'aux frontières internes de l'époque coloniale (Pauli, 2019, p. 23-24). Elle reprend alors les critères économiques de la Banque Africaine de Développement et montre que seuls 9% des Namibiens tomberaient dans cette catégorie des 4 à 20 US Dollars par jour. A nouveau, bien que son argumentation en faveur de l'emploi du mot « élite » soit tout à fait convaincante (Pauli, 2019, p. 24), les raisons invoquées pour rejeter la notion de classe moyenne me semblent bancales, au regard de l'analyse de Melber (2016) de ces mêmes critères économiques. D'après lui, ce type d'échelle de revenu est discutable car il comprend parfois des valeurs si larges qu'elles en perdent leur sens (par ex. entre 10 et 100 US Dollar/jour), parce qu'il varie parfois grandement en raison de l'absence de consensus entre les institutions qui en définissent les repères, ou parce que son seuil est parfois défini à une valeur tellement basse que même en Afrique, il serait difficile d'espérer mener la vie qui est généralement associée à l'idée de classe moyenne avec si peu de revenus (Melber, 2016, p. 1-3). Je préfère par ailleurs ne pas me fonder sur le concept tel qu'il a été redéfini pour correspondre aux auto-perceptions des personnes interrogées, par exemple en Afrique du Sud en tant que « ni pauvre ni riche ». S'il est indéniablement intéressant d'observer les valeurs morales associées à l'auto-positionnement dans la classe moyenne (respect de soi, ascension sociale, aspirations, « normalité »...) (Melber, 2016, p. 4), je trouve peu enrichissant pour mon propos de remplacer la terminologie émique « *educated people* » par une autre terminologie qui n'est pas issue du terrain ni, à ma connaissance, généralement employée par mes

[332] Pour un état de l'art plus complet sur le débat des élites et de la classe moyenne en Afrique, voir la contribution d'ouvrage de Carola Lentz (2016).

[333] Je trouve regrettable que l'auteur n'ait pas davantage explicité en quoi l'usage du mot élite par ces auteurs lui semblait pertinent {Citation}, mais peut-être s'y consacre-t-elle à nouveau dans la suite de son ouvrage que je n'ai eu l'opportunité de lire dans son intégralité. J'estime en tous cas ne pouvoir employer cet argument comme un élément en faveur ou non de l'emploi du terme élite.

interlocuteurs.

Un dernier argument chiffonne mon enthousiasme à l'idée de parler d'élite. Parce que j'ai le sentiment (nourri bien entendu de l'incorporation liée à la pratique d'ethnographe et non à des préjugés moraux dont j'aurais désiré tenir compte) que la population locale ne se considère pas comme supérieure parce qu'ils se disent *educated* mais comme différents, parler d'élite à leur égard amènerait à mon sens une hiérarchie qui n'a pas lieu d'être entre ces deux groupes. Au sein de chaque catégorie, il est certes indubitable qu'elle existe. Mais mon interprétation des faits, dires et agissements des interlocuteurs avec lesquels j'ai vécu me pousse à lire dans le respect qui ne m'a pas semblé feint que les *educated* avaient pour les *traditional*, mais également dans la pauvreté de certains *Educated* en contraste avec certaines richesses (parfois sous forme de bétail) d'autres *Traditional*, il y avait là deux échelles sociales côte à côte et non confondues. La seule atténuation à cette perception étant probablement en termes strictement politiques, étant donné la prégnance de la culture de l'écrit et de l'anglais qui attribue aux *Educated* comparativement plus d'outils (ou de capitaux) que les *Traditional* sur ce plan.

Peste urbaine ou choléra educated ?

Je suis consciente que ce choix terminologique m'amène sur un terrain glissant si je ne clarifie cette pensée en train de se faire. C'est pourquoi je me risquerai à entrer en débat sur cette préférence terminologique du terme « *educated* » plutôt que ce qui pourrait, d'un certain point de vue, s'y substituer : la « jeunesse urbaine ».

Je n'ai pas dû attendre la première lecture critique de mon brouillon de thèse pour m'interroger sur la pertinence de l'emploi de ce terme. Le recours au couple « *traditional people* »/« *educated people* » menace, s'il n'est pas employé avec précaution, de réifier en « essences » des « groupes » de gens auxquels on prêterait des frontières étanches et figées, sous prétexte qu'en effet, il s'agit sur le terrain d'un couple binaire d'imaginaires « travaillés » (au sens d' Appadurai, 2001) comme antinomiques localement. Il risque donc d'aller à l'encontre de la décolonisation de la pensée chère aux courants postcoloniaux qui font également partie de ma formation et de mes références. Toutefois, depuis que j'ai perçu que c'est de la sorte que mes interlocuteurs privilégiés organisent leur environnement, je n'ai pu me départir de ce prisme de lecture de leur réalité. Non que j'y adhère personnellement. Au contraire, c'est au contact de mes interlocuteurs de terrain que j'ai appris qu'il y avait des Blancs et des Noirs[334] et c'est à leurs côtés également que j'ai compris qu'il était possible pour certains de vivre aujourd'hui dans une tradition associée au passé. Justement, ce sont mes convictions personnelles qui me tiraillent depuis cette prise de conscience : comment ne pas masquer des données de terrain par malaise (à ce propos, lire Ferguson, 2006), tout en évitant la réification d'un « groupe » ?

[334] Je ne parle évidemment pas de la couleur de peau en tant que telle, mais bien d'une essence pensée à partir de cette couleur de peau.

C'est pourquoi je m'efforce à chaque ligne de montrer la mobilité, la perspective sous-jacente, l'impalpabilité et l'ambivalence, que ce soit dans le corps de mon texte, ou même dans un explicite « avertissement anti-essentialisme » (cf. *Supra*). J'aurais pu adopter une autre solution, comme celle, par exemple, que Steven Van Wolputte m'a suggérée dans un courrier privé : employer les mots « jeunesse urbaine ». Il est vrai que les personnes chez qui j'ai habité et qui ont habité mes pensées depuis 2009 sont très justement qualifiées et qualifiables en ces termes. Il est vrai également que l'on retrouve de grandes similitudes entre les descriptions de Hilgers (2009) des populations urbanisées et de *l'hexis* urbaine et ce que j'explique ici des *Educated*. Il serait en effet justifié de considérer que les *Educated* sont urbanisés ou y aspirent. Pour cette raison, j'ai remis une énième fois mon ouvrage sur le métier et questionné cet emploi d'« *educated people* ». J'avais déjà évincé les possibilités d'employer les concepts de « classe moyenne » ou « d'élite (locale) » pour regrouper sous un même terme la diversité des visages de ces « coureurs après le vent » qui m'ont ouvert leurs vies. Il m'était moins évident de trancher quant à cette « jeunesse urbaine » qui, certes, est cohérente d'un point de vue sociologique, mais manque à mon sens d'exprimer « qui » sont intimement ces personnes – ou, plus précisément encore, dans un paradigme modal (Laplantine, 2005), « qui » *se font* intimement mes interlocuteurs de terrain.

Car il me semble que « la jeunesse urbaine » gagne en universalité scientifique ce qu'elle perd en intensité symbolique. Je m'explique. Le terme qui m'a sauté aux oreilles lors de mes conversations avec eux était « *educated people* », notion qui fait davantage office de métonymie révélatrice d'un oiseau de proxémie du travail de l'imagination[335]. A aucun moment je n'ai entendu mes interlocutrices parler d'elles-mêmes ou des hommes de leur entourage comme d'une jeunesse urbaine. Au contraire, elles me disent en 2013 que « chez elles », c'est au village, pas à la ville (cf. *Infra*). La ville a beau les loger presque plus de 300 jours par an, mes amies n'y trouvent qu'une « *breadhouse* » qu'elles investissent peu. J'ai vu certaines *rooms* de village bien plus décorées et habitées d'objets sentimentaux et symboliques aux yeux de ces jeunes femmes (comme des albums photos) que leur chambre d'Opuwo où elles séjournent pourtant la majorité de l'année. Comment leur dire qu'elles sont urbaines ?

Certes, d'aucun pourrait argumenter que soit l'aspect statistique des jours de résidence annuelle en ville, soit, de manière plus symbolique, la référence au *town life* suffisent pour nommer ces jeunes « citadins ». Je pense néanmoins que ces deux raisons ne rendent pas suffisamment compte de l'intimité de cette manière de « se faire » au monde, de la « course après le vent » qui est à mon avis le véritable cœur des similitudes de vécus de mes interlocutrices et de leur entourage. D'une part, la statistique m'apparait tout aussi trompeuse que faussement objective, car sous une illusion de réalité réduite à la factualité (Laplantine, 2005, p. 194-199), elle ne parvient pas à traduire l'intimité d'une vie en ville et l'absence d'intimité d'une

[335] Pour une analyse approfondie des valeurs associées à l'éducation scolaire et diffusées par les élites et le gouvernement, lire l'article de Fumanti (2006) sur la « bataille de conscience » que se livrent deux types d'élites autour du sens porté par l'éducation scolaire.

identification à celle-ci. Or c'est cette ambivalence qui caractérise le rapport à Opuwo de ces coureurs après le vent : être « adaptés » à la ville, mais pourtant situer leur « *home* », leur « à la maison » dans le village qui les a vus naître ou qui héberge leurs proches (cf. *Infra*). D'autre part, si c'est en recourant à l'expression idiomatique « *town life* » que je justifie l'emploi des termes « jeunesse urbaine », il serait illusoire de penser que le recours à « la jeunesse urbaine » pare efficacement les critiques de fixation d'une identification mobile sur base d'une classification émique réifiée en essence. En effet, le seul effet de ce choix lexical serait de substituer aux imaginaires de la scolarité et de la tradition ceux de l'urbanité et de la ruralité, qui donnent peut-être l'illusion de contenir un supplément d'objectivité, mais ne font en réalité que titiller les catégories des imaginaires scientifiques.

Je me sens plus juste à l'idée d'employer une notion imparfaite, dont je dois sans cesse rappeler les limites heuristiques et empiriques, qu'en ayant recours à un terme qui, quoique je le sente plus audible dans un texte scientifique en raison de sa récurrence dans la littérature, me laisse dubitative sur de nombreux aspects, dont le principal est de ne pas avoir cette même récurrence dans les voix de ceux-là qui m'ont instruite à Opuwo. Dans le contexte spécifique de ma thèse qui se veut parler des dimensions intime d'une manière de se faire au monde, il me semble qu'entre deux choix impossibles, il est préférable de mettre les gants pour manipuler avec délicatesse celui du terrain que de s'armer de littérature.

Ni ni ni mais pas non non non : expliquer la véritable échelle de prestige

Choisir de ne parler ni en termes d' « élite », ni en termes de « classe moyenne » ni en termes de « jeunesse urbaine/urbanisée » ne m'amène aucunement à nier l'existence de ces phénomènes ou leur pertinence partielle ou strictement descriptive. Bien entendu, je ne suis pas ici en train de dire qu'aucun de mes interlocuteurs *educated* ne pourrait raisonnablement être considéré comme une élite locale, qu'aucun d'entre eux ne fait partie d'une « classe moyenne » ou qu'ils ne sont ni urbains ni urbanisés. Au contraire. J'argumente seulement que ces divers substituts plus sociologiquement admis ne chausseraient que partiellement les souliers des *Educated*, au risque de donner des ampoules à l'analyse de la classification émique. Soit parce qu'il ne tient pas compte d'une grosse partie *Educated* vivant dans des conditions socio-économiques parfois très précaires (comme ce serait le cas des termes « élite » ou « classe moyenne »), soit parce qu'il fait référence à tout un imaginaire historique/culturel/normatif éloigné des conditions réelles de vie (par ex. le terme « classe moyenne »), soit parce qu'il ne tient pas compte de la situation des femmes ou de la « *youth* » (par ex. le terme « élite »), soit encore, tout simplement, parce que, comme la notion « urbain », malgré son applicabilité « objective » (si tant est qu'une telle chose existe), le substitut ne correspond pas à la notion émique et dissimule dès lors l'imaginaire associé à la terminologie locale (la dichotomie « *Educated* » et « *Traditional* »).

Pour conclure, je postule que si ces diverses appellations ne conviennent pas à cette catégorie des *Educated*, c'est notamment parce qu'il ne s'agit pas, du moins telle que

je l'ai observée dans cette zone du pays, d'une classification qui prend le pas sur les hiérarchies liées à l'appartenance et déterminées par « le sang » (cf. *Infra*). C'est bien parce que les *Educated* sont toujours[336] ancrés dans des logiques d'appartenance suffisamment fortes pour les soumettre à des normes toujours applicables, qu'il ne suffirait pas de se tendre, rendre, vendre « *educated* » pour être une élite – ou même une classe moyenne, qui est par définition liée à l'idée d'élite mais n'en est que le niveau inférieur. Nous assistons donc à un véritable empilement des normes. Cet empilement n'est pas automatiquement source de chaos intérieur ou de troubles psychiques. Il peut, s'il est ordonnancé avec doigté par les personnes, mener celles-ci à une position d'élite.

La véritable catégorie de prestige (Berten, 2001) confond, sur une seule échelle d'ascension sociale, les marqueurs de réussite du groupe stratégique actualisé sur l'arène symbolique de la reconnaissance sociale et ceux du groupe d'appartenance sur le champ de l'appartenance – qui se trouvent être les mêmes que ceux du GSA des *Traditional* ! C'est pourquoi l'autorité (mais non le respect) qui résulte de ce prestige reste genré. A un même niveau de compétences acquises et de ressources financières et humaines (cf. *Infra*), un homme aura *de facto* une autorité sur la femme. De manière générale, le prestige sera le privilège des hommes qui montreront leur valeur par la possession d'un important troupeau, d'une véritable « *home* » (et non d'une simple « *breadhouse* »), d'une épouse officielle, de nombreuses conquêtes et d'une progéniture dont ils seront les propriétaires, mais qui occuperont une place d'autant plus importante hiérarchiquement[337] qu'ils détiendront également les codes de la ville et se distingueront grâce à leur scolarité, leur rôle et position hiérarchique dans la fonction publique – voire sur la place publique –, et leur capital financier exprimé, entre autres, en *furniture*. Il va de soi que l'accès aux marqueurs de réussite relevant du champ de l'appartenance sont également facilités par un généreux salaire et/ou une position de force dans la fonction publique. Les deux types de marqueurs sont donc intimement liés, ce qui renforce l'idée d'une seule échelle de la distinction qui transcenderait la classification *Educated* et *Traditional*, et justifie, d'un côté, l'idée d'une arène symbolique de reconnaissance sociale où se positionnent des groupes stratégiques actualisés, et, d'un autre, l'inopportunité de substituer « *Educated* » par

---

[336] La description que fait Mazzocchetti du rapport au village et aux liens familiaux des universitaires de Ouagadougou laisse entrevoir une plus grande distance que celle qu'il m'a semblé détecter auprès des *Educated* qui faisaient mon quotidien. Elle ne fait pas mention, par exemple, d'une identification à une « ethnie » ou « tribu » - ou même à une ligne de descendance ou un groupe de parenté élargi - aussi prégnante que ce que l'on observe actuellement à Opuwo. Elle ne mentionne pas non plus de signes de distinction toujours liés à une quelconque appartenance de sang similaire aux *tribes* de mes propres interlocuteurs. Cela pourrait dénoter de la possibilité, à Ouagadougou, d'être reconnu comme élite par le simple cumul de référents de cet univers des lettres, contrairement à Opuwo.

[337] Je précise là que mon hypothèse est celle de l'existence d'une seule échelle de l'ascension sociale mais qui ne positionne pas d'office les *Traditional* à sa cheville et les *Educated* à sa tête. Une jeune mère *educated* serait donc moins « haute » sur cette échelle qu'un quarantenaire *traditional*. Lui-même sera plus ou moins haut qu'un homme *educated* du même âge, en fonction de sa propre position dans la hiérarchie « politique » coutumière et de la place occupée par l'*Educated* auquel on le compare – notamment en termes de bétail autant que de *furniture*, comme nous le rappelaient précédemment Willem et Vander Meulen concernant les hommes qui avaient des *furniture* mais se savaient *useless* car dépourvus de bétail (cf. Supra).

« élite (locale) » ou même « classe moyenne ».

Paysage du « qui » dans le « *in this life* »

Pour une dernière fois clarifier ma pensée, je trouve important de clôturer la réflexion entamée par une schématisation synthétique de l'idée de surimpression du champ de l'appartenance et de l'arène symbolique de la reconnaissance sociale, suivie d'une mise en dialogue du premier paysage, le paysage des où et des quand, avec celui que nous clôturons ici, le paysage du qui.

Pour réaliser un schéma digne de représenter synthétiquement l'arène symbolique de la reconnaissance et le champ de l'appartenance, je propose au lecteur de chercher ensemble une terminologie englobante qui convergerait avec les vécus locaux, et éclairera par la même occasion pourquoi je parle de surimpression et non, simplement, de sphères séparées.

Quand je me suis demandé « ce » qu'étaient en réalité les différents adjectifs dont nous avons vu qu'ils relevaient pour certains de la reconnaissance (« *Educated* », « *Traditional* ») et pour d'autres de l'appartenance (« Dhemba », « Himba », « Héréro »...), j'ai dans un premier temps pensé qu'il s'agissait de caractéristiques de leur « identité » individuelle. Mais j'ai rapidement voulu me défaire de cette « catégorie de la pratique » (Bourdieu, in Avanza, Laferté, 2005, p. 140) qu'est l'identité, en raison des inconvénients qui ont été mis en lumière par la littérature (cf. *Infra*).

Dans un article de 2018, l'anthropologue Monique Selim revient sur les défis de l'anthropologie à l'ère de la globalisation, en mentionnant la question identitaire.

> « Les sciences sociales et l'anthropologie en premier lieu, en raison de sa dévotion à l'altérité, ont été frappées par l'envahissement du concept d'identité depuis plus de trente ans. Cette appétence conceptuelle pour l'identité est à la mesure des processus d'identarisation qui renvoient les sujets à leur origine, leur appartenance supposée et recréée. Se pose donc la question du caractère heuristique de ce décalque entre processus sociaux et métaphores conceptuelles. »
>
> (Selim, 2018, p. 221)

D'après l'auteure, cette multiplication des concepts d'identité ou de communautés (déjà constatée par plusieurs scientifiques dans les années 1970 (Brubaker cite par ex. W. J. M. Mackenzie ou encore Robert Coles (Brubaker, 2001, p. 68)) serait le fait même du phénomène de globalisation :

> « Les sujets trouvent sur les nouveaux marchés symboliques – qui doublent les marchés économico-financiers – une foule d'identités qu'ils prennent au gré de la mobilisation de leur désir et des opportunités objectives qui se présentent. Ces identités fluides sont les supports de production des communautés ad hoc et les processus d'emboitement de communautés

s'engendrent par scissiparité comme autant de cases où s'intégrer. »

(Selim, 2018, p. 222)

Si le fond de ce propos est potentiellement éclairant pour le cas de la jeunesse urbaine d'Opuwo qui se tend, se rend et se vend *Educated*, le terme « identité » doit à mon sens être appréhendé avec plus de précaution. L'auteure ne mentionne pas les nombreuses critiques conceptuelles de la discipline à ce sujet. Dès les années 1970, on peut déjà parler de prolifération du concept d'identité dans les sciences sociales, au risque, selon Brubaker[338], de lui ôter son sens (Brubaker, 2001, p. 67-68). Bien plus, l'auteur dénonce les présupposés qui surviennent lorsque l'identité (ou ses dérivés « race », « nation », ...), qui est une catégorie indigène, est employée comme catégorie analytique[339]. Ce faisant, on entérinerait la conception de l'identité comme une évidence individuelle et/ou de groupe et comme une donnée pas nécessairement conscientisée – et donc potentiellement falsifiable ou « à découvrir ». De plus, on présumerait une certaine homogénéité entre les membres d'un groupe d'individus partageant une « identité ».

Michel Agier participe également au débat sur l'identité, en dénonçant « l'usage de l'identité comme catégorie d'analyse héritée du passé ethnique de l'anthropologie » (Agier, 2013, p. 129). En effet, pour les structuralistes en anthropologie, « l'identité ethnique [apparait] comme une réalité fondamentale et universelle de la vie sociale, ce qui revient à postuler de manière implicite que l'identité est une donnée immuable et naturelle » (Baudry, Juchs, 2007, p. 160). Ce procédé tiendrait, selon lui, du « piège identitaire » dont il relève les erreurs : 1) l'essentialisme identitaire (penser fixes les identités des autres) ; 2) croire que les individus se soumettent aux identités collectives mais que l'auteur/le lecteur s'en autonomise ; 3) ne pas observer les changements qui font de l'ethnie (donc de l'identité) une catégorie dépassée par la réalité actuelle (Agier, 2013, p. 130-134).

Ai-je échappé au piège identitaire ?

En abordant la population locale sans sélectionner une ou plusieurs *tribes* sur lesquelles me pencher (la méthode anethnonymisée que je décris), j'espère avoir déjoué ce piège identitaire. D'une part, j'ai échappé à l'essentialisme en faisant de cette donnée un objet d'étude et non plus une catégorie a priori. Ensuite, en me focalisant sur la jeunesse urbaine d'Opuwo – ville frontière entre les mondes de « la modernité » et de « la tradition » (cf. *infra*) – sans distinction sur base de la *tribe*, j'ai évité l'erreur de la causalité identitaire. Enfin, j'ai

[338] L'article « Au-delà de l'identité » de Rogers Brubaker (2001) est indéniablement l'un des écrits majeurs questionnant le concept d'identité.

[339] C'est d'ailleurs avec ce même état d'esprit que je tente depuis le début de ma thèse de déconstruire ce qui pourrait apparaitre comme deux « identités » locales, en montrant qu'il s'agit davantage de processus de « fabrication » de soi, d'une trajectoire de vie construite sur un *lifestyle*, de stratégie d'obtention de reconnaissance sociale... En quelques sortes, c'est dans cet esprit que je souhaite davantage décrire la « course après le vent » comme processus que « l'*Educated* » comme identité.

cherché à centrer mon propos sur le *demos*[340] et non *l'ethnos*, comme le conseillait Agier pour esquiver le troisième écueil du paradigme identitaire. En définitive, mon choix méthodologique inscrirait mon travail dans la « situation », en interrogeant « le pourquoi et le comment des procédés qui conduisent certaines personnes ou collectifs, à un moment donné, à utiliser tel ou tel langage dit « identitaire » et à en faire, selon les cas, le langage d'un repli sur soi, d'un rejet de l'autre ou d'une subjectivation sans identité. » (Agier, 2013, p. 136)

Encart 38 – Ai-je échappé au piège identitaire ?

En réponse à la mise en lumière des biais du concept, de plus en plus d'expressions sont apparues pour pallier à ces faiblesses. Surgissent alors les « identités multiples », « identités mouvantes », « identités construites »... Ces diverses propositions, Brubaker les dénonce également dans un article qui reste important à l'heure actuelle, « *Au-delà de l'identité* ». D'après lui, ces tentatives ne remédieraient pas suffisamment au piège identitaire, créant souvent « un amalgame instable de langage constructiviste et d'argumentation essentialiste » (Brubaker, 2001, p. 70). Il énumère ainsi les failles des conceptions « faibles » de l'identité : la rupture de la signification analytique par rapport à l'usage courant ; le « cliché constructiviste » qui ôte peu à peu aux adjectifs apposés à l'identité (« multiple », « construite », « liquide »...) leur signification ; l'antagonisme entre la signification étymologique du terme « identité » et les caractéristiques qui lui sont associées ; ou encore l'impossibilité de remplir une fonction théorique utile par ce concept devenu trop faible. Pour corriger ces faiblesses, Brubaker propose une terminologie, dont la complexité a à son tour été critiquée par Avanza et Laferté :

> « Rogers Brubaker a proposé avant nous des termes qui pourraient être substitués à « identité » mais qui, malheureusement, nous semblent peu pertinents dans un contexte scientifique francophone. Il faudrait remplacer « identité » par trois « groupes terminologiques » : « identification et catégorisation » ; « autocompréhension et localisation sociale » ; « communalité, connexité, groupalité » (ces groupes étant ensuite eux-mêmes subdivisés). [...] Il nous semble qu'une telle multiplication rend ce lexique difficilement employable. Bien plus, le sens de certains de ces termes [...] est assez peu intuitif [...]. Enfin, [...] il s'agit là de formalisations issues de la littérature anglo-saxonne et très peu utilisées en France. ».
>
> (Avanza, Laferté, 2005, p. 140)

Perplexes devant la complexité de la question identitaire, ceux qui étaient à l'époque de leur article des jeunes chercheurs proposent un retour à la simplicité

[340] Selon l'auteur, seul le demos, le peuple politique, est le contemporain de l'anthropologue et peut donc être son objet d'étude. « Dépasser ce piège identitaire permet de porter une attention contemporaine aux contextes et aux procédés actuels d'invention (...) des langages d'émancipation aujourd'hui dans une hyper-modernité de plus en plus mondialisée et instable. » (Agier, 2013, p. 133-134).

conceptuelle en trois dimensions : l'identification[341], l'image sociale[342] et l'appartenance. D'après la définition que les auteurs donnent à l'appartenance, il faudrait également parler d'appartenance pour décrire le groupe des *Educated*.

> « L'appartenance relève de la participation des individus à la chose collective, au groupe (...), participation à la fois produite et productrice des socialisations multiples des individus (...). Il s'agit d'une auto-définition de soi ou encore d'un travail d'appropriation des identifications et images diffusées au sein d'institutions sociales auxquelles l'individu participe. »
>
> (Avanza, Laferté, 2005, p. 144)

Quoique j'ai avancé la dimension d'appartenance charriée par les termes « *Educated* » et « *Traditional* », je préfère maintenir la distinction que j'ai effectuée précédemment entre (le champ de) l'appartenance – que j'associe, pour les populations avec lesquelles j'ai travaillé, à une destinée liée à « la naissance », ou, du moins, à une donnée (pensée) biologique et/ou liée aux règles coutumières de parenté[343] – et (l'arène symbolique de) la reconnaissance sociale, qui relève selon moi de l'inscription sociale délibérée et est davantage le fait d'une méritocratie et d'un destin individuel. Le décalage entre les deux logiques d'aînesse sociale coutumière (cf. *Infra)* et de méritocratie dans un contexte où elles coexisteraient me paraît trop intéressant, lorsqu'il s'agit de saisir la complexité des modes de socialisation locaux, pour le masquer par un terme unique. Dès lors, et bien que je ne me sois pas ici attardée sur l'image sociale ni sur les modes d'identification des populations dont je parle, j'appuiele remplacement du terme « identité » – ne fut-ce que concernant les populations de la région d'Opuwo – par la combinaison (1) de l'identification (telle que définie dans Avanza, Laferté, 2005) ; (2) de l'image sociale (voir également Avanza, Laferté, 2005) ; et de deux modes de socialisation : (3) l'appartenance (en tant que socialisation passive, c'est-à-dire l'appartenance telle que l'entendent Avanza et Laferté, mais lorsque la participation à l'entité sociale de référence est obtenue par la simple application de règles de parenté[344], cf. *Infra*) et (4) le mode d'obtention de reconnaissance sociale. Cette dernière est une socialisation active car elle est une identification semi-performative (cf. *Infra*) à une figure collective de réussite sociale.

En tant qu'anthropologue, je juge toutefois nécessaire de traduire la notion d'identité, car il me semble que le fait que cette catégorie émique traduise en un seul

---

[341] « (...) toute action sociale où l'attribution identitaire est extérieure, s'exerçant sur un individu, dans le cadre d'une institution sociale, selon une technique codifiée » (Avanza, Laferté, 2005, p. 142)). Nous noterons que les auteurs excluent notoirement l'auto-identification de cette définition. Selon eux, l'auto-identification relèverait de l'appartenance, étant donné que ce serait par un mode de socialisation qu'un individu s'approprierait des catégories identificatrices (Avanza, Laferté, 2005, p. 142).

[342] « Le concept d'image concerne (...) l'étude de la production sociale des discours, de symboles figurants les groupes et les territoires, une logique de la « publicité » – au sens de rendre public – voire de la politisation des groupes et territoires. (...) La construction d'une image sociale n'est bien que la production de discours et de représentations, discours et représentations aux possibles limités, inscrits dans les registres d'entendement d'une époque. » (Avanza, Laferté, 2005, p. 142-144)

[343] Voir ma discussion sur les discours à propos du « sang » comme générateur de lien (cf. Infra), qui devra être nuancé pour y inclure les modes d'alliance qui font transiter certains individus d'une « famille » à une autre (par ex. le mariage).

[344] Bien que l'on sache que l'interprétation de ces règles laisse toujours une marge de manœuvre aux personnes.

terme les diverses facettes ci-dessus organise la vision du monde différemment que ce que ne le font les quatre termes séparés. Je souhaite trouver ici un mot capable de mettre le doigt sur la cohérence entre ces dimensions (identification, image sociale, appartenance et mode d'obtention de reconnaissance sociale). Parce que le tout est plus que la somme de ses parties, cherchons le tout… sans tomber dans les écueils mentionnés ci-dessus.

Dans un certain sens, nous pourrions dire qu'identification, image sociale, socialisations passive et active relèvent du position(nement) sur l'échiquier social. Ces mots, pourtant, ne me satisfont pas amplement en raison de la lourdeur de leurs sous-entendus spatiaux et de leurs emplois passés. Par esprit de légèreté – et parce que les théories psychologiques et philosophiques sur l'être et la personne dépassent l'humilité de mes ambitions – je parlerai très simplement du « paysage du Qui ». La préposition « Qui » me permet ici de mentionner cette perspective de « je par rapport aux autres », sans nécessairement insinuer qu'il s'agit d'une attribution par autrui ou par soi-même. La notion de « paysage » se veut rappeler la pluralité, le flou et le dynamisme du point de vue constructiviste de « l'identité » (cf. *Supra*). Je n'ai très certainement aucune prétention à faire de ce « paysage du Qui » un outil heuristique réutilisable, mais cette modeste expression me permet de compléter le schéma resté inachevé :

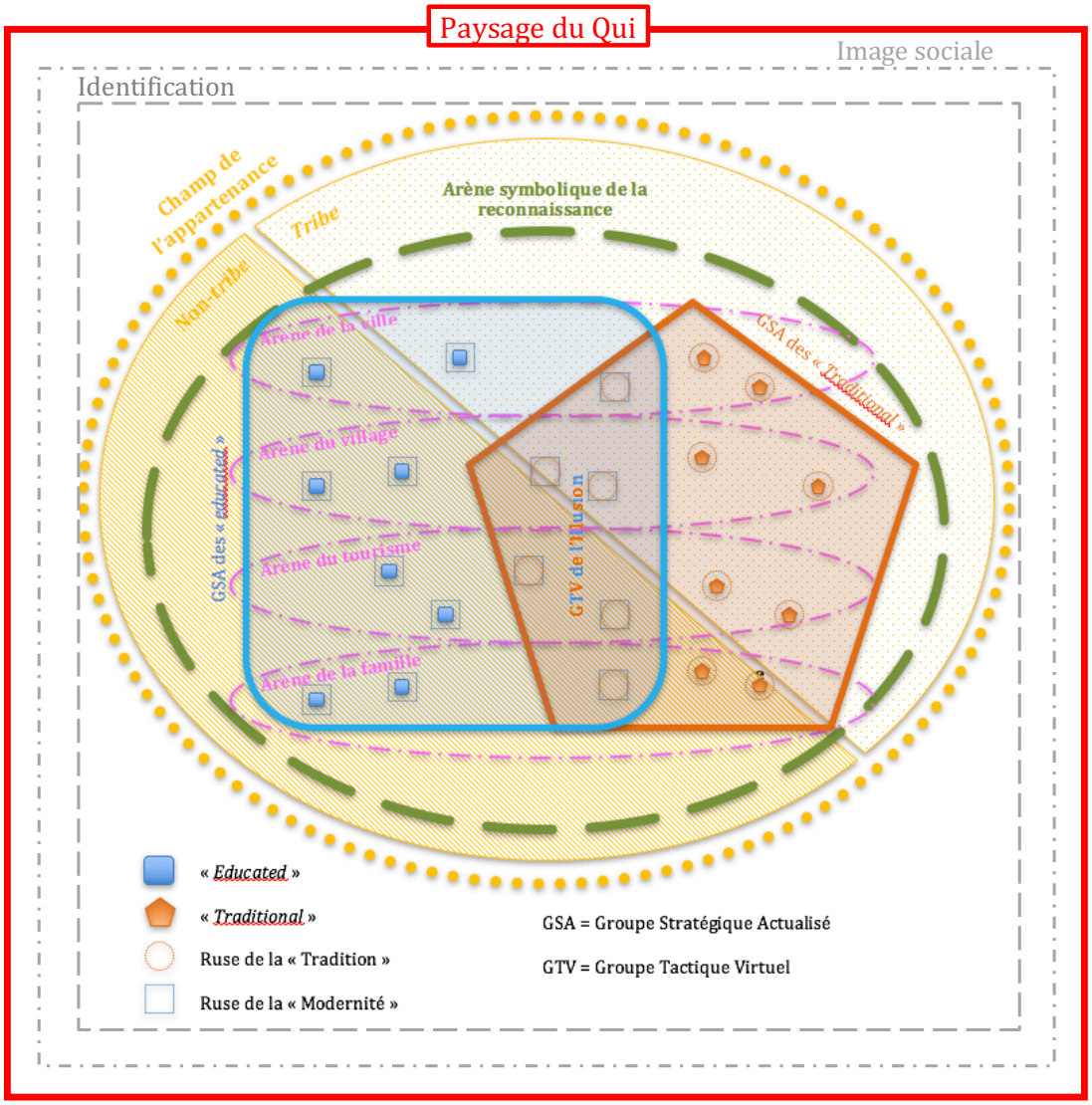


Figure 26 – Paysage du Qui

Pour conclure notre réflexion sur le « Qui » des *Educated*, nous pouvons dire que si la mise en scène de soi dans la *tribe* (c'est-à-dire l'inscription de son identité dans un référent utopique – car idéal-typique et imaginaire – de « la tradition ») est bel et bien stratégique pour les *Traditional* et tactique pour les *Educated*, l'appartenance à la *tribe* reste, elle, une donnée « reçue de naissance »[345] et régie par les règles de parenté. C'est pourquoi au lieu de suggérer que « (...) la naissance ne serait plus suffisante pour [que la personne soit] reconnu[e] dans la tradition (...) » (Carmon, 2010, p. 140), il faudrait dire que la naissance, tout en inscrivant l'individu dans une *tribe*, n'implique pas sa socialisation active au groupe des *Traditional*. De même, ce que j'ai autrefois interprété comme un « passage » de la gérontocratie à la méritocratie serait en réalité de l'ordre de la coexistence. Nous pouvons donc conclure qu'en plus du champ de

[345] Il ne s'agit que d'une expression pour exprimer qu'elle est régie par une série de règles socialement établies et qu'elle est souvent fixe, mais, en réalité, l'appartenance à la *tribe* d'un individu peut changer au cours de sa vie, par exemple dans le cas (encore marginal dans la région) de mariage inter-*tribe*.

l'appartenance relevant d'une organisation dont la hiérarchie suit une logique gérontocratique et coutumière de la société, nous assistons à l'apparition[346] en surimpression d'une arène symbolique de la reconnaissance fondée sur la dichotomie émique entre deux référents utopiques (« modernité » et *« tradition »*), dans un contexte social[347] de méritocratie croissante, quoiqu'actuellement toujours co-existante avec une certaine forme d'autorité gérontocratique. A chacune de ces utopies est associée une figure collective de réussite (qui est également l'idéaltype de ses « membres ») à laquelle les individus dont c'est la stratégie tenteront de correspondre au mieux. Ces groupes d'individus partageant une même stratégie peuvent être appelés « groupes stratégiques actualisés », et les personnes qui les composent se fondent sur les figures collectives de réussite pour se tendre, se rendre et se vendre *Educated* ou *Traditional* (selon les cas) en incarnant les modes d'obtention de reconnaissance sociale à Opuwo.

[346] Je ne peux bien entendu prétendre qu'aucune arène symbolique de la reconnaissance ne préexistait à celle-ci et me contente donc de constater l'importance actuelle de celle décrite ici relativement au champ de l'appartenance.
[347] Je parle bien ici de hiérarchie sociale et non de système politique.

Dans cette conclusion, je souhaite, par ma synthèse du second chapitre mise en lien avec le premier, montrer quelle est cette course après le vent qui fait la spécificité de ceux-là que j'ai appelés *Educated* sur base de l'expression idiomatique « *educated people* ».

Rappelons l'évolution de la pensée qui a été construite ici, et les points importants à se remémorer afin de poursuivre l'exploration du troisième paysage intime de la course après le vent.

J'ai divisé ce chapitre en trois temps : une première partie qui cherchait à décrire « qui » sont les *Educated* ; une seconde partie qui montrait « comment » les *Educated* s'engagent dans cette course après le vent qui les caractérise ; une troisième partie, enfin, qui reprécisait les éléments parfois esquissés précédemment concernant le but de cette course, pour les *Educated*, et s'essayait à une synthèse entre autres schématique de tout ce paysage du « qui ».

La première partie revenait sur le constat d'une classification émique entre « *educated people* » et « *traditional people* ». Nous avons vu que la classification se retrouve exprimée de diverses manières et avec différentes intensités en fonction des personnes. J'ai montré que la jeunesse urbaine d'Opuwo emploie les termes « *traditional people* » et « *educated people* », raison pour laquelle je me concentre surtout dessus. En analysant cette classification, nous avons constaté que les mots employés opèrent un réel positionnement de la personne dans cette classification, laissant deviner un mouvement d'identification par l'exclusion (en distinguant les « *traditional people* ») parfois doublé d'un mouvement d'identification par rapprochement (en se tendant, rendant et vendant « *educated people* »).

Ensuite, j'ai retracé l'histoire de la scolarité dans le Kaoko et analysé les perceptions locales de la personne scolarisée afin de décrypter l'imaginaire mobilisé par cette expression idiomatique « *educated people* ». Nous avons compris que faire mention de la caractéristique « *educated* » exprime le positionnement de soi ou d'autrui dans une certaine perspective d'avenir que l'on pense réservée aux personnes scolarisées et qui est associée à d'autres modes de vie, proches de ceux qui sont imaginés à propos « des Blancs ». J'ai alors démontré l'existence d'un continuum empirique au-delà de la dichotomie discursive entre les deux figures métaphoriques collectives que sont les « *educated people* » et les « *traditional people* ».

Cela m'a également amenée à préciser que mon emploi du terme « *Educated* » ne désignait pas un groupe de gens qui auraient « réussi » à obtenir un « statut », car loin d'être figée, « *educated people* » n'est qu'une identification précaire et en constante renégociation. Surtout, j'ai vu que le terme désigne tous ceux qui, par un mouvement identificatoire d'exclusion d'un « Autre » « *traditional* » et l'adoption (autant que leur permettent leurs ressources) des apparences visibles et audibles de ce groupe d'identification (dont j'ai vu par la suite qu'il était également un groupe stratégique

actualisé), se tendent et se rendent (autant que possible) « *educated* »… ou, plus précisément, espèrent être reconnus comme tels… donc se vendent comme tels. J'ai donc complexifié l'idée des *Educated* en précisant que certains d'entre eux sont « silencieux » en ce sens que, contrairement aux autres, ils se tendent, se rendent et se vendent « *educated* » uniquement par le mouvement d'identification par l'exclusion, mais non celui par l'inclusion, c'est-à-dire qu'ils ne se disent pas – ou n'osent pas se dire ? – explicitement « *educated* ».

Pour clôturer cette première section de chapitre, j'ai amené l'idée que les expressions idiomatiques « *educated people* » et « *traditional people* » formaient, avec tous les dérivés de ces deux idées globales, des oiseaux de proxémie. Empiriquement, ceux que j'appelle les *Educated* et les *Traditional* seraient, eux, plus proches de la nuée d'étourneaux, c'est-à-dire des densifications sans cesse mobiles d'éléments qui, individuellement, n'auraient pas une « place » définie, mais collectivement formeraient deux densifications sociales plus importantes ressemblant à autant de « groupes » dont les limites ne sont si fixes ni définissables, ni même réellement existantes si l'on se positionne au seul niveau d'une personne.

Dans la seconde partie de ce chapitre central de ma thèse, j'ai décrit les visages d'incarnation quotidiens de l'*Educated*. La *Lady* est une femme qui suscite le respect par sa capacité à faire preuve d'une certaine beauté que j'ai appelée « *Lady*-tude », par son indépendance financière ou par son statut de femme « *owned by a man* ». Le pendant masculin de la *Lady* – c'est-à-dire l'incarnation masculine de l'*Educated* – est « *the man* ». L'enjeu pour un homme étant de faire preuve de trois types de possessions : le bétail, le *furniture* et les conquêtes féminines. Pour ne pas risquer de simplifier à outrance ces *Ladies* et ces « *the men* », j'ai développé dans cette même partie de chapitre leur relation à ce qui m'a été traduit comme « *tradition* » : l'*ombazu*. J'ai vu que bien que l'*ombazu* est présentée discursivement comme une triade (nourriture, salutations, mode de vie), ces éléments agissent telles des métonymies pour de nombreux autres. J'ai vu que pour les *Educated*, l'*ombazu* n'est plus une entité contraignante qui s'impose. Toutefois, elle n'est pas pour autant reléguée au titre de folklore et constitue auprès d'eux également un corpus d'éléments[348] indissociables dans l'imaginaire. Ce qui fait la spécificité des *Educated* est toutefois une mise à distance de ce corpus en raison de l'empilement des normes (Laurent, 2003) qu'ils connaissent. Cette mise à distance les amène à n'appliquer que certains traits de l'*ombazu* au quotidien – notamment ceux qui sécurisent dans le contexte d'empilement des normes, typique de la modernité insécurisée (Laurent, 2003) – tout en décrivant « leur » *ombazu* selon sa formule triadique, comme si le fait de ne pas la mettre personnellement en application n'avait que peu de prise sur la permanence de ce corpus. Pour approfondir mon propos, j'ai montré comment le recours au « *to believe* » illustre le double mouvement des *Educated* par rapport à l'*ombazu*, entre une

[348] C'est au fond une vision assez similaire à celle de Fairweather dans son article sur l'utilisation des « contenus » de l'héritage culturel par les jeunes pour s'inscrire dans un monde global, notamment grâce à la rente du tourisme (Fairweather, 2006).

mise à distance (qui n'est pas folklorisation) et un rapprochement (lié à leur appartenance revendiquée à une « *tribe* »). J'ai également montré que le fait d'employer également « *to believe* » pour les comportements associés au *lifestyle* du monde « *in this life* » participe du vivre-ensemble entre deux mondes et référents pensés dichotomiques.

Dans la troisième partie de ce paysage du qui, je me suis essayée à une synthèse analytique de cette manière de courir après le vent. Je suis donc repartie de la théorie de la lutte pour la reconnaissance de Honneth (2000 ; 2004a ; 2004b). J'ai rapidement abandonné l'idée que la classification entre « *educated people* » et « *traditional people* » soit le résultat d'une lutte pour la reconnaissance sociale étant donné que les *Educated* veulent intégrer un *lifestyle* qui n'est pas minoritaire ; que la lutte, si elle existe, n'est pas le résultat d'une association « solidaire » pour la reconnaissance d'une « identité » d'*Educated* mais plutôt une tentative individuelle d'être identifié à un groupe positivement connoté, ce que Berten a associé à une lutte proche de la concurrence interindividuelle (Berten, 2001, p. 138).

Pour poursuivre ma réflexion, j'ai combiné le principe de reconnaissance sociale à l'arène d'Olivier de Sardan (1995), pour constater la présence d'une arène symbolique de reconnaissance sociale, dans laquelle se dessine deux stratégies d'obtention de reconnaissance sociale, auxquelles correspondent deux figures collectives[349] de la réussite : les « *educated people* » et les « *traditional people* ». Toujours inspirée d'Olivier de Sardan (1995, p. 179-180), cette fois par son « groupe stratégique », j'ai dit que les *Educated* et les *Traditional* étaient des « groupes stratégiques actualisés », c'est-à-dire « des agrégations sociales empiriques et continues qui défendent des intérêts communs en adoptant explicitement et consciemment une stratégie commune d'identification ». Ces stratégies sont communes car construite selon un même référent, respectivement les utopies de la modern life et de l'*ombazu*, perçues comme antinomiques et sujettes à interprétation individuelle. J'ai ajouté la présence d'un groupe tactique virtuel, et d'arènes au sens strict d'Olivier de Sardan, pour aboutir au schéma de l'arène symbolique de la reconnaissance sociale.

Sans tarder j'ai réintégré dans la construction du paysage du « qui » la dimension de l'appartenance à une « *tribe* » qui est évoquée par mes interlocuteurs, et qui n'est pas dénuée d'implications, notamment quant à l'inscription des *Educated* dans les deux systèmes de référence pourtant construits dans un rapport dichotomique. Ensuite, j'ai amené les figures de l'échec (« *left behind* », « *useless* », « *people living in the streets* » *et les* « *people enjoying too much* ») pour constater qu'il était à la fois indispensable pour s'en prémunir de faire la preuve d'un minimum d'attributs de la modern life et d'un minimum de ceux de l'*ombazu*, sans non plus tomber dans l'excès de l'un ou de l'autre – ou, surtout, le déséquilibre de l'un par rapport à l'autre. Cette idée de seuil m'a amenée à questionner le degré de performativité de la catégorie *Educated*, et, grâce

[349] A moins qu'ils ne soient appliqués à des cas très concrets (telle « *traditional woman* », telle autre personne « *educated* »), ces termes étaient la plupart du temps employés au pluriel, dans une généralisation. Il me semble donc plus correct d'employer le pluriel pour la « figure de réussite », qui devient dès lors collective.

à un exemple criant d'ambivalence, j'ai montré que sans être un bluff performatif tel que celui décrit par Newell pour les Nouchis (Newell, 2009), il y a bien une forme de performativité partielle des apparences visibles et audibles (autant, donc, du « faire » que du « dire ») des personnes. Néanmoins, cette performativité n'est que partielle car j'ai constaté la présence de « seuils » de compétences (ou de ressources, dans un sens large) indispensables à l'obtention par un autrui généralisé de la reconnaissance en tant que (l'un parmi les) « *educated people* ». Car c'est en effet le point démontré par la suite : comme Ferguson (2006) le développe dans son ouvrage à propos du « *first class world* », c'est également un (désir d')appartenance à un ordre social différent (ni plus ni moins que le « *in this life* »), qui caractérise les *Educated*.

Juste avant d'enfin dresser le paysage du « qui » sous forme de schéma, j'ai tiré profit des divers éclaircissements concernant cette classification sociale entre « *Educated* » et « *Traditional* » pour justifier mon choix de ne pas parler dans ma thèse d'une « élite », d'une « classe moyenne », des « urbains », ou de ces autres catégories plus fréquentes en sciences sociales que celle des « *Educated* ». J'ai rappelé que cette population que je pourrais appeler « jeunesse urbaine » entretient avec le « village » des rapports parfois forts, quoique moins fréquents, en termes d'identification, ce qui m'incitait à ne pas les fixer à la ville par mon terme. J'ai dit aussi que la notion de « classe moyenne » pouvait, certes, être enrichissante si on ne tentait pas de la figer dans des seuils et plafonds (voir à ce sujet les critiques de Melber, 2016), mais qu'elle n'était pas employée par mes interlocuteurs de terrain. Enfin, j'ai analysé qu'avoir principalement enquêté auprès de femmes m'avait permis de comprendre que les *Educated* n'avaient pas forcément une position d'élite sociale, même relative ou locale. J'ai conclu en expliquant que le prestige s'obtient grâce au cumul de marqueurs de réussite provenant des deux ancrages des *Educated* : ceux liés à leur stratégie de reconnaissance et ceux liés à leur appartenance. C'est pourquoi une catégorie de prestige serait, en réalité, transcendante à cette classification entre *Traditional* et *Educated.*

Enfin, j'ai clôturé mon chapitre en dressant un schéma synthétique de ce que j'ai appelé le « qui » pour englober les diverses dimensions de la reconnaissance et de l'appartenance sans tomber dans ce que Michel Agier (2013) a identifié comme le « piège identitaire ».

Après avoir vu qui sont ceux-là qui courent après le vent, c'est-à-dire qui tentent de se tendre, se rendre et se vendre *Educated* en perpétuelle ambivalence entre la modern life et l'*ombazu* – pour éviter d'être « lents » et être *left behind*, d'être déracinés et emportés par ce vent et devenir *useless* ou de se perdre dans la course et atterrir « *in the streets* » – le dernier chapitre de ma thèse s'attardera sur un troisième paysage intime de cette course après le vent, celui du lien qui se fait et se défait, offrant secours ou risques à ces *Educated* en pleine course.

Chapitre III -
Paysages du lien et de l'attachement dans la course

> « (...) Here, I heard like: « No, Who-who passed away, he was killed by Who-who, he witched him. » (...) ».
>
> Interview de Rosa, Novembre 2013

En déambulant dans les conversations quotidiennes d'Opuwo, il n'est pas rare de rencontrer un personnage caméléon dénommé « *Who-who*[350] ». Rarement introduit directement par l'interlocuteur (on ne dit pas, par exemple : « *Did you know that Who-who got married ?* »), cet énigmatique inconnu(e) surgit le plus souvent lorsque quelqu'un (A) relate (en employant le discours direct) les propos d'une deuxième personne (B) à propos d'un tiers (C) (par exemple : « *When I called her, my Mom told me : « Who-who got married. »* »). Jamais durant mes séjours précédents en pays anglophones (USA et UK) n'avais-je entendu cette expression, qui doit être distinguée de la terminologie plus généralement usitée en ces contrées occidentales : « *somebody* ». Bien entendu, « *somebody* » est également fort utilisé en Namibie lorsqu'il s'agit pour une personne (A) d'évoquer quelqu'un (B) directement, et que ce deuxième individu ne peut ni être appelé par son prénom, son nom de famille, son rapport de parenté (par ex. le fils d'Untel) ou de familiarité (l'ami d'Untel), ni quelque caractéristique qui permette de la reconnaître (sa fonction, son métier, l'endroit où il vit, son physique, etc.) en raison de la méconnaissance de ces diverses caractéristiques par l'émetteur de l'histoire ou son récepteur. Mais il semblerait que certaines situations engendrent la désignation du héros inconnu du récit par « *Who-who* » au lieu de « *somebody* » comme, d'après mes connaissances linguistiques, la langue anglaise le voudrait. J'interprète cette pratique par la volonté de l'interlocuteur principal (A) d'exprimer à Ego l'existence d'un « lien » (plus ou moins proche) entre la personne

[350] Je n'ai personnellement jamais vu cette expression à l'écrit. La majuscule et le trait d'union sont donc des libertés grammaticales délibérément prises pour exprimer au mieux la signification de cette explication. Par ailleurs, je ne puis non plus dire s'il s'agit d'une expression locale, ni son degré de fréquence auprès de la population de la région. Je peux juste témoigner que c'est une expression que j'ai entendue plus d'une fois dans la bouche de plusieurs personnes au détour de leurs conversations (dont je faisais partie ou dont j'étais parfois une simple spectatrice). Je la reprends ici non pour son importance en termes de fréquence, mais pour sa qualité poétique d'expression d'un lien.

(B), qui lui a relaté les faits du tiers, et le tiers lui-même (C).

Rapport, lien, relation et attachement

Les définitions des mots « rapport », « lien » et « relation » sont très proches et pourraient servir de synonymes.

> « **Rapport**, subst. masc. (...) III. — Action d'établir un lien, une relation entre deux (ou plusieurs) personnes, deux (ou plusieurs) choses, entre une (ou plusieurs) personne(s) et une (ou plusieurs) chose(s).
> A. — Lien établi par la pensée entre plusieurs objets distincts, dans un but de comparaison.
> • LOG. Lien que l'esprit établit entre deux concepts. »
>
> (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, 2012g)

> « **Lien**, subst. masc. (...) C. — Au fig.
> 1. [Dans l'ordre logique] Élément qui réunit, rattache deux ou plusieurs choses entre elles, assure leur relation, les met en rapport; le rapport lui-même tel qu'il est perçu par l'esprit. (...)
> 2. [Dans l'ordre des rapports hum.] a) Ce qui unit deux ou plusieurs personnes (ou groupes de personnes), établit entre elles des relations d'ordre social, moral, affectif p. ex.; les relations ainsi constituées. (...) ; b) Ce qui attache moralement quelqu'un à quelque chose. (...) »
>
> (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, 2012e)

> « **Relation**, subst. fém. (...) B. — [Entre deux ou plusieurs personnes]
> 1. Gén. au plur. : a) Rapport qui lie des personnes entre elles, en partic., lien de dépendance, d'interdépendance ou d'influence réciproque. (...)
> 2. Spécialement : a) PHILOS., PSYCHOL., SOCIOL., usuel. Rapport, lien impliquant une interdépendance, une interaction avec un milieu. »
>
> (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, 2012h)

La nécessité de précision qui m'incombe m'incite à préciser que, par convention, je parlerai d'un « rapport de parenté » pour désigner le « lien théorique[351] », tel qu'il est conceptualisé. J'emploierai la notion de « lien familial » pour signifier le rapport de parenté « concrétisé », car conscientisé par (au moins) l'une des deux parties (cf. *Infra*). Enfin, la « relation » me servira à parler du lien de parenté mis à l'épreuve des « vécus », donc lorsqu'(au moins) une interaction a eu lieu entre les

[351] Bien entendu toute la nuance se trouve dans cet aspect de « théorie » car ce qui fait lien pour une société ne fait pas spécialement lien pour une autre. Je ne jugerai donc pas à partir de mes schémas de parenté quand il y a ou non présence d'un rapport de parenté, mais bien sur les règles de parenté de mes interlocuteurs locaux. Néanmoins, celles-ci aussi sont discutables, car il semblerait que la parenté des *Educated* soit potentiellement plus inclusive que celle des *Traditional*. Quoiqu'il en soit, mon objectif ne sera pas de questionner la justesse ou non de la considération d'un rapport de parenté, mais bien de spécifier uniquement que je me réfère au « lien » tel qu'il est conceptualisé.

personnes se trouvant dans des liens[352] de parenté. Subtilement, d'une description du rapport par le mot « parenté », je passe donc à une qualification du lien et de la relation par la « famille », passage dont je débattrai plus tard. Notons que la relation familiale est traversée mais n'est pas limitée au phénomène de l'« attachement » ou de l'« affection », et ne doit donc pas être confondue avec ces dernières notions :

> « Attachement, subst. masc. (...) B.– Au fig.
> 1. Ce qui unit une personne, une collectivité à une personne, une collectivité, une fonction, un inanimé concret par des liens de dépendance (dévouement, service, parenté, intérêt). (...)
> 2. Ce qui lie affectivement une personne, un animal, une collectivité à une personne, un animal, une collectivité ou à un inanimé concret.
>
> (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, 2012c).

> « Affection, subst. fém. (...) II.— Manifestation du sentiment d'attachement d'un être (gén. hum.) pour un autre être (le compl. introd. par la prép. de indique l'être q{Citation}ui éprouve une affection). (...) A.— [L'obj. désigne une pers.] Attachement intime et durable qu'une personne éprouve pour une autre personne (sans considération d'âge ni de sexe) (...) ».
>
> (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, 2012a)

On pourra donc retenir que si le rapport est une forme statique de ce qui lie deux personnes, un donné (et un reçu) a priori, la relation est la chose mouvante qui est incarnée et vécue. Entre les deux, j'ai placé le lien, en tant que rapport conscientisé par l'une d'elles (au moins) entre deux personnes spécifiques. Affection et attachement, eux, appartiennent au domaine des ressentis, soit de l'impression dans le corps des liens et relations.

Encart 39 – Rapport, lien, relation et attachement

En quelques sortes, « *Who-who* » ne serait pas le (B) (inconnu, « *somebody* ») dont (A) parle à Ego ; mais le (C), connu de (B) et dont (B) a parlé à (A), qui relate à son tour ce récit à Ego. Loin d'être l'anonyme « un-corps » (littéralement « *some-body* »), « *Who-who* » serait le « Qui pour qui », et rendrait donc « *somebody* » plus proche, plus réel car ancré dans un système de relations. En quelque sorte, cette expression démontrerait l'irréductibilité du lien à la présence de deux corps côte-à-côte, transformant

[352] Nous verrons qu'il est fréquent que certaines personnes soient en relation sans avoir pris conscience de leur rapport de parenté. Sans vouloir faire autorité en la matière, dans le seul but de préciser très contextuellement ce dont je parle, je dirai que ces personnes sont certes en relation, mais ne vivent pas pour autant une relation de parenté, en ce sens qu'elles ont beau être dans un rapport de parenté aux yeux de l'anthropologue que je suis (ou des parents qui, eux, sont conscients de ce rapport de parenté), ils n'ont pas réellement un lien de parenté à l'instant T car leur réalité toute personnelle est celle d'une relation d'amitié (ou autre), mais pas de parenté.

« quiconque » en « quelqu'un »[353].

C'est donc à cet impalpable qui lie les chairs et les sangs, voire les âmes, d'Opuwo que je consacre cette section de chapitre, car il constitue le socle de la « course après le vent » décrite dans le chapitre précédent – socle en tant que contexte social dans lequel naviguer et en tant que ressource (potentielle) grâce à laquelle naviguer.

Amis et compagnie.

A mon grand regret, il m'est impossible de développer d'autres matières du lien, telles que celles de l'amitié, du voisinage, de la famille en religion… qui sont pourtant également présentes en ces lieux, bien entendu. Par souci d'efficacité, j'ai en effet choisi de développer les liens qui me sont apparus comme les plus déterminants dans le parcours relationnel d'une personne *educated* à Opuwo. J'explore donc l'axe horizontal de la parenté (relations amoureuses, les affins) et son axe vertical (relation de parentalité et les consanguins). Par ailleurs, il est notable que les liens amicaux les plus forts se développent d'après mes observations, plus souvent dans le groupe plus large de la *tribe*, dont je traiterai en tant que zone liminaire de la parenté. Il eut été intéressant néanmoins de complexifier le propos en traitant des parentés religieuses qui chamboulent parfois les relations, et des relations tissées dans la « *breadhouse* » (cf. *Infra*) qui sont assez spécifiques des jeunes *Educated* non mariés.

Encart 40 – Amis et compagnie.

Pour procéder à l'observation de ce socle de la course, je vais dans un premier temps creuser les « relations amoureuses » des *Educated*. Je montrerai la « nature » polyamoureuse des hommes et les diverses stratégies féminines, destinées à leur assurer certains avantages à fort potentiel de sécurisation, dans un contexte où les relations sont hypergamiques pour les femmes. Cela me permettra de comprendre la fidélité de corps de nombreuses femmes, d'entrevoir la compétition qui se joue entre elles, et de saisir les raisons du pardon qu'elles accordent aux hommes.

Je poursuivrai ensuite par l'analyse des liens dits « de sang », qui, d'après mes interlocuteurs, composent les familles. Je verrai comment se mêlent deux fois « *one blood* » dans les corps de chacun de ces *Educated*, comment ce sang transforme la paternité à l'heure actuelle, sans être suffisant, mais, le cas de l'adoption le montrera, en étant indispensable. J'expliquerai les cas liminaires de ce sang partagé, la *far family* et la *tribe*, ainsi que leurs implications quotidiennes, en termes de ressources

[353]« Quiconque » et « quelqu'un » se traduisent respectivement « *anybody* » et « *somebody* » en anglais. Ma tentative d'explication de la notion de « *Who-who* » n'est donc pas une traduction littérale mais bien une hypothèse que j'émets pour comprendre l'emploi de l'expression locale « *Who-who* ». Rappelons enfin que je ne prétends pas que cette expression « *Who-who* » est le moyen privilégié pour exprimer ce type d'énoncé, simplement qu'il s'agit d'un usage courant, local et à ma connaissance spécifique à l'anglais de Namibie par rapport à l'anglais américain ou britannique.

potentielles de sécurisation de la « course après le vent », mais également en termes de contraintes, contreparties de cette sécurisation. Je conclurai ce volet du paysage du lien en expliquant que la réinterprétation du lien familial comme tributaire du sang agit en quelques sortes comme une mise à jour de la parenté pour les *Educated* qui cherchent à inscrire dans un répertoire de la modern life (l'idée d'une donnée biologique) des relations auxquels ils ont accès en raison de l'*ombazu*, pour éviter la dissonance, probablement, et s'inscrire dans l'ambivalence qui, seule, permet de courir après le vent – se tendre, se rendre, se vendre *« educated »* – sans se brûler les ailes.

Passant du lien à la relation, j'évoquerai les premières relations en présence, c'est-à-dire la rencontre entre une mère et le fruit de son ventre et d'une union passée. Je montrerai le contexte particulier de nombreuses grossesses survenant comme les conséquences non désirées de la nécessité de plaire à l'homme en lequel les femmes investissent. Je parlerai de la période d'allaitement, qui, quand c'est possible, se déroule au village, et quand ça ne l'est pas (par exemple en raison d'un emploi), se fait en ville à l'aide d'une aide tierce, fille de la famille ou nounou. Je montrerai les difficultés générées par ces pratiques, mais également les enjeux et raisons du confiage pour les jeunes femmes *educated*. Surtout, au-delà de la matérialité des motifs explicites, je verrai que c'est à nouveau d'une quête d'ambivalence que relève cette manière d'élever ou de faire élever les enfants.

Avant de passer au paysage de l'attachement, je proposerai une première synthèse du paysage du lien à partir de la phrase « *Family is mostly blood* », qui m'amènera à mettre en lien la précarité des relations amoureuses et la répercussion sur des stratégies de sécurisation sociale qui aboutissent à trajectoires familiales centrées autour d'*Ego* et non plus autour de groupes de proches parents.

Cette synthèse temporaire me permettra de franchir la délicate question de l'attachement/affection au sein de ces diverses relations. Je montrerai comme une mère est amenée à développer un attachement par le *care* en présence, avant le confiage, mais également un *care* à distance, médiatisé par un soutien financier et exprimé par la rhétorique du manque – tout en s'assurant de ne pas s'épancher sentimentalement avec excès lorsque l'enfant est en sa présence avant le confiage, en raison de son départ à venir. J'illustrerai également que sur les trajectoires familiales de chacun se dessinent des trajectoires affectives, menant à une expression de l'attachement par la notion d'habitude.

En ce qui concerne l'affection au sein du couple, nous verrons qu'il est surtout question d'une *démonstration* d'affection destinée à sécuriser l'« investissement » en une personne convenable. Pour les femmes, je montrerai qu'il s'agit également de maintenir à distance, autant que possible, toute rêverie de fidélité, pour lui préférer le concret du respect. Je parlerai alors de la jalousie qui ronge les corps, notamment ceux des femmes dont les amoureux deviennent parfois fous de violence pour un SMS, ou dont les rivales s'arment d'invisibles pour s'approprier la première place auprès de l'homme en qui elles ont investi toutes les (au moins) deux.

J'amènerai l'idée de la distance comme nécessaire composante de la vie sociale pour gérer ces liens divers, et poursuivrai par un dernier volet consacré à la prescription de méfiance qui caractérise les liens avec l'entourage, dans un mouvement inverse mais complémentaire à celui que Laurent a mis en lumière dans son article sur une socio-anthropologie de la défiance (Laurent, 2008).

« *Funny girls and bulls, First Ladies and boyfriends* »

> « In north-central Namibia today more then 50% of women of childbearing age are unmarried. Co-habitation and consensual unions are common, and sexual activity often begins before marriage and continues regardless of a person's marital status »
>
> (Kuhanen et al., 2008, p. 124)

De l'œuf ou de la poule, c'est par la poule de la parenté que je débuterai cette discussion sur le lien : les *Educated* en relation de séduction, dans leur sexualité et leurs alliances. Tous ces Roméo et ces Juliette[354], et parfois ces Eve et Adam qui, à Opuwo, prennent tantôt les noms de « *funny girls* » et « *bulls* » tantôt ceux de *First Ladies* ou « *spare wheels* » et de « *partners* ».

Lorsque je préparais l'écriture de ma thèse, la montagne de données sur les rapports de genre et ceux de la séduction dont je disposais me rendait paradoxalement le couchage sur papier assez compliqué. Autant cela sonnait à mon oreille comme un ruisseau limpide tant j'avais approché ces sujets de nombreuses fois, autant je ne savais comment dérouler cette bobine bien ordonnée mais dont le bout de ficelle s'entêtait à se dérober à mon inspiration. C'est en retournant aux bases de la donnée ethnographique, à savoir les interlocuteurs, que j'ai compris qu'une porte d'entrée se faisait jour si je respectais la caractéristique genrée des perceptions de ces rapports. Car ce qui différenciait les mots employés dans ce champ des vécus et qui sont les indices de plus profondes visions du monde, c'était le plus souvent les personnes qui les prononçaient, non ceux qui en étaient affublés… Surtout, c'étaient ceux au nom de qui ces termes étaient prononcés[355]. Le premier point de cette section parlera donc des perceptions féminines et masculines des agissements et ressentis masculins, tandis que la seconde partie explorera la réciproque, les perceptions masculines ou féminines des agissements et ressentis féminins des relations amoureuses[356].

---

[354] Je ne parlerai pas ici des relations homosexuelles qui ne m'ont que rarement été mentionnées par les acteurs de terrain que j'ai côtoyés. Pour aller plus loin sur ce sujet, voir par exemple Currier (2012), LaFont et al. (2007) ou Lorway (2008).

[355] J'ai en effet eu de nombreuses explications de la vision masculine de la relation par des filles, qui employaient alors le vocabulaire masculin. Tandis que lorsqu'elles me parlaient de ce qu'elles vivaient elles-mêmes, ce n'était pas les mêmes termes qu'elles employaient.

[356] Évidemment, le choix terminologique de « relations amoureuses » est dangereux s'il n'est explicité. Car que sais-je de l'amour qui lie ces deux (ou trois ou quatre ou plus)-là ? Par convention, donc, je parlerai de relations amoureuses lorsque je parlerai des interactions et/ou émotions entre deux ou plusieurs personnes qui relèvent du sentiment amoureux, de l'amour dans une relation d'affinité, de la sensualité, de la sexualité, de l'alliance. Les « relations amoureuses » désignent ici par un terme général les notions émiques de « *boyfriend/girlfriend* », « *partner* », « *first/hidden/funny Lady* », « *husband/wife* »…

Brève synthèse du système de parenté héréro

Pour permettre la mise en perspective de mes observations de terrain, j'entamerai ce point par une brève synthèse du système de parenté héréro.

Ce qui caractérise la parenté himba et héréro est son principe de double descendance[357] qui a attiré de nombreux ethnographes (par ordre chronologique, Viehe, 1902 et Irle, 1906, cités par Bollig, 1999 ; Vedder et al., 1928 ; Gibson, 1956 ; Malan, 1973 ; Crandall, 1992). Cette institution lie unilinéairement chaque individu à deux groupes distincts dans la société : celui de leur mère (matriclan, « *eanda* ») et celui de leur père (patriclan, « *oruzo* »). S'il n'y a pas de hiérarchie entre le patriclan et le matriclan *a priori*, en raison des fonctions bien spécifiques qui sont attribuées à chacun, certains auteurs[358] ont tout de même remarqué une importance plus grande des mères sur les pères, comme j'ai moi-même constaté que l'on me dressait plus aisément son génogramme en suivant la filiation maternelle (cf. *Infra*). Les observations de l'auteur l'avaient poussé à conclure que les obligations d'un quidam envers ses parents éloignés dans le patriclan étaient quasi nulles, alors qu'elles restaient très nombreuses concernant des membres éloignés du matriclan (Gibson, 1956, p. 134).

On considère que les membres du matriclan sont tous les descendants d'une ancêtre fondatrice mythique, même s'il n'est pas nécessaire d'être capable d'effectuer la traçabilité du lien. Il y aurait six (ou sept, l'un n'étant reconnu que par les Himbas et les Tjavikwas) matriclans qui traverseraient les sociétés hérérophones (Malan, 1995, p. 72). Ils ne seraient pas exclusifs à une *tribe*.

---

[357] Notons que les écrits qui portent sur le sujet en anglais emploient les termes « *double descent* ». Comme l'a signalé Ghazarian, la traduction correcte en français devrait être « filiation » : « Il est important de noter que le terme français « filiation » est traduit en anglais par *descent*, tandis que le terme anglais filiation correspond au français « descendance » [...] » (Ghasarian, 1996, p. 57). Néanmoins, j'emploierai le terme « descendance » en me détachant de la traduction littérale des termes anglais pour adopter la distinction qu'effectue Godelier : « [...] le terme « filiation » doit être réservé pour désigner le fait que chaque individu est à sa naissance (ou le devient par adoption) fils ou fille de père(s) et mère(s) qui sont eux-mêmes fils et filles de père(s) et mère(s), etc. Bref, la filiation, c'est l'ensemble des liens qui rattachent des enfants à leur (sic) parents paternels et maternels. La filiation est bilatérale et cognatique. [...] La descendance relève d'autres principes. Elle peut être unilinéaire, duolinéaire, bilinéaire ou non-linéaire. [...] Les systèmes dits ambilinéaires ou duolinéaires combinent les deux principes unilinéaires [...], chaque enfant appartenant au groupe de son père par un principe patrilinéaire et au groupe de sa mère par un principe matrilinéaire. » (Godelier, 2010, p. 131-132)

[358] Je me réfère ici à Malan (1995, p. 72) et Gibson (1956, p. 134). Il importe toutefois de rappeler quelques clés générales pour une lecture critique de ces règles coutumières et principes de parenté. Premièrement, ces « règles » sont supposées être d'application au sein d'une *tribe*, or nous avons vu la nécessité de se méfier de cette notion qui exprime plus une classification qu'une entité aux frontières claires et aux critères de distinction unanimement reconnus (cf. *Supra*). Ensuite, les principes exposés ici proviennent de lectures diverses et, pour certaines, datées et biaisées, car produites dans le contexte colonial (Crandall, 1992 ; Estermann, 1961 ; Gibson, 1956 ; Malan, 1973). Ils ont été revus par plusieurs auteurs par la suite, sans avoir réellement fait l'objet d'un ouvrage spécifiquement porté sur ces matières. Van Wolputte mentionne d'ailleurs, à propos de la littérature sur la parenté des Héréros, une sorte de vague de désintérêt au profit de thématiques amenées par les études de genre, telles que la sexualité, la reproduction ou l'intimité (Van Wolputte, 2016, p. 4). Il faut donc garder en tête que ces ethnographies présentent malheureusement une compréhension figée des systèmes de parenté, une vision normative, un important essentialisme, un point de vue paternaliste et parfois même des notes racistes qui entachent certainement la fiabilité de ces données et analyses.

> « Matriclans overlap into other ethnic groups, i.e. a man from the Omukwenatja *eanda* will find support not only with other Ovakwenatja within Himba society but also with Ovakwenatja clan members in neighbouring Ngambwe, Zemba and Hakaona societies. There is no form of corporate decision making on the clan level and there are no clan leaders. »
>
> (Bollig, 1999, p. 52)

Chaque individu appartiendrait de naissance au matriclan de sa mère – l'unité nucléaire au niveau de l'eanda est donc constituée d'une mère et de tous ses enfants. L'appartenance à un matriclan se concrétise au quotidien par une appartenance à un matrilignage (« *ondjuwo* », littéralement « maison »), où sont cristallisées toutes les affaires du matriclan : le mariage, l'héritage et les droits d'usufruit. Ces matrilignages subdivisent tous les matriclans, ils sont exogames, solidaires économiquement[359], fondés sur une ancêtre connue et le plus souvent dispersés géographiquement en raison de la résidence virilocale pour les femmes et patrilocale pour les hommes. A partir d'une ancêtre défunte, *l'ondjuwo* s'étend sur 4 ou 5 générations de personnes encore en vie et comprend les enfants de l'ancêtre, ceux de ses filles, les enfants des filles de ses filles, etc. (Crandall, 1992, p. 155-156).

Contrairement au matriclan, le patriclan (« *oruzo* ») ne fait pas référence à un ancêtre commun, mais se limite au patrilignage (Crandall, 1992, p. 179). Il est exogame, et l'appartenance à un patriclan est aussi le résultat de la naissance mais elle peut changer au cours du temps (Bollig, 1999, p. 52). Une femme qui se marie adopte le patriclan de son époux, les enfants issus d'une union non légitime (hors mariage) peuvent appartenir à l'oruzo de leur grand-père maternel[360] jusqu'à ce qu'ils soient reconnus comme les enfants légitimes de leur père biologique si celui-ci épouse leur mère[361]. Le patriclan est tout aussi important que le matriclan pour la construction identitaire d'un individu car elle est la branche de filiation qui relie la personne aux ancêtres, grâce au gardien du feu et au feu sacré (« *okuruo* »).

Les règles coutumières de l'héritage et celles de l'alliance sont fortement liées chez les Himbas (et Héréros)[362]. C'est pourquoi Bollig explique l'alliance coutumière

---

[359] Il existe une association économique entre les membres d'un même matriclan. En cas de nécessité, ils peuvent aller demander une aide financière sous forme d'argent ou de bétail à leur oncle maternel, dont ils sont les héritiers légitimes (Malan, 1995, p. 73). Ce n'est que rarement que l'on demandera ce type d'aide à son propre père, car ce dernier appartient en général à un autre matriclan et dès lors ne peut donner du bétail à un membre extérieur de son propre clan, sauf pour subvenir aux besoins directs de sa famille.

[360] Kavari explique l'origine de cette pratique comme une ruse pour éviter de tuer ces enfants illégitimes. En effet, d'après l'auteur ces enfants étaient autrefois tués car c'était tabou qu'une femme célibataire puisse donner naissance à un enfant. Pour éviter ces meurtres, on prétextait donc que l'enfant était le frère ou la sœur de sa mère, ce qui explique son intégration à l'oruzo de son grand-père maternel (Kavari, 2005, p. 64).

[361] Cela serait, d'après un témoignage recueilli par Crandall, une pratique récente en 1991. Auparavant, l'enfant aurait appartenu malgré tout à l'oruzo de son grand-père maternel. (Crandall, 1992, p. 256)

[362] Wärnlöf fait une présentation très brillante de ce lien entre mariage et héritage en schématisant les mouvements des femmes et ceux du bétail profane au cours de générations entre les lignages. Quand les règles de mariage et celles de l'héritage sont strictement appliquées, « [...] Ego has [...] in terms of kinship, a dual relationship with one foreign patri-lineage and another foreign matri-lineage, besides his membership in his own patri viz. matri-lineages. This is also a different way of saying that Ego's father and that father's cross-cousin exchange cattle for wives for their respective children. [...] over time [...], however, this dual system turns out to be a triadic system. This is so because exchanges of cattle and wives are made at one point in time with one

résulte, quand cela est possible, d'une stratégie globale de règles d'héritage[363] (Bollig, 2005, p. 60). De telles stratégies sont pensables en raison de la prévisibilité de l'identité des futurs héritiers – c'est pourquoi Bollig estime qu'il est possible de parler de « *chains or paths* » (Bollig, 2005, p. 54) pour représenter les transferts d'héritage. Toutefois, la pratique suit rarement la règle :

> « (…) [D]ue to frequent divorces, primogeniture and the complexity of the Himba inheritance system, marriages frequently do not link up with inheritance chains. »
>
> (Bollig, 2005, p. 61)

Bien que les auteurs les plus récents remarquent des transformations dans les pratiques suite à une plus grande prégnance du libre choix du conjoint pour le mariage (voir par ex. Wärnlöf, 1998, p. 76-77), le mariage coutumier répond à certaines règles de prescription ou proscription chez les Héréros et les *tribe*s proches, notamment une prescription d'alliance avec le cousin-croisé – ce qui peut néanmoins signifier un grand nombre de candidats potentiels, au vu de la terminologie de parenté très inclusive des Héréros et Himbas (Crandall, 1992, p. 158-160).

Évolution historique du mariage

En 2000, Wärnlöf proposait un premier regard sur l'évolution du mariage. Celle-ci est intéressante à retracer en ce sens qu'elle fournit un point de vue anthropologique contemporain aux premières années de la Namibie de 1990, contrairement aux autres sources historico-anthropologiques employées[364]. En ce sens, on peut imaginer qu'ait été observées les prémisses de l'ère namibienne actuelle. D'après l'auteur, la guerre civile a eu d'importants impacts sur l'indépendance économique des jeunes qui, soudain, ont gagné un salaire dans l'armée sud-africaine. Cet argent – près de 4 à 5 fois le montant moyen perçu par mois dans la région en ces temps-là (Wärnlöf, 1998, p. 77) – leur a permis d'attirer des conquêtes féminines, de s'ériger en héros et de s'affranchir de l'autorité de leurs aînés qui, traditionnellement, contrôlaient le bétail et l'accès aux ressources. En outre, cette indépendance financière a donné plus d'autonomie aux jeunes hommes désireux de construire la maison sans laquelle ils ne peuvent (ou ne veulent) épouser une femme avec qui avoir des enfants légitimes – car si l'argent amène des facilités, avoir femme et enfants reste indispensable pour être réellement reconnu comme un homme à part entière autorisé à prendre position officiellement sur des sujets

specific patri-lineage […], while in the next generation, the corresponding exchanges take place with another patri-lineage […] » (Wärnlöf, 1998, p. 89).

[363] Au-delà des considérations matérielles à l'origine des choix de partenaires pour l'alliance, Bollig estime qu'un second enjeu des règles d'héritage souvent négligé par la littérature est celui du transfert des responsabilités associées à la position sociale qu'occupait le défunt (Bollig, 2005, p. 57-58).

[364] Bien entendu, théoriquement, l'ouvrage de Crandall (1992) pourrait répondre à ce critère. Mais il serait naïf de croire qu'à l'époque d'écriture de Crandall, avant 1992, des changements significatifs aient vu le jour en lien avec cette nouvelle ère.

politiques ou économiques (Wärnlöf, 1998, p. 77-78). Alors qu'auparavant c'étaient les parents qui sélectionnaient un(e) partenaire de mariage et en négociaient les termes dans le respect des règles et prescriptions de parenté, Wärnlöf remarque que de plus en plus les jeunes hommes mettent en place une stratégie destinée à forcer la main de leurs parents. Les conséquences de cette pratique étant la perte de confiance des parents qui constatent la désobéissance des jeunes gens, un taux de divorce plus élevé, mais surtout l'affaiblissement des liens entre des patrilignages et/ou matrilignages qui étaient partenaires depuis plusieurs générations. En raison du lieu de résidence (virilocal pour les femmes et patrilocal pour les hommes), il est également devenu plus difficile pour les femmes de s'adapter à l'oruzo de leur époux car la sécurité sociale provenant de la proximité entre les patriclans concernés durant plusieurs générations est amoindri. De plus, si les épouses ne marient plus leur MBS, le village de leur mari n'est plus celui de leur propre grand-mère maternelle (Wärnlöf, 1998, p. 78-80).

De manière générale, comme le note Julia Pauli dans son ouvrage sur le déclin du mariage en Namibie – et plus spécifiquement à Fransfontein, au sud de la région de mon propos – le taux de mariage a fortement baissé au fil du dernier siècle :

> « Transformations in Namibian marriage practices have been framed and structured by dramatic political economic changes in the 20th century, roughly ranging from the creation of reserves by German colonialists early in century, over the establishment of homelands during apartheid and the South African annexation of Namibia, to the celebration of independence and freedom from colonial rule since the 1990s. During this time frame, marriage has changed from an almost universal practice and collectively experienced rite of passage, creating social cohesion and community, to a celebration of difference and distinction by a small elite. »
>
> (Pauli, 2019, p. 16)

Encart 41 - Évolution historique du mariage

« Man is man »

« (Selina) — Men! It's way different from here and there. With your men, how do they stay with girlfriends, in European countries? (...) Is it like, stick to one partner, and if there is differences, you break up, finish?
(Me) — If there is another girl? Yes!
(Selina) — Yeah. Well here it's not like that. It's like... I'm with Jarrod. Jarrod will take another girlfriend. And he will first deny, deny, later on he will tell you: « We are together ». Then me, I will not say anything, we'll just be two. He'll come here, he'll go that side, he'll come here, he'll go that side. It's like that! And it's up to you whether you want it or not. And most of time, especially in Opuwo, one guy is almost having five ladies. I'm telling you! Ask Lucia! One guy, five ladies. And it's not just having like sexual partners. (...) I mean it's your boyfriend he will come and spend some time with you. Tomorrow or later afternoon, he will

go to the next one. They are together. The other one, he will just phone: « I'm just doing my business here ». I'm talking the real things here! Men in Namibia are very different from elsewhere. (...) It's all over here in Namibia. Because, say for instance you are a taxi driver. From what I know... Because one taxi driver once told me – those long-distance taxi driver. He said: « Oh, today I'll just go to Otjiwarongo ». « And what are you going to do in Otjiwarongo? » « Oh, my girlfriend is there. » « What about the girlfriend here in Opuwo? ». « Yeah. She's my wife. But I'm having a girlfriend. » Then he will say: « No, I will not go to her, I will go to the one in Windhoek. I will sleep with that one. » Then I'll say: « What ? You're having Windhoek, Otjiwarongo and you're having in Opuwo? ». « Yeah, it's how men are. Men should be like that ». (Laughing in her voice) It what he explained to me. « I'm a man, I have to be like that ». Then I was like: « You must stop with these old time, when my Grand-father used to stay. (Laughs in her voice). This is new Namibia. You must change. Then he said: « Man is just man. » He answered me: « Man is just man ». He said in Afrikaans « Man is man... (...) I'm a bull ». (Laughing in her voice). It's like... idiom. What do you call those words? It's like... In a kraal, neh, (...) there will be only one bull. The rest will be castrated. One bull that will just climb the (...) cows. Just one in a whole kraal. (...) So it's like... he feels like he's the bull (laughing in her voice). But it's... (more seriously) it's tough. You have to accept it as a Namibian Lady. Even a man goes up, have fun with another Lady, comes back, he apologizes, he says he loves you and you love him what can you do?
(Me) — I don't know...
(Selina) — Then you just accept and stay! You just accept and stay! He said he loves you...
(Me) — You trust him?
(Selina) — ... Even though he went out and have fun with other ladies, he comes back, you ask: « Where were you? » and [he says:] « We were somewhere there and we were having fun » and later on he tells you. Okay fine! It's okay! We go on with that!
(Me) — So you are not angry?
(Selina) — I mean like... Let me tell you, nah. They say in our cultures that the *tribes* that we are having (...). They say, apparently our tribe, the Damaras. You don't play around with a Damara boyfriend (...). Because if I'm dating, as a Damara, whenever I date, I'm protective of my boyfriend. (...) Nobody must touch him. If I hear a Lady approach my boyfriend! I come to her [She clicks her tongue]. We fight. It's how they know us. But it's not something that's written and said it was proven. But it's just [what] people say. And then the other tribes they practice the tjiramwe. The Himbas, Hereros, Dhembas, they practice it. So they can sleep with their cousins. (...) So those people are not like jealous like the Damaras people. The Damaras people don't believe in tjiramwes. They regard them as family. So that breaks the whole thing of having one man with one Lady. (...) That's why men in Namibia believe (...) in those cousinery that's why they don't stay committed to one partner for the rest of the life. Unless he's out, he doesn't believe, like Lucia, in those cousins, he believes in his woman and his woman alone. There are those who believe in getting a wife, get married and settle down. But most of them still touch around other ladies while having a Lady at *home*. That's why we are having a father here, he's my father, with kids all the sides! »

Interview de Selina, avril 2013

Difficile pour l'anthropologue que je suis d'être plus claire que Selina lorsqu'elle me parle des relations amoureuses entre hommes et femmes[365]. Certains hommes

[365] Sur ce sujet des relations amoureuses, j'aurai particulièrement souvent recours aux interviews elles-mêmes et aux dialogues que nous avons eus ensemble. Car c'est dans la finesse des points de vue exprimés par mes interlocuteurs que se situent les clés de voûte de la compréhension de ces formes de relations, si l'on désire éviter les surinterprétations et les raccourcis.

« croient »[366] à la rencontre d'une femme qui deviendra leur femme et avec laquelle ils s'installeront. Mais pour la grande majorité, c'est un cumul de *Ladies* qui s'observe derrière des simulacres[367] de monogamies, sous prétexte du maintien de leur virilité de « bull » (cf. *supra*). Ainsi, tous m'ont confirmé qu'il était dans la nature[368] de l'homme d'avoir plusieurs partenaires sexuelles. Certains m'ont dit que c'était parce que « *In Africa, we share* »[369]. D'autres que c'était leur corps qui le requérait, et que les filles ne connaissaient pas le besoin de goûter et de posséder un peu des hommes comme ceux-ci l'avaient pour la gente féminine.

Au-delà de la simple question génétique

Pourtant, si l'on en croit plusieurs témoignages, il y aurait une augmentation des infidélités[370], affaiblissant cette (seule) explication par la nature masculine.

> « (Me) — Do you think people were cheating as much before as they are doing now?
> (Selina) — Now it's worst my dear! Now it's worse. In those days, neh ? Man would come to this house, impregnate a woman but you would just see that she has been impregnated, you never see a man coming out of that house. Cause they would just come there in the middle of the night, do their business and early in the morning before everybody wake up the man will get out of the house. Who's child is it? Then it's like… already gone. Child has been born what can you do? You just have to take care of it. While like now it's like open. It's an open-door thing. You just see: « Oh, this one was together with this one yesterday. Today he's with this one. Uh! What happened to the other one? » It's an open thing now. People are no more afraid to be seen with different ladies. It's like cool to be seen with different ladies every now and then.
> (Me) — Does it mean they cheat more?
> (Selina) — Uh, I think it's more now. Now it's more because in olden days, neh, one man could do a thing but it was more… Cause those days, sex was something secret. You cannot hear me and you are having sex or somebody cannot just tell me: « Uh. Who and who were together yesterday. » It was something secret. Cause if you say « together » means they were having sex. So it was a secret thing. You were just here, a man come, finish. After nine months a child is born. Let me say, it's something that was hidden away. Even though you could see this man is having: « It's my kid my kid my kid my kid ». But it was secret than like now. Now you can see a young man who will say: « This is my girlfriend ». After two weeks, another one. »

---

[366] Rappelons que la « croyance » fait en fait référence à l'adoption d'un mode de vie et d'une éthique (cf. Supra).
[367] Je reviendrai par la suite sur cette idée de monogamie simulée.
[368] Jacinthe Mazzocchetti constatait la même fatalité concernant l'infidélité masculine à Ouagadougou. Elle explique que ses interlocutrices appelaient l'infidélité un « fait de nature » (Mazzocchetti, 2009, p. 206).
[369] On peut voir ici le glissement logique entre la « nature » de l'homme, et une sorte de nature « africaine » de l'homme… Certains m'ont même dit qu'il était dans la nature de l'homme namibien d'avoir plusieurs conquêtes. La « nature » exprime donc une idée d'immuabilité quasi biologique mais pourtant circonscrite dans certains témoignages à l'une ou l'autre zone géographique – et surtout culturelle ! – plus ou moins étendue. Heike Becker, dans un chapitre d'ouvrage, questionne de cette manière l'idée de « tradition », qui était souvent employée, explique-t-elle, pour s'opposer à une loi prônant l'égalité entre époux (voir à ce sujet Becker, 2007). Elle en montre les influences et dénonce le fait qu'en présentant « la tradition » comme un corpus immuable, l'on joue en réalité le jeu des normes instituées sous l'époque coloniale et l'on démunit la société de son passé précolonial (Becker, 2007, p. 26).
[370] Cette notion est à prendre avec précaution (cf. Infra).

Postulons qu'il y ait réellement une augmentation des tromperies[371] masculines. Nous pourrions la justifier par la mobilité importante des personnes sur le marché du travail, comme le faisaient Kuhanen et al. pour les Oshivambo du nord de la Namibie, voisins des régions où j'ai réalisé mes terrains. On pourrait également imputer une éventuelle augmentation des tromperies au développement de la communication à distance, dont le téléphone mobile simplifiant le maintien des liens quotidiens avec des personnes localisées en des zones éloignées. Toutefois, cette hypothèse va à l'encontre de ce que Steven Van Woputte (2016 ; 2019) nous dit des pratiques passées et actuelles des Himbas *traditional*[372]. D'après ses observations, qu'elles soient le fait d'hommes ou de femmes, les relations extra-maritales revêtent une importance cruciale proche de l'obligation morale, pour ceux qui vivent les normes morales de la tradition. Celles-ci sont autant pratiquées par les hommes que par les femmes, qui percevraient cette habitude de multiplier les *boyfriend*s ou *girlfriend*s comme une véritable liberté et source de plaisir. Le mariage, qui n'entraine pas la fin de ces relations, n'aurait que peu à voir avec ces pratiques sexuelles et poly-amoureuses – à l'exception d'étendre au mari ou à l'épouse le « secret public » qui doit être observé, sauf auprès de pairs éventuels (Van Wolputte, 2016)[373].

Alors que Van Wolputte montre clairement que le secret public est la règle permettant aux relations extra-maritales d'avoir lieu en toute paix sociale, c'est son effondrement qui est pointé du doigt par mes interlocuteurs comme cause première de la (supposée) augmentation des infidélités. Au lieu d'être perçu comme facilitateur des tromperies, il représente une barrière désormais effondrée contre ces pratiques – notamment, comme me l'avaient révélé mes enquêtes de 2009, parce qu'au nom des libertés individuelles des Droits de l'Homme, il était considéré de bon ton pour ces jeunes hommes *educated* de « faire ce qui leur plairait » (voir les différentes sections sur les Droits de l'Homme et leur interprétation dans mon mémoire, Carmon, 2010). N'ayant plus de réticence à assumer socialement la sexualité hors mariage, la nature

[371] Le terme qui était employé était « *cheating* ». Je lui préfère donc cette traduction plus littérale que celle d'infidélité, dont nous verrons plus tard les limites.

[372] L'auteur ne parle pas des populations de ses enquêtes comme « *traditional* » ou « *educated* ». Il distingue les personnes rurales s'auto-identifiant comme Himbas et adoptant un mode de vie coutumier (les populations avec lesquelles il a le plus travaillé à ma connaissance), de ceux qu'il regroupe sous le nom « *the new elite and aspiring middle-classes* » (Van Wolputte, 2016, p. 10).

[373] Pour un regard plus historique sur la sexualité et les rapports de genre, voir par ex. Becker (2007), qui montre que les rapports de pouvoir précoloniaux étaient fondés sur la classe et non sur le genre, et que ce sont les élites traditionnelles masculines et les administrateurs coloniaux qui ont répandu l'idée que dans la coutume, les hommes étaient les seules figures d'autorité dans la famille, la communauté ou l'État (LaFont et al., 2007, p. 4). Dans le même ouvrage collectif, Yamakawa montre l'influence des missionnaires sur la place de la femme dans la société et divers rituels d'initiation féminine (Yamakawa, 2007). Talavera, pour sa part, rapporte les résultats d'enquêtes sur les pratiques liées à la sexualité en deux étapes, selon l'âge moyen des personnes interrogées. Il fait donc une comparaison entre les réponses des « *elders* » (plus de 60 ans) et celles des adultes (moins de 60 ans). Il confirme la présence d'un tabou autour de la sexualité, quoiqu'il faille garder à l'esprit que ses enquêtes ne portaient pas exactement sur la même zone géographique et culturelle (en l'occurrence Kavango, Caprivi et Oshana/Ohangwena) (Talavera, 2007).

première des hommes prendrait le dessus et ils se laisseraient plus facilement aller à leur penchant naturel de possession féminine. Ce n'est que dans le cas où la crainte proviendrait d'une autre source – une personne en particulier et non plus le regard de la communauté en général – que ceux-ci domineraient leurs pulsions… d'où l'importance, pour une femme, d'être « *owned* » par un homme, ce qui restaurerait cette « peur » salvatrice (cf. *Supra*).

Gérer des femmes à foison

Qui dit multiplication des partenaires sexuels ne dit pas pour autant égalité entre celles-ci[374] : il ne faudrait pas croire que toutes les filles sont logées à la même enseigne. Au contraire, c'est un savant dosage entre différents types de relations qui assurent l'équilibre poly-amoureux des hommes.

> Ce soir j'ai passé la soirée au bar avec Hilda et Irma, alors Willem m'a ramenée chez moi en voiture après son boulot, pour m'éviter de traverser seule les rues sombres. Quand je lui ai demandé s'il pensait que Al, son oncle dont j'avais rencontré l'épouse, avait des *hidden girls*, il m'a répondu : « Bien sûr ! Parce que tout le monde a une fille que l'on montre aux parents, et des *funny girls* que l'on garde pour soi. »
>
> Extrait de mes carnets de terrain, 27 novembre 2013

Il y aurait donc deux types de *girlfriend*s, l'une officielle, « que l'on montre aux parents » (ou avec laquelle on se marie), et les autres officieuses, « pour le fun ».

Bien choisir son entourage… les « suitable ladies » (filles convenables).

Le choix d'un(e) partenaire s'effectue selon plusieurs critères, qui diffèrent selon les filles et les hommes, mais surtout selon les attentes de la relation.

Nous avons vu précédemment que Vander Meulen voulait une femme qui pense *black ways*, qui accepte la vie au village, qui ne veut vivre en ville que pour des besoins spécifiques, etc. Surtout, elle devait être allée à l'école et puis avoir abandonné l'école pour retourner à la vie rurale, afin d'avoir une *ok behavior*, c'est-à-dire un désintérêt pour les choses futiles telles que la technologie et le mobilier et un amour de la vie pastorale. Ces critères particuliers montrent l'influence sur la gestion relationnelle de l'ancrage ambivalent dans un double système de référence (*modern life* et *tradition*) lié à la double appartenance des *Educated* (leur groupe stratégique de reconnaissance sociale, les *Educated*, et leur groupe d'appartenance, la *tribe*).

Par contre, on voit bien dans leur technique de drague que loin de ces critères importants pour une relation longue durée, c'est la sensualité qui commande les choix. L'on peut tout de même nuancer

[374] Jacinthe Mazzocchetti montre également la distinction entre les différents types de relations : celle qui est légitime et celle qui ne l'est pas (Mazzocchetti, 2009, p. 205).

ces affirmations de Vander Meulen en se rappelant qu'il avait été décrit, par des amis proches, comme très profondément ancré dans la tradition, sous ses dehors d'*Educated*. Son exemple reste intéressant pour montrer que les critères d'une fille d'un soir ou de quelques-uns ne sont pas les mêmes que ceux attendus d'une bonne épouse[375].

Encart 42 – Bien choisir son entourage… les « suitable ladies » (filles convenables).

Mais ce réseau féminin ne tombe évidemment pas du ciel et, au contraire, exige de précises manœuvres.

L'importance des bars

Souvent, la drague débute dans des bars[376], appelés pour cette raison et avec presque un peu de pudeur, des « *places where you can socialize* ».

(Me) — How do you socialize here in town?
(Vander Meulen) — In town? There is no other way of socializing if you did not go to bars.
(Me) — What do you do in the bar?
(Vander Meulen) — You drink! If you can, you drink whatever you can. And you know with drinking there is a lot of things. You might meet your old friend, you might meet your new friends… (…) And like… not everyone who is going has the intention who is saying: « I'm just going to socialize », like play pools or what what. There's someone who can come with the intention that no, today I'm going to look for woman there.
(Me) — Oh, to look for woman!?
(Vander Meulen) — Yes! That's all! I'm just going to look for a Lady there in a bar. Suitable Lady. That's all! (…)
(Me) — And how do you socialize with a girl? How do you get a girl?
(Vander Meulen) — Well, first you check. How, what is she doing in the bar? You cannot go to a Lady with cool drinks which is drinking hot stuff. (…) Like she's already drunk, she's just consuming alcohol. Now you you don't drink. Your intention was just to come to the bar, neh, to look for a Lady. When you come, the Lady is drinking alcohol. You think I'll start drinking cause I want the Lady? Uh-uh. No what I'll do is just… I'll talk to her nicely, then she admit what I'm talking then I will just give her what she wants.
(Me) — What is it that she wants?
(Vander Meulen) — Either she wants to drink more! To drink more! Then I have to lend that. If you don't have, then I don't know! Just now what you've drunk is enough, just come tomorrow. (…)
(Willem) — The thing is like this, neh. Sometimes I can like go to bar. When I enter the bar I'll look. When I find a nice Lady, sometimes I'll call.
(Vander Meulen) — …Whom I am interested [in].
(Willem) — Yeah, whom I am interested in. You come here then we'll talk. If she says yes so ! If she's like… There is no problem, we can go that night at home, at my place.
(Me) — Ooh.. Just the same night?

[375] Jacinthe Mazzocchetti montrait également que les jeunes filles qui voulaient obtenir la place de privilégiée qui pourrait éventuellement les mener au mariage mettaient en avant d'autres atouts que la beauté et l'apparence : faire la lessive de l'homme convoité, cuisiner pour lui… (Mazzocchetti, 2009, p. 209-210)

[376] Pour une réflexion plus approfondie sur les bars et leur rôle dans la construction de la masculinité – dont les conquêtes féminines sont l'un des facteurs – voir l'ouvrage de Van Wolputte et Fumanti (2010), et entre autres le chapitre de Fumanti (2010) au Nord-Est de la Namibie.

(Vander Meulen) — Yes! The same night, it's not a problem! Or anytime, maybe you come « Okay, let's make it like an hour ».
(Willem) — But most of the time that night. (...)
(Vander Meulen) — But sometimes you came to the bar. Okay, you talk to the Lady and you have the Lady say: « No, I'm not finished with my enjoyment. I have to be here until the closing time of the bar ». Imagine by yourself: you, you just went there so that you can stay maybe for a couple of one hours, and then you go back and sleep. Now, on the other side you won't go because you talked to someone. You're saying I'm waiting for the bar to close. Then...
(Me) — Then you need to wait...?
(Vander Meulen) — [High-pitched laughing voice] You need wait! (...) Until two o'clock where the bar is going to close! Then you... Aye...
(Willem) — You can only like... Sometimes I can go to bars and I met a new Lady. And I proposed she said yes. And sometimes she might tell you: « My boyfriend is around. He's also at the bar. » It's whereby we'll meet tomorrow, kutja : « Neh, okay. Let's just meet tomorrow. My boyfriend is now around. »
(Vander Meulen) — Or you'll make a plan to sneak her out. From the bar.
(Me) — And how do you propose?
(Willem) — Eeeh... (...) No, the thing is, sometimes, neh... (Phone calls interrupt both of their explanations... conversation resumes a couple of minutes later).
(Willem) — The thing is like... You know, nowadays I think the way of proposing totally changed. (...) Now even that we are having phone and other things. Sometimes I can just come at the bar, if I got a Lady that I really want, sometimes I may not even propose her that time. I'm just « Give me your number ». Then, I get her phone number. Then we start chatting, maybe tomorrow or maybe even that night is when I'll propose through the phone. Or sometimes I can just call a Lady: « Oh, how are you? – Fine. – What's your name ? – I'm who-who-who-who-who... – Where are you staying? – Just around here. – Okay. Are you staying here? – Yeah, I just came today. – No, never mind I'm like interested in you, I want you to be my girlfriend. » Then you'll find out whether she'll say yes or no. If she says yes then... That's it. Proceed.
(Me) — When you said « I want you to be my girlfriend » is it long-term girlfriend or short-term girlfriend? I know you have both...
(Vander Meulen) — Uh-uh. Uh-uh uh-uh...
(Me) — ... I know you have a long-term girlfriend and many short-term girlfriends...
(Vander Meulen) — Uh-uh... You know, whatever you are expecting from this crush you never say the short-term. The short-terms it's happened accidentally, not by intention.
(Me) — Oh!
(Vander Meulen) — Yeah. Now, okay you told her like that. And what I used to do is strictly... Me I would never say... Even if the girl said « No, I'm interested in you » and she agreed about it. I'll ask more. Because I might... She's not a small kid. It's an elder person, she's already having other people also. I must know her openly. Then I will told her straight also what that: « No, currently I'm with who-who-who. And she's where-where. Actually now, we have to talk nicely. Then we'll know exactly that when your man is there I won't come and when my Lady is here, you never come. I'll give you a specific time when when is to be, then when to be. That's all.
(Me) — So you tell the girl that you already have a girlfriend and that's just for some times?
(Vander Meulen) — Not for some times actually. I don't want her to be frustrated later when she saw me with someone else. That's all the truth.
(Willem) — Mostly it's like this. We don't... Like me, neh, I don't ask like: « I want you to be my girlfriend forever or for how long »...
(Vander Meulen) — Uh-uh, there's nothing like that, uh-uh.
(Willem) — I'll just propose. And mostly it's like... That Lady herself she knows that « Maybe

this man is already dating. He only wants to use me for that night or something like that. » And for me even I know, I cannot just get a Lady in a bar without any boyfriend. That thing must be in my mind, kutja, no, I only take this Lady to my place, but maybe she has her own boyfriend.
(Me) — And what if she has not?
(Willem) — If she don't have and I'm interested, then we'll proceed. But if I'm not... She might not have her boyfriend but maybe I'm having my girlfriend. It's only that that night she's not at *home*.
(Me) — And how do you know, then? If you are really really interested in that girl, you want her to be your girlfriend, not just a girl. So your... How do you know if she already has somebody or not?
(Willem) — The thing is, the more you are staying together is the more you know each other, mos...
(Vander Meulen) — ... Cause she'll start, tell you more...
(Willem) — ...You'll start, telling each other the truth... (...) Because the thing is like this, neh. If I come in a bar and propose a Lady. Then we'll go with that Lady at my place. If that Lady is really interested in me, I'll see it days by days when it's coming. The way she'll like... give attention to me and... You'll see kutja this Lady is like... She don't have a boyfriend or... Yeah, you'll know.
(Vander Meulen) — And she'll tell you: « No, I am having, but to make a plan what we will do. »
(Me) — To make a plan, that's the words...
(Vander Meulen) — Yeah. I'll make a plan. She tells you that to her man she will tell: « No, I went to the post but there's an obstruction for meantime and we'll check how we will do it. Where to fix it. » Yeah. And even she'll tell you straight even, like: « No, I'm already occupied and I don't have a time for... » (...). You on the same side what you have to do is talk the truth. I'll now propose a Lady saying I don't have a Lady, while I know myself that I'm having. Mh-mh.
(Me) — So you are honest?
(Vander Meulen) — Iiii. You must be honest. Because there are problems who will come and will just face you.
(Me) — What type of problems?
(Vander Meulen) — Like you lied to her, you said you don't have another girlfriend. If she finds you with another girlfriend. Maybe you told her: « No, I'm somewhere else, out of town ». And you decide you go to bring Lady. When you bring another Lady, when you are still in the house, the one who used to be there, the girlfriend who used to stay here, she came.
(Me) — And then what happens?
(Vander Meulen) — That is... that is... that is a miracle!
(Me) — (Laughing) That's a miracle?
(Vander Meulen) — Uh ! (Laughing). That is something will happen. Either they'll fight... It depends on you now. If all of them they are sitting. You, you must do justice to her.
(Me) — What do you have to do?
(Vander Meulen) — No, that one you might... That Lady you used to stay with, you know the way to console, to cool her down or what. Then, you must now play. Try to cool her down. You accept the mistake what you did, so that you can be forgiven.
(Me) — What do you mean by « play »? Is it acting?
(Vander Meulen) — Iii ! You talk to her brightly.
(Me) — So it's acting?
(Vander Meulen) — Iii ! Whatever she's saying, either it's harsh or what you accept it cause it's you who did the mistake, alright? If you could not do that, she could not say the whatever words which are wrong.

(Me) — Okay, so... But do you still think it's a mistake? Is it sincere or is it just to make the girl forgive you?
(Vander Meulen) — No, it is not to make forgive. And for a meanwhile after that, I'll change.
(Me) — You will?
(Vander Meulen) — Iii I'll change!
(Me) — Up to when?
(Vander Meulen) — No, I will change, I will change totally! That's how I used to say to the people, neh: I will never bring her in my house. Rather than that I'll just go and come back tomorrow.
(Me) — To make sure your girlfriend does not...
(Vander Meulen) — Iii... see what happens. Rather than not bringing at my house where she's supposed to be. That's all. When you end up saying okay to the Lady, some will change their mind. Automatic when you saw that you have a girlfriend and she almost got into a fight, she can say: « Let's divorce! »... (...) break up. Then you, you have to talk with her there.
(Me) — It's hard?
(Vander Meulen) — Iii. You have to talk upright. In polite manner. So that she can accept that no... But if she told her before, that you are having a woman. That day, she... For that couple of minutes she feels like she was not away, later then I can say: « You know what happened that day which is... I told you that I was having girlfriend. That one is the Lady I'm staying with. And she says: « Yeah, but it was okay. I saw it what-what-what ». Lately then you know that she is not gone. If you did not tell her before, it's a problem she could not accept it. It's better to tell a person that she is not the only one... I cannot tell her straight that you are second to whom, and I will tell her that you are having someone. But I will tell her that I'm having someone. (...)
(Me) — So you tell your actual girlfriend, the most important one, ...
(Willem) — No!
(Vander Meulen) — Not important, not important, actually. It's the first which I met. Not important.
(Me) — It's not an importance?
(Vander Meulen) — No! It's just a matter of the first person which I met before I came to you. That's all. I cannot say the other one is more important than... Then she'll ask: « You want to say I'm not as important as your girlfriend, then why did you come to me? » That is now that it will change your story the other way around.
(Me) — But do you not have one girlfriend that is now long-term because you like her, maybe you have children with her, and other girlfriends that are hidden? I thought you had one official girlfriend and other ones that were hidden.
(Vander Meulen) — Yeah, but I would never come by the instance where I am going to tell the one who is there that my important one is the other one or what. Kutja I will tell her: « No, you know I'm having a Lady with whom I used to stay with, which is the mother of my kids. »
(Me) — But, to that official one, do you tell her that you have other girls?
(Willem) — No!
(Vander Meulen) — No, no, no!
(Willem) — No, you cannot say something like that.
(Vander Meulen) — (...) How can you tell your girlfriend that... you went to steal. I'm stealing where and where. What you have to do, neh, whereby the instance it happened, you impregnated the next ladies, there, before, she detects. (...) She detects or she hears from that, « I know your boyfriend impregnated who-who-who », then you have to tell her.
(Me) — Okay, it's just if she...
(Vander Meulen) — If you did a mistake, yeah. Even if she did not heard that I made an error, but I did so, I know for sure I did so. There I'll tell her: « You know, I did A and B, she was accidentally then she's pregnant ».

(Willem) — The Lady if she really loves you, she'll understand.
(Me) — What does she have to understand? What is it to understand?
(Willem) — Like if I impregnated the other one. Sometimes the Lady will not understand: « How come you impregnated another one when we are together? »
(Me) — How can they undersand? I understand that they can accept it or not, but what do they understand?
(Vander Meulen) — They accept, they accept that it's an accident. And you tell her even that you know, the Lady she did not see and she did not hear, I was really... correct to you and I was hiding it but it happened anyways. Later on she will think: « Uh, that is a mistake. A normal mistake that used to be done by others. » Whereby that's how they are going to accept it.

Interview de Willem et Vander Meulen, avril 2013

D'après ces témoignages d'hommes, développer et entretenir un réseau de femmes soulève tout un processus, proche de la fine mécanique.

Premièrement, il s'agit de repérer une fille. Nous l'avons dit, souvent, cela se fait dans les bars – il est même possible, d'après Vander Meulen, de prévoir cette chasse aux *suitable ladies* dans son calendrier (le vendredi étant le jour privilégié car veille du week-end).

Ensuite sont entamées les premières étapes de l'opération de séduction. Celles-ci peuvent prendre plus ou moins longtemps, en fonction des réponses féminines. Dans un premier temps, il s'agit « d'offrir à la jeune femme ce qu'elle veut ». Bien entendu, dans un bar cela signifie payer des boissons – investissement parfois onéreux, surtout lorsqu'il n'est pas soldé par une réponse positive de la part de la jeune femme (qui peut parfois jouer de cette capacité à se faire offrir des rafraichissements sans dépenser un dollar).

Dans un troisième temps intervient la demande officielle. Soit la proposition se fait en direct, lorsqu'il s'agit de ramener la fille le soir-même chez soi. Soit elle est différée, lorsque seul un numéro de téléphone mobile a été obtenu (pour cause de *boyfriend* envahissant ou de discrétion dans des contextes où le flirt est moins admis que dans les bars)[377]. Je pense que nous ne pouvons nous fier aux propos de Willem lorsqu'il mentionne la proposition avec moult détachement. Au vu des nombreux SMS enflammés et parfois très (trop) évocateurs que m'ont partagés mes interlocutrices de terrain ou que j'ai pu moi-même recevoir durant mes séjours, il en serait même tout autrement.

Drague, drague, dragueurs, draguées

Vander Meulen et Willem mentionnent deux types de drague dans cet extrait d'interview : la drague dans les bars, mais aussi la drague par téléphone mobile, qui requiert de demander le numéro d'une fille dans quelque circonstance que ce soit et de la contacter plus ou moins

[377] J'ai vu de nombreuses interactions entre hommes et filles qui se soldaient par des échanges de numéro de GSM. Parfois, seuls deux mots étaient échangés, un numéro donné et puis chacun vaquait à ses occupations comme si de rien n'était.

longuement (selon sa réactivité) par SMS ou en l'appelant, pour chercher à la séduire et lui montrer son intérêt. On m'a parlé et j'ai expérimenté personnellement d'autres techniques de drague assez classiques dans ce paysage d'Opuwo.

Différentes intensités de drague la différencient. Légère, elle peut se suffire de quelques phrases plus ou moins subtiles au passage dans la rue ou ailleurs. Lorsque les femmes sont célibataires, elles doivent parfois se débarrasser d'hommes trop entreprenants qui ne prennent pas le seuil de leur porte pour frontière. Physiquement, il est fréquent que la drague soit accompagnée de gestes : tenir le bras, l'épaule, la main font partie de l'attirail de séduction des hommes. La voiture est également un outil apparemment efficace de drague. Sillonnant la ville pour être vu autant que pour voir, une belle voiture propre et bien entretenue serait gageure de réussite en matière de séduction, même si cette technique doit parfois être suivie de la drague par téléphone mobile pour être réellement efficace. Facebook (en application mobile, car à l'époque de mes terrains les ordinateurs restaient extrêmement rares et peu puissants) est également un espace important d'échanges séducteurs, qu'il s'agisse de commentaires flatteurs ou des filles qui s'affichent dans des postures très sexy sur leur profil.

Encart 43 – Drague, drague, dragueurs, draguées.

Quand les téléphones s'y mettent

Il m'est apparu que quelle qu'ait été la méthode employée pour aborder les filles, toute opération de séduction passait par une phase plus ou moins longue d'échanges de SMS sur téléphone mobile. Parfois, même, celle-ci constituait la première véritable technique d'approche. Dans l'exemple ci-dessous, John et Rosa s'étaient croisés un an avant qu'elle ne le rencontre réellement. Grâce aux récits que lui avaient fait par après John et son cousin, Rosa s'était souvenue qu'il y avait en réalité eu une première rencontre, un jour où Rosa marchait dans la rue et que le cousin de John l'avait abordée en lui reprochant qu'elle l'ignorait tout le temps. Ils s'étaient à nouveau croisés quelques fois et à chaque fois les hommes lui lançaient une phrase ou l'autre à laquelle elle répondait poliment sans pour autant interrompre son pas. Un jour, ils l'ont suivie en voiture et l'ont longtemps appelée avant qu'elle daigne se retourner pour les écouter. Alors, ils ont feint d'être perdus afin qu'elle se sente obligée de leur indiquer leur chemin. Ils en ont profité pour lui demander son numéro de téléphone et son prénom, et parce qu'ils avaient insisté, prétextant qu'il n'était pas poli de sa part de le leur refuser vu comme ce n'était pas la première fois qu'elle les ignorait, et parce qu'ils parlaient sa langue et qu'il lui semblait trop brutal de refuser son numéro à quelqu'un de sa *tribe*, elle avait cédé. Depuis, John, qui avait bénéficié de l'aide de son cousin, ne l'avait plus lâchée… Sans qu'il y ait de rencontre supplémentaire, il avait alors entamé une longue série de discussions par SMS destinée à la convaincre peu à peu d'être sa *girlfriend*.

« (Rosa) — The guy that I used to talk to every time. He wants me, neh. He proposed me like for almost a year now. And now, I just said: « Okay, fine! I like you too and I like your behavior. » And I didn't dare to ask anything about him. One day I told him that : « It's okay for me right now it's not my right time to date while I'm schooling because maybe you might feel bad because I won't have time for you. Really. So I don't want right now, but I promise we can take after school. » And now okay, he waited he kept on waiting me, waiting me, waiting me. So I told my cousin and she said it's okay, it's not a problem. Now when, just… like… when we just started to get together, I'm already used to him, we talk everything, we just… we chat, we talk… (…) And one day he came from Windhoek to visit me here. And I meet him and we chat, we had a long chat here, it was the weekend and he just come see me and he go back to their place. »

Interview de Rosa, Novembre 2013.

L'on voit comme cette proposition par téléphone sur base d'un simple aperçu dans la rue suivi de propositions de plus en plus nombreuses par téléphone mobile durant plusieurs mois se déroule presque comme une fine négociation professionnelle, faite de longs mois de tentatives de persuasion soldée par un « *okay fine* » qui, pourtant, n'annonçait qu'un accord futur, une promesse à remplir à l'avenir. C'était donc elle que Rosa promettait, sans avoir pourtant rencontré en face à face ce jeune homme avec lequel elle avait de très nombreuses conversations par SMS et qui l'avait convaincue par ce biais d'accéder à sa demande.

Prétendre l'amitié (des poupées qui font non, non, non-non-non… oui)

Souvent, c'est sous un prétexte amical que cet échange de numéros s'opère – quoiqu'aucun ne soit à mon avis naïfs quant aux finalités potentielles de ces prises de contact : les relations « d'amitié » tant promises par les hommes qui cherchent à obtenir le numéro d'une femme sont souvent proches de la cour en bonne et due forme.

« (Megan) — The boys, they can be your friend. But after they propose by SMS like that: « Which way is right, which way is wrong, I do I say that I need to move on? And it feels I'm just too close to love you there, there is nothing I can really say, I can't lie no more, I can't hide no more. Please fixing things for me this. ». Two minutes later, they send you this, look: « Pls dear! ».»

Discussion avec Megan, décembre 2013

Quelques minutes après cette explication de Megan, elle recevra un appel de ce même homme, mêlant une fois de plus quelques passages en otjiherero, qui est leur langue maternelle à tous deux, à de nombreuses séquences en anglais[378]. Il lui demande de la voir, et elle refuse, lui disant :

« (Megan) — Each and every time you see me face to face and now you propose me with the

[378] Rappelons que l'anglais, pour les *Educated*, est évidemment l'un des éléments de l'oiseau de proxémie du monde « *in this life* », celui du *lifestyle* de l'espace-temps métaphorique de la *town life*. En cela, il devient pour ceux qui se tendent, se rendent et/ou se vendent *Educated* le langage de la séduction, car il révèle les apparences visibles et audibles des « *educated* people » – même dans ce cas-ci de Megan qui ne « se dit pas » *educated* et reste « silencieuse ».

phone! What is the reason? Maybe you are afraid with your friend. You are having your girlfriend already! »
(Man on the phone) — No.
(Megan) — Soooo… My boyfriend is not in Opuwo but I'm having anyway. I'm not interested. »

Discussion avec Megan, décembre 2013

Étant témoin de la fin de sa conversation, je décèle qu'un rendez-vous sera quand même pris… ce qui peut questionner sur la symbolique du refus initial : s'agit-il de se rendre plus inaccessible ? Est-ce destiné aux auditeurs indiscrets ? A-t-elle réellement cru au célibat de l'homme au bout du fil ? Je ne peux répondre à cette question que par l'hypothèse d'une combinaison de ces diverses raisons, les filles feintant le refus probablement autant que les hommes l'amitié lors de la prise de contact initiale.

Sachant que nulle n'est dupe sur ce qui se cache derrière la demande en « amitié » qui argumente la quête d'obtention d'un numéro de téléphone mobile, l'on pourrait se surprendre de constater que de nombreuses femmes en couple et désireuses de rester fidèles pour assurer leur place dans le *ranking* d'un homme échangent tout de même leur numéro avec des hommes dont elles connaissent les intentions au-delà des prétentions amicales. Certes, elles ne font que donner leur numéro, et n'iront pas spécialement plus loin. Mais donner son numéro revient à prendre le risque d'être dévoilée par son mari si la jeune femme recevait un message, évocateur ou non, d'un autre homme. Et il y a fort à parier qu'il ne supporterait probablement pas que sa *First Lady* joue avec le feu. Nous verrons par la suite que si les femmes sont disposées à courir un tel risque, c'est parce que même pour ces femmes en relation plus ou moins stable, le futur reste extrêmement imprévisible. Avoir un réseau de prétendants potentiel constitue probablement une sécurité pour l'avenir, en cas de célibat.

Alors seulement la relation entame son périple du temps qui passe, tombant brusquement dans l'oubli après une nuit de sexe pour certaines, se prolongeant en quelques visites régulières pour d'autres, s'instaurant plus systématiquement encore pour des troisièmes ou devenant la principale relation, au fil du temps, des autres ruptures et parfois des naissances – ce qui m'est d'ailleurs apparu parfois comme une potentielle stratégie très risquée, vu les « coûts » pour la femme par après pour l'éducation (cf. *Infra*), de « garder » un homme… celle qui mènera parfois au mariage. Il apparait donc que les relations suivent leur cours relativement indépendamment des autres. Il ne s'agit pas de privilégier l'une et de se servir des autres comme distractions sexuelles, mais bien d'investir toutes les relations selon l'envie, les affinités (qui peuvent en effet dans certains cas se renforcer avec le temps), la disponibilité, la proximité géographique… C'est en cela que les hommes, bien qu'ils aient des préférences qu'ils gardent secrètes pour l'une ou l'autre *girlfriend*, s'obligent à ne pas le signaler explicitement à ses conquêtes. En quelques sortes, on pourrait considérer qu'ils cherchent à donner à chacune une chance égale, sachant néanmoins que celle qui aura « montré son attention » depuis plus longtemps, faisant preuve de fidélité, d'intérêt et répondant au mieux à ses besoins, aura forcément un poids supérieur dans la balance poly-amoureuse de ces hommes.

Entretenir ces multiples relations demande un doigté non négligeable : ne pas préciser aux filles qui est la « *first* » ou la « *hidden* » quand une préférence s'opère, décider si, comme Vander Meulen, on prévient la dernière conquête de l'existence des précédentes, assumer les conséquences d'un potentiel affrontement entre deux femmes, le cas échéant, rendre justice, en jouant le jeu de l'officielle grâce aux trois comportements : « *acting* » (prendre le rôle de l'homme contrit et des mots d'amour), « *accepting* » (prendre sur soi tous les reproches sans mot dire), « *changing* » (éviter qu'une telle rencontre malencontreuse advienne à l'avenir). Après ce juste souci de l'officielle, c'est vers la second(air)e qu'est portée l'attention masculine. C'est alors à force de politesse et de raisonnements que sera regagné son corps. Enfin, dans le cas embarrassant d'une grossesse, une autre décision devra être prise : la mentionner ou non. D'après Vander Meulen, il s'agit là d'un cas où l'explication à la *First Lady* est inévitable. Il ne restera qu'à espérer que celle-ci aime suffisamment son infidèle pour comprendre qu'il s'agit d'un accident qui peut arriver à tout un chacun… – mais qui n'arrive pourtant physiquement qu'à celles-ci mêmes dont on attend la compassion, ce qui explique probablement que la rupture soit parfois la première conséquence.

« *Ladies* » and « *bitches* »

Nous avons vu que les hommes investissent plus d'une relation pour se décider au bout de plusieurs années sur l'élue qu'ils demanderaient en mariage. Mais cet engagement ne les empêcherait pourtant pas de poursuivre des relations avec des « *hidden ladies* » comme ils le faisaient avant leur mariage, lorsqu'ils étaient officiellement en couple avec une *First Lady*. Les femmes fonctionnent en davantage d'étapes que celles qui me sont apparues concernant les hommes. A un moment de leur vie, elles papillonnent, multiplient les courtes relations jusqu'à se satisfaire d'un homme pour lequel elles décident de « se ranger ». Mais le rangement est très rarement réciproque, et celles-ci doivent alors apprendre à se contenter d'une expression de l'affection qui ne tient pas sur la fidélité (cf. *Infra*). Je vais donc ici voir la situation des femmes dans ces unions plus ou moins longues.

Accepter d'être (au moins) deux en se persuadant d'être seule

Une fois passé le stade de celle qui cherche à conquérir, une fois décidées de tout miser sur un homme, les jeunes femmes *Educated* entament un jeu de l'ignorance : feindre de ne pas comprendre où son petit-ami s'éclipse en fin de journée et avec qui il va passer les premières heures de la nuit. Il est en tous cas totalement erroné de croire que les *Ladies* sont dupes du jeu de leurs *boyfriend*s. Souvent, elles sont fort au courant des faits et gestes de leur élu. On remarquera d'ailleurs l'acceptation d'« être deux » dont parlait Selina (cf. *Supra*).

Comment comprendre cette acceptation silencieuse de la part des femmes ? On peut bien entendu voir le parallèle avec ce que disait Van Wolputte des relations extra-maritales dans la coutume himba (qui est, rappelons-le, contemporaine au référent

utopique de la modern life sur lequel les *Educated* calquent nombre de leurs comportements… ou cherchent à le faire) :

> « As the term okuyekisa [lit. to make somebody hide] suggests, it is a relationship that is not supposed to be seen: it is evasive, and husbands take pains not to surprise their wife with her lover (or, as one of them explained: « If I catch them in the act, I am compelled to ask for redemption. So I sleep in the bush tonight »). »
>
> (Van Wolputte, 2016, p. 8).

Au vu, néanmoins, de la force de la jalousie telle qu'elle m'a été décrite par mes interlocuteurs de terrain (cf. *Infra*), je peine à croire à un simple lâcher-prise serein sur ces tromperies – et il s'agit sans doute là d'une différence majeure (sur laquelle je reviendrai plus tard) de la manière de vivre intimement des faits similaires, selon qu'il s'agisse de personnes *traditional* ou *educated*. Je pense au contraire que, en tous cas pour nombre d'entre elles[379], c'est une démarche consciente d'acceptation qui est réalisée par les femmes, passant par une tactique consistant à ne pas penser à ce qui est douloureux. En quelques sortes, elles prétendent croire à la fidélité masculine pour mieux s'en convaincre soi-même.

On trouve aisément des explications pragmatiques motivant cette auto-persuasion que pratiquent les femmes *educated* quant à l'absence de tromperies de leur mari ou *boyfriend*. Par exemple, lorsque Lucia m'a détaillé les schémas récurrents de relations amoureuses, elle distinguait les *First Ladies*, qui avaient certains privilèges, des « *spare wheels* » qui n'en avaient pas (autant).

> « (Me) — I don't understand why [men] are so jealous because you told me that themselves they would go see other girls. (…)
> (Lucia) — You know what, neh? In these cultures of ours. Himbas, Dhembas, Hereros… A man can have three wives. (…)
> (Me) — Yes, but you are not in culture anymore.
> (Lucia) — I'm not in culture by wearing, but things of culture… Eeeh!
> (Me) — So you would be okay if your man had three wives if you are one of them?
> (Lucia) — Aye, I won't be married like that. Aye ! You know ? (Laughing) Let me say like this, neh. (…) People who are still like… deep deep deep in the culture, not educated. They can still go for it, but not all the people they are still going for it. A person like me… (…)
> (Me) — So you don't want to be. But then why are you not jealous (…) and why is he jealous? (…)
> (Lucia) — (…) Ilena what I can tell you, neh, there's no man who is perfect. I don't know, maybe, white men they can be. But black ones… black ones… Namibian ones… I don't know about others… There's no man who can only be with one Lady. Unless he's a born again (…) Christian ones. The truth I'm telling you. Each man he's just having… spare wheels. He can have me, neh, but he can have the other hidden ladies. He knows we know that yeah, that me I'm dating who-who. Perfectly! (…) Even though he's cheating on me, that one he's cheating on me with, he cannot say it. That one is kind of his private thing. I can just find out that accidentally or whatever.
> (Me) — So he is with an official girl and hidden girls…
> (Lucia) — Kind of… (…) Let me say, neh, like if we are like dating, I'm free to go to his place, cause I'm the Lady whom he's telling people kutja « I'm dating with who ». But that one with

[379] Je préciserai par la suite quel type de femmes je vise ici (cf. Infra).

whom he's cheating on, she can never come to his place, it's only him to go to that ka-Lady, just in a hidden place. Even... I don't know!
(Me) — And the friends of the man do they know about the other girls?
(Lucia) — Normally boys they would know, but they would never tell because they are also doing it to other Ladies. Only accidentally if you find out by yourself.
(Me) — And the friends who are girls?
(Lucia) — Some of them.
(Me) — Some, they can tell you? (...) So if you find that... let me say... Sam. Sam is your friend, right? He has a girlfriend?
(Lucia) — Yeah... Hehehe...
(Me) — [So I understand] many! So you know he has more than one girlfriend?
(Lucia) — Sure!
(Me) — Does he tell you about that? It's not a problem?
(Lucia) — No, I'm his friend! He tells me. But he can tell me kutja... All of them, the... Heh, the First Lady, let me say the First Lady is who. Those ones are just hidden girlfriends.
(Me) — He tells you the truth like this! And he's not afraid of you telling the other girls?
(Lucia) — The other girls, all what I used to tell him, neh... He was having three Ladies in Opuwo. (...) Same town. Two of them they were living in this location, same location! First house there, the one on top. And the ka-other one was a hostel school kid. I told him: « It's not a good thing. You guys you are like that but it's not a good thing, not a good thing. Especially in the same place. It will bring a problem. Those Ladies if they fight because of you, you'll be in a problem ». I told him « You must try to minimize... at least even to two. Or even to one and one must be out of the place again. Not all of them just in the same place. Eh! Luckily he understand a bit. But he used to say: « Oh, those ones they are just like one-night stand, sometimes if my girl is not around. » Because if the other one would go for the holiday is the moment he'll go to the other one.
(Me) — It's not equal... He has a First Lady and then he goes to the other ones when the first one is not there... And you are okay with that, you don't care?
(Lucia) — With a man doing like that? I have been worried that's why I told him...
(Me) — Worried for whom?
(Lucia) — For him! Yes, it's not good.
(Me) — But not angry ?
(Lucia) — Huh?
(Me) — Not angry?
(Lucia) — Hahaha! Cause... hahaha! Cause men are also doing like that to me? Hahahahahaha! Aye! (...) Cause this thing it's common.
(Me) — What's being betrayed by your man, then?
(Lucia) — You know what, then, neh? As long... Heh? The only thing as long as your man respect you. He cannot do things in front of you, like... If I'm here and we are together, flirting with another Lady. He can do that thing, huh, in the hidden way. Not me observing it. It's the only way to go here my Dear. It's the only way to go! And... As long as I know that in that room I can leave my clothes in, I can see the picture of mine in that wall. Yes, opuwo. Even if he brings in another chick, that Lady she knows kutja, that man he belongs to who. Meaning I'm just here for temporally, it's not permanent position. Good!
(Me) — Hahahah! It sounds like a contract!
(Lucia) — Iya ! Just for an hour or just for another. She won't even overnight in that bed. Maybe just for those two hours, enjoy each other and go.
(Me) — So as long as your man belongs to you...
(Lucia) — Yes, respect...
(Me) — Respects you...
(Lucia) — Respect should be there. Trust. (...) Cause, you know? It's the only way to... Hahahaha! Hahaha! It's the only way to go, if a man respects you. Cause you will never have

a man on your own. Ilena aye! Huh-uh. »

Interview de Lucia, avril 2013

C'est un éclat de rire qui accueille ma question sur la colère potentielle de Lucia contre l'un de ses amis qui reproduit avec d'autres filles ce qu'elle vit avec son propre amoureux. Cette pratique est tellement commune que la colère semble dérisoire. C'est une chose naturelle, presque un non-choix, une fatalité avec laquelle il vaut mieux s'accommoder (cf. *Supra*).

Plus marquant encore, Lucia est non seulement au courant des relations cachées d'amis – en l'occurrence Sam – mais en outre elle participe à ses arrangements, respectant l'omerta et conseillant même cet homme sur les pratiques qui lui permettront d'échapper aux « problèmes » : les disputes entre femmes. Car ce sont elles qui encaissent la colère de la trompée qui le découvre, davantage que l'homme qui a été à l'origine de la tromperie. De surcroît, même lorsque le *boyfriend* infidèle n'était pas un ami et que la fille, elle, était une connaissance, tant qu'elle n'était pas une très proche à qui l'on révélerait la vérité, c'étaient des ragots et des rires sous cape que récoltait la découverte d'une énième tromperie. Cette acceptation générale détonnait cruellement par rapport aux difficultés que les jeunes femmes m'ont confié vivre dans ces situations. Ces deux réactions – omerta et dénigrement des filles trompées qui ne le savent pas (ou masquent bien leur connaissance des faits) – montre que la compétition se joue entre femmes, uniquement. J'ai donc peu à peu compris que régnait sur la vie sexuelle d'Opuwo une omerta que seules quelques remarques cyniques ou clins d'œil entendus laissaient entrevoir.

Cela signifie-t-il que l'homme est considéré comme impuissant face à son infidélité chronique ? C'est en tous cas une raison qui expliquerait que les hommes s'attendent tant à ce que leur *girlfriend* « comprenne » qu'ils puissent accidentellement mettre enceinte d'autres femmes (cf. *Supra*), ou que la colère féminine véritable à leur encontre ne s'attarde sur eux que lorsque certains aspects très spécifiques de la relation ont été attentés (cf. *Infra*). C'est également le type de témoignages qu'ont recueillis Jewkes et al. (2007) lorsqu'ils interrogeaient les causes sociales du nombre particulièrement élevé de viols d'enfants en Namibie :

> « Discussions about men's desire for « fresh » teenage bodies revealed a perception that male sexual desire was inevitable, but « provoked » by women. One informant explaned that the male desire could happen when a female child joked with them, sat on them, or sat close to them. Another interviewee mentioned that « men look at things like body build, breasts and hips and legs that are fully developed and that turns them on. If girls are sexily dressed, it may stir things in men's minds... Girls should know these dangers ». Thus, women and girls are responsible for men's sexual desires and blamed for any ensuing acts of molestation or rape (...) ».
>
> (Jewkes et al., 2007, p. 171)

D'autres stratégies, d'autres risques

Si l'option d'être une *First Lady* en feignant de croire à la fidélité – et, pour certaines, d'y adhérer ! – est très courante, elle n'est cependant pas la seule stratégie

féminine en matière de relations amoureuses. Certaines jeunes femmes prennent le chemin potentiellement rentable de l'infidélité[380].

> « (Selina, with a laughing voice) — I know of Ladies who are doing those things (cheating on their boyfriend). Stubborn Ladies!
> (Me) — Stubborn Ladies, like [what you said about] Lucia?
> (Selina) — Like Lucia, or who look for money also. They are having a boyfriend inside the house, they will just say: « I'm going for a walk ». Behind, it's another one. Bringing cash. Here, you are calling: « Please send for me credit! ». Other side you say: « Buy for me this ka-jeans ». Otherwise… You find these ladies! (…) Like if I was a single Lady. If I was single like, without Jarrod. I'm staying alone in my room. Although I'm having my job, I want the one to pay for my room, I will get one. I want the one to buy me a nice ka-cell phone, I'll get one. I just play the trick: one will be in Windhoek, he must pay for me. The other one will be here. The other one in Oshakati! It's how it is! I can do like that, but it's not in my nature. I like one stick to one partner only. Not this thing of going behind… ».
>
> Interview de Selina, avril 2013

Il s'agit néanmoins d'un sentier semé d'embûches, car ce qu'un homme gagne en prestige à multiplier ses conquêtes, une femme le perd en dignité : la *Lady* devient « *bitch* ».

> « (Me) — And Ladies, can they [have hidden boyfriends]?
> (Selina) — It's not, it's very bad to have one boyfriend extra, for a Lady. You are regarded as… a bitch. »
>
> Interview de Selina, avril 2013

Autre appellation plus générale, une femme aux rencontres trop fréquentes tomberait dans la catégorie des femmes « *useless* », l'une des pires tares sur le marché de la séduction au féminin.

> « (Vander Meulen) — Things are changing. (…) There is some Ladies who are like competing with their boyfriends, because of [their] various [cheatings], like if I went to sleep with another Lady she would make a plan to go and sleep with someone else. There are Ladies who are doing so, but it's against my tribes and wills!
> (Willem) — And the thing is, if a Lady is moving from one boyfriend to another one, or whatever. It's like… that Lady is useless. Seriously! But a man, a man who is moving from one Lady to another Lady, that one, it's like nothing, man! But you cannot even propose a Lady who is forever moving from one man to another one. »
>
> Interview de Willem et Vander Meulen, Avril 2013

Vander Meulen et Willem révèlent clairement cette dégradation de statut qui accompagne la multiplication de partenaires sexuels pour une femme. Au point même, dit Willem, de se mettre en position de non-recevabilité, d'invisibilité sur le

---

[380] Par rapport à ce que je disais précédemment sur la distinction entre « *hidden Ladies* », « *funny girls* » ou même « *First Ladies* », je ne pense pas que le choix de l'infidélité soit un critère de distinction majeur. Il me semble moins fréquent pour une *First Lady* de mettre potentiellement en péril cette place « de choix », mais je pense toutefois que ce n'est pas improbable et que le fait de tromper ou non n'est pas en soi un critère de distinction… Ce qui renforce mon idée que, dans l'esprit des femmes, la « catégorie » de « *funny girls* », ou de « bar girls » comme disait Fumanti (2010), n'est pas aussi saillante que dans l'esprit des hommes, mais est davantage le résultat de circonstances (absence temporaire d'une relation de plus long terme).

marché de la séduction, voire pire encore, de s'affubler du sceau de la proscription. Vander Meulen l'explique de deux arguments : un tel comportement de la part d'une femme est contre sa *tribe* et ses souhaits (sous-entendu, personnels). Une femme aux multiples conquêtes contreviendrait donc aux deux critères de séduction qui ont été évoqués auparavant et qui sont le respect de l'*ombazu* d'une *tribe* et la préférence personnelle de l'alliance par consentement mutuel. En quelques sortes, on pourrait dire qu'elle ne s'inscrirait dans aucun des deux systèmes de références de ces *Educated* à l'inscription ambivalente, et perdrait donc toute attractivité. C'est pourquoi jurer fidélité totale et s'y tenir sont les exigences (parfois difficiles à remplir) qui reposent sur les épaules d'une *First Lady*. Toute forme de drague, même lointaine et non désirée, étant une source potentielle de conflit majeur avec son *boyfriend*.

Ce que révèle la petite vertu qui consiste à « se distraire »

J'ai cru comprendre que pour nommer avec une certaine délicatesse ces femmes ouvertement changeantes, l'on disait d'elles qu'elles « aimaient se distraire » :

> « (Selina) — The new Lady who is living with us, her name is Celia. She's never here. She spends her day sleeping, otherwise she goes out at night every time and sleeps at a boyfriend's.
> (Me) — She has more than one?
> (Selina) — Well, she likes entertainment. She's entertaining herself to the fullest capacity! »
>
> Discussion avec Selina, septembre 2013.

Qu'il s'agisse des *bored mothers* (cf. *Infra*) ou des filles qui, ici, *like entertaining [themselves]*, la dialectique de l'ennui et du divertissement est souvent employée pour décrire les femmes *educated*. Nous avons vu les usages de ce terme pour décrire tantôt le village déconnecté, tantôt la ville dénuée des attraits de la vie en pleine nature et de la *home*. Plus tard, nous verrons qu'il est associé à une période de la vie de mère lorsqu'elle dénuée de la fonction d'élever ses/des enfants (cf. *Infra*).

Ici, le divertissement employé pour nommer les relations amoureuses multiples de certaines femmes habituées à la fréquentation des bars est probablement un révélateur en négatif des nombreux sacrifices qu'impliquent le rôle de *girlfriend*. La première implication flagrante du fait d'être une *girlfriend* en position (ou en espoir de le devenir) de *First Lady* est l'obéissance à son *boyfriend*. Autant dans les couples mariés celle-ci peut aller jusqu'à la privation de nourriture comme sanction en cas de désobéissance, comme me le rapportait Selina, autant dans les relations de partenaires non mariés, sans que j'aie entendu mentionnée la punition, j'ai constaté que mes interlocutrices de terrain se positionnaient dans une relation de dépendance par rapport à leur *boyfriend* lorsqu'il s'agissait de prendre certaines décisions. Le sujet le plus difficile à aborder semblait être les sorties. J'ai plusieurs fois proposé à mes colocataires de sortir ensemble

jouer au billard en début de soirée, et elles ont toujours refusé, prétextant que leur *boyfriend* ne serait pas d'accord. Une fois, c'était une sortie diurne entre filles à la piscine municipale qui était au programme. Celle-ci devait normalement ne pas poser problème, mais il s'avéra qu'elle tomba le jour d'une visite impromptue du *boyfriend* de Lucia, qui avait débarqué la veille, en pleine nuit et visiblement imbibé d'alcool. Parce qu'il somnolait dans son lit toute la journée, Lucia s'était senti le devoir de lui demander la permission, ce qu'il refusa sous prétexte qu'elle devait être disponible pour cuisiner pour lui s'il avait faim.

Cuisiner pour l'homme, faire son ménage, laver ses linges sont également des implications du rôle de *girlfriend*. Celles-ci sont acceptées au point qu'il m'a été donné d'entendre Lucia et Selina rouspéter toutes les deux qu'elles avaient entraperçu la maison de Willem et que celle-ci était sale et dérangée, qu'il était donc temps que l'une de ses *girlfriends* fassent enfin ce qui était attendu de toute jeune femme qui passe la nuit chez un homme. Willem, qui n'osait apparemment exiger cela de sa *First Lady*, était allé quelques jours après porter de gros tas de vêtements à Rosa qui était son amie et avait donc fait tout son linge en pestant légèrement contre cette *girlfriend*. Elle ne pouvait cependant se résoudre, comme je l'y incitais expressément pour taquiner Willem, à refuser tout net la lourde tâche qu'il lui amenait.

Encart 44 – Ce que révèle la petite vertu qui consiste à « se distraire »

Bien choisir son entourage… un Educated, mais surtout pas le pire

Avant tout autre caractéristique, ce que cherchent les jeunes femmes *educated* avec lesquelles j'ai vécu est que l'homme soit *Educated* également. Ce prérequis, je l'ai observé plus souvent encore qu'on ne me l'a explicité – tant l'évidence se passe de l'expression, me semble-t-il. Quand toutefois il m'était cité, c'était sous la forme d'un impératif à peine justifié :

> « (Rosa) — Right now it is still happening in Himbas [culture]. (…) And Hereros. While they are in school like that, they are already decided at home that « this one will be married by whom ».
> (Brittany) — Himbas they use [to do] like: she will go to Otjiwarongo or Windhoek to study. And they will search for her a boyfriend. (…) And while she's there they will call [and say] that: « There is your husband here waiting for you. So don't search for anyone ».
> (Moi) — Even for those ladies who went to University?
> (Brittany) — Yeah! They are openly, they are educated. But their parents they are still… closed. So they can do their tribe but you, you don't want: « I'm an educated person, so I have to entertain with someone who is educated also ». But they don't want that one. They will only want that one that they will search for you. »
>
> Interview de Rosa et Brittany, novembre 2013

On peut imaginer que cette volonté de se mettre en couple avec un *Educated* pourrait servir d'« apparence audible et visible » comme les autres pour se tendre, se

rendre et se vendre membre du groupe des *Educated*. Bien plus, la nouvelle appartenance que nous avons mise en évidence concernant les *Educated* à l'instar des travaux de Ferguson (2006) appuient cette compréhension du « besoin » d'être entouré de membres du groupe auquel on désire appartenir.

L'on voit également dans cet extrait la difficulté de s'accorder avec les parents, qui ont souvent leur mot à dire dans cette affaire[381]. Brittany parle même de ne pas avoir le choix d'épouser celui que leurs parents leur auront choisi, sans les concerter. Dès lors, il s'agira de chercher le juste milieu entre satisfaire les parents et respecter ses goûts personnels… toujours en ambivalence, en quête d'équilibre entre leur système de référence de l'*ombazu* et celui qu'ils associent au *modern life* pour ces *Educated*. Selon « *the openness* » des parents, soit les filles n'auront pas le choix car ce sont eux qui auront choisi leur partenaire, parfois depuis longtemps et selon leurs propres critères. Soit les jeunes femmes pourront choisir elles-mêmes parmi un groupe d'individus tolérés par les parents : quelqu'un du village, quelqu'un de la même *tribe*, quelqu'un d'une *tribe* proche, tous sauf les Caprivians, les Zimbabwéens (tous deux considérés comme des sorciers), les Ovambos et les Indiens, un Blanc… Souvent, lorsque le choix sera strict ou réduit à néant pour les jeunes filles, des tensions importantes surgiront entre les générations.

Le choix exogame est compliqué. Néanmoins, la flexibilité de l'appartenance à une « *tribe* » peut simplifier les choses, comme lorsque Selina, Damara, estime que son partenaire est un choix valable car bien qu'il ait grandi avec son père Héréro et ne parle que cette langue pour cette raison, sa mère est Damara. Par contre, quelle que soit la liberté accordée par l'« *openness* » des parents, le choix de l'endogamie reste privilégié, au point de sentir une certaine contrainte à répondre favorablement à ce type d'avances, comme lorsque Rosa m'expliquait ne pas avoir osé refuser de donner son numéro de téléphone mobile à un homme de sa « *tribe* » qui le lui avait demandé depuis son 4x4 ralenti pour l'occasion.

Il va sans dire que les critères pour des flirts de court terme ou des relations non destinées à devenir officielles ne tombent pas nécessairement sous ces mêmes exigences. Chaque femme a évidemment ses propres souhaits, mais ceux qui sont évoqués de manière récurrente lorsque les femmes ne cherchaient que de

[381] On peut lire dans ce désir de plaire aux parents une volonté d'être en concession avec eux quant au choix du conjoint. En effet, Crandall rapporte en 1990 que la décision d'unir deux personnes par les liens du mariage suit une rythmique précise dans laquelle les parents jouissent d'un rôle important. Le jeune homme désireux de se marier et ayant choisi une épouse répondant aux interdits et aux prescriptions va parler à son père de ses intentions. Celui-ci négocie avec le père de la future épouse les termes du contrat de mariage (Crandall, 1992, p. 240). Une fois ces accords conclus, le père de la future épouse va informer sa fille de son mariage futur. Ces explications correspondent aux diverses bribes de récits de demandes en mariage telles qu'elles m'ont été expliquées. Cet arrangement par les parents est confirmée plus tard par l'auteur bien plus fiable Michael Bollig, qui précise : « Men marry at a late stage in their lives; most of them are about thirty by the age of their first marriage. Usually the first marriage is arranged and the preferred partner is a cross cousin of about three to ten years. This precludes a young man from setting up his own household at an early stage. He will not be able to depend on his child-wife as a source of labour for at least another decade, as she will go on living with her parents for another ten to fifteen years. » (Bollig, 1999, p. 44)

l'« *enjoyment* » sont : « *attractive* », « *he knows what to wear* », « *friendly* ». La richesse financière des hommes est également revenue plusieurs fois dans les conversations. Celle qui l'a le plus clairement énoncé était Maggie :

> Alors que j'étais au *hostel* avec Paulina et les autres, Maggie, qui venait de terminer le récit de son week-end, m'a expliqué ne pas vouloir sortir avec de simples professeurs, mais plutôt avec des avocats ou des ministres, qu'elle appelle « *big fish* ». Paulina – qui, je l'apprenais après, était l'amoureuse d'un professeur elle-même – lui a demandé ses raisons. Maggie lui a répliqué : « Imagine, tu vas chasser. Tu as le choix entre un éléphant avec son ivoire et tout, ou un bête springbok. Tu prends quoi ? » Paulina a répondu : « Le springbok ! », à quoi Maggie a dit : « Tu rigoles ? Évidemment que tu choisis l'éléphant ! Il est plus gros ! ». « Oui, mais la viande du springbok est bien meilleure » a clôturé Paulina.
>
> Extrait de mes carnets de terrain, 22 septembre 2013

Dans cette relation métaphorique, si l'une choisissait la qualité de la viande, l'autre préférait sa valeur financière et sa taille… On voit que les points de vue quant à l'importance accordée à la richesse de l'homme varient. Néanmoins, un professeur a également un salaire régulier et une position relativement confortable financièrement. Il est possible que les filles se soient rejointes si la comparaison avait été faite entre une personne dans la rue et un fonctionnaire. De la même manière, Maggie était une personne très expansive et avec beaucoup d'humour et d'assertivité, mais qui à mon avis n'hésitait pas à ajouter une dose d'enthousiasme parce qu'elle s'engageait devant moi dans des discours proches du *one-woman show*. Il est fort à parier qu'elle ne se limitait pas aux gros poissons, comme elle les appelait, même si elle espérait probablement en pêcher un au bout du compte.

Avec tous ces critères, surtout celui de la fidélité – qui ne s'exprime pas comme condition *sine qua non* (car l'on ne peut exiger trop) mais comme un rêve qui fait pétiller les yeux – la plupart des filles qui étaient en couple depuis un moment ou avaient connu une première sérieuse déception m'ont parlé de leur choix par dépit, pensant qu'au moins elles n'étaient pas tombées sur les pires hommes.

> « (Rosa) — For me Ilena, I don't feel. I feel like in this world of today that we live, I'll never find [a good man]. Especially here. I know if it could be better if I never dated before. But for nowadays I dated before, and I know what is dating. And I'm a girl, I know there will be… Wherever you go there will be jealousy and problems. And you not find just a perfect person that's why I always think that if I have him that is like this, and then I'll go to the [next], I'll move or continue and I will accept the other one… What if that one is HIV positive? And then, that will be the worst one now. And then from that time I heard he's HIV positive, I will leave him. I'll go to the next one again. And then he will do something to me very terrible, that's the bad one now to me. »
>
> Interview de Rosa, Novembre 2013.

C'est donc l'espoir de ne pas tomber sur le pire des hommes couplé à l'exigence ressentie de trouver à la fois un *Educated* qui puissent remplir les critères d'une relation acceptable par les parents qui habite les jeunes femmes *Educated*. La distance possible par rapport à l'*ombazu* pour se rapprocher de leur idéal d'amour par choix (véhiculé entre autre par les feuilletons qui font battre leur cœur à heure fixe chaque jour) dépend pour cette raison de l'« *openness* » des aînés qui ont sur elles une

autorité… C'est-à-dire que cela varie en fonction de la distance de la génération au-dessus par rapport aux contraintes – et aux ressources ! – de l'*ombazu*.

La modern life, un truc de mecs ?

Je ne peux m'empêcher de mettre ici côte à côte les critères masculins de la femme idéale, et les critères féminins de l'homme idéal. Rappelons que les critères de sélection d'une épouse sont, pour les quelques hommes que j'ai rencontrés, d'avoir eu un certain niveau de scolarité, certes, mais surtout de vivre « au village », d'y élever les enfants et de gérer avec eux (et une aide éventuelle) les animaux, autre possession des hommes. En contraste, les femmes *Educated* cherchent un homme *Educated*, toléré par leurs aînés – notamment en termes d'appartenance – mais elles ne projettent pas *de leur propre volonté* de critères particulièrement liés au respect de l'*ombazu*. On pourrait dire qu'elles attachent moins d'importance à l'*ombazu* que les hommes. J'ai pourtant l'impression que cela reflète une autre réalité qui mériterait d'être vérifiée par de plus amples enquêtes.

Imaginons un instant que ce qui pousse, au final, ces *Educated* sans cesse en quête d'ambivalence pour maintenir un équilibre entre leurs divers systèmes de référence (entre *ombazu* et *modern world*, entre l'urbanité et la « *home* », mais aussi, dans leurs relations, entre les *Educated* et les *Traditional*)

Les femmes mariées ou *First Ladies* deviennent « *owned* » par leur époux/*boyfriend*. Passant de « libre » à « propriété », elles cherchent à appartenir à un homme *Educated*, pour elles-mêmes appartenir, même comme attribut, à ce « *in this world* ». Ce serait donc également par l'alliance que les femmes se tendent, rendent et vendent *Educated*.

Encart 45 – La modern life, un truc de mecs ?

De l'importance d'être une First Lady

Privilèges des First Ladies

Une chose est certaine, ce n'est pas sur la fidélité des corps que reposent les relations amoureuses. Par contre, Lucia a mentionné plusieurs éléments importants pour comprendre le principe des *First Ladies*. A l'inverse des « *hidden ladies* »[382] dont

[382] Il me semble important de distinguer les « *hidden Ladies* » des « *funny girls* » que j'ai mentionnées auparavant. J'ai cru comprendre que dans la conception masculine de ces relations, les « *hidden Ladies* » sont celles qui durent plus d'un soir mais ne sont pas officielles – mais peuvent par contre parfois détrôner la *First Lady*. Par contre, les « *funny girls* » se rapprochent à mon avis dans leur esprit de ce que Fumanti a appelé les « *Bar girls* » dans le Kavango-East (voir à ce sujet Fumanti, 2010). Il les décrivait comme les régulières de ces lieux davantage masculins, à la réputation sulfureuse car enclines à échanger – du moins, les hommes le pensaient – quelques instants de sexe pour des bières, cigarettes ou de l'argent (voir à ce sujet Fumanti, 2010, p. 263). Concernant le nord de la région Kunene, je n'ose affirmer qu'une telle distinction existe dans la vision de celles-ci mêmes qui sont désignées comme telles. Bien sûr, certaines « *First Ladies* » m'ont montré du doigt l'une ou l'autre fille « qui

le statut n'est que temporaire – et alors que les hommes disaient que la différenciation entre « *first* » et « *hidden* » n'était que de l'ordre chronologique ! –, les *First Ladies* ont quatre privilèges.

Premièrement, ce sont celles dont le nom circule ouvertement. Du fait d'être nommée par un homme et nommable par tous découlent les trois autres privilèges, qui sont autant de droits vis-à-vis de l'homme et de ses « *hidden ladies* » : se rendre chez lui quand elles le souhaitent et sans être attendue (quoique, dans la pratique, ce style de visite impromptue reste très peu fréquente, je pense, à moins qu'il y ait un soupçon de tromperie à prendre en flagrant délit) ; ne pas être témoin des tentatives de séduction de leur *boyfriend* ; et pouvoir occuper la pièce même en son absence, par les prolongations de son corps (vêtements, photos[383]) qui deviennent autant de traces de sa présence… et de son statut de *First Lady*.

Les divers privilèges de la *First Lady* sont, d'après Lucia, les marqueurs du critère primordial d'une relation amoureuse de qualité qu'est le respect (cf. *Infra*). Les hommes, dans la vision de Lucia, sont donc des êtres à partager, dont il faut s'occuper et desquels on peut espérer certains bénéfices proportionnels au ranking obtenu auprès de cet homme. Ces bénéfices prennent une ampleur telle que, dans certains cas, le fait d'en être privée est suffisant pour justifier une rupture.

> « (Lucia) — Badly badly badly badly badly badly, after the training, I got some break up with the father from my first-born kid, due to the fact that during the six months of my training [to be a police office] he was dating the other Lady, which I managed to find out from the training. So I decided we cannot proceed again. We cannot proceed again because I had found with that girl they were together in the same house (…), same room that he's renting there. I found out, I went there, I came back, then I terminate it. So 'cause we are in a distance relationship and him is seeing that Lady there, so it's already better for you to be with her who is closer than me. Me, Opuwo and his place it's many kilometres so meaning her to get more advantage than me so it's better for him just to continue with the other one.
> (Me) — What is « advantage » ?
> (Lucia) — « Good »… Let me say like, she would be like… more good to him than me who is far. You see? Because they are always together. They are residing in the same town.
> (Me) — So when you broke up with him it's because you thought the other girl was better for him?
> (Lucia) — I can say… I don't know whether she was better for him or was it because of the distance… I don't know. (…) [But] because of the distance I decided he might just take [that one]. Cause in my option it wasn't good for me like… two in one. You know what I mean by two in one, neh? Two of us me and her, just sharing one guy. So. I could not feel comfort

---

aimait s'amuser au maximum » (comme elles me les décrivaient avec maints sous-entendus). Pourtant, sans en être certaine, je pense que ces « *funny girls* » se percevaient tout simplement comme des femmes qui n'avaient pas encore trouvé de « propriétaire » et cherchaient à tirer profit au maximum de leur situation, en la sachant temporaire. J'ai en effet rencontré plusieurs jeunes femmes habituées des bars (par ex. Lisa, Irma ou Hilda) qui me disaient aimer l'amusement que procurent les bars – voire les boissons gratuites qu'un peu de flirt pouvait leur apporter – mais qui s'engageaient régulièrement dans des relations de plus long terme autant que celles qui ne fréquentaient pas ces bars. En ce sens, si l'on cherche à exprimer la vision du monde de celles-là mêmes qui sont désignées comme telles, la « catégorie » de « *funny girls* » (ou de « *bar girls* » comme disait Fumanti) n'a pas lieu d'être, car il ne s'agirait que d'une situation temporaire et circonstancielle.

[383] Jacinthe Mazzocchetti parle également de la photo comme une sorte de privilège suscitant la convoitise des diverses conquêtes d'un homme (Mazzocchetti, 2009, p. 210). Je reviendrai plus tard sur ce média.

with it.
(Me) — Some girls are okay sharing one guy?
(Lucia) — Yes! Some they don't have a problem with it, they can understand if it's a distance relationship, they can understand. (...) But to my side ugh... I could not take it.
But you could not forgive him if he stopped being with the other Lady?
(Lucia) — I did forgive him already, when I was pregnant he did. I found out that cheated on me. And I asked him, he said it's true because of this and this and that. He told me because like I was far, what what what... And he told me it was just like one-night stand with that Lady. So, I said fine, I forgive. When I was retreating again it was the same story I heard he went on with one ka-Lady, just in the village. That one it was the third time. Third time with different Ladies, it's not the same girl. Third time cheating on me with three girl. It's when I decided I cannot continue again, so... Good. Better for us to change. But we stayed together for seven years! My first boyfriend. (...) It's a lot! And I was not even in the thought that something like that could happen. But it happened! Heh... Move on. He was trying to apologize but ugh... It was too late. At least for the first and second time when I forgave him he could not take another third one. But it went beyond. It went beyond because he stayed in the same room with the girl. Which was... ugh...
(Me) — It was not just a one-night...
(Lucia) — ... One-night stand anymore. It was kind of a... kind of a breaking-up another relationship. Cause even when I went there my pictures were like removed by that girl from the room. And my kid was removed. So which I feel like not like... Ugh... It's not my home anymore. If you remove my things with me it's like I'm... Uuugh... gone for good. Bye-bye. He tried to explain everything, I asked him where is the pictures, in the room. He told me: « The Lady, she's the one who took them, burned them up ». By the Lady!
(Me) — Burned them up!
(Lucia) — Yesss...! That Lady she was aware that... he told her everything: I'm having a girl at Ruacana, we are having a kid together, so you and me it's just temporary thing. But if my girl came here, so you should... show some, some... some respect. That's it. The Lady decided she could not. Cause he also apparently destroyed the relationship of her and her boyfriend she was having. They broke up because the boyfriend found out that she was cheating with him. (...) Both of them they were cheating. He was cheating on me, the other one was cheating on her boyfriend. When the boyfriend found out about the girlfriend, they break up. Me when I found out, I break up. »

Interview de Lucia, Mars 2013.

Nous verrons par la suite que si la disparition des photos est la raison pour laquelle Lucia a rompu avec son ex-*boyfriend*, celle-ci inquiétait Lucia plus encore que ce que ce passage ne révèle pour l'instant, et justifie pourquoi elle ne s'est pas réconciliée avec lui comme elle avait déjà fait par le passé. Quoiqu'il en soit, deux éléments ont décidé Lucia à marquer un temps de rupture qu'elle ne savait pas, au départ, être définitif : étant plus éloignée, elle aurait moins d'avantages que la *girlfriend*, d'une part. D'autre part, ses photos et celle de son enfant avec ce *boyfriend* avaient été décrochées du mur. On comprend donc que loin d'être un anecdotique événement, avoir les photos de quelqu'un accrochées à son mur – ou être soi-même suspendu(e) photographiquement au mur de quelqu'un – est un réel enjeu du lien.

Les vraies raisons du pardon

Si les privilèges des *First Ladies* ne sont pas négligeables, ils ne sont que les effets collatéraux et moyens de pression des *First Ladies* – et l'affirmation de leur statut sur

le marché concurrentiel de la conquête féminine ! –, mais ne constituent pas en soi les réels avantages[384] que peuvent espérer les femmes d'une relation à long-terme, et qui les motivent potentiellement à pardonner leur *boyfriend* trompeur – d'autant plus dans le contexte où elles tenteraient de refuser le conjoint imposé par leurs parents (comme c'est la coutume), rêvant d'une alliance par consentement mutuel.

En premier lieu, avoir une relation de couple de longue durée représente une certaine sécurisation à deux niveaux : un soutien financier régulier et la préservation de sa « réputation » – deux éléments illustrant le caractère hypergamique de la relation, pour les femmes. Premier élément de sécurisation pour une femme, être dénudée dans les bras d'un homme augmente les probabilités d'être couverte de cadeaux. Ceci est vrai pour une relation de court terme, mais d'autant plus pour les *First Ladies* qui occupent cette place depuis un moment déjà.

Willem et Vander Meulen avaient déjà mentionné, dans un extrait d'interview que nous avons vu précédemment, qu'il était important pour eux d'avoir du matériel Hi-fi chez eux pour impressionner les filles qui franchiraient le seuil de leur habitation. De la sorte, elles verraient qu'ils n'étaient pas « *useless* » (cf. *Infra*), disait Vander Meulen, mais que, au contraire, « *it's coming* » (dans ce cas-ci, il faut le comprendre comme « c'est pas mal », cf. *Supra*). L'une des raisons à ces considérations provient de l'habitude, pour une femme, d'obtenir de son petit-ami de nombreux cadeaux. D'après mes observations, ceux-ci seraient proportionnels au niveau d'engagement : à une potentielle, l'une ou l'autre boisson dans un bar. A une fille d'un soir, ces mêmes consommations, et peut-être quelques dollars de crédit de téléphone mobile si les échanges SMS se poursuivaient par la suite. Ainsi de suite, jusqu'au summum : des vêtements chers, des cheveux brésiliens, des montants importants sur le téléphone mobile, des soins corporels (manucure, coiffeuse…), voire même l'abonnement à la télédistribution. D'après mes interlocutrices et interlocuteurs, il était normal qu'un homme s'assure, avant toute chose, que sa *girlfriend* – sous-entendu, sa *First Lady* – soit bien habillée et bien soignée, qu'elle « *look proper* ». Willem m'expliquait qu'il n'était pas systématique pour un homme de donner de l'argent à une fille d'un soir, sauf s'il la voyait quelques fois. Par contre, pour une *girlfriend*, c'était obligé de donner de l'argent pour les cheveux, de beaux vêtements et des « salons » (de coiffure, de manucure…), même si elle travaille. Si elle ne travaille pas, le *boyfriend* doit également

[384] Crandall mettait en avant, dans son ouvrage en 1990, les avantages que représentait le mariage organisé d'après les règles de la coutume. D'après lui, les femmes jugeaient positivement le mariage arrangé selon la règle du « *omuramue* » (cousin croisé, envers qui il y a une prescription d'alliance, cf. *Infra*), car il leur assurait une meilleure sécurité. En effet, cela réduisait le risque que leur mari les traite mal car ce faisant, il aurait offensé non seulement sa femme mais également la famille plus ou moins étendue à laquelle il est lié (Crandall, 1992, p. 232-233). Pour un homme, le mariage (avec un cousin croisé ou non) confère le droit d'être reconnu comme le père légitime de tout enfant à qui son épouse donnerait naissance, ce qui est très important aux yeux des hommes pour se construire un statut social respectable – avoir plus d'enfants est d'ailleurs la principale raison donnée à Crandall pour justifier la polygynie (Crandall, 1992, p. 240). Dans le cas d'un mariage selon la règle du *omuramue*, cela lui assure également un réseau de solidarité plus important en raison de la pérennité de liens qui unissent sur plusieurs générations les lignages alliés.

l'aider financièrement pour la nourriture et l'électricité[385]. De la même manière, si l'homme n'a pas d'emploi mais que sa *girlfriend* bien, il peut également être aidé par elle, pour se vêtir par exemple. Le crédit de GSM n'est pas réellement comptabilisé et peut se donner et se demander dans les deux sens, y compris hors des relations amoureuses. Une seule restriction persiste quant à ces achats : l'achat de chaussures. Car acheter une paire de chaussures à sa *girlfriend* lui donne les moyens de partir.

Il va sans dire que, vu le niveau socio-économique moyen, cet aspect de la relation incitait évidemment de nombreuses femmes à s'assurer d'être la *First Lady*, quitte à leur pardonner des écarts de conduite, tant que ceux-ci n'entachaient pas leur propre dignité de femme – c'est-à-dire tant qu'ils maintenaient leurs privilèges de *First Lady* et l'omerta qui préserve la réputation de celle-ci.

Le deuxième élément de sécurisation déjà évoqué auparavant est la préservation de sa réputation. Nul doute donc que pardonner à son amant trompeur est une compétence indispensable pour une femme, au risque, vu la généralisation de la tromperie par les hommes, de perdre toute compétitivité par rapport aux autres femmes.

Au-delà de la sécurisation immédiate, le second type d'avantages réellement recherchés par les *First Ladies* sont le respect, dont nous avons parlé, et qui revêt deux types de format. Il y a le respect-prérequis, qui est attendu de la part du *boyfriend* et de ses conquêtes temporaires. Il y a également le respect-récompense, qui est celui dont bénéficient les femmes qui sont protégées par l'aura de peur de l'homme auquel elles « appartiennent ». Si la première source de respect est la condition de faisabilité de la relation amoureuse, le second pourrait être interprété comme un incitant à l'engagement dans une relation amoureuse… ou, du moins, comme frein à la rupture.

En troisième instance, un élément m'est apparu comme d'autant plus crucial pour ces jeunes femmes à l'origine d'une vision de la relation comme « investissement » pour leur avenir : l'espoir du mariage. Au lieu d'être l'accomplissement d'une relation amoureuse faite d'affection partagée, le mariage du côté féminin m'est souvent apparu comme une attente, un espoir, moins centré sur l'attachement ou les sentiments partagés que sur la sérénité d'une place enfin inattaquable… quoique les divorces restent possibles. Il est aisé de comprendre cette envie dans le contexte de modernité insécurisée (Laurent, 2003 ; Bréda et al., 2013).

Cette attente parfois désespérée d'une demande en mariage, c'est Hilda qui me l'a révélée le plus clairement, quoique tacitement. Elle m'a un jour expliqué, devant Lia qui nous accompagnait ce soir-là, qu'elle était en couple avec le père de son premier enfant, dont elle attendait un troisième, mais qui n'est pas le père de son second. Lisa

[385] Mazzocchetti montre comment à Ouagadougou, les universitaires attendent de leur mari qu'il « couvre [leurs] besoins » (Mazzocchetti, 2009, p. 206), à défaut de leur être fidèle. Cette figure de l'« homme nourricier » (Mazzocchetti, 2009, p. 207) apparait comme une stratégie répandue de sécurisation pour les femmes qui ont parfois des difficultés à obtenir une rente, ou à la garder, dans un système étatique qui ne parvient pas à instaurer une sécurité sociale suffisante pour les plus précaires (lire à ce sujet Laurent, 2003 sur la « concorde civile »).

avait ri en entendant Hilda expliquer sa situation, et instantanément Hilda s'était justifiée :

> « You never know, maybe one day the father of the first one will marry me! »[386].
>
> Discussion avec Hilda et Lisa, Septembre 2013.

Bien sûr on lit ici la dépendance des femmes par rapport aux volontés masculines de les épouser ou non[387]. Mais entre les lignes, ce qui se dessine est l'importance[388], pour une femme, d'obtenir cette demande en mariage qui parfois se fait attendre durant de nombreuses années, voire plusieurs grossesses[389].

Parmi les nombreuses discussions sur ce sujet, celle que Lucia, Selina et moi-même avons un jour partagée est également fort révélatrice.

> Tout à l'heure, Lucia nous a expliqué à Selina et moi qu'une fille qu'elle et Selina connaissaient avait tenté de se suicider parce que son *boyfriend* l'avait trompée avec une Jeanne. Lucia et Selina semblaient toutes deux ne pas croire à cette explication. « Peut-être est-elle enceinte », a hasardé Lucia, « c'est pour cela qu'elle aura préféré se tuer ». Ce à quoi Selina a répondu en disant que la suicidaire prétendait avoir un autre amoureux, sérieux, qui voulait l'épouser. Il n'était donc pas normal qu'elle soit jalouse, encore moins au point de se suicider. Elle en a alors conclu que comme il s'agissait d'une menteuse notoire, elle devait dire cela de tous les hommes.
>
> Extrait de mes carnets de terrain, Septembre 2013.

Deux éléments ressortent de ces interactions : l'incompréhension de la tristesse de la jeune femme suicidaire étant donné la demande en mariage qui l'attendait par ailleurs et la conclusion de mes interlocutrices de terrain doutant de la bonne foi de la jeune femme. Certes, cette absence apparente d'empathie envers les femmes trompées est compréhensible vu que la multiplicité chronique des relations fait que toute *First Lady* a, en général, été la « *hidden lady* » d'un homme, avant de gravir les échelons de la légitimité/publicité. Elle m'a toutefois étonnée à certaines occasions, comme lorsqu'Irma m'a dit que tout son entourage lui avait conseillé de rester avec l'homme qu'elle aimait et qui l'aimait, me disait-elle, mais qui avait jusqu'à 20 filles différentes, rien qu'à Opuwo. Elle l'avait quitté mais n'avait pas eu l'assentiment de ses proches.

En définitive, face aux faiblesses de la virilité masculine, qui dépend d'une accumulation de femmes presque contre le gré de ces hommes, un simulacre de monogamie s'installerait entre femmes et hommes. Ceux-ci simuleraient la fidélité en

---

[386] « On ne sait jamais, peut-être qu'un jour le père de mon aîné m'épousera !»

[387] L'on pourrait évidemment approfondir ce sujet que je ne puis qu'évoquer ici et sur lequel je dispose de nombreuses données, mais pour la cohérence de notre propos cela n'est pas indispensable ici et je me dois donc de le brosser rapidement.

[388] Cette importance peut s'expliquer de diverses manières. Entre autres, il est notable que l'âge adulte ne soit réellement atteint qu'à l'occasion du mariage, dans la coutume. Il est probable que cette perception persiste, ne fut-ce qu'inconsciemment.

[389] Je reviendrai par la suite sur le désir ou non de grossesse, et montrerai que si celles-ci résultent peut-être parfois d'une stratégie de se lier à un homme au long terme pour obtenir les fameux privilèges, je ne pense pas que ce soit la raison principale des survenances des grossesses (cf. *Infra*).

respectant quelques règles simples destinées à préserver le nom de l'officielle et ses privilèges : éviter les rencontres entre conquêtes, dire à chacune qu'elle a une importance équivalente aux autres, les laisser espérer un mariage futur en cas de *ok behaviour*. Certaines parmi celles-ci feindraient en retour d'y croire, pardonnant les « accidents » qui leur seraient expliqués si elles venaient à les découvrir, à moins qu'ils ne soient la preuve d'un réel manque de respect. En parallèle, d'autres auraient choisi, sans doute temporairement, de cumuler de plus courtes relations, peut-être par refus d'endosser l'absence de *entertainment* qu'implique la place de *First Lady*… et de toutes celles qui investissent dans cette relation pour espérer l'être un jour. En raison cependant de l'instabilité des relations et de l'insécurité que cela peut représenter autant au niveau du statut social, que du respect à espérer ou des ressources financières qu'implique la relation de *girlfriend*, certaines d'entre elles chercheraient à s'assurer un capital de conquêtes non consommées mais potentielles, acceptant certaines ébauches de drague telles que l'échange de numéros de GSM, voire quelques premières rencontres… qui, parfois, peuvent mener à des ruptures involontaires. Il serait erroné de penser pour autant que les femmes seraient seules à être trompées, et alors que l'on voyait peu de solidarité féminine de la part d'une témoin envers une femme trompée, c'est un arsenal féminin qui peut parfois se créer pour soustraire une trompeuse des conséquences de ses actes, au point, si nécessaire, de déroger aux solidarités de sang pour privilégier le genre commun.

> Irma est l'une des rares à m'avoir ouvertement parlé de ses infidélités. La plus importante à ses yeux datait de sa première grossesse. Alors qu'elle était enceinte, elle était sortie avec deux hommes, en même temps. Étant fort éprise de l'un d'eux, elle lui soutint qu'il s'agissait de son enfant. Elle l'aimait tellement, qu'il lui fut impossible de lui avouer la vérité à la naissance de l'enfant. Cherchant conseil, elle contacta la tante de cet homme aimé, qui lui conseilla de ne rien dire à son neveu. Elle obtempéra donc.
>
> Extrait de mes carnets de notes, décembre 2013.

On comprend donc que si les femmes sont certaines de l'infidélité de l'homme choisi, les hommes doivent deviner si leur *girlfriend* les trompe ou non, et s'ils sont aussi maitres à bord que les reflets de leurs relations le laissent penser. C'est donc une fragile monogamie de façade qui se crée sur une ambivalence : se vouloir *First Lady* sans tromperie après avoir accédé à ce « statut » en étant une *hidden lady*. Feindre de ne pas être une *hidden lady* quand pourtant l'absence de privilèges crie l'inverse haut et fort, et feindre de croire en la fidélité de son homme… Au point de prendre le risque d'attraper une maladie sexuellement transmissible ou de voir grossir son ventre du fruit de ces unions, sans certitude de soutien.

« Family is just like one blood »

Conséquence suprême des relations amoureuses dont nous venons de décrire les

fonctionnements, les oisillons humains après neuf mois éclosent et ajoutent une génération aux lignées de la parenté. C'est donc aux rapports de parenté, puis aux liens dits « de sang » que je me consacrerai, afin de les écailler pour en découvrir la substance intérieure.

> (Brittany) – Us, our auntie are (sic) our family, our grandmother is our family. Not like you, white people, just your mother and father and sisters and brothers.
> (Me) – But what is family, then, to you ?
> (Brittany) – Family is just like one blood. Even if somebody left, he is still family.
>
> Interview de Brittany, novembre 2013

C'est en opposant la « famille » des « Blancs », ce qui ne regrouperait que la famille nucléaire d'après elle, à « leur »[390] famille, qui lui semble bien plus inclusive, que nous éclaire Brittany sur la vision d'une famille fondée d'après elle sur un critère unique : le sang. Plongeons néanmoins dans la fluidité visqueuse de ce sang pour dépasser une compréhension simpliste des vécus.

Le corps sanguin de la famille

Je devais probablement adresser maladroitement la question de la famille auprès de mes interlocuteurs car l'évidence avec laquelle ils se référaient au sang comme critère de définition de la famille rendait toute explication superflue et pourtant clairement nécessaire à mon entendement d'étrangère.

Deux fois « one blood »

Si je peux me représenter « intuitivement » un imaginaire de transmission du sang[391] des géniteurs à leur progéniture, mes modestes connaissances en sciences de la vie et en anthropologie[392] m'inclinent à sortir immédiatement du paradigme biologique pour chercher l'imaginaire qui s'y tapit. Je délaisserai donc le point focal

---

[390] Elle ne précise pas les frontières du « nous » (« us », dans ses mots).

[391] Ma volonté de comprendre cet argument ne signifie en rien qu'il s'agit d'une caractéristique culturelle inédite. Au contraire, il n'est pas neuf de constater le rôle du sang dans la conception de la procréation, et donc de la filiation, comme le résume Godelier : « Arrêtons-nous un moment sur le fait que tous les membres d'un lignage sont conçus comme issus du même sperme (Baruya patrilinéaires) ou du même sang d'une ancêtre (Ashanti ou Trobriand matrilinéaires). Ce sang, qui reste le même de génération en génération et qui ne se transmet que par les femmes, ne correspond pas à une réalité biologique, il s'agit d'une fiction. Son concept [...] permet d'exclure un certain nombre d'individus (qui sont cependant des parents) de la formation et de la reproduction des groupes de parenté, lignages, clans, qui jouent un rôle en tant que sujets collectifs de droits dans la reproduction de la société globale. Le sang n'est pas seulement un concept qui permet de déterminer la composition interne d'un lignage et ses limites, il s'agit en même temps d'un critère qui légitime cette exclusion en se référant à la présence d'un élément vital, constitutif de l'identité même des personnes que les unes posséderaient et les autres non. Et c'est un élément que seule une partie de ceux qui le possèdent [...] ont la capacité de transmettre à la génération suivante. » (Godelier, 2010, p. 166-167).

[392] La portée culturelle de tout savoir, même à ambition scientifique, n'est plus à démontrer. Par exemple, dans son chapitre « De la conception des humains ordinaires », Godelier détaille les systèmes de pensée de plusieurs milieux culturels sur la conception des individus et les diverses composantes nécessaires à la « fabrication » des humains (Godelier, 2010, p. 319-383).

d'une famille sanguine pour approcher cette énigmatique évidence par une étude de ses circonvolutions.

> (Anna) – I'm having two families : my father's and my mother's side.
> (Me) – Why do you say two families and not just one ?
> (Anna) – My mother is married to another man. If my Mom had been married to my father, it would be just one family.
> (Me) – With whom did you grow up then ?
> (Anna) – Since I was two, I lived at my father's. Except when I was four : then I lived at my Mom's until I was eight, during grade one, two and three.
> (Me) – Why did you go and live at your father's when you were eight ?
> (Anna) – Maybe my father asked for me to come back. I don't remember, I was too young.
> (Me) – How many brothers and sisters do you have ?
> (Anna) – You mean all together or... ?
> (Me) – I don't know.
> (Anna) – My Mom has seven kids and my father has six kids.
> (Me) – Do you see them often ?
> (Anna) – Yes ! I see them probably once or twice a year.
>
> Discussion avec Anna, novembre 2013

> (Selina) – [...] [M]y father is from different region and my mother is from different region and I hardly know my father's family. [...] So I just know mostly [...] my mother's side.
>
> Interview de Selina, avril 2013

Ces extraits suscitent trois constatations. Quand elles parlent des familles dont elles sont les descendantes, Anna et Selina sous-entendent toutes deux la relative indépendance des deux « côtés » (*father's side* et *mother's side*) de la famille, au point même de considérer, pour Anna, qu'elle a deux familles. De la même manière, Anna s'étonne en croyant que je lui demande combien de frères et sœurs elle a « en tout » ; et, parce que je lui ai laissé le choix de séparer ou grouper les enfants de sa mère de ceux de son père pour les dénombrer, elle montre bien, en les comptant séparément, que cette distinction entre les familles persévère concernant les germains d'Ego, c'est-à-dire en G^0.

Quand Brittany parle de *one blood* (un seul sang), et non, par exemple, de sang commun ou partagé, elle confirme l'indivision d'un sang qui, par le caractère performatif de sa circulation dans les corps, sépare la famille paternelle de la famille maternelle. Pourtant, au niveau de chaque personne, cet imaginaire ne s'encombre pas de considérations pratiques : si l'on est lié à sa famille maternelle car ce n'est qu'un sang, et à sa famille paternelle parce qu'il n'y a qu'un sang, on ne considère pas pour autant que chaque individu a deux fois *one blood*.

Le sang, une transformation de la paternité

Or, si l'on en croit Malan[393], dans les années 1970 l'on considérait que le sang,

[393] Je rappelle les importantes précautions à prendre concernant cet auteur qui a écrit en plein apartheid et a également participé à la création des « ethnies », notamment en cherchant à définir des critères de distinction

chez les Héréros, était transmis par la mère et les compétences d'ordre spirituel héritées des pères (Malan, 1973, p. 87). Si elle était vérifiée, cette répartition des responsabilités quant à la conception de l'enfant apparait pour le moins aujourd'hui obsolète auprès des *Educated* d'Opuwo :

> (Willem) — It's mine. It's my blood. It's me who produced the kid.
>
> Interview de Willem, septembre 2013

Lorsqu'il explique que son fils biologique est le sien parce qu'il est « son sang et sa production », Willem se détache complètement de ce principe de la paternité selon laquelle un homme n'est père d'un enfant que lorsqu'il a acquis le statut d'homme grâce au mariage et à l'établissement d'une propriété (*homestead*) personnelle (à ce sujet, voir par ex. Van Wolputte, 2016, p. 11) – auquel cas, d'ailleurs, il devient le père des enfants de son épouse, quels qu'en soient les géniteurs, et non de ceux que lui-même auraient conçus hors de cette alliance.

Or Willem va plus loin, dans cette interview. Il dit en effet qu'il se moque que son enfant biologique soit élevé par un autre homme que lui (le nouveau partenaire de la mère de l'enfant), justement parce qu'il s'agissait de sa « production sanguine » personnelle. Il illustre par ces paroles la nature performative de l'argument du sang, détachée de la nécessité d'avoir une relation familiale. Notons enfin que Willem ne considère en aucun cas la mère de cet enfant comme un membre de sa famille. Cela confirme que le mélange du sang transmis (par la conception d'un enfant) ne suffit pas à créer le lien familial, qui n'est automatique que dans le cas du sang reçu à la naissance, par ses géniteurs.

L'on pourrait croire, au vu de la primauté du sang, que la paternité est effective dès lors que cette condition est remplie. En ce sens la donnée argumentée « biologique » revêtirait une importance accrue par rapport à ce qu'en disaient les auteurs. Alors que l'enfant était considéré comme membre du patriclan (*oruzo*) de son grand-père maternel quand il s'agissait du fruit d'une union hors mariage, Crandall observait en 1991 une pratique qu'il disait récente et qui reconnaissait la paternité légitime à un géniteur qui épouserait la mère de l'enfant après conception. Les propos de Willem attestent d'une accentuation encore plus importante de cette paternité hors mariage, lorsqu'il dit que son enfant est le sien car c'est « son sang, sa production » (cf. *Supra*). Pourtant, lorsque je lui demandai s'il était l'enfant était de sa famille, sa réponse première ne fut pas liée au sang, mais au « *support* » (le soutien est ici sous-entendu financier).

> (Me) — Why do you want to have children?
> (Willem) — Me I want to have a family. Big family, big one. Ten kids.
> (Me) — But you already have a kid now. So you already have a family?
> (Willem) — Yes. But then it's not enough.
> (Me) — A family does it mean with one woman or with all the women?
> (Willem) — No… At the end of the day, when I will like… get married, I will get married to one woman. So… For now, whether I'm having two or four or five [women] it's not a

entre diverses « ethnies ».

problem. As long as the time will come when I'll have one and… one that I'll marry.
(Me) — Do you consider your child now with that woman… Are you still with the woman?
(Willem) — No.
(Me) — And do you consider your child as family?
(Willem) — Yes! I used to support. I used to give for food, clothes, all those… It's only that we are no more together with the woman but then, it's my kid!
(Me) — And the woman, you consider her as your family?
(Willem) — No. Just the child.
(Me) — And what if the child is living with another man, now, the new boyfriend of his mother?
(Willem) — No, that one is normal. He's just living there with him but then I'm the father.
(Me) — And what makes you the father?
(Willem) — It's my blood. It's me who produced the kid.

Interview de Willem, septembre 2013.

Le sang, quoique théoriquement suffisant, ne pourvoirait pas automatiquement au père biologique la reconnaissance de son statut. C'est l'argument du soutien financier qui interviendrait alors, comme « complément » au sang, pour la paternité. Cela peut se comprendre par l'augmentation des paternités illégitimes à l'heure où le mariage coutumier n'exerce plus autant ses droits et où les hommes, de leur côté, tirent parti de l'affaiblissement des règles coutumières pour multiplier les conquêtes sans la contrainte de l'engagement. C'est du moins de cette manière que mes interlocutrices de terrain m'expliquaient le nombre de mères célibataires en 2013. Toute la difficulté des situations proviendrait, selon elles, du fait qu'il ne soit pas nécessaire, pour mettre une fille enceinte, de demander la permission aux parents de la fille, contrairement au mariage. Cela engendrerait une dépendance des jeunes femmes à la bonne volonté de l'homme qui est le géniteur de leur enfant pour avoir leur soutien financier et ne pas devoir seules porter les conséquences de la mise au monde. Mais si le soutien financier agissait tel une preuve du droit à la reconnaissance de la paternité biologique, c'est une cérémonie plus tardive qui rendrait la chose tout à fait légitime et donc indiscutable.

(Me) — [You said someone who wanted you to help had to ask your father…] What about your Mom ?
(Anna) — Even my mother's side has to ask to my father. Because I'm my father's responsibility. My mother has no right to own me, because I lived at my father's.
(Me) — What if you had lived with your mother ?
(Anna) — You know, women don't have many power. Even if I lived at my mother's, my Mom has to be okay but then people have to ask my father. Because of the *esuko* party.
(Me) — What is it ?
(Anna) — It's a party when your father has to kill a cow, that means that he owns me. So if somebody wants to marry me, it means he will have to pay that cow to my father. Even if I'm not married, if he impregnated me he has to pay, anytime. He must give it, not kill it. And when my daughter is 18 years old, he has to kill a cow for her. Then the child belongs to the father. Otherwise she belongs to my own father.
(Me) — And not to you?
(Anna) — Yes, but to me and my father, because I'm a girl. It's the tradition but it's still like that. Like Lucia, her father didn't recognize her. So it's her brother in tradition, Al, who killed a cow for her. So Lucia belongs to her brother Al. So if her daughter Twari has no father because the father didn't pay for her, then she belongs to Al too.

Il y aurait donc une double pratique régissant les paternités hors mariage. Un homme serait contraint de donner une tête de bétail au grand-père maternel de son enfant, comme « paiement », durant une cérémonie appelée, d'après Anna, « *esuko* »[394]. Mais ce qui ferait réellement de lui le père légitime serait le rituel durant lequel il tuerait une tête de bétail vers les 17 ans de son enfant. En définitive, plus encore que le strict élément sanguin, la paternité se reconnait par l'« *esuko* », elle se vit par le soutien financier et, à terme, elle est officialisée par l'abattage d'une vache ou d'un bœuf.

L'adoption ou la nécessité du sang

Bien entendu, délimiter la définition de la famille au critère du sang soulève la question de l'adoption, c'est-à-dire la relation sans la parenté sanguine. Sans hésitation, Willem me disait que les enfants adoptés par des Blancs n'étaient pas leur famille pour autant. Par contre, il me précisait que dans la situation hypothétique où son père se voyait confier l'enfant d'un ami au point de subvenir à ses besoins comme il le ferait envers son propre sang, il pourrait exiger de Willem qu'il s'adresse à cet enfant comme à un frère ou une sœur (« *Great him like your brother / your sister !*»), mais celui-ci ne serait jamais un membre de sa famille pour autant :

> (Willem) — This child, he is having a family! If someone comes and asks him: « Who are your family? », he won't say it's me. »
>
> Interview de Willem, septembre 2013.

Toujours concernant l'adoption, Selina, qui me commentait un film qu'elle avait vu récemment sur la thématique, admettait l'éventualité que les Blancs considèrent leur enfant adopté comme un membre de leur famille. Toutefois, elle estimait qu'il était inévitable que ceux-ci aiment davantage leur enfant biologique, s'ils en avaient également, que l'enfant adopté. Beauty m'a aussi fait part d'une réflexion similaire en me racontant son histoire. Elle avait rencontré un Blanc et ils étaient tous deux amoureux. Après quelques temps, celui-ci avait dû rentrer dans son pays, mais promettait d'être de retour. Sans nouvelles de lui dès les premiers jours de son absence (elle avait perdu son numéro de téléphone mobile), elle décida qu'elle n'allait pas l'attendre. Elle eut un amant passager et était donc enceinte quand, un an après son départ, le Blanc vint la retrouver. Désireux de faire le nécessaire pour se remettre en couple avec Beauty, il lui dit vouloir adopter l'enfant à naitre. Elle, passée à autre chose et dérangée que le Blanc la traite comme une épouse, lui répondit sans ménagement :

> (Beauty) — Why ? This child already has a Dad!
>
> Discussion avec Beauty, décembre 2013.

Au-delà des éventuelles émotions en jeu, ce dernier récit confirme les témoignages

[394] Je n'ai trouvé aucune trace de ce terme dans la littérature. Par contre, Kavari parle d'une pratique similaire : « *okupwenisa* », « *onyanda yomutete* » ou encore « *okuyandja katjivereko* » (cf. Supra) (Kavari, 2005).

précédents concernant la primauté du sang sur quelque volonté de prendre soin de l'enfant – voire même de subvenir à ses besoins.

Sang et descendance matrilinéaire

Willem mentionne le possessif « son fils » dans un contexte de paternité hors-mariage alors qu'il n'aurait pas été reconnu comme père légitime de cet enfant il y a quelques décennies, comme en témoignent les monographies d'ethnologues (cf. *supra*). Cette transformation de la famille semble également se produire auprès des Dhembas, qui, traditionnellement, sont une société matrilinéaire – (contrairement aux *tribe*s héréros, à double descendance). En effet, Anna est Dhemba et pourtant me parlait de ses « deux familles ». Or si « dans un système de descendance patrilinéaire, on descend exclusivement de son père mais on est fils ou fille de son père et de sa mère » (Godelier, 2010, p. 823), d'après le système matrilinéaire dhemba, seule la famille maternelle devrait faire sens aux yeux d'Anna, tout en reconnaissant l'existence de son père. Notons toutefois comme contre-exemple que pour sa part, lorsque je l'interrogeai sur la « famille », Lucia ne m'évoqua que les membres de sa famille maternelle (en remontant jusqu'aux descendants de la sœur de sa grand-mère maternelle) sans mentionner le côté de son père.

Encart 46 – Sang et descendance matrilinéaire

En somme, bien que nous ne puissions imputer de lien de causalité entre la définition de la famille par le sang, la paternité hors-mariage et le « dédoublement » de la famille de mes interlocuteurs dhembas, il est raisonnable de déduire que ces phénomènes participent d'une même transformation de la parenté allant vers l'élargissement. On peut comprendre en quoi augmenter son capital social de la sorte peut jouer comme moyen de sécurisation sociale dans un monde relevant de la modernité insécurisée (Laurent, 2003), pour des *Educated* inscrits dans un double socialisation et donc un double système de référence construits comme contradictoires.

(Plus que) quelques gouttes de sang, « *far family* » et « *tribe* »

L'aspect binaire du critère d'appartenance à la famille par le sang pose bien entendu la question de la limite de sa pertinence. Avec un système de parenté aussi inclusif que celui décrit jusqu'ici, il est impossible pour Ego de connaître tous ceux qui peuvent revendiquer un lien familial avec lui. Un inconnu avec lequel il est possible de retracer des liens de parenté aux générations G^{+4} a-t-il le même statut qu'un individu de G^{+1} ou de G^{0} ? Nous allons ici complexifier l'imaginaire familial en étudiant ses cas liminaires : la *far family* et la *tribe*, considérée comme une sorte de famille « traditionnelle » étendue (cf. *Infra*).

Le sang éloigné : « far family »

> (Rosa) – [My] chatmate is the half-brother [from the father's side] of my auntie's son. (…) And he lives with [him]. [My auntie's son] (…) is both our brother because us, from your mother's… They are all female so we are brothers and sisters.
>
> Interview de Rosa, Novembre 2013.

A plusieurs occasions, Rosa m'a expliqué que les sœurs de la mère étaient des mères[395] (M=MZ), que les fils des sœurs maternelles étaient des frères (B=MZS) et leurs filles des sœurs également (Z=MZD). Par contre, les enfants d'un frère et d'une sœur seraient considérés comme des cousins (Xc = FZD ≠ Z ; Xc = FZS ≠ B ; Xc = MBD ≠ Z ; Xc = MBS ≠ B). Cette terminologie de parenté est à l'origine de ce que mes interlocuteurs de terrain ont appelé la « *far family* », qui est donc l'une des situations liminaires de la « famille » telle qu'elle m'a été résumée par « *one blood* ». La terminologie de parenté d'usage dans le nord de la région du Kunene est dite « *bifurcate merging* » (Godelier, 2010, p. 273-277) et est d'autant plus inclusive qu'elle n'est pas délimitée à une génération précise. Ainsi, l'arrière-grand-mère maternelle d'Ego (MMM) et sa sœur (MMMZ) seraient toutes deux considérées comme MMM par Ego. Du haut de ses 28 ans, Willem par exemple appelait « frère » le nourrisson (mâle) de la fille de la sœur (de même mère et de père différent) de sa grand-mère maternelle (MMZDS)[396].

Toutefois, il est rare qu'Ego connaisse précisément sa généalogie au-delà de G^{+2}. Dans notre exemple, les enfants de Willem (G^{-1}) ne connaitront probablement pas l'origine du lien entre leur père (F) et ce « frère » (FMMZDS), et je crois très peu probable qu'ils l'intègrent à leur arbre généalogique s'ils devaient le retracer. Par contre, ils sauront – s'ils évoluent dans un même milieu et sont amenés à se fréquenter[397] – que leur père l'appelle frère, et dès lors que les enfants de ce frère (FMMZDSCh) seront également leurs frères et sœurs[398]. Notons que la fille (7 ans) de la fille de la sœur de sa grand-mère maternelle (MMZDD) était également considérée comme une « sœur » par Willem, mais ses enfants à elles seront plus tard considérés comme des neveux/nièces, dès lors les cousins croisés des enfants de Willem (ChXc). Il semblerait donc qu'il y ait une différence entre la famille généalogique – la « family »

---

[395] Rosa et Brittany m'ont expliqué le cas maternel. Étant donné qu'elles sont Dhembas (descendance matrilinéaire), il est tout à fait logique qu'elles emploient l'exemple de descendants d'une mère commune.

[396] Pour suivre plus facilement les illustrations dont je parle ici, je suggère au lecteur de se référer au génogramme que j'ai dessiné d'après les directives de Lucia, qui souhaitait m'expliquer plus clairement les liens familiaux entre les différentes personnes « de leur famille » que je côtoyais à Opuwo. Pour avoir par après discuté avec Willem et Anna, toutes les informations obtenues se recoupaient avec cette représentation, c'est pourquoi je n'emploierai que ce génogramme-ci, avec pour seule ambition l'exemplification de mon propos concernant l'importance, en taille, de la « *far family* », et, surtout, les innombrables possibilités que le système « *bifurcate merging* » génère en termes de réseau dit « familial ».

[397] Nous verrons par la suite l'importance des facteurs spatio-temporels pour la création de l'identité familiale d'un individu (cf. Infra).

[398] Nous verrons à la suite de ce point les impacts de cette reconnaissance de « fraternité éloignée » au quotidien, notamment dans les règles d'adresse, les hiérarchies sociales, et finalement les droits et devoirs qui lient ou non ces individus.

dont Ego peut retracer l'origine et que l'on peut imaginer qu'il inclurait spontanément dans son récit d'arbre généalogique – et la famille (principalement) sociale, déduite le plus souvent de la relation que les parents d'Ego entretiennent avec Alter – différenciée généralement par la notion de *far family*[399].

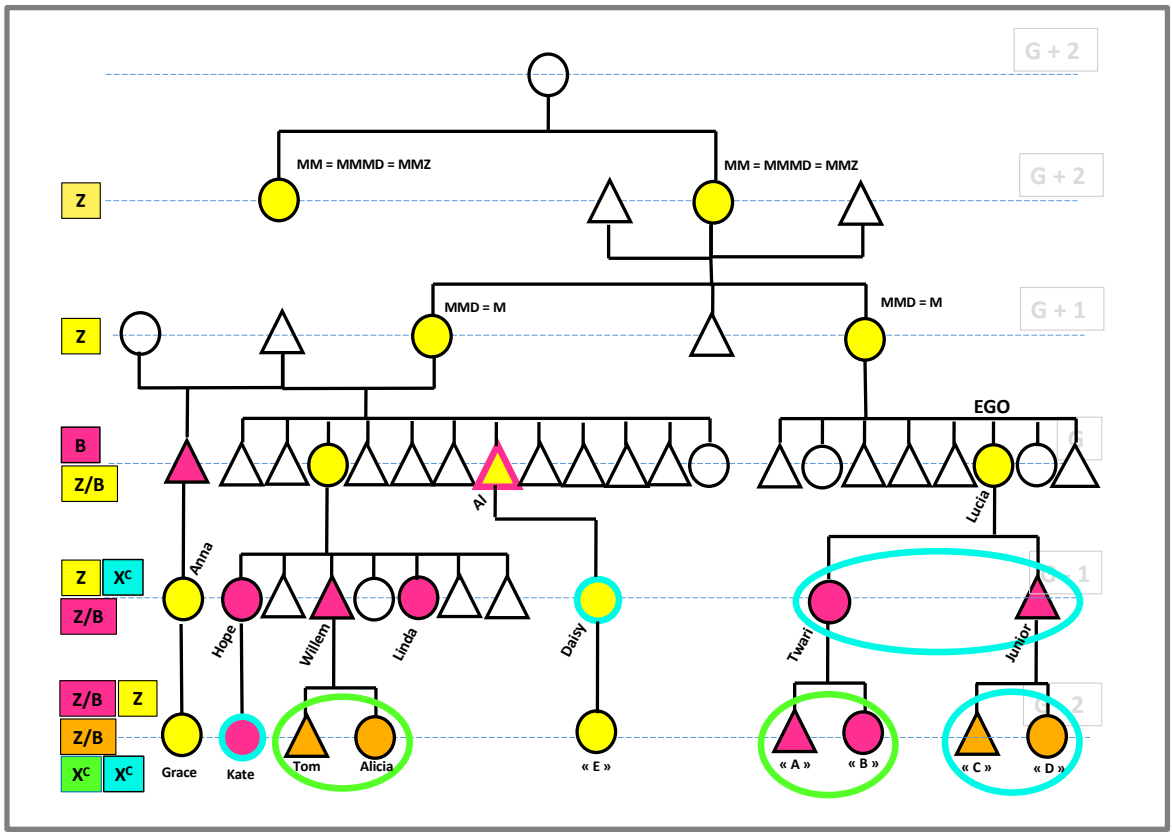


Figure 27 – Illustration de la terminologie de parenté "bifurcate merging" à partir du génogramme centré sur Lucia et corroboré par Willem.

Dans la *far family*, la connexion de parenté est souvent ignorée au premier abord, et découverte lors de discussions. Willem[400] par exemple me racontait comment il avait découvert que son meilleur ami était en fait son cousin :

> (Willem) – [His] mother it's a cousin of my mother. (...) First, we met at school because I didn't know him from home, because their village is a bit far from our village. Later when we realize that we are cousin, then we [already] knew each other very nice.
> (Me) – How did you realize you were cousins?
> (Willem) – We were told by the parents.
> (Me) – So you can meet people without knowing you are cousins?
> (Willem) – Sure! I use to meet a lot of people. Especially someone from my mother's [side].
> (Me) – And when do you notice that you are family? Is it like at funerals or...?
> (Willem) – No! Just, you ask a person [...]: « You are from where? ». Then I say: « We are

[399] Pour sa richesse, j'emploierai à présent cette notion en anglais en lui supprimant ses guillemets.
[400] Je rappelle que si la grande majorité de mes interlocuteurs de terrain étaient des interlocutrices, je ne me suis pas limitée à ces jeunes femmes lorsqu'il m'était possible d'avoir une vraie relation de confiance avec la gente masculine. Ayant connu Willem de près en 2009 lorsque je vécus durant 4 mois chez son oncle et lui, je le considère comme un autre informateur privilégié.

from Ruacana ». « Which side of Ruacana? » Then it's like: « You know Who-who?" and « … No, he's my… – whatever. »

Interview de Willem, 12 septembre 2013

On voit que dans le cas de Willem et son ami que l'amitié des bancs d'école a précédé l'information (reçue des parents) d'un lien de parenté entre eux. Dans ce cas-ci, Willem dit même avoir appris ce lien de parenté alors qu'il connaissait déjà vraiment bien son ami/cousin. Vu l'ambigüité de ses paroles (Willem dit une fois avoir appris par ses parents, mais un peu plus tard il suggère avoir découvert ce lien de parenté au détour d'une conversation), je ne sais avec certitude si ce sont bien les parents de Willem qui lui ont expliqué son lien de parenté avec cet ami/cousin[401], mais il apparaitrait en effet que cette information soit plus souvent transmise par les parents (G^{+1}) d'Ego. Himee m'explicita d'ailleurs la notion de *far family* de la sorte :

(Himee) — I'm telling as an example like me and you. We don't know each other but your parents know my family.

Interview de Himee, décembre 2013

Si l'appartenance à une même *far family* s'avère anecdotique dans de nombreux cas comme ce le fut pour Willem et son ami, elle comporte souvent un enjeu qui, dans d'autres circonstances, se révèle parfois crucial. C'est ce qu'illustre le récit d'Himee, où l'on voit que l'appartenance à la *far family* a à deux reprises été l'argument légitimant une sollicitation importante.

(Himee) – The other people are even there (at home). People like… it's like the pastor's… They are Pastors from our Church but they are living in our house [because] some people that have to see doctors in Opuwo and they have to go to the hospital, where they are living it's very far. […]
(Me) – Why are they living at your home? They don't have a house?
(Himee) – They have places but now they are used to stay with the Pastor, my Auntie's husband. [Because one of them is a Pastor and] […] he was almost losing his mind. And my Auntie's husband helped him. To get well, I guess. […] They are like two brothers. In far family.
(Me) – They pay for the food or what?
(Himee) – Yes. People have to throw hundred, hundred, hundred, or fifty, fifty, to buy food. The people are many in my home! […] [There are also] the other people who are staying outside in the tents. Maybe nine tents. Or eight.
(Me) – Who are those people?
(Himee) – They are just like visitors. […] They are like the pastor's far family.
(Me) – So far family is when you don't know the person but one person of my family is family to…
(Himee) – … one person in my family, yes.
(Me) – But do you know why they are here?
(Himee) – They are here to come and do whatever in Opuwo. I just… When I came, I just found them here and I was just been told by my Auntie: "This is the Pastor's family. Far

[401] Je soupçonne néanmoins qu'il s'agisse en effet des parents et que Willem explique par après de manière théorique comment deux personnes sont amenées à évoquer des origines communes quand il n'y a pas d'intermédiaire pour le leur apprendre.

family, they are not like… close to the Pastor what what what".

Interview de Himee, 9 décembre 2013

Dans un premier temps, « le Pasteur » (l'époux de la « *Auntie* » d'Himee) a accueilli un homme qu'il considérait[402] comme son frère tout en étant un membre de sa *far family*. Il l'a soigné, et l'hébergeait toujours au moment de l'interview. Plus tard, ce sont entre 15 et 20 personnes qui se sont invitées chez la tante d'Himee et son mari durant près de deux mois sous prétexte d'être sa *far family*. Non seulement ces derniers ne s'étaient pas annoncés, mais Himee m'avait expliqué[403] que le Pasteur lui-même ne les connaissait pas lorsqu'ils sont arrivés un matin au pas de sa porte et lui ont décliné leur identité, demandant par la même occasion de pouvoir installer leurs tentes sur sa propriété.

Cette pratique est en fait relativement courante, qu'il s'agisse ou non des *Educated*. Elle permet de sécuriser un environnement précaire, notamment en périodes de difficultés financières et/ou en période de sécheresse, ou en déplacements. Par exemple, j'ai constaté que certaines personnes s'annonçaient sans raison précise à l'heure du repas, s'autorisant cette intrusion au nom de la famille éloignée. Ils ne quémandaient pas particulièrement de la nourriture, mais il est indéniable qu'ils savaient que leurs hôtes pris au dépourvu seraient contraints de partager le repas qu'ils étaient en train de manger, au nom des règles de politesse (envers qui que ce soit)[404]. Souvent, comme c'est le cas ici, pour des personnes vivant en milieu rural, faire appel à la *far family* permet d'avoir un endroit où se loger en cas de déplacements en ville. Les *Educated* se trouvent alors plus souvent pourvoyeurs et l'importance du « don » qu'ils autoriseront sera fonction du degré de proximité de cette *far family* (cf. *Infra*). Il est évident que pour ces *Educated*, il s'agit une fois de plus de maintenir la juste distance par rapport à tous ces *Traditional* pour ne pas se lancer corps perdu dans une dangereuse course après le vent sans s'assurer un filet de sécurité fait du tissu social du « sang ».

Dans son récit, Himee montre que la cohabitation quotidienne avec des membres de la *far family* n'en est pas dépourvue de tensions.

(Me) – Who cooks for them?
(Himee) – They buy their own food and they cook it by themselves. And we buy our own food and cook it by ourselves. We don't give our food like… But if you really want to eat with us, you have to bring your own food in the house and cook and eat together.
(Me) – And how long have they been staying there?
(Himee) – They were here in August[405]. […] Maybe in this month or next week they are back

[402] Il faut bien entendu voir ici les effets des catégories du système de parenté classificatoire Héréro et non (uniquement en tous cas) une expression d'amitié.
[403] En raison de la longueur de la discussion, je n'ai repris ici que les extraits qui me semblaient les plus pertinents.
[404] J'ai ainsi vu Lucia se priver de repas durant près de deux heures, alors qu'elle m'avait assuré avoir faim, pour ne pas manger devant la sœur d'un ancien colocataire venue pour récupérer une affaire de son frère, mais qui resta à la cuisine dans un quasi silence en présence de Lucia durant près de deux heures.
[405] Plus ou moins un mois et demi avant le jour de l'interview de Himee.

in their village. Because I told my Auntie: « I don't like these people ». If I use to go and cook for my cousin's son the *osopa*, they use to ask: « Whose woods are these? Who bought it? If you use this wood what will you cook with, we don't have that money to buy woods again. » These funny questions. [...] And I [went] and asked my Auntie inside and my Auntie said: « Just use it. It's me and my husband who bought the woods. » [...] [She] said: « They are in whose yard? And whose place? ». They are in her yard so they just don't get to talk like that. [...] She's already tired of those people. She just wants them out of their yard. But she cannot because her husband will say: « Why are you chasing the people away? » He will say like: « You don't like people... ».

Interview de Himee, décembre 2013

Les tensions les plus inévitables sont bien entendu celles liées aux consommables, dans ce type de cohabitation. C'est d'ailleurs ce qui révèle que ce qui peut être attendu et demandé de la part de la *far family* est plus restreint que lorsque c'est un membre de la famille proche qui sera accueilli (cf. *Infra*) : au-delà d'un lieu où poser sa tente, peu de choses sont mises en commun. La cohabitation avec des membres de la *far family* est donc très probablement une ressource fiable et nécessaire à bien nombre de personnes, mais il serait erroné de conclure à une corrélation entre cette hospitalité et des liens d'affinité – sans que cela signifie que ces derniers sont toujours inexistants.

« Through the cell phone », une far family particulière ?

Mes interlocuteurs ont maintes fois exprimé l'idée qu'un coup de téléphone annonçait presque toujours des événements importants et souvent dramatiques arrivés à des (plus ou moins) proches.

(Selina) – My phone plays a big role, it's like: people are communicating with me through the phone, it's all the time that I'm communicating with people. If I go to Otjiwarongo [where I know people], people would just come. [...] Not like as if I'm here [in Opuwo]. Here people will say: « How are you? », « Fine. What happened? », « Do you know this girl? She passed away ». « Oh, what happened? ». Because I was far from the family and far from where I used to stay.
(Me) – Why do you need to be informed?
(Selina) – It's not that I need to be informed. They will just say: « Did you hear about who and who and who ? » « No, I did not hear ». « [Well] she got in a car accident » or « she just passed away » or « they got married »... Something like that.

Interview de Selina, avril 2013

Ce qui chatouillait ma curiosité n'était pas tant les appels durant lesquels mes interlocutrices recevaient des nouvelles de proches éventuellement éloignés par le temps et la distance, comme ça arrivait régulièrement. J'étais plus intriguée par les coups de téléphone (tout aussi fréquents) qu'elles recevaient pour les tenir au courant des événements vécus par des personnes qu'elles n'avaient jamais rencontrées mais qui étaient la plupart du temps membres de leur *far family*. Dans le contexte d'une réflexion sur « la/les famille(s) », je suis tentée de considérer que cela met en lumière un certain type de lien

familial spécifique à l'emploi du téléphone mobile[406].

Si l'on part de cette hypothèse, ces « *Who-who* » auraient la particularité de n'être conscientisés par Ego comme « membres de sa famille » que parce qu'ils auraient vécu des événements porteurs d'une charge émotionnelle suffisante pour être relatés à Ego pour lui en faire le récit… ce qui rend la narration d'autant plus significative qu'elle ne surgit pas au hasard d'une conversation, mais la suscite. C'est donc bien l'événement qui est alors à l'origine de la prise de conscience (souvent unilatérale[407], dans un premier temps du moins) du lien familial, ce qui me pousse à parler d'un « cercle familial » spécifique : une sorte de « famille événementielle » (cf. *Infra*).

En définitive, la « famille événementielle » d'Ego serait constituée des individus dont il aurait unilatéralement conscientisé[408] le lien familial à l'occasion d'événements qu'ils auraient vécus et qui lui auraient été relatés. Si ce phénomène n'est pas dépendant de l'usage du téléphone mobile, il y a fort à parier qu'il a été amplifié par celui-ci en tant que facilitateur de communication à distance. La « famille événementielle » serait donc un certain type de *far family*, avec les mêmes enjeux d'inscription dans un réseau large.

Encart 47 – « Through the cell phone », une far family particulière ?

Pour conclure, la *far family* reste bel et bien considérée comme de la famille du *blood*, mais à laquelle la distance confère un aspect liminaire. En effet, il s'agit surtout d'une famille inconnue « dont on nous a parlé ». Cela signifie que cette *far family* dépend, pour passer de l'état de concept à un phénomène vécu, de la prise de conscience, souvent grâce à un locuteur intermédiaire, de l'existence d'un rapport de parenté. En ce sens, on comprend pourquoi la *far family* m'a souvent été qualifiée de famille « traditionnelle » : ne tenant que par les rapports de parenté dessinés par l'*ombazu* et dressant le champ de l'appartenance, la *far family* est en quelques sortes la famille dans laquelle on s'inscrit par l'*ombazu*.

Ce qui n'était qu'une position sur l'échiquier familial théorique que l'anthropologue résume en quelques acronymes aux longueurs variables (par ex. « FD » ou « MMFZDS ») prend chair dans la conscience d'Ego et le rapport de parenté devient lien[409]. Cela comporte deux enjeux majeurs. Premièrement, comme nous

---

[406] Lorsque je parle de spécificité, je ne veux pas supposer que ce type de récit sur les membres éloignés n'existe que depuis l'usage de ce moyen de communication. Il me semble au contraire évident que ce type de rumeur a dû circuler lors de conversations auprès du feu bien avant le téléphone mobile. Pourtant, je pense que ce qui se racontait autrefois principalement durant ces récits nocturnes se fait aujourd'hui principalement par téléphone mobile pour les *Educated* qui passent relativement peu de temps à la *home*, mais restent en contact avec ces personnes

[407] Ego reste inconnu de X bien qu'Ego a appris son existence par l'événement que X a vécu.

[408] Je reviendrai plus tard sur cette idée de « conscience du lien » et son importance pour le concept de « famille ».

[409] Le mot « lien » peut être défini comme : « Élément qui réunit, rattache deux ou plusieurs choses entre elles, assure leur relation, les met en rapport; le rapport lui-même tel qu'il est perçu par l'esprit » (voir acception C.

l'avons vu, le rapport de parenté devenu lien inscrit Ego dans un système de droits et d'obligations qui peuvent rester théoriques, mais se concrétisent aussi parfois matériellement lorsqu'ils sont mobilisés par lui ou par sa *far family*. Ensuite, si l'on se positionne dans la continuité de la réflexion exposée au chapitre 2, on voit qu'une deuxième conséquence cruciale de ce rapport devenu lien est la réaffirmation de l'inscription de l'individu dans un réseau social élargi, dans un champ de l'appartenance. Que Willem découvre qu'un ami est en réalité un cousin éloigné peut paraitre anodin à première vue. Néanmoins, nommer le lien a un effet, si ce n'est performatif, du moins assertif concernant l'appartenance de ces *Educated*. Bien qu'isolés physiquement et/ou socialement de ces groupes d'appartenance par leur évolution dans une urbanité cosmopolite et une éducation scolaire « namibienne », cette explicitation du lien de *far family* atténue la fragilisation de leur inscription dans ce réseau.

La tribe, le sang dilué

D'après mes interlocuteurs, le caractère inclusif de la famille serait tel que tous les membres d'une *tribe* seraient intégrés à une interprétation paroxystique de la *far family*. Anna par exemple m'a expliqué être de la même famille que le père de sa fille, en raison de « cette famille traditionnelle » qu'elle ne comprend pas :

> (Anna) – In Dhemba, if you ask any Dhemba you have to be related. So I don't even understand myself this traditional family here. Even I'm related to Grace's father!
>
> (Discussion avec Anna, novembre 2013)

Cette jeune femme urbaine et *Educated* semble dépassée par l'ampleur inclusive de « cette famille traditionnelle », mais l'entérine elle-même en disant être reliée au père de sa fille.

Deux éléments me paraissent importants à saisir, dans le témoignage d'Anna, car ils résument ce qui revenait souvent quand mes interlocuteurs m'expliquaient que l'on trouverait toujours un lien de parenté entre deux membres d'une même *tribe*. Premièrement, c'est l'idée qu'il est possible de retracer un lien de sang entre deux individus d'une même *tribe* ; deuxièmement, que cette recherche n'est pas toujours effectuée pour autant. Mes interlocuteurs ne connaissent pas la nature exacte de ce qui les lie aux autres membres de la *tribe*, mais ils acceptent tout de même comme un fait[410] – ou un héritage de la tradition, comme souligne Anna – qu'il s'agit, d'une manière ou d'une autre, de la famille. On voit à nouveau clairement ici comme la

– Au fig. 1. [Dans l'ordre logique], Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, 2012e) ; ou encore : « Ce qui unit deux ou plusieurs personnes (ou groupes de personnes), établit entre elles des relations d'ordre social, moral, affectif p.ex. ; les relations ainsi constituées » (voir acception 2. [Dans l'ordre des rapports hum.], Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, 2012e).

[410] Le fait qu'Anna ne remette pas en question cette parenté de la tribe en apparence ne signifie évidemment pas qu'elle adopte ce point de vue en son for intérieur. Il pourrait en effet s'agir d'une stratégie de communication lui procurant un recours possible à une entité d'appartenance large en cas de besoin. Il serait intéressant de poursuivre sur la longue durée des entretiens avec Anna et d'autres interlocuteurs *educated* afin de voir si, à leur tour, ils transmettent cette idée de tribe comme *far family* à leur progéniture.

solidité du lien dit « familial » entre membres d'une *tribe* est endossée par l'*ombazu*. Que les *Educated* parlent de « *traditional family* » concernant les membres de leur *tribe* démontre donc un double mouvement, de mise à distance par l'emploi d'un qualificatif « *traditional* » qu'ils opposent, dans l'imaginaire, à leur système de référence qui est celui du *lifestyle* la *town life* ; mais un rapprochement, qui se lit dans le terme « *family* » et qui dénote de l'intégration de cet aspect de l'*ombazu* qu'est la parenté. Ils s'inscrivent bel et bien dedans, quoiqu'en soulignant son aspect *traditional*.

Importance de la tribe dans la vie relationnelle des Educated

L'aspect hypothétique du lien et la nature à la fois spécifique et indéterminée de cette parenté méritent à mon sens d'être creusés par l'observation des relations interindividuelles au sein d'une même *tribe* ou entre personnes de *tribe*s différentes.

Qu'elles s'estiment ou non *Educated*, j'ai à plusieurs reprises constaté une proximité plus grande entre deux personnes qui se savaient appartenir à une même *tribe*, contrairement à des quidams de *tribe*s[411] différentes. Celle-ci se manifestait par une facilité de contact accrue (par exemple les personnes qui se disaient très bons amis étaient souvent d'une même *tribe*[412]) ou, entre deux inconnus, des échanges de politesse plus longs et, souvent, le partage de détails géographiques concernant la *home* d'origine – voire la recherche de parents communs, si cette origine géographique s'avérait concorder. Au-delà de ça, j'ai surtout remarqué des influences préférentielles claires en ce qui concerne le choix du partenaire[413]. Par exemple, Rosa me justifia un jour n'avoir pu refuser de donner son numéro de téléphone mobile à l'inconnu qui le lui demandait parce que c'était là une attitude trop grossière étant donné qu'il était de la même *tribe* : « *(…) It's too rude ! And he is of my tribe, of my language* ». Plus tard, elle m'expliqua que son *boyfriend* n'était pas de sa *tribe*, ce qui constituait un obstacle à sa relation bien que sa mère, très ouverte d'esprit d'après Rosa, pourrait le dépasser étant donné qu'il avait tout de même grandi avec des Dhembas et en maitrisait la langue :

> (Rosa) – He knows my language better than I. He knows my culture better than I. So that's [why] I was thinking that even if maybe I come with my boyfriend, since now the world has changed… […] My Mom is […] an easy person and she's just an open woman. If I want to come with my boyfriend at home I will just tell [her] and see how she will react to me. If she wants then he will come one time. If she don't [sic] want then it's ok. And he can speak with them our language because he is very perfect.

---

[411] Notons que dans cette région, les zones rurales sont parsemées de « villages » qui ont une identité culturelle relativement marquée en ce sens qu'ils regroupent principalement des *home*steads de familles d'une même tribe. Appartenir à une même tribe signifie donc parfois aussi provenir (ou associer son identité familiale à) d'une même zone géographique. Bien entendu la familiarité peut être accrue par une proximité géographique des lieux d'origine.

[412] Comme nous le verrons par la suite, l'appartenance à une même Eglise facilite grandement les contacts et affinités parfois très fortes entre personnes d'autres *tribes* (cf. Infra).

[413] J'emploie ici le terme « partenaire » car, comme nous le verrons plus tard, c'était le mot « *partners* » (ou, lorsqu'ils ne généralisaient pas leur discours, « *my boyfriend* »/ « *my girlfriend* ») qui était le plus souvent employé pour décrire les membres de relations que l'on pourrait appeler de couple, amoureuses et/ou sexuelles (cf. Infra).

A défaut, donc, d'appartenir à la même *tribe*, Rosa compte sur la largesse d'esprit de sa mère pour accepter un garçon qui pourrait être malgré tout « *very perfect* » car il maitrise les codes linguistiques des Dhembas. La norme parentale est ici négociée par Rosa, en ce sens qu'elle sait qu'*a priori* son amoureux ovambo ne sera pas accepté par sa mère[414] mais espère la convaincre grâce à l'argument de la maitrise du langage. Il est indéniable que s'autoriser cette hypothétique argumentation, d'autant plus pour une jeune femme, est déjà une illustration d'une mise à distance de l'*ombazu* qui requiert des jeunes femmes qu'elles acceptent le mari imposé par leurs aînés. Toutefois, on voit l'équilibre recherché pour ne pas se délier totalement de l'autorité maternelle, quand Rosa fournit les raisons pour lesquelles elle croit qu'il lui sera possible de convaincre sa mère… en laissant imaginer en transparence que si la mère persistait dans un refus, il serait probablement très compliqué pour Rosa de poursuivre sa relation.

Pour sa part, Selina ne conçoit pas d'épouser un homme qui ne serait pas Damara comme elle.

> (Selina) – I cannot stand up and marry a Dhemba, just like that. My mother will have a big question: « Why ? ». Cause we are…
> (Me) – ` But you are with a herero guy?
> (Selina) – Yeah, you say he's a Herero but… The father is a Herero, the mother is Damara. So he grew up with his father and he just talks a lot of herero. He's half Damara half Herero. So people will ask me if I just stand up and marry a Dhemba or a Herero or a Ovambo… My mother will ask me: « Oh, now why that tribe ? We don't even match! They've got their own culture and us we've got own culture. » So it's difficult you bring an outsider in the house. (…) People will just ask me why.
>
> Interview de Selina, avril 2013

La récurrence de l'argument du refus parental est évidemment marquant dans les différents témoignages rassemblés ici. La question du « pourquoi » semble d'ailleurs suffire comme argument de proscription. Cela laisse entrevoir l'évidence d'une alliance (maritale ou non) intra-*tribe* pour la génération G^{+1}, voire du caractère injustifiable d'une alliance inter-*tribe* en raison de différences culturelles perçues comme incompatibles[415].

Le corollaire de la préférence pour des membres de sa *tribe* est la réticence exprimée à l'égard d'autres *tribe*s. Beauty résumait bien en décembre 2013 la situation en me donnant une échelle préférentielle précise des *tribe*s dont pourrait provenir son

[414] Rappelons que Friedman explique que les Kaokolanders se méfient des Ovambos considérés comme des ennemis historiques et, au présent, les seuls détenteurs du pouvoir, « envahissant » peu à peu le Kaoko (Friedman, 2011).

[415] Je ne puis dire s'il ne s'agit de la part de mes interlocuteurs d'une anticipation erronée ou non… Donc si cela traduit réellement l'état d'esprit de leurs parents (G^{+1}) ou leur propre perception de la mentalité de leurs parents. En outre, il faut nuancer cela en rappelant que des alliances sont permises en *tribes* considérées comme proches. C'est pourquoi des femmes héréros de naissance pourraient être considérées comme himbas suite à leur mariage.

potentiel époux futur. En aucun cas ne voulait-elle épouser un Ovambo. Prendre pour époux un Himba était le choix idéal, mais un Héréro était tout à fait acceptable, et, bien qu'il s'agisse à ses yeux d'un choix de seconde zone, elle pouvait même se contenter d'un Dhemba.

Tout sauf un Ovambo

Si chaque *tribe* semble avoir une échelle de préférence classant les autres *tribe*s selon leur degré de « fréquentabilité » – révélant souvent des proximités culturelles et des tensions historiques ou politiques, comme nous les avons vues dans les chapitres précédents –, j'ai constaté une discrimination générale des Ovambos, la plupart du temps considérés comme « les pires ». Les hommes ovambos, surtout, m'ont été décrits par mes interlocutrices comme dangereux et à éviter : pour un rien, ils tueraient leur petite-amie « de deux balles »[416].

C'est pourquoi la mère de Rosa lui interdisait de prendre pour partenaire un Ovambo. Et c'est aussi pour cette raison que Rosa, qui avait enfreint cette règle de prudence et avait eu un *boyfriend* ovambo, généralisait sans hésitation l'analyse du comportement de son *boyfriend* – il l'avait trompée et lui avait menti – à toute la *tribe* : « les Ovambos sont dangereux ».

TV, radio, et mauvaise réputation

Au vu de la récurrence de cette opinion, on est en droit de se demander d'où provient le stéréotype que les Ovambos sont dangereux.

> (Rosa) – [Concerning] my ex-boyfriend, the reason why I was afraid to telling my Mom is because he is a 'vambo, a 'vambo-speaking. And my Mom she always has this feeling afraid. Because she always hear from the radio that « Who-who, Who-who in Oshakati was killed by [her] husband. Who-who in Ruacana was killed by boyfriend. What what what at the university of Namibia, two girls were killed by their boyfriend. » There was a year, almost fifteen girls were just killed by many people! I think all of them were just 'vambo and now our parents…
> (Brittany) – They were just killed by one person!
> (Me) – Fifteen girls by one person!?
> (Brittany) – Yeah. Only one boy. All those girls they were 'vambo. And they were just killed by one boyfriend, a 'vambo.
> (Rosa) – Yes. And there was the other time, one boy killed two ladies. They were just his boyfriend, then […] there was some sort of story, and he just killed them in one night. He killed the [first] one and then he moved to the other house and went to kill the other one. And now, all those things were just from the newspapers and the radios like every day, every day. And my Mom, they just feel like: « Oh, 'vambo are bad people. So we should keep

[416] Notons que j'ai également entendu à moindre fréquence que les Damaras étaient violents : « *Damaras they like stabbing, [they like] knives, bottles and [they] swear. Ovambos they just swear* » (Discussion avec Himee, 7 décembre 2013). Les Damaras m'ont été généralement dépeints comme des personnes relativement fréquentables au quotidien mais assez violents dans leurs relations de couple – les femmes Damaras, m'a-t-on dit, frappent les maitresses de leur *boyfriend* attitré – et lors de leurs fréquents états d'ébriété.

on telling our kids who are at school: we know that you date at school, but you should not date them. You should date other tribes ».

Interview de Brittany et Rosa, novembre 2013

Ce témoignage concorde avec mes propres observations concernant la réputation de violence des Ovambos[417]. Durant mon séjour, j'ai souvent regardé les News de la chaine locale de télévision (Namibias Broadcasting Corporation, NBC) et constatais la fréquence des récits d'agressions (cf. Infra) et la référence à la *tribe* d'origine de la/des victime(s) et du/des agresseur(s). Je ne dispose pas de statistiques concernant l'appartenance de *tribe* des agresseurs ou agressés, mais il est indispensable de rappeler que statistiquement, si l'on prend comme marqueur le langage parlé au quotidien, la *tribe* ovambo est la plus importante[418] en Namibie. D'après le recensement de 2011 (Republic of Namibia et al., 2011), au niveau national on recense 49% de personnes parlant l'Oshiwambo, 11% qui parlent le Nama/Damara, 10% l'Afrikaans, 9% le Kavango et 9% de hérérophones, ceux-ci regroupant les Héréros, Himbas, Dhembas, et autres plus petites *tribe*s de langages proches. Il est donc logique que cette *tribe* soit plus fréquemment impliquée dans des crimes, d'autant plus que les statistiques ne tiennent pas compte du vécu des individus d'appartenir à des *tribes* différentes bien qu'elles soient regroupées sous le patronyme de « Héréros » par le recensement officiel. Mes interlocuteurs comparaient donc les crimes commis par près de 50% de la population (les Ovambos) à ceux commis par probablement moins de 3% de la population (par ex. les Dhembas).

Encart 48 – TV, radio et mauvaise réputation

[417] Je reviendrai plus tard sur le phénomène spécifique de « *passion killings* ».

[418] Bien que les recensements actuels ne mentionnent plus les *tribes* d'origine des populations interrogées (probablement dans l'esprit d'unification des différentes populations qui guide la politique gouvernementale namibienne (voir à ce sujet Akuupa, Kornes, 2013), nous pouvons avoir une idée satisfaisante de l'importance des différentes *tribes* en se reportant aux emplois des langues en Namibie.

Les discriminations à l'égard de certaines *tribe*s dépassent le domaine des relations sexuelles ou amoureuses. Dans une « publication » Facebook, T., qui se voyait remise en question dans son identification aux Himbas, parlait des Ovambo (dans le texte «'*vambo* ») comme de ses « meilleurs ennemis » (« *my best ennemies* », ce qui signifie dans ce contexte ses plus grands ennemis), alors qu'il s'agit de la *tribe* de son propre père.

Figure 28 – "I am proud to be a Himba"

Ces préférences et aversions « inter-*tribes* » peuvent probablement s'expliquer par l'histoire des populations de Namibie (cf. *Supra*), malgré les efforts du gouvernement pour unifier les *tribe*s en une seule Nation (voir à ce sujet Akuupa, Kornes, 2013). Nous avons vu dans un chapitre précédent que les relations entre Héréros (au sens large) et Ovambos furent marquées par différentes dissensions au cours du temps : les raids durant des décennies au XIXe siècle (cf. *Supra*), une divergence politique importante durant la guerre d'Indépendance[419] et, plus récemment, une perception que les gouvernements successifs depuis l'Indépendance privilégiaient, dans leurs

[419] Les populations hérérophones suivaient en majorité le mouvement DTA, qui s'opposait à la SWAPO qui était elle-même principalement composée d'Ovambos (cf. Supra)

mesures de développement, les populations ovambos (cf. *Supra*).

C'est cette tension plus actuelle qui m'a un jour été relatée lors d'une discussion avec plusieurs hommes au marché d'Epupa :

> (Translator for Malcolm) – He says he [...] just want all the people in Namibia, but especially the Himba people to live not like how they are living. To at least be happy somehow.
> (Malcolm interrupted by many others also explaining) – [...] [In] the struggling of Namibian independence. We [were] a people [big] like this. We [had] power, you know. So. [But now] in the capital, only one. One Himba. And the Herero, even two. And there are forty Ovambo! Four hundreds Ovambo! (Laughs)
> (Matthew) – You know what? Many of the questions I'm asking. So [...] his mother and his dad and his brother, [they were] here in Namibia Independence struggling. [...] His mom and dad and his brother have [died]. And why, that's what he wants to ask of you. [...] So he was there, and after independence, the Ovambo are separating Himbas. And now, in the government, Himbas are only one. Hereros only two. So our government is not good, you see.
> (Translator for Malcolm) – When the Namibians fought against the white people, it's because there was discrimination. The Ovambo were fighting too. But now it's the Ovambo [who discriminate]. And that's why they want to fight against that. It's his only problem. [...] They want a gun or whatever so that they can fight. (Laughs)
> (Me) – What would be the solution if you kill all Ovambo people?
> (Matthew) – [...] the government would be to us! We just don't want the Owambo to have the government.
> (Malcolm) – [...] Ovambos are not good, man. They are not good. We are one, we, Namibian! I like peace [...]. But I really need peace in my heart. And I am tired of the Ovambos.
>
> Interview de Malcolm et Matthew, Septembre 2009

Ce que Malcolm et Matthew expriment (encouragés et parfois interrompus/complétés par les nombreux autres hommes qui ont assisté à cette discussion) relève de l'ordre de la frustration due à leur impression d'injustice entre leur implication durant la guerre d'indépendance et la faible amélioration de la qualité de leur vie qui a résulté de la victoire. Cela nécessiterait bien entendu d'être davantage investigué, mais il apparaitrait que la place importante occupée par les Ovambos sur la scène politique n'est pas toujours interprétée comme le signe d'une démocratie nationale qui fonctionne, mais parfois comme une injustice. Dans leurs propos, Malcolm et Matthew comparent même la place des Ovambos dans le gouvernement de l'Indépendance à l'aliénation du pouvoir de la période sud-africaine. Cela révèle non seulement qu'ils considèrent les Ovambos[420] comme « aussi étrangers » (ou aussi proches !) que les Sud-Africains, mais, bien plus, que l'appartenance à une *tribe* reste critique pour une certaine tranche de la population et prime sur le sentiment d'unité nationale (« One Namibia, one Nation »). La détention du pouvoir par les Ovambos est de facto interprétée par ceux-là comme abusive.

[420] Rappelons que les Ovambos sont rares dans le paysage d'Opuwo. Dans la région du Kunene, 47% de la population parle le héréro et 32% le nama/damara (Republic of Namibia et al., 2011). Les personnes parlant l'oshiwambo ne sont pas indiquées dans le recensement, ce qui signifie qu'elles sont proportionnellement faibles par rapport aux autres langues.

Les Ovambos, des étrangers comme les autres ?

Un jour, alors que j'interrogeais Himee sur ses représentations de lieux et populations étrangers[421], elle me répondit de la sorte :

> (Me) – What do you know about China?
> (Himee) – It's fresh, but people eat funny things: snakes, scorpions… I like the Chinese kids and their hair. And their eyes. But I just don't like their food. Ovambo people are better than Chinese, because they are not eating snakes. But they eat dog.
> (Me) – Ovambo people! What can you tell me about them, then?
> (Himee) – Ovambo people, they look perfect, they wear perfect… But just get close to them: they are smelling like I don't know!
>
> Discussion avec Himee, 7 décembre 2013

Il est bien entendu précipité de conclure de ces propos que les Ovambos sont des étrangers au même titre que les Chinois aux yeux de Himee – encore plus d'extrapoler cela pour mes autres interlocuteurs. Pourtant, l'association que Himee fait naturellement entre les Chinois et les Ovambos est intéressante car elle nous permet, en étudiant les traits caractéristiques imputés aux « Chinois », de mieux saisir la représentation des Ovambos aux yeux de cette Héréro. Premièrement, les Chinois sont rares à Opuwo, sans être absents du paysage pour autant[422]. Ensuite, on parle « des » Chinois comme s'ils étaient une communauté soudée et uniforme – représentation que Dobler a remarquée avant de la déconstruire dans un article (Dobler, 2009, p. 717). Troisièmement, les Chinois n'ont pas spécialement bonne réputation à Opuwo : ils sont soupçonnés d'être envoyés par le gouvernement chinois pour envahir peu à peu la Namibie (récit similaire aux craintes rapportées par Dobler, 2009, p. 717 ; ou encore Park, 2009, p. 126) et certains leur attribuent des habitudes étranges, voire dégradantes (cf. récit d'Himee sur leurs aliments). Surtout, tous ceux qui m'en ont parlé ont mentionné que leur marchandise était de piètre qualité (ce qui est également confirmé par Dobler, 2009, p. 717-718), ce qui était souvent interprété par les personnes qui m'en parlaient comme un abus de pouvoir (l'idée qu'ils exploitent la précarité économique des Namibiens en leur proposant de la marchandise à un prix qu'ils ne peuvent refuser), de confiance – leurs produits imitent souvent ceux des grandes marques valorisées

[421] Mes interlocuteurs me parlaient en effet souvent des « Indiens », des « Chinois », des « Blancs », des « Américains », de « l'Angleterre », de « l'Europe ». Je voulais pour une fois diriger des questions sur ces sujets sans qu'il s'agisse d'une simple mention, afin de voir quelles représentations Himee en avait.

[422] A Opuwo se sont implantés quelques commerces d'importations chinoises, appelés « *China shops* » – phénomène relativement récent en Namibie (Dobler, 2009, p. 707). Ces magasins où l'on trouve de tout sont tenus par des immigrés chinois (j'évalue leur nombre à une petite dizaine de personnes à Opuwo), dès lors appelés « *the Chinese* ». Pour une analyse plus approfondie des impacts socio-économiques de la Chine en Afrique, voir le travail de Melber (2008).

socialement – et presque une preuve de mépris, comme s'ils ne « méritaient » pas une meilleure qualité). Si toutes ces caractéristiques ne sont pas applicables telles quelles aux Ovambos, on voit quand même des similitudes : il s'agit de minorités (dans la région), qui néanmoins représentent aux yeux de la population des « grandes puissances » économique (pour la Chine) ou politique (pour les Ovambos). Bien plus, ces deux groupes sont associés dans l'imaginaire à des « envahisseurs » qui détiennent – voire abusent – de leur pouvoir (économique ou politique) au détriment de la majorité de la population locale. Notons toutefois des contrastes importants : les indéniables différences physiques entre les Chinois et les « autochtones » d'Opuwo vs. la grande similitude des traits des Ovambos (à l'exception de certains marqueurs culturels souvent discrets que certaines personnes ont encore). Un deuxième point de divergence est l'hermétisme (apparent) de la communauté chinoise[423] vs. l'alliance fréquente (sexuelle et/ou maritale) entre Héréros/Dhembas/Himbas et Ovambos (cf. *Supra*).

En définitive, les similitudes entre les Héréros/Dhembas/Himbas et les Ovambos ont beau être bien plus importants que celles entre eux et les « Chinois », une mise à distance – voire méfiance – comparable est exprimée à leur égard. Toutefois, au cas par cas, les stéréotypes sur les Ovambos sont souvent mis de côté au profit de la mixité. Grâce à la souplesse de l'interrelationnel, tel Ovambo sera « very perfect » parce qu'il maitrisera la langue dhemba, telle autre se revendiquera (uniquement) Himba grâce au sang de sa mère, ou encore tel Ovambo ne sera ni plus ni moins qu'un collègue parmi d'autres.

Encart 49 – Les Ovambos, des étrangers comme les autres ?

Ce que nous pouvons conclure de ces informations et analyses du rapport des *Educated* à leur *tribe* est qu'il ne s'agit bien entendu pas d'un rapport de parenté au sens anthropologique du terme. Néanmoins, pour ces jeunes gens qui se disent parfois « perdus » dans ces systèmes coutumiers de parenté, la *tribe* est sans aucun doute un repère identitaire fort et un groupe d'appartenance incontesté. Il est aussi un vivier potentiel de relations « familiales » qu'il conviendra d'actualiser en procédant, par l'énonciation des réseaux de parenté de chacun, à la recherche d'un maillon commun permettant de lier les interlocuteurs par un lien de parenté. Si cette quête est fructueuse, les deux personnes se sauront *far family*, ce qui représentera pour chacun d'eux une ressource potentielle. La « contrepartie » de cette affirmation de l'appartenance à une *tribe* est, par contre, d'en respecter les principales règles, édictées

[423] Il n'y avait, à ma connaissance, aucun couple mixte à l'époque de mes enquêtes, ce qui ne peut être attribué à la différence de nationalité seule car, au contraire, les « Blancs » étrangers installés plus ou moins temporairement dans la région auraient, eux, été pour la majorité en relation intime/amoureuse avec des personnes locales, d'après la rumeur.

par *l'ombazu.* Parmi ces influences principales, le critère de la *tribe* guide souvent le choix du partenaire – voire peut-être des amitiés les plus investies – quoique cela fasse également l'objet de négociations. Il est intéressant de pointer que si certains *Educated* marquent une préférence endogame sous couvert de contracter une alliance plaisante aux parents, d'autres assument ce critère comme le leur, associant les autres *tribe*s à des caractéristiques sociales et morales inférieures. Le cas de Rosa et son amoureux « *very perfect* » ou encore celui de Selina qui ne tient compte que du sang Damara de son *boyfriend* restent, malgré tout, les preuves indiscutables de la flexibilité de la norme vécue au-delà des discours sur le partenaire idéal.

Fluctuantes limites du sang

Nous pouvons conclure de ces deux cas liminaires de la *far family* et de la *tribe* que, s'il est clair que la *tribe* ne relève pas de la parenté, il n'en reste pas moins vrai que la « famille du sang » n'a ni de limite claire, ni fixe, car la potentialité du lien familial avec les autres membres de la *tribe* est permanente.

J'émets donc l'hypothèse que la *tribe* est une sorte de famille en puissance, un « capital social virtuel » qui peut à tout instant être actualisé et mobilisé par Ego. Cela revient à dire qu'Alter, membre de la *tribe* d'Ego, reste pour Ego en-dehors de sa « famille de sang » à moins que l'un des deux (ou les deux) cherche(nt) à retrouver le maillon qui est commun à la généalogie d'Ego et celle d'Alter[424], faisant d'Alter un membre de la *far family* d'Ego et inversement, transformant donc le simple rapport de parenté en lien de parenté. La particularité de cette relation « familiale » de *tribe* est donc qu'elle n'existe que dans l'imaginaire en raison de l'ancêtre mythique commune, mais peut être actualisée dans un lien de type *far family* qui entraine de possibles conséquences.

Dire de la *tribe* qu'elle devient la *far family* une fois le lien de parenté révélé ne signifie pas que la *far family* est circonscrite à la *tribe* pour autant, en raison des principes de parenté selon lesquels des personnes de *tribe*s différentes peuvent faire partie d'un même lignage (cf. *Supra*).

Comme la *tribe*, la *far family* est un concept « désincarné », une famille en puissance, où le rapport de parenté devient lien de parenté par un processus de conscientisation du maillon commun. Notons que la considération par Ego qu'Alter est membre de sa *far family* est indépendante (théoriquement, du moins) du degré de parenté entre eux. Toutefois, je précise qu'il s'agit d'une assertion théorique car je peux imaginer que certaines contestations surviendront si la relation entre Ego et Alter comporte des enjeux que l'un ou l'autre ne trouve pas justifié par rapport à la distance généalogique entre eux. Parmi les cas que j'ai constatés, soit A et B étaient des parents si éloignés qu'il n'y avait ni prescription/proscription ni droits/devoirs particuliers liés à cette relation : la découverte du lien de parenté était alors anecdotique et n'avait aucune raison d'être contestée par qui que ce soit. Soit le lien de parenté était

[424] Nous verrons par la suite ce qui pourrait motiver ce type de recherche de lien familial (cf. infra).

clairement convoqué dans le but de mobiliser un réseau de solidarité (économique, géographique… cf. *Infra*) mais le degré de parenté était accepté par les deux parties comme suffisamment proche pour ne pas être contesté… Les droits et les devoirs liés à la position relative de chacun dans cette relation prenaient donc cours sans que quiconque s'y oppose.

Le don et le dû en famille

Pour comprendre comment les *Educated* s'inscrivent personnellement dans ces relations de sang et comment ils les gèrent au quotidien alors qu'ils l'associent à une « parenté traditionnelle », il importe de comprendre les implications pratiques de l'inscription dans un système de parenté à Opuwo. Celles-ci, que je vais détailler dans ce point, sont synthétisables en deux catégories : ce qui est dû et ce qui est donné. Or, la maitrise du dû et du don dans le sang offre à la personne un panel de recours. Ce sont des chaines de solidarité et de respect qui parfois sécurisent, parfois étranglent.

« Fear and respect », ce qui est dû

Le dû se résume en un mot, « *respect* »[425] et son corollaire, « *fear* ».

> (Brittany) — Family is just like one blood. Even if somebody left, he is still family. But the rules of the family is the greetings. You have to know when to greet who, and how. If you're talking to a friend, you can just say: « Hi! How are you? ». But if it's an elder, you must show respect and remain silent.
>
> Discussion avec Brittany, novembre 2013

Telles que Brittany et Rosa me les ont expliquées – et que je les ai moi-même corroborées par l'observation –, les règles de salutation servent à montrer du respect aux aînés du système de parenté. De manière générale, y compris hors famille, le jeune affichera son respect envers les personnes plus âgées en maintenant le silence, en s'assurant de ne pas toiser son interlocuteur futur, et en attendant, s'il désire poser une question, que la personne âgée l'y invite. Sans que cette règle m'ait été explicitement édictée, j'ai aussi remarqué que l'on devait céder la meilleure place assise à un aîné social, comme Gibson le remarquait lui-même (Gibson, 1956, p. 119). Dans un chapitre d'ouvrage où ils cherchaient à comprendre les facteurs de risque de viols d'enfants en Namibie, Jewkes et al. (2007) parlent du respect comme aspect

[425] Pour comprendre le fonctionnement du paternalisme étatique, Friedman revient dans son ouvrage sur les relations dans la famille. Il identifie alors les obligations et responsabilités des parents et celles des enfants : « Parents must feed, educate and clothe their children ; and children are expected always to obey and respect their parents, and complete the duties and chores that are requested of them. » (Friedman, 2011, p. 103). L'on pourrait dès lors croire que ses propos ne rencontrent pas les miens. Mais en déjouant l'illusion d'optique, on note que les « obligations » qui incombent aux parents sont en fait davantage des responsabilités parentales plus que de parenté – en ce sens, ils se rapprochent du *care* dont je parlerai plus tard et ne peuvent être généralisées au « sang ». Aussi, les attentes qui incombent aux enfants peuvent toutes être considérées comme les simples manifestations du respect dont je parle ci-dessus par l'obéissance, y compris pour remplir les tâches qui leur sont assignées.

fondamental pour comprendre le système de hiérarchies fondé sur le genre et l'âge dans la plupart des communautés namibiennes. Parmi les facteurs de risque, ils décrivaient les marques de respect de la sorte :

> « Demonstrations of respect to adult included always being polite, greeting them, being obedient, listening, being trustworthy, not talking back, not talking when adults talk, allowing adults to go ahead in a queue, letting adults eat first and going with adults when told to. (...) [Informants] from Oshiwambo, Herero and Nama-Damara backgrounds described practices that created almost complete spatial separation between girls and adult men. Girls were not allowed to make eye contact or speak directly to men. Men and boys, we were told, were respected more than women and girls. Rules of respect were enforced through a range of punishments (...). [Any] adults was allowed to beat a child, except teachers, who did so anyway (...). »
>
> (Jewkes et al., 2007, p. 172)

Nous voyons comment les *Educated* mettent, certes, à distance l'*ombazu*, mais composent quotidiennement malgré cela avec les règles coutumières par leur double inscription dans un groupe stratégique actualisé sur l'arène symbolique de la reconnaissance et dans une *tribe* sur le champ de l'appartenance.

C'est ainsi que même Lucia, qui n'a en général pas froid aux yeux et qui est une jeune femme *educated* et autonome financièrement, il n'est pas pensable de demander un service à son frère dans la tradition, Al, ni même de lui téléphoner pour lui poser une question. Pour parvenir à ses fins, elle me dictait alors ses demandes ou requêtes, pensant que ma blancheur ferait un merveilleux passe-droit (il est vrai que le respect à démontrer aux ainés n'avait d'équivalent que l'hospitalité que l'on me démontrait par mon simple statut d'étrangère – d'autant plus, je pense, que j'étais blanche et prenais malgré cela le temps de vivre « à leur niveau », comme on me l'a souvent dit, ce qui m'attirait la sympathie de nombreuses personnes). Car le cadet social n'est évidemment pas entièrement soumis au bon vouloir de ses aînés. Il existe diverses manières détournées de montrer son envie d'entamer une discussion et de faire parler des personnes âgées, que j'ai maintes fois observées lorsque mon interprète des premiers mois m'aidait à interviewer des personnes plus âgées : se tenir debout dans la vue de la personne âgée, mais tournée de profil (afin de ne pas le toiser ni croiser son regard), montrer physiquement une légère impatience (qui ne peut être démesurée au risque de susciter les vexations), se racler la gorge ou toussoter, toujours en présentant son profil comme si l'on regardait au loin, s'asseoir à environ deux mètres de la personne âgée, en regardant dans la même direction qu'elle... Ensuite, c'est la personne âgée qui, par politesse, marmonne un « *Moro* » ou un « *Kora* » plus ou moins enthousiaste, auquel le jeune répond par la formule attendue (« *Ndu* » ou « *Nawa* ») suivie par un silence et la poursuite de cette attitude d'attente. La plupart du temps, une deuxième, puis parfois troisième voire quatrième interpellation de politesse similaire est lancée par la personne âgée, en laissant plus ou moins de silence entre chaque. Probablement conscient qu'il n'échappera pas à l'insistance silencieuse du jeune, il lui demande alors ce qu'il veut, et c'est alors au jeune de parler, si possible en laissant de nombreux instants de silence pour s'assurer d'être respectueux. J'ai toutefois noté que lorsque ces interactions se déroulaient dans d'autres contextes que

ceux de l'interview qui met particulièrement en relation des personnes qui ne se connaissaient pas au préalable (mon interprète et l'interviewé), c'est-à-dire si la personne âgée était de la famille ou si l'écart d'âge était moins important, le nombre de formules de politesse et la longueur et quantité de silences étaient fort diminués, quoique toujours présents.

Au sein de la famille, les règles de politesse ne suivent pas toujours l'âge de la personne. Si Ego (G^0) est obligé de montrer du respect aux générations antérieures (G^{+1}, G^{+2}...), au sein de sa propre génération les règles diverges. Telles qu'on me les a expliquées, entre deux fils de deux sœurs d'une même mère (MZS mais également des autres personnes de cette catégorie de parenté, c'est-à-dire MZZS ou MMZDS, par exemple), c'est le fils de la sœur la plus âgée qui sera considéré comme l'aîné social et qui sera l'objet des marques de respect, même s'il était bien plus jeune que le fils de la sœur cadette. La même règle s'applique entre les filles de deux sœurs maternelles, qui seront considérées elles-mêmes comme des sœurs. Par contre, d'après Rosa et Brittany, si deux sœurs d'une même mère donnent naissance, l'une à une fille, l'autre à un garçon, ils seront considérés comme des frères et sœurs, devront respecter l'aînesse de leurs mères, mais leurs enfants seront considérés comme des cousins et seront sur un pied d'égalité, donc ils pourront s'adresser mutuellement la parole, quelle que soit l'aînesse de leur parent respectif[426].

S'il est vrai que ces formes de respect sont encore actuelles, une certaine souplesse parait être appliquée lorsque les personnes sont proches en âge et toutes deux *educated*.

> (Me) — Do you feel closer to people who are family than to others? Like this friend, he was your friend, but then you discovered he was your family. Did it change anything in your relationship?
> (Willem) — No. Same
> (Me) — So what did it change? Do you feel family now with him?
> (Willem) — Sure! I feel like, it's family. But then I feel it's a friend also.
> (Me) — And if you had to ask somebody else to lend you money. Who would it be?
> (Willem) — Lucia. Because she's my family but then my friend also
> (Me) — Not Al, [your uncle with whom you live]?
> (Willem) — Maybe if Lucia don't have. But the first person would be Lucia.
> (Me) — Lucia is like your mother?
> (Willem) — Yeah.
> (Me) — She's sister to your mother, right?
> (Willem) — Yes, it's my Mom.
> (Me) — So you consider her like your mother?
> (Willem) — Well the thing is that we stayed for so long while we were at school so it's like... More like a friend.
> (Me) — Do you have to show her respect?
> (Willem) — Sure. I use to.
> (Me) — More than she has to do with you?
> (Willem) — No... But then, I use to. Let me say I use to respect her a lot.
> (Me) — How do you show respect to Lucia?
> (Willem) — No, I cannot like talk to Lucia like... « Mwahala! » No. It's her to greet me.

[426] Les terminologies de parenté indiquées ici rejoignent celles développées par Gibson (1956) (cf. Supra).

(Me) — Okay, it's by the greeting.
(Willem) — Yes. By greeting is the one. And then although she's of my age but then I cannot insult like… or say funny things like that. I can say funny things just for laughing but then I cannot do a lot. At least I must be afraid and give her respect.
(Me) — She can beat you?
(Willem) — No, she cannot. Because she's very young!
(Me) — But she's your mother…
(Willem) — But she's very young!
(Me) — And what if it was a man that's your age?
(Willem) — No. If you want to fight with me, me I cannot. How can I beat my own mother?
(Me) — Well you cannot, but maybe she can…
(Willem) — If she can, then that's normal. A mother can beat her son (laughing).
(Me) — So she can beat you! (Laughing)
(Willem) — (Laughing) No problem! (Laughing)
(Me) — But she will not do it…?
(Willem) — She will not do it! (Laughing)

Interview de Willem, septembre 2013

Les rires contagieux de Willem indiquent la cocasserie que suscite dans sa tête l'image de Lucia, s'attaquant du haut de son mètre soixante-trois pour 53 kilos (à mon avis) aux 90 kilos de muscles répartis en un mètre nonante-sept de Willem (toujours mon estimation). Pourtant, c'est son âge qui lui sert d'argument pour réfuter cette hypothèse. Elle serait très jeune – par rapport à lui ! – pour exercer une telle autorité sur lui ; n'ayant que deux ou trois ans de plus que lui. Par contre, il reconnait entre les rires qu'en théorie elle en a le droit, et il la désigne comme « *my own mother* » avec qui, me dit-il, il ne s'autorise pas à entamer les salutations d'usage.

La « crainte » que mentionne Willem, dont nous avons déjà vu auparavant qu'elle indiquait le respect envers les femmes, est un révélateur des implications des règles d'ainesse au sein de la famille. Plus encore que des salutations, des silences ou des regards, c'est une obéissance qui est attendue de la part des cadets envers leurs aînés. Un enfant qui est « *sent* » quelque part n'a tout bonnement pas l'espace de liberté de refuser cette assignation – ce qui, parfois, mène à certains abus dans les cas où l'enfant n'est pas dans un environnement bienveillant à son égard (cf. *Infra*). Je n'ai, par exemple, jamais vu d'enfant désobéir, ni même exprimer un désagrément – encore moins de la colère – face à des adultes. Même en étant mère et en ayant l'âge d'Anna (+/- 25 ans), il lui était inconcevable de ne pas faire ce que lui dictait son père.

« (Me) — Why are you in Opuwo?
(Anna) — Because my uncle Al asked me to watch after [the girls at his place].
(Me) — Can everyone ask you something like that?
(Anna) — Yes, but they have to ask my father first. If my father refuses, I don't go anywhere. Then if my father is ok, I just go. Until I'm married. »

Interview d'Anna, novembre 2013

Lorsque, malgré tout, certaines légères marques de désaccord étaient visibles, elles étaient tout de suite réprimées. Ce fut le cas d'une enfant, un jour, qui traina un peu les pieds, baissa le menton et afficha un air boudeur tout en rentrant effectuer une tâche qu'une aînée (G^{+1}, probablement MZ ou FZ, d'après mes déductions) lui avait

assignée. Sans plus de cérémonie, la femme – qui achevait d'effrayer aux larmes le bébé qu'elle tenait dans les bras, par amusement avait-elle dit, avant de le rendre à sa sœur cadette qui en était la mère – lui avait jeté une pierre dans le dos, forçant la fillette à se dépêcher. Elle n'avait pas mis de force dans son geste, ainsi la pierre était tombée mollement sur l'échine de la fillette, mais cela avait suffi à convaincre cette dernière de ne pas tarder. Je m'étais également étonnée que l'on me suggère de faire mine de porter la main au sol pour éloigner les jeunes enfants curieux qui, dans les villages himbas dits traditionnels que je visitais, m'entouraient très naturellement pour observer une rare blanche qui restait plus de quelques heures chez eux. Je le fis donc une fois ou l'autre pour retrouver un brin d'intimité qui, parfois, était fort nécessaire à mes besoins les plus primaires, et étais surprise par l'effet immédiat de ce geste. Plus tard, je compris qu'il s'agissait de faire mine de ramasser une pierre à jeter sur eux, comme on le faisait régulièrement avec les chiens des alentours… Je n'eus plus le cœur à répéter le geste envers d'autres enfants curieux, mais l'essayai avec des hommes trop pressants, et remarquai qu'il avait le même effet de dissuasion – teinté, les concernant, d'une bonne dose de surprise – pour ceux qui n'étaient pas en état d'ébriété au moment de leurs insistances. Ce geste montre bien que si les sévices physiques ont perdu de leur popularité suite, m'a-t-on dit, à la diffusion des Droits de l'Homme, battre une épouse ou un enfant reste une pratique tout à fait réelle dans les imaginaires, quoique diminuée dans les faits.

Quand l'autorité n'est plus naturelle

Par leur socialisation double, il est parfois problématique pour les jeunes *Educated* d'obéir à leurs parents ou ainés sans contester, comme l'exige le respect des règles de la parenté.

> (Rosa) — Now because our parents sometimes heard bad stories that happened already…
> (Brittany) — Bad stories that happened long time ago.
> (Rosa) — … that was maybe the system that they were using that time, they don't think that maybe this time they changed or they might change since we are in the modern world. (…)
> (Me) — Why don't you believe in [what your parents say]?
> (Rosa) — Yes, we believe in our parents. That's (…) the reason we don't date them. Like we don't date (…) the Caprivians, because the Caprivians we heard they have this witch, their witch is very strong. They can witch people just immediately and they die. And we heard that Zimbabwe they are ghost. They died already in Zimbabwe and when they come here they pretend like they are people but they are ghosts. So we all believe all in those things so (…) if somebody asks me proposing me, like those people, I'll be just aggressive and angry with them (…).
> (Me) — So, but when you speak about your parents you still just kind of make fun of them. Why do you make fun if you yourself believe? (Both laughing).
> (Rosa) — (Laughing) Yes, we just make fun but we believe them. (…)
> (Brittany) — We make fun because sometimes we believe our parents what they are saying and then sometimes we watch on the TV the way it is (…).
>
> Interview de Rosa et Brittany, novembre 2013.

Ces témoignages illustrent l'empilement des normes qui surgit lorsque les modes d'obtention de *knowledge* sont aussi variés entre des populations qu'ils ne le sont entre les *Educated* qui maitrisent l'anglais et ont accès aux médias et, parfois, leurs parents qui n'ont pas ces mêmes référents. Dans ce contexte, il est difficile sur certains sujets de maintenir la « croyance » en les ainés.

Encart 50 – Quand l'autorité n'est plus naturelle

Bien que la proximité affective entre Willem et Lucia assouplisse les échanges et que leur proximité en âge rendrait toute marque physique d'autorité incongrue, par sa position de mère dans la tradition, Willem doit « craindre » Lucia. La crainte, les termes de salutations et l'application des règles de prise de parole sont donc les marqueurs du respect dus à toute personne à laquelle est reconnu un statut d'ainesse dans le système familial.

Dû don

Parmi les « dus », l'on compte également le don d'argent, de biens (nourriture…), ou de services. Cette entraide obligatoire, fruit de la réinterprétation des relations par les *Educated* et les *Traditional* dans le contexte du cosmopolitisme urbain d'Opuwo, agit comme système de sécurité sociale pour des personnes isolées et s'explique entre autres du fait que, chez les Héréros, l'on attend moins des parents qu'ils vivent pour leurs enfants que l'inverse – et ce, quel que soit l'âge de « l'enfant » et celui du parent (Friedman, 2011, p. 103-104). Je me suis aperçue qu'il existait diverses manières de requérir le don financier à des membres de la famille. Premièrement, l'obligation de partager sa nourriture avec toute personne présente pendant les repas amenait parfois certains dans le besoin à rendre visite aux heures cruciales. Si le partage était parfois symbolique avec des personnes hors de la famille proche, il pouvait être bien plus conséquent quand le lien était plus fort (par ex. par proximité physique, les « *people from home* »…) ou la différence de moyens très importante ; comme lorsque je vis une femme âgée vivant en milieu rural se voir offrir un sac de 10kg d'*omahangu* (préparation de maïs) par un cadet social *educated* aux moyens financiers bien plus importants. Deuxièmement, certains services peuvent être réclamés. Les membres de la *far family* peuvent, nous l'avons vu, réclamer d'être logés ou qu'une parcelle de terre leur soit prêtée pour des séjours plus ou moins longs. C'est ainsi qu'en cas de voyage, il sera rare de devoir trouver quelque logement « impersonnel » que ce soit, car les réseaux familiaux seront mis en branle pour trouver une relation chez qui séjourner. Il en est de même, nous l'avons vu, pour les enfants confiés chez des parents (au sens large) proches de l'école convoitée.

Troisièmement, les charges financières que portent les membres salariés de la famille – qui sont donc la plupart du temps des *Educated* – sont diverses et variées, mais pas vraiment insignifiantes.

> (Lucia) – I'm not suffering from boreholes but I'm suffering (…) financially. Sometimes I can run out of money. (…) Sometimes people they are in need of money at home and aaargh, I

ran out of credit here which is soooo bad. Which can affect me end up being stressed if I don't have money even.

Interview de Lucia, Avril 2013

Lucia m'expliquait par exemple qu'un membre de sa famille n'avait pas besoin de son autorisation pour se servir de nourriture chez elle, tandis qu'une amie, même si c'était sa colocataire, bien. Un autre jour, durant une conversation que nous avions à trois avec Selina, elles me partagèrent leurs difficultés financières, entre leur loyer, l'argent à donner à ceux à qui elles avaient confié leurs enfants et l'argent à leur famille. Elles exemplifièrent en prenant le cas des enterrements, me disant qu'en cas de décès d'un membre de la famille, les personnes qui avaient un travail devaient se cotiser pour les funérailles. Cela signifiait parfois, d'après elles, nourrir des dizaines voire des centaines de personnes pendant une semaine, et les faire boire. Le coût très élevé de ces cérémonies était un réel sujet d'inquiétudes pour elles, car cela nécessitait de sortir une grosse somme d'argent rapidement. Lors de cette discussion, Selina m'avait expliqué vouloir proposer aux membres de sa famille la création d'un fonds commun avec tous les travailleurs de sa famille pour pouvoir déposer chaque mois une somme qui servirait en cas de décès. La difficulté, m'avait-elle dit, était d'expliquer cette démarche aux vieux du village pour qu'ils l'acceptent, car ils ne comprendraient ni le fonctionnement, ni la difficulté que donner de l'argent peut représenter pour les travailleurs, perçus comme étant riches.

En définitive, en plus des enjeux de fond que nous allons synthétiser juste après, nous apprenons des relations d'autorité et des dus qui y sont associés (respect et don financier) qu'en plus d'irriguer la vie, le liquide sanguin inonderait l'individu de chaines invisibles qui parfois l'étranglent et parfois le sauvent, le motivant à maintenir un juste équilibre et une juste distance avec ceux-ci afin de ne pas être étouffés par eux, mais de pouvoir y avoir recours comme de bulles temporaires d'oxygène si celui-ci venait à manquer.

Le sang, une mise à jour de la parenté

Un enjeu de fond traverse tout ce que nous avons vu et dit de la *far family,* de la *tribe* et de la famille du « sang ». Nous pouvons raisonnablement conclure que l'argument du sang comme fondement de la famille correspond en grande partie à une réinterprétation et une appropriation des systèmes familiaux coutumiers par les *Educated*.

Souvenons-nous que les *Educated* se sont distancés du système familial coutumier sur le plan géographique en raison d'importantes mobilités internes liées entre autres au parcours scolaire et professionnel, et sur le plan symbolique en raison de l'ouverture des imaginaires et de l'intégrations de référents normatifs globalisés par leur accès aux médias de langue anglaise. Dès lors, il est probable que, comme l'exprimait Anna, le système coutumier de parenté (surtout au-delà d'un certain degré

de parenté) paraisse pour le moins complexe aux yeux des *Educated*… mais également dangereusement éloigné, dans un contexte où il pourvoit encore principalement à la sécurité sociale[427], au vu des faiblesses de l'État à ce sujet.

On pourrait par conséquent supposer que la simplicité désarmante de l'argument du sang répondrait à une envie de simplification de la famille par un critère binaire (« *blood* » vs. « *no blood* »), auquel s'ajoute simplement la nuance d'une relation directe (« *family* ») ou indirecte (« *far family* ») à celui que l'on reconnaît comme un parent.

Deuxièmement, l'emprunt lexical aux sciences de la vie renforcerait la puissance de l'argument familial par le sang car, par le caractère normatif reconnu aux sciences dures – dont on imagine bien la crédibilité auprès des *Educated* scolarisés et/ou désireux d'adopter un mode de vie dans le registre de la « modernité » –, il semble dispenser celui qui l'invoque de toute autre justification, libérant de ce fait des zones de négociation et de réappropriation de la parenté. Par exemple, Willem y fait clairement référence pour justifier sa paternité envers son fils biologique, alors que nous avons vu qu'il ne s'agissait pas d'un argument suffisant dans les principes coutumiers de parenté. Notons toutefois que s'il y a bel et bien une réinterprétation, cela n'en resterait pas moins une réappropriation du système coutumier, et non une modification totale de celui-ci. Le sang possède une même puissance assimilatrice ou discriminante que l'appartenance à un matriclan et à un patriclan ne pouvaient avoir, et l'absence de « taux de consanguinité » correspond à une inclusion large similaire aux terminologies de parenté hérités de la génération G^{+1} ou à la supposition d'une même ancêtre mythique dans le matriclan.

Dans le contexte social des *Educated*, une classification des individus par le sang renforce potentiellement les liens familiaux (et donc les différents recours possibles à la famille, cf. *Infra*) aux détriments des liens d'affinité lorsque les modes de vie entre les membres *Educated* et *Traditional* d'une même famille sont parfois très différents, et les *tribe*s en fréquente mixité au quotidien. Celui qui partage le sang d'Ego est membre de sa famille au-delà de toute considération sociale, économique, « tribale » ou de mode de vie (*Educated* ou *Traditional*). Au contraire, un collègue fonctionnaire d'Ego qui est en plus son colocataire ne fera pas pour autant partie de la famille s'il ne partage pas du sang avec lui. Par cet argument, l'importance pour la définition de soi – ou de son « qui », pour reprendre l'expression employée précédemment – de l'appartenance à une famille ou à une *tribe* spécifique est également explicitée et le lien s'en trouve donc renforcé par les *Educated*, comme l'expliquait Rosa :

---

[427] Dans son chapitre d'ouvrage collectif, Nhemachena explique, concernant la Namibie, le rôle du réseau de parenté dans le soutien financier de la jeunesse souffrant du manque d'emploi : « The data shows that the families, household and other social groupings are important in the resilience of youths in relation to unemployment. The fact that youths rely heavily on support from within and from people outside households indicates that the (neo-)liberal individualism is a myth in African settings. The fact that youths rely on social support in times of unemployment, while looking for employment, when they are temporarily laid off, when economic activities reduce, when they are suspended from work, when they are sick and injured underscores the significance of belonging to social, cultural, family and household groups. » (Nhemachena, 2016, p. 114)

(Rosa) — He knew me better than I knew him because he knows my family[428].

Interview de Rosa, 21 novembre 2013

En définitive, le sang tient sa force argumentative désarmante de sa capacité à maintenir le flou et le flux sur la complexité de la parenté coutumière derrière une façade de lisibilité et scientificité, ce qui combine savamment le maintien de certains aspects coutumiers de parenté et son inscription dans un répertoire « moderne ». Par ce flou et ce flux, les *Educated* développent une sémantique de la superposition, comme on l'a vu à propos du paysage du qui. Ils construisent leurs réseaux, ici de parenté, dans une intimité ambivalente, faite de mouvements de rapprochement et de mouvements de mise à distance : jeu qui consiste à n'aller ni trop loin ni trop proche du « filet de sécurité » de la parenté. Cela leur permet de se positionner simultanément dans deux groupes d'appartenance faisant référence à des imaginaires conçus comme antinomiques, et d'y chercher sans cesse l'équilibre. En d'autres termes, s'observe ici la quête de s'inscrire dans un « *in this life* » construit comme l'antithèse du « *in that life* » à laquelle appartient la « famille traditionnelle » qu'est la *far family*, tout en préservant la possibilité du recours à la tacite « *in that life* ». C'est pourquoi, en recourant à l'argument du sang, alors que les arguments employés par la coutume pour le « faire famille » sont le patriclan et le matriclan, les *Educated* mobilisent un terme qui présente une façade « scientifique » et est inscrit dans le répertoire des « *educated people* » comme l'un des termes de l'oiseau de proxémie de la modern life, mais qui entérine de nombreux principes de la parenté de l'*ombazu*, notamment la largesse du réseau par la *far family* et par la conception de la *tribe* comme un capital social potentiel à actualiser. Pour marquer le lien avec notre métaphore, grâce au « sang », les *Educated* parviendront à sécuriser leur course après le vent, en s'assurant d'être soutenus suffisamment par ceux-là mêmes dont ils se distancient en cherchant l'insaisissable « vent » figuré idéal-typiquement par les « *educated people* ».

Du lien de sang aux relations familiales

Nous avons vu jusqu'à présent que la famille était définie émiquement comme le groupe d'individus ayant « un même sang ». Mais le sang ne se limite pas à cet aspect de classification des personnes. Plus qu'un lien de parenté, il peut aussi être le contexte de relations. C'est donc la chair de ces relations que je voudrais amener ici, pour raviver le sang dans toutes ses couleurs.

En regardant comment un enfant vient au monde et puis grandit, socialement

[428] Ce lien de parenté pouvait d'ailleurs constituer un poids pour l'individu plus qu'un soutien, comme pour le petit-ami de Rosa, condamné à être « le fils de la femme qui a tué son mari par la sorcellerie » : « *[My friend told me] : « [His] Mom is a witch » and I said : « [His] Mom is a witch ? Which means that he is also a witch. » »*

parlant, je montrerai quels nœuds de vie forment le réseau social « incarné » de chaque adulte, les relations familiales, au-delà des rapports et/ou liens de parenté.

« It's him who did it to me! », du (non-)désir d'enfant

Nous avons évoqué précédemment que les *First Ladies* se trouvent bien souvent enceintes de l'homme en qui elles investissent leurs espoirs de mariage. J'aimerais ici m'attarder quelques instants sur l'étape préalable à la naissance, à savoir la conception et la grossesse. Je voudrais en effet montrer pourquoi je n'adhère pas à l'hypothèse de la stratégie de capture de la rente par les jeunes femmes *educated* telle que Laurent, par exemple, l'observe au Cap Vert (Laurent, 2018).

C'est un pari dangereux que celui d'avoir un enfant avec un homme dont on n'est pas l'épouse. Bien entendu, la jeune femme peut imaginer que les liens seront plus difficiles à rompre qu'elle aura donné à cet homme une progéniture. Malgré tout, en cas de rupture ou d'absence de demande en mariage, c'est non seulement seule, mais chargée d'un enfant qu'elle devra poursuivre son chemin et patienter pour enfin obtenir le statut espéré.

> (Me) — Just tell me about one day that would be nice… Like the first good memory that you would have.
> (Lucia) — The first memory, the first, first. That one was bad… Bad… Bad memory of mine. When I fell pregnant with my girl, I was called at the Airwing. (…) It's part of Minister of Defense, (…) it's people with airplanes. It's where I was being called because recently after completed, I [had] applied for Navy. Then lucky enough I was one of them. I succeeded, we did the practice, everything, everything. Then we were done. Then, later on there's like they… stay long. Almost like six months, we were waiting to call for training, to go for training. (She speaks very slowly). And after that six months, I was alreaaaady beyond pregnant with six months! Then I did not went through again. (She speaks at her usual pace). I did not go again to the training because I was pregnant. And that one was veeeeery hard, hard, hard time. Very bad. Very bad.
> (Me) — That's your worst memory?
> (Lucia) — Yes.
> (Me) — Why was it so hard? Why were you disappointed?
> (Lucia) — I was disappointed because (…) I asked them if it's possible for me to continue the training after giving birth. If they can take me in. And they said:« No, there is no other way you can take in again ». (…) So it was really a bad news, to me, myself and my whole family.
> (Me) — Was it because it was a work that you were losing or because it was that specific work that you wanted to do.
> (Lucia) — It's a work that I was losing and it was part of my (she clicks her tongue) career also. I was really willing to. Cause my first choice was to be a nurse, but points for nursing was not enough. Airwing was my second choice. Then I failed now this one. Police work it wasn't even in my dreams. […] But there was no other way. All my future plans were like… obstructed so. Opuwo! Just decided « Oh. Let me apply ».
>
> Interview de Lucia, mars 2013

C'est d'une réelle obstruction de son avenir que Lucia parle lorsqu'elle mentionne sa première grossesse. Qu'il s'agisse de la seconde carrière de ses rêves ou des parcours

scolaires avortés de nombreuses jeunes femmes en fin d'études ou en formation pour obtenir des certificats professionnalisant, les chemins professionnels de très nombreuses jeunes femmes tombées enceintes ont mordu la poussière tandis que grossissait l'enfant. Plus encore que la seule période de grossesse ou d'allaitement, c'est toute une organisation qui incombe principalement aux mères et pour laquelle l'implication masculine est aléatoire et facultative (cf. *Infra*). C'est d'ailleurs cette déresponsabilisation masculine que reprochait avec humour une amie de Lucia, lorsque celle-ci lui demandait comment son amoureux supportait les nausées incessantes de celle qui partageait son lit : « *It's him who did it to me !* ».

Cela soulève évidemment la question du désir (ou non) de grossesse, qu'il soit lié à une stratégie ou pas. Dans son ouvrage, Laurent (2018) parle de grossesses contractées avec un homme pour s'assurer une rente, à défaut d'un mariage qui apporterait la sécurité financière. L'expression « *it's him who did it to me* » et les dérivées sur le même ton que j'ai maintes fois entendues m'empêchent de croire qu'il s'agisse de la raison principale des grossesses contractées par les jeunes femmes. D'abord, parce que la rente de l'homme n'est pas du tout assurée « simplement » parce que la femme sera enceinte de lui. Seul un homme qui désirera être reconnu comme père apportera cette rente (cf. *Infra*), et celle-ci n'est, d'après ce que j'ai entendu, qu'à peine suffisante pour aider aux frais d'un enfant.

Par contre, j'entrevois plusieurs raisons justifiant les grossesses. Il faut savoir que j'ai rarement entendu parler d'une grossesse désirée ou d'un désir de grossesse parmi les jeunes femmes *Educated* que je côtoyais. Il s'agissait plutôt « d'accidents de la vie » avec lesquels elles avaient dû se réajuster. Je pense donc que les grossesses ne résultent pas d'une stratégie pour s'attirer la reconnaissance d'un homme – même si l'homme, en effet, peut s'affirmer dans l'âge adulte entre autres par la paternité, et donc avoir une forme de « dette » envers la porteuse de son enfant. Néanmoins, le soutien financier est trop incertain et la vie trop coûteuse pour pouvoir se permettre de prendre un tel pari sur l'avenir, à mon sens. Par contre, c'est bien pour plaire à l'homme que les femmes refusent le préservatif. Plus encore, qu'une *First Lady* ou même une *hidden lady* exige le port du préservatif serait, paradoxalement, interprété comme un aveu de tromperie – ce qui montre l'importance et les implications de la façade de monogamie et l'omerta générale sur les relations extra-conjugales non prouvées par des moyens « certains » (cf. *Infra).*

Accepter le sexe sans protection est donc à la fois une preuve d'amour, de confiance et de patte blanche. Cela signifie que la contraception est surtout féminine pour les relations (relativement) régulières. Or les deux fonctionnaires de police avec lesquelles j'ai souvent vécu m'ont parlé de la faible prise de conscience des femmes concernant la contraception, m'expliquant que beaucoup préféraient la pilule du lendemain, pourtant payante (90 NAD pour 2 comprimés, m'ont-elles dit en 2013) à une contraception régulière[429], gratuite. Elles ont aussi mentionné la difficulté de se

[429] Évidemment, cette information me provenant des fonctionnaires parmi mes interlocutrices, il est probable qu'elles ne se soient pas rendu compte

rendre chez le pharmacien pour demander une pilule du lendemain, en raison de la mauvaise réputation de ce type de contraceptif dont les médias ne cessent de dénigrer l'usage pour chercher à en diminuer l'emploi régulier. Je pense qu'une autre explication à cet usage est la nécessité, pour bénéficier de la pilule régulière, de prendre un rendez-vous préalable avec un médecin. Or le médecin d'Opuwo est une figure d'autorité parmi les *Educated*, en tant qu'exemple typique d'un membre des « *educated people* » qui a « réussi », en tant que détenteur de la « *western medecine* », etc. Je ne me suis pas penchée sur la situation, qui mérite d'être creusée, mais je suppute que même si elles se tendent, rendent et vendent *« educated »*, aller parler de sa sexualité auprès de ce représentant typique des « *educated people* » requiert, si ce n'est un changement de paradigme, du moins une solidité dans son identification à ce groupe, trop importante pour que nombreuses osent cette démarche.

Le lait, la Nanny… puis l'ennui

Ils étaient deux pour le concevoir lors d'une histoire amusante d'un soir (*funny girls*), d'une amourette cachée (*hidden ladies*) ou d'un amour premier (*First Lady*), mais c'est sous l'unique peau féminine que l'enfant grandit, de ce sang seul qu'il se nourrit, de cette fatigue esseulée qu'il se repose, et, plus tard, des efforts solitaires qu'il sortira. Mais ces filles, femmes, nouvellement mères pour la première, seconde ou même troisième fois, souvent ne se contentent pas des neuf mois d'éclosion pour mettre au monde leur petit. Au liquide rouge succède le blanchâtre, au cordon le sein… et démarre une année[430] de soins et préparatifs pour remplumer l'oisillon et lui apprendre à voler avant le départ en « confiage »[431].

Les femmes à la tête

Dans son article sur les transformations des pratiques des adolescents en matière de sexualité et de genre en Namibie, Hailonga-van Dijk mentionne les transformations de la famille comme facteur explicatif de ces changements. On y voit la place importante qu'acquièrent les femmes dans cette nouvelle configuration familiale.

« The family has undergone changes, from being primarily extended to

[430] Cette période est très variable (cf. Infra). C'est néanmoins une moyenne qui, sans que je conduise de réelle enquête quantitative, m'a semblé exacte pour les mères *educated* vivant en ville. Notons que Talavera précise dans un chapitre d'ouvrage que chez les Himbas et les Héréros ruraux, les enfants vivent dans la hutte de leur mère et passent la journée au village avec elle jusqu'à leurs quatre ans, âge auquel ils quittent cette hutte pour se loger avec leurs frères et sœurs, et se voient assigner en journée diverses tâches qui les éloignent potentiellement du giron de leur mère (voir à ce propos Talavera, 2007, p. 60).

[431] Crandall notait qu'il n'était pas rare que les enfants ne vivent pas avec leurs parents, selon la pratique du fosterage ("*wakaverekua*", cf. Crandall, 1992, p. 150-152). Un enfant était alors élevé par des membres de son patriclan ou de son matriclan, sans perdre son identité pour autant. Si cette pratique est le plus fréquemment appliquée dans un cercle de parents proches, Crandall rapportait qu'il arrivait que l'enfant soit confié à des membres bien plus éloignés – qu'ils soient ou non connus de l'enfant et ses ascendants auparavant, et, s'il s'agissait d'un confiage dans le matriclan, qu'ils appartiennent ou non à la même *tribe* que l'enfant[431]. La raison du fosterage, d'après Crandall, tenait de l'aide que l'enfant peut apporter à un ménage (une fille dans un ménage qui n'a que des garçons ou l'inverse) (Crandall, 1992, p. 150-152).

nuclear, and from being primarily male-headed households to female-headed families. Currently, child-headed households have developed because of HIV/AIDS (Yates et al., 2006 in Hailonga-van Dijk, p.141). This is partly due to the changes in the political system, economical structure, and socio-cultural norms and values. Moreover, rapid urbanization, rural-urban migration and the war disrupted family and community networks, thus decreasing the relationship between adolescents and their extended families (Hailonga 2005 in Hailonga-van Dijk 2007). (...) Family control has become weak and socialization has shifted from the responsibility of the family and society to the education system. In particular, given the prevalence of female-headed households and absentee fathers, it is the mother figure (the biological mother or an adopting aunt or grandmother) who fulfils the role of both mother and father and is expected to provide sex education. »

(Hailonga-Van Dijk, 2007, p. 141-142)

Encart 51 – Les femmes à la tête

From « breastfeeding Moms »...

D'après le journal « *The Namibian* », les femmes qui allaitent exclusivement leur bébé jusqu'à ses deux mois de vie n'est que de 53.6%, seules 22.9% des mères allaitent encore exclusivement leur bébé de 2 à 3 mois, et seules 5.7 % des enfants âgés de 4 à 5 mois sont encore exclusivement allaités. Le congé de maternité officiel est de 12 semaines à répartir en congé pré-terme et post-terme (Poolman, 2012). Comme toutes statistiques, celles-ci sont à mettre en perspective avec la population et les modes et lieux de vie. Au Kunene, je n'ai rencontré aucune mère qui n'avait pas allaité son enfant exclusivement jusqu'à ses deux mois de vie. Je ne suis certainement pas une base de données fiable à moi toute seule, mais l'on peut comprendre que les mères que je côtoyais étaient plus susceptibles d'allaiter : il s'agissait principalement de jeunes femmes non mariées, *educated* mais pas toujours au travail et avec souvent des revenus assez précaires – donc des difficultés pour financer du lait maternisé. Surtout, la grande proximité de la plupart d'entre elles avec le mode de vie des *Traditional* qui, eux, sont encore davantage enclins à ne nourrir leurs enfants que par l'allaitement durant de longues périodes – on voit parfois des enfants de quatre ans aller mâchouiller le sein d'une mère ou même, parfois, d'une grand-mère – augmente certainement « l'évidence » de l'allaitement maternel. C'est donc une période de vie particulière qui est entamée, où la fusion de deux corps les met dans un entre-deux de la vie.

Breastfeeding Moms

Juste après l'accouchement, il est fréquent que la jeune mère séjourne avec son enfant « au village ». Plus spécifiquement, elle se rend dans sa *home*, c'est-à-dire son propre village natal ou, du moins, le lieu où elle-même a grandi et où vivent les aînés qui l'ont éduquée enfant, et qu'elle considère comme sa *home*.

« *Home* » vs. « *Breadhouse* »

Un jour que je rentrais à pied avec Lucia après avoir fait quelques courses en ville, elle me dit souhaiter « *go back home one day soon* ». Comprenant ce qu'elle voulait dire mais décidant de la taquiner, je lui répondis que nous étions à quelques minutes de rentrer à la maison, qu'elle ne devrait pas attendre plusieurs jours. Tout de suite elle me répondit : « *That's not home, that's just our breadhouse !* », avant d'éclater de rire. N'ayant jamais entendu cette expression, je lui demandai ce qu'elle signifiait. Elle me répondit que c'était la maison du « *breadwinner* ». Plus tard, je testai ce néologisme « *breadhouse* » sur d'autres personnes, et compris qu'il ne s'agissait pas d'une expression communément partagée, car les gens riaient en pensant que je l'avais inventée. Mais tout le monde comprenait directement à quoi je faisais référence. La *home* est, contrairement à la *breadhouse* qui est temporaire[432], le lieu associé aux origines familiales (les parents, grands-parents, oncles et tantes) et aux premières années de la vie. Souvent, les deux aspects se recoupent, car les villages sont organisés en séries de *homes* distancées parfois de plusieurs kilomètres mais qui, souvent, regroupent au moins deux ou trois membres d'une même famille[433]. Toutefois, il peut arriver que la *home* d'un enfant ne corresponde pas à celle de ses parents biologiques, mais à celle d'une mère « traditionnelle ». C'est également l'endroit où l'on retourne célébrer certains événements majeurs de l'année et où, nous l'avons vu précédemment, de nombreuses personnes disent vouloir terminer leurs jours.

> (Me) — Do you prefer living in Opuwo or at home with your Mom?
> (Rosa) — I prefer living in Ruacana, because it's closer to the village, but still it's Ruacana. I will be sleeping in Ruacana, but yet have a room at my Mom's to have friends over, to be free, to leave my stuff at home in my room.
>
> Discussion avec Rosa, novembre 2013

Quelle que soit la réalité de ce futur encore lointain, on voit que la *home* a un important rôle dans la construction de soi[434], reléguant à la *breadhouse* le statut de maison temporaire, par défaut, parce qu'il est bien nécessaire de se loger quelque part lorsque l'on vit en ville pour aller travailler. Ceci reste toutefois fortement, à mon avis, de l'ordre de l'imaginaire, car j'ai rencontré de nombreuses personnes qui vantaient

[432] En réalité, la plupart des personnes que j'ai rencontrées vivaient depuis plusieurs années à Opuwo en ne rentrant que deux ou trois semaines une à deux fois par an à la *home* (Friedman, 2011, p. 19-20).
[433] Nous avons vu que cette idée de « famille » était large, donc ce n'est pas particulièrement compliqué d'y correspondre. Mais à chaque fois que je me suis rendue dans une *home*, on m'expliquait que les *homes* les plus proches étaient habitées soit par les filles de la matriarche de la *home* où je séjournais, soit par les fils du couple âgé qui m'accueillait…
[434] La *home* est notamment importante pour l'obtention du statut d'adulte pour les hommes, avec le mariage (Van Wolputte, 2016 ; 2019).

les mérites de la *home* mais qui, une fois sur place, ne supportaient pas ce qu'ils appelaient comme « l'ennui » local lié à la déconnection importante des lieux, en termes de technologie et de socialisation. Actuellement, les *homes* auxquelles se réfèrent les jeunes *Educated* que j'ai côtoyés sont surtout occupées par de nombreux enfants, qui jonglent entre l'aide aux cultures et les heures d'école. Ceux-ci sont gardés par des personnes âgées aidées de jeunes femmes qui y ont été « envoyées » (« *sent* ») (cf. *Supra*).

Encart 52 – « Home » vs. « Breadhouse »

Cette période à la *home* a une durée variable selon les situations de chacune. Brittany, par exemple, était étudiante en deuxième année de ses études d'informatique qu'elle avait entamée à la suite de ses secondaires quand elle est tombée enceinte. Elle a donc cessé ses cours et est rentrée à la *home* pour allaiter. Là, elle vivait quasiment seule, accompagnée uniquement d'un petit garçon de 5 ou 6 ans qui lui avait été confié[435] lorsqu'elle était arrivée pour allaiter, car il allait à l'école[436] proche de là, à une heure de marche. Son bébé avait 5 mois quand je l'ai rencontrée et aucun changement n'était prévu alors quant à un éventuel retour en ville. Anna, elle, a séjourné un mois à Outjo où elle avait accouché, avant de rentrer durant cinq mois à la *home* près de Ruacana. Quand sa petite a eu 6 mois, Anna a été appelée par son oncle paternel Al pour veiller sur sa fille de 6 ans, d'où son séjour à Opuwo. Enfin, Lucia est restée « *just sitting home* » durant un an et deux mois à la naissance de sa fille aînée en 2007, car elle était sans emploi, mais n'est restée que quelques semaines à la *home* pour son second enfant, car elle a dû reprendre le travail – même si en tant qu'officier de police, elle avait le droit de rentrer sur le temps de midi pour allaiter son petit. Après un an cependant, elle a sevré complètement son garçon en un seul jour et l'a envoyé vivre chez sa sœur à elle. Elle-même n'avait vécu avec sa mère biologique que durant sa première année de vie et la période d'allaitement, avant d'être confiée à sa « mère dans la tradition » (*« mother in (the) tradition »*[437]), sa tante maternelle (MZ ou catégorie).

Il est intéressant de noter que le retour à la *home* pour allaiter est une pratique très courante, quand elle est possible, même parmi les jeunes femmes qui ont une vie urbaine assez développée (un emploi, un lieu où vivre, des relations amicales…) et/ou

---

[435] Cela illustre une fois de plus que les *Educated*, surtout les jeunes femmes, comme je verrai par la suite, continuent à avoir des devoirs à honorer envers les *Traditional*, dès lors qu'ils font partie de sa famille et ont une autorité sur elle d'après les règles d'ainesse coutumières. L'appartenance génère donc parfois des contraintes sur les *Educated*.

[436] Je reviendrai plus tard sur les causes explicites mais aussi les raisons implicites du confiage, également appelé « *fosterage* ».

[437] J'emploierai l'expression « dans la tradition » ou « traditionnel » pour marquer le fait qu'il ne s'agisse pas d'un parent biologique stricto sensu mais considéré comme tel par la terminologie de parenté classificatoire. Il faut donc bien garder en tête que je ne fais pas là référence au caractère « *traditional* » ou non des personnes. Les mots employés par mes interlocuteurs étaient, selon les cas, *« mother/father in the tradition »*, *« traditional mother/father »*, *« brother/sister from different father different mother »*.

qui, en tant qu'employée, n'ont droit qu'à 3 mois de congé de maternité. On pourrait croire que ce retour résulterait du désir d'être entourée dans les premiers instants de vie d'un nourrisson, mais l'exemple de Brittany montre que si tel est le cas, cela n'en est certainement pas la seule raison. Au contraire, la jeune femme vivait seule à la *home* familiale, à part quelques rares visites, et était en plus chargée de prendre elle-même soin d'un autre enfant.

Sachant l'importance de la *home* dans la construction de soi des *Educated* (cf. *infra*), je pense qu'il s'agit davantage de la force de la coutume et de la symbolique de la *home* que d'une réelle nécessité. Cela participerait d'ailleurs de la croyance toujours vivace chez mes interlocutrices qu'une jeune mère ne peut quitter « chez elle » durant les premières semaines de la naissance d'un enfant, car elle ne peut exposer leurs deux vulnérabilités accrues aux étrangers.

Moms at work… Quand la Nanny entre en scène

Toutes les femmes *educated* que j'ai côtoyées régulièrement étaient des femmes non mariées. La plupart avaient un ou plusieurs enfants qui ne vivaient pas avec elles, sauf pour les plus jeunes (moins de 18 mois). Parmi ces mères, celles qui travaillaient devaient trouver des solutions pour faire garder leur nourrisson. Une des solutions fréquentes pour ces employées était d'engager une « Nanny ».

Himee était la Nanny du fils de Lucia, Junior. Durant mes mois de cohabitation avec Lucia, j'ai beaucoup interagi avec Himee durant ses journées. Si l'on fait abstraction de l'autorité de Lucia sur elle, Himee semblait faire partie de la maisonnée. Elle arrivait souvent peu après l'aurore, aux alentours de 7h du matin. Elle entrait dans la cuisine et discutait avec Lucia. Directement, elle prenait en charge le petit Junior, pour que sa mère soit libre de faire ses ablutions et de s'habiller. Lucia ne partait en général qu'une heure après l'arrivée d'Himee, le temps de se préparer. Himee, pendant ce temps-là, tenait le petit Junior sur ses genoux ou dans ses bras, ou elle le distrayait avec les moyens du bord. Quand Lucia avait quitté les lieux, Himee s'activait davantage. J'avais le sentiment qu'elle habitait les lieux comme s'il s'était agi de sa propre maison : s'avachir sur le lit, pièce maitresse de la chambre, regarder la télévision, écouter les nouvelles sur son GSM… Junior restait alors à gigoter au sol, jouer un peu seul, ramper, lui grimper dessus, chipoter aux milles petits objets qui lui tombaient sous la main, pendant qu'Himee veillait. Pendant la sieste du petit, Himee s'allongeait parfois à ses côtés. Sinon il lui arrivait de papoter avec moi. Jusqu'à ce que Junior ait un certain âge (7-8 mois), Lucia rentrait chez elle sur le temps de midi pour allaiter son enfant. Il revenait donc à Himee de lui avoir préparé un repas chaud (*pap* ou pâtes et un morceau de viande ou du poisson) dont elle pourrait manger les restes par après. Lucia repartait après une grosse heure de temps de midi pour travailler. Il était alors souvent l'heure pour Himee de faire la sieste avec Junior. Dès que Junior fut en âge de se passer de la tétée sur le temps de midi, Lucia restait au travail toute la journée et Himee préparait alors un repas dont elle se servait une assiette, en laissant à Lucia le morceau de viande et une grosse portion pour son retour vers 17h. En plus de ces tâches quotidiennes, Himee faisait assez souvent quelques lessives, à la main.

Tout comme l'heure d'arrivée d'Himee n'était pas clairement définie, son heure de départ restait floue. Quelques fois, elle trainaillait encore à la maison pour papoter ou regarder la série télévisée du moment en notre compagnie, d'autres fois elle était attendue par son *Auntie* pour préparer le repas ou s'occuper de membres de sa famille, et devait donc rentrer plus rapidement. Bien que les rapports entre Himee et Lucia m'aient toujours semblés relativement détendus, l'autorité de Lucia sur la Nounou restait évidente. D'une part, Himee me parlait de Lucia comme de sa « boss », ce qui continua souvent de me surprendre vu qu'elles me semblaient presque comme deux colocataires plus que comme un employeur et une employée quand elles discutaient. Il est vrai toutefois que j'ai assisté à quelques remarques de la part de Lucia qui montraient bien cette supériorité hiérarchique : « Himee, you should… ; Why didn't you… ; I hate it when you… » . D'autre part, Lucia ne se privait pas de confier à Himee des tâches importantes, parfois longues, et surtout pas toujours en lien avec la garde de Junior, comme lorsque Himee dut réaliser la ceinture traditionnelle faite de perles de plastique enfilées sur un fil de nylon. Ce travail fastidieux prit des heures à Himee qui se plaignit alors à mon oreille compatissante de l'ampleur de sa tâche. Surtout, c'est la disponibilité attendue par Lucia de la part de sa Nounou qui m'étonnait. Qu'il s'agisse d'un jour férié – durant lequel Lucia ne travaillait donc pas –, d'une nuit de garde pour Lucia, ou encore d'un week-end que Lucia voulait consacrer à quelques heures de shopping en ville, Himee devait être disponible pour garder Junior, sans discussion… ni supplément salarial. D'après mes observations, pour 300NAD (+/- 30€) par mois, Himee était tout simplement au service (inconditionnel) de Lucia, comme le serait une cadette sociale envers son ainée.

Si la relation entre Himee et Lucia était relativement apaisée, c'était probablement dû à la fiabilité de cette Nounou. Himee me raconta par exemple que durant mon absence elle s'était fait mordre au pied par un serpent (probablement un « *zebra snake* », une sorte de cobra extrêmement vénéneux mais dont le venin est lent à se diffuser dans le corps) et s'était malgré tout rendue le lendemain chez Lucia pour travailler. Celle-ci, voyant le danger qu'encourait Himee à venir travailler, l'envoya à l'hôpital pour se faire soigner efficacement. Les yeux scintillant de ce que je pris pour de la fierté, Himee me raconta avoir lu dans le regard de sa patronne qu'elle se demandait comment elle allait faire si elle perdait Himee. D'après la Nanny, Lucia envisageait très probablement de retourner à sa *home* si Himee n'était plus de ce monde pour s'occuper de son petit garçon. Je ne suis évidemment pas en mesure de décrypter ce qui tient de la juste interprétation ou du fantasme dans les paroles d'Himee, mais j'ai souvent été la témoin de l'expression de la satisfaction de Lucia quant à sa Nanny. Bien qu'il lui arrivait très fréquemment de la prendre pour la cible de ses griefs (« *Aaatat… this Himee again !* »), quand Selina, sa colocataire, et elle me racontaient des histoires de Nanny, elles exprimaient toutes deux que Himee était quelqu'un de fiable. Selina, par exemple, avait été moins chanceuse en ayant recours à une jeune femme qui semblait très bien a priori mais qui avait disparu du jour au lendemain sans la prévenir et sans répondre au téléphone. Des histoires pires voyageaient par la rumeur : un enfant diagnostiqué séropositif alors que ses deux parents étaient séronégatifs, une Nanny qui emmenait les enfants au bar pendant

qu'elle buvait de l'alcool et draguait des hommes, une autre qui invitait systématiquement tous ses amis dans la maison de l'enfant qu'elle gardait pour que tous festoient grâce au frigo de la mère partie au travail,... Dans ces cas-là, avait conclu Selina, la seule solution était de renvoyer l'enfant au village, quitte à ce qu'il aille dans sa famille paternelle.

On voit bien l'importance du rôle de la Nanny au quotidien pour ces femmes qui gardent leur enfant et travaillent en même temps. En parallèle, on constate aussi la précarité de ce rôle : si elle désirait garder son travail, Himee devait se rendre disponible à toute heure et chaque jour, qu'il s'agisse d'un jour férié, du week-end ou de la semaine. Son salaire restait fixe quel que soit le nombre d'heure prestées et, durant ses heures de travail, elle était corvéable à merci. Ceci étant dit, parce que la confiance était mutuelle dans ce cas-ici, les relations ne se cantonnaient pas à la hiérarchie employé-employeur, mais se développaient au contraire par le partage de moments de loisirs (télévision), d'anecdotes et de discussions sur des sujets futiles. Mes longues heures d'observation de ces divers instants me poussent davantage à interpréter cette relation comme une mise à disposition totale de la Nanny qui gagnerait ce faisant la confiance de sa boss au point de se voir confier un rôle qui serait en temps normal réservé à un membre de la famille d'un statut inférieur, une cadette sociale dans le sang.

... to « bored mothers »

La plupart des femmes avec qui j'ai vécu durant mes mois de terrain en Namibie m'ont dit n'avoir qu'un ou deux enfants, mais projeter d'en avoir au moins quatre en tout. Pourtant, je n'ai vu que l'un ou l'autre d'entre eux, à de rares occasions. Après la période d'allaitement, en effet, être mère dans ce coin de Namibie revient souvent à être une *bored mother*[438], pour reprendre l'expression très explicite de Lucia, c'est-à-dire avoir recours au confiage[439] :

> (Lucia) – I want to go and leave Junior at the village now that he can walk. In a way I am sad

[438] Je ne voudrais pas faire croire que cette expression est courante. Lucia n'est certainement pas la seule mère dont un ou plusieurs enfants étaient ou allaient être confiés à m'avoir parlé de cette situation comme porteuse d'ennui, mais je n'oserais dire que « *bored mother* » est un véritable concept émique (contrairement, par exemple, aux notions de *Lady*, de *bull*, de *home*, de *traditional people*, d'*educated people*...). C'est davantage une expression, certes issue du terrain, mais qui n'est pas communément partagée en ces termes et que j'emploie uniquement comme outil de conceptualisation de la situation qui est décrite ici.

[439] Le confiage est défini par Godelier comme : « (...) un remplacement momentané des ascendants par des tuteurs désignés par ces derniers. [Alors que l'adoption entraine, profondément ou non, un changement d'identité pour l'enfant, le fosterage constitue un moyen de préserver son identité et son statut social. » (Godelier, 2010, p. 159). On retrouve déjà des traces de confiage dans les travaux de Herskovitz en Haïti (1937), mais plus tard les travaux de Goody (1973) pour le Ghana, Pennington (1990) sur l'Afrique du Sud, S. Lallemand (1993) notamment au Burkina Faso, ou, dans un autre style, Mary F. Smith (1969) au Nigeria. Il existe également des ouvrages collectifs, notamment celui édité par I. Brady (dir.) (1976) ou, plus tard, celui de M. Corbier (dir.) (1997). Notons également l'article de Mathias Deshusses (2005) sur les « petites bonnes ivoiriennes » en France. Enfin, mais non des moindres, plus proche du nord de la région Kunene, l'article de Jill Brown (2011) fournit une bonne première approche de ce que peut signifier le confiage dans le contexte nord-namibien.

that he has to leave, but I have to send him otherwise I'll never be able to stop breastfeeding him. And in January, if they let me, I take my girl. Otherwise if they don't let me, I'm gonna be a bored mother!

Discussion avec Lucia, novembre 2013

Quelques éclairages sur le confiage en Namibie

Kuhanen et al. (2008) dans leur article expliquent que lorsqu'un enfant est né d'une mère non mariée ou d'un couple cohabitant mais non unis, il arrive fréquemment qu'il soit élevé par ses grands-parents ou une autre personne de sa famille. Les auteurs justifient cela par le désir de la mère de poursuivre sa propre vie (Kuhanen et al., 2008, p. 124). Ainsi, d'après cette étude, moins de 25% des enfants vivraient avec leurs deux parents biologiques (GRN/MoHSS, 2003; Project Hope, 2006, cité par Kuhanen et al., 2008, p. 124).

D'après cet article, il y aurait deux causes probables de confiage, hors décès des parents :

> « In Namibia, as elsewhere in Africa, it has been culturally acceptable to send children away from their biological parents to live and be raised by aunts and uncles or other members of their extended family as a result of economic difficulties. Similarly, if children became orphaned they would typically be brought up within their extended family (McKittrick, 1995, cité par Kuhanen et al., 2008, p.123). Raising children outside their biological family could also be undertaken for educational reasons. For example, in many cultures it was customary to send adolescent girls to live with their aunts so they could receive sex education and advice on how to grow up to be a good woman and wife (Muyinda, Nakuya, Pool & Whitworth, 2003, cité par Kuhanen et al, p.124). »
>
> (Kuhanen et al., 2008, p. 124)

Un autre article scientifique portant spécifiquement sur les pratiques de confiage au sein de familles ovambos du centre-nord de la Namibie en relevait pourtant bien d'autres : donner un enfant comme cadeau, notamment lors d'un mariage ou pour un couple qui ne parvenait pas à avoir d'enfant ; aux grands-mères maternelles qui le demandaient, car il était quasiment impossible de le leur refuser ; pour des raisons économiques, notamment rembourser une dette ancienne en donnant un enfant ; pour obtenir la reconnaissance sociale en tant qu'accueillante, pour une femme (lire à ce propos Brown, 2011, p. 164-167).

Encart 53 – Quelques éclairages sur le confiage

Lucia est mère de deux enfants quand je la retrouve en février 2013. Sa fille aînée a alors 7 ans, et son cadet est un nourrisson joufflu de 4 mois. A cause de son emploi – c'est du moins l'explication qu'elle m'a donnée – Lucia a dû se séparer de son ainée, qui vit en semaine chez la nièce de Lucia (ZD), pour être proche de l'école. Le week-

end, la jeune fille rentre « au village », dans la famille de son père, ex-compagnon de Lucia, plus précisément chez sa grand-mère paternelle (FM). Lucia justifiait cette situation en me disant que sa propre mère (MM) était trop âgée pour accueillir une enfant de plus. J'étais pourtant loin de comprendre le mécanisme du confiage dans sa complexité, et m'étonnai lorsqu'elle pensa à voix haute son besoin de demander la permission à la famille de son compagnon pour voir son propre enfant :

(Lucia) — Oh! It reminds me I have to ask them if I can have my girl with me for the holiday.

Discussion avec Lucia, avril 2013

Lucia m'a confié plusieurs fois que sa petite lui manquait. Cependant, lors de retrouvailles imprévues entre la fille et la mère un jour que nous nous étions rendues à la *home*, loin des effusions auxquelles je m'étais attendue, Lucia embrassa sobrement sa fille. La fillette répondit par une attitude respectueuse, réservant tout son enthousiasme à son petit frère nouveau-né qu'elle ne voyait que pour la deuxième fois. Ensuite, elle se dépêcha d'aller jouer avec les autres enfants, sans plus d'égards pour sa mère. Lucia se tourna alors vers moi avec un sourire que je ne peux toujours pas interpréter à l'heure actuelle – dépit ? neutralité ? soulagement ? humour ? – et me dit quelque chose comme : « Ha ! Elle vient de m'appeler Tante. Elle appelle sa grand-mère Maman et croit que je ne suis qu'une Tante. Pourtant, elle sait que Junior est son petit frère, et elle vient de me confier qu'elle se réjouissait de le voir. Ha ! Tu vois comment ça fonctionne ici ? »[440].

Je ne peux témoigner davantage sur cette relation particulière de Lucia à sa fille car, vu l'éloignement, j'en fus rarement témoin. Par contre, j'ai assisté aux différentes étapes qui ont mené à la séparation de Lucia avec son petit garçon. Junior n'avait que cinq mois quand je compris le projet de Lucia de le confier à sa sœur « au village » quelques mois plus tard. A cet âge en effet, Lucia mit régulièrement Junior dans une caisse en carton bordée de coussins afin qu'il apprenne à se tenir assis le plus vite possible. Alors que je l'interrogeai sur les raisons de cet entrainement poussé, elle m'expliqua qu'elle cherchait à stimuler l'autonomie physique de son bébé pour qu'il puisse se débrouiller « au village ». Elle me dit également qu'une petite de 6 mois, fille de l'une de ses connaissances, se tenait déjà assise toute seule depuis un moment grâce à cette méthode, et qu'il était donc important qu'il en fasse (au moins) de même. Junior, qui rampait déjà à une allure folle, ce qui est assez tôt, ne se tint pas assis seul à 6 mois, mais peu après. Par contre, cet encouragement en faveur d'une mobilité précoce perdura. Quatre pattes, debout... Je ne fus pas témoin de la période durant laquelle il commença ses premiers pas, mais quand je revins vers les 10 mois et demi du garçonnet, il marchait. Son pas n'était pas assuré et les deux marches à descendre pour sortir de la maison restaient un véritable obstacle – ou plutôt l'occasion de sérieuses chutes, car rien ne l'arrêtait vraiment[441]. Alors que l'échéance prévue se

[440] Je n'ai pas les termes exacts de cette remarque, que j'ai notée le jour-même, quelques heures après que ce se soit produit, en français dans mon carnet de terrain. Je ne peux donc qu'en donner une version approximative.
[441] En Namibie, je n'ai eu une telle proximité qu'avec ce bébé et ne peux donc tirer de théorie sur le développement moteur. Ceci dit, j'ai côtoyé plusieurs jeunes mères, écouté leurs avis et vu, moins fréquemment,

rapprochait, j'ai observé de plus en plus souvent Lucia se réjouir de la « liberté » qu'elle retrouverait en confiant son garçon. Maudissant au moins une fois par jour les exigences d'un bébé de cet âge pour une mère seule[442], elle semblait sortir de son marasme en rappelant à haute voix la réalité de cette séparation à venir. Cette relative impatience se marquait aussi plus indirectement par certaines phrases.

> (Lucia) — When the boy is at the village, I won't have to buy diapers for him or anything. So I'll finally get to buy the DSTV!
>
> Discussion avec Lucia, avril 2013

> (Lucia) — Now I can't go out, but when Junior is at the village, I will go out and party again!
>
> Discussion avec Lucia, avril 2013

Je n'ai malgré tout pas non plus manqué de noter que, quelques fois, elle disait à son petit garçon qu'il allait lui manquer. D'ailleurs, j'ai décelé une certaine morosité dans l'attitude et les paroles de Lucia le jour où elle m'a annoncé que Junior nous quitterait bien plus tôt que prévu. Par téléphone en effet, la sœur de Lucia, qui allait accueillir Junior, l'avait prévenue qu'elle était déjà à Oshakati où il était convenu que Lucia et elle se rencontrent pour procéder au confiage. Elle devait y rester un peu plus d'une semaine et demandait à Lucia de se presser d'amener Junior afin de lui éviter à elle de devoir se rendre à nouveau en ville moins de deux mois après son voyage. Lucia obtempéra donc et emmena le surlendemain son fils à Oshakati avec deux gros sacs remplis de ses affaires. Elle resta deux ou trois jours sur place, afin de faciliter la séparation pour le petit, et puis rentra, les mains vides de ses bagages et de son garçon. Il devait rester quelques jours encore à Oshakati avant de rentrer avec sa tante maternelle « au village », où il serait désormais élevé[443] par cette autre mère. Loin de la liberté et de la joie annoncées, Lucia fut d'humeur assez sombre pendant plusieurs jours, ne parlant quasiment plus sauf pour marmonner quelques rouspétances sur une assiette mal lavée, le trop grand nombre de cafards dans la cuisine ou son manque d'intérêt pour les émissions TV du jour. Lorsque je l'interrogeai sur ses sentiments et son silence, elle me dit simplement avoir très mal aux seins en raison de l'arrêt soudain de l'allaitement. Elle se plaignit des médicaments qui lui avaient été prescrits et restaient sans effet, et supposa à voix haute qu'il s'agissait « encore » de produits de mauvaise qualité refilés aux « *black people* »… avant de retourner dans son mutisme. Plusieurs jours après, avec un demi sourire et un ton de voix qui me parurent exprimer

---

leurs jeunes enfants. Je peux donc dire que leur développement moteur était plus rapide que ce qu'en disent les sites francophones ou anglophones dédiés à la jeune enfance.

[442] Lucia était en couple avec le père du garçon du temps où j'étais sur place. Toutefois, celui-ci ne venait que de temps à autres – j'évaluerais ses visites à une fois tous les quinze jours – pour passer la soirée ou juste quelques heures de la nuit en la compagnie de Lucia, en s'accommodant de la présence du petit sans lui prêter plus d'attention qu'une sorte de salutation ostentatoire en début de rencontre. Il tenait alors son fils à bout de bras, face à lui et légèrement en l'air, comme on le ferait pour montrer l'enfant à une foule, et lui disait quelques mots en otjidhemba avec un air que j'interprétais comme fier et enjoué.

[443] Lucia m'expliqua qu'elle ne voulait pas laisser le petit aux membres de la famille paternelle, bien que ceux-ci le veuillent.

plus de dépit[444] que d'humour, elle me décrivit le pleurs de son petit lorsqu'elle l'eut mis dans les bras de sa tante pour quitter les lieux. Je lui suggérai de téléphoner pour qu'il entende au moins sa voix et réciproquement, mais elle me répondit que la consigne était de ne plus être en contact durant un an au moins pour qu'il l'oublie (« so he is not used to me anymore »[445]) et qu'il lui soit aisé de vivre loin de sa mère. Deux jours seulement après la séparation, Lucia décrocha son téléphone et eut très vite son fils babillant à l'autre bout de la ligne. La sœur de Lucia avait en effet insisté pour que la mère et l'enfant se parlent, m'expliqua Lucia. Bien qu'elle n'ait, à ma connaissance, pas mis en pratique son fantasme de « party girl », elle retrouva le sourire après un week-end en tête à tête avec son amant (le père de son fils), qui s'était fait très discret durant les mois où l'enfant était à la maison, mais était immédiatement venu la chercher avec son 4x4 quelques jours après la séparation de la mère avec son enfant.

Parce que je ne peux savoir ce qui tient de la personnalité de Lucia, de celle de sa fille ou des arrangements familiaux spécifiques, il me semble important de retracer quelques autres récits de confiage. Selina avait également deux enfants d'un même homme, quand je la côtoyai. Son ainée (D) vivait chez sa mère (MM), avec la fille de sa sœur décédée ($^{+}$ZD) et une femme que Selina appelait « Auntie » et qui était la fille de la sœur de sa grand-mère maternelle (MMZD). La cadette de Selina, qui avait 18 mois en février 2013, vivait avec son père[446] à Otjiwarongo. Au quotidien, Selina était une femme bien plus démonstrative que Lucia. Cela ne me semblait donc pas étonnant de constater l'intensité émotionnelle des appels téléphoniques du dimanche à sa famille. Des éclats de voix, des rires, et d'interminables séances de gazouillements avec sa petite fille, ce que Lucia ne manquait de moquer en riant. Selina ne parlait pas de la séparation avec ses enfants comme d'une liberté retrouvée ni n'évoquait de sorties nocturnes comme d'une envie réelle perturbée par un enfant. Mais je l'entendis dire un jour que « avec un enfant à la maison, il n'y a pas de repos » (Discussion avec Selina, 7 septembre 2013). Ceci dit, ce qu'elle exprimait la plupart du temps était la difficulté de l'éloignement, quoique sa gaieté naturelle n'en paraisse pas atteinte :

> (Selina) — It' a challenge, not living with your kids. As soon as I have the money for renting, I rent my own house and have my kid come.
>
> Discussion avec Selina, avril 2013.

Une pratique sous tension

Le confiage est parfois le foyer de tensions, comme l'illustre le témoignage de Rosa. Celle-ci a été en grande partie scolarisée à Opuwo. Pour être plus proche de son

---

[444] Elle-même ne m'a pas décrit ce sourire ni son attitude. Je ne peux que me fier à l'intimité de ma connaissance de sa personnalité (à force de partager une même maison pendant des mois) pour jauger ce sourire.
[445] Nous reviendrons par la suite sur cette notion de « *being used to somebody* ».
[446] Comme je le verrai plus tard, bien que Selina m'ait toujours dit qu'elle vivait « avec son père », ce n'était pas lui en réalité qui s'en occupait au quotidien.

établissement scolaire où elle logeait en semaine, elle a été confiée à son oncle maternel[447] (MB), chez qui elle résidait les week-ends. Elle m'expliqua ne plus se sentir à l'aise en compagnie de son oncle ou de sa famille en ces termes :

> (Rosa) – Sometimes when I come home for the holidays he don't like it. He wants me to be with him. And I have to come to my Mom, I need my Mom's attention also. And he don't (sic) want me to come, he wants me to live with him while he lives with all his kids. Which I don't understand sometimes. Now he usually says: "We raised her up. And now that she's grown up she starts going back to her Mom". Which also makes me feel bad sometimes… When I'm with them I don't feel comfortable anymore. […] I started coming [*home*] very often after 2008 when I studied my grade 8 is when I started coming to my Mom every time, every time. Because I was now big enough and I would see the difference between being with your own mother and not living with your own mother.
> (Me) – What is the difference?
> (Rosa) – Sometimes when I'm not with my real Mom, like with my uncle's wife, it's not always for me to tell them what I want and what I don't want. Because people are different, neh. With my Mom, even if she don't (sic) have much, whatever she gives me was enough. Even if she don't (sic) work, she can try her best to pay for my school, she can try her best to let me look nice, she will take me where people can do my hair nicely and when I go back to school I look nice I have new things. And motivate me on how to study very seriously. And when I come home I have free time to play, [in contrast to] when I am in Opuwo. [Here I'm] just like sent every time, working *home*[448]… All those stuff (sic) make the difference. […] [My Mom] can make sure that I have shoes to go to school, my clothes are well clean, she will take me at the right time to go to school, she will never let me go alone and look for a hike at that time, she will go with me in the small town and look for a hike for me. And everything is just fine for her. Then I thought in my head what was the need for me to be there at my uncle if my Mom can also do all this for me. And now that's where the problem came and they think: "We raised her up and now maybe she wants back to her Mom". […] I don't have an answer to them because what I concern myself is just say: "Even if they were not there, I could be the same person whom I am". And I appreciate that they helped me and yes they have been with me all the time when my Mom was here in the village. But I don't feel comfortable with them so I just have to do what is best for me and what is best for my heart. Not because someone is saying what what what… No! If I do something with pressure then I'm not happy. […] I believe [that] my uncle, they just think I'm a person who don't have respect. But I do what is best for me.
> (Me) – You said your uncle is still your first priority?
> (Rosa) – Yes. Even if […] most I observe him, since from my grade 10, it's like he is off of me. Even if I'm at school, he don't (sic) care if I'm at school. He don't (sic) ask if I need something. If I came and asked him something he tells me that he don't have, but he knows that my Mom is away. If I come and I'll just go back with nothing and sometimes I used to have the whole week without cosmetics. And it was so hard for me like to ask. Just because you can just observe from someone's face that he's not happy with you. So that's one of the things that make me like: "Maybe he don't need me anymore so I'll just be far away from them". […] The hardest part in my life was at school. […] When I needed something my Mom was [at *home*], she was not working, and there was no network, even if she can try to do something for me or she can try to sell something for me. And it's very hard for me just to come to a

[447] Rosa me parlait de cet homme comme de son oncle, mais cependant elle me dit également que sa mère était la seule fille de sa mère. Cet homme était donc le frère, par le père uniquement, de la mère de Rosa. Il m'a semblé dans les différents récits que la mère de Rosa n'était elle-même pas très proche de ce frère.
[448] Alors que dans la phrase précédente le terme « *home* » signifiait « chez sa mère », ici le mot « *home* » est attribué à la maison où elle séjourne la plupart du temps, à Opuwo, chez son oncle.

person even if I know them and just tell them: "I want what" or "I need what". And it's like always hard… They complain: sometimes when they give me something, then, when people comes to them, they will tell: "No, we don't have. We have no money left at home because we gave all the money to Rosa." And maybe to me they just gave me 5 dollars (± 0.45€). It was bad. People just think that you are the one who finished their things at home but it's not true. So in my grade 9 there was a time when they came to my Mom and asked her: "Why do you give her money because we also give her". So my Mom said: "No, I don't give her money. I only give her little money so that she can help herself because she needs it." And then my Mom asked me: "I give you enough money so why don't you tell me that your uncle also gives you money?" Then I told her: "Mom, even if I call someone at school, they will never tell you that I told them that I got this money from my uncle". And I was very angry. And one day they called me from school. And when I came *home*, I think because they knew that I was angry at something, they noticed that. What I said: "Mom told me and I'm angry about it". And they called me and they gave me 50NAD, and I said I don't need their money anymore and they should never give me their money anymore. I was like… From there, I never like go there or sleep there anymore. I just go straight to the place where you saw me, to my cousin [in Opuwo].
(Me) – What does your Mom think about it?
(Rosa) – No my Mom knows them already, that that's how they are. Because one of her daughters was also there for school and she just escaped because of the way they treated people. And she always just tells me like when I was schooling she told me: "Now the school is finished and if you could just be patient enough because after school you'll be free, you have nothing to do with them anymore. It was just because of school and we didn't know that it's how they would be. And as long as God knows what was the reason why you might not be happy with them…".

Interview de Rosa, 16 novembre 2013

Diverses sources de tensions se retrouvent dans cet extrait d'entretien. Du côté de la famille qui reçoit l'enfant confié, il semble y avoir un sentiment d'injustice d'avoir élevé un enfant durant plusieurs années et que celui-ci devenu jeune adulte, il s'en retourne auprès de sa mère. D'après Rosa, cela serait perçu comme un manque de loyauté par les gardiens[449]. D'un autre côté, Rosa montre la différence de traitement qu'il y a eu entre les « vrais » enfants et elle-même, enfant accueillie (cf. *Infra*), surtout pour ce qui concerne les achats et les tâches ménagères. Enfin, il semblerait qu'il y ait des conflits de responsabilités entre les parents biologiques – ici la mère de Rosa – et

[449] Je ne connais pas le terme spécifique en otjiherero ou en anglais pour exprimer ce rôle familial. Les termes qui étaient employés faisaient référence au génogramme de l'interlocuteur : les propos que j'ai recueillis sur le confiage ne parlaient en effet jamais d'un point de vue général de la pratique, mais bien de cas concrets. Les mots « *uncle* », « *mother's sister* », « *auntie* », « *mother's mother* » étaient les seuls termes employés, sans que mes interlocuteurs leur associent un attribut pour désigner leur rôle dans le confiage. C'est d'ailleurs également ce que note Jill Brown dans le cas du confiage chez les Ovambos (Brown, 2011, p. 164). Je ne puis donc proposer une notion générique pour conceptualiser ce rôle d'« accueillant » endossé par certains membres de la famille qui soit justifiée par une récurrence dans les discours émiques. Il n'y a probablement pas de terme réellement satisfaisant en français pour exprimer ce rôle, mais j'emploierai celui de « gardien » un peu par défaut. Le mot « tuteur » me semblait trop susceptible d'engager un imaginaire juridique sur ce statut informel ; le mot « accueillant » (et ses dérivés « famille d'accueil ») était à mon sens trop connoté positivement ; tandis que le mot « gardien », bien qu'il puisse être, au contraire, connoté négativement, reflétait en partie une définition du terme « confier » : « Remettre quelqu'un ou quelque chose à la garde, aux soins d'une personne dont on est sûr. » (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, 2012j).

les gardiens quotidiens, dès qu'il s'agit de prendre une décision qui concerne Rosa ou lorsqu'il faut effectuer des dépenses. Les mots « *you'll be free* » révèlent la « soumission » de laquelle Rosa tente de se soustraire. Par contraste, cela met également en valeur à quel point le confiage est ici vécu comme une nécessité pour accéder à l'enseignement scolaire.

D'après les témoignages que j'ai recueillis, ce type de conflit d'autorité entre les parents biologiques et les gardiens est fréquent. Avec le confiage s'opèrerait un important transfert de responsabilités, y compris d'autorité, des parents – plus spécifiquement de la mère[450]– aux gardiens. Il s'avère que, dans une certaine mesure, en laissant son enfant, la mère perd en partie son droit de décision sur lui, sur son emploi du temps ou sur ce dont il bénéficie. Quelques marges de manœuvre persistent néanmoins : la relation par téléphone, le don d'argent et, en dernier recours, la rupture[451] de l'accord de confiage. Pendant la période de confiage, bien qu'éloignée physiquement, la mère peut maintenir par téléphone une relation au moins passive avec son enfant. En dépit de son impuissance sur ce qui sera fait pour son enfant in fine, se tenir régulièrement au courant de la situation pour son enfant et des décisions à prendre lui octroie un pouvoir d'influence supplémentaire auprès des gardiens. Ceux-ci préservent toutefois le pouvoir décisif et ils prendront de plus ou moins grandes libertés par rapport à l'opinion maternelle en fonction de leur relation avec elle. Notons en outre que cette possibilité pour la mère reste tributaire de la validité de l'information qu'elle reçoit de la part des gardiens, qui peuvent décider d'être plus ou moins transparents sur le traitement qu'ils réservent à cet enfant. Un second levier pour la mère biologique est celui du don d'argent. En donnant aux gardiens les moyens de répondre à ses exigences à elle, ils pourront difficilement refuser de les respecter sans avoir recours à une solide argumentation. Bien plus, une fois l'enfant assez grand, la mère peut contourner directement cet intermédiaire en confiant l'argent à son enfant en personne. Notons enfin que, le confiage n'étant pas synonyme d'adoption, la mère – probablement avec le consentement paternel préalable – détient l'autorité ultime (et légale !) pour récupérer son enfant si elle l'estime en réel danger[452]. Ce recours m'est cependant apparu

---

[450] Je ne parlerai dorénavant que de la mère, car, comme nous le verrons plus tard, la relation paternelle est fort différente de la relation maternelle. Il semblerait en effet que, dans le cadre d'enfants hors mariage, la mère ait une responsabilité plus importante que le père en matière d'éducation – et détienne dès lors une autorité proportionnelle.

[451] Certaines de mes interlocutrices ont abordé ce sujet de manière assez floue et théorique, mais aucune ne semblait considérer cela comme une nécessité les concernant, malgré parfois des situations assez conflictuelles. Il semblerait qu'il s'agisse vraiment d'une action supposant des actes graves de maltraitance.

[452] Nous verrons par la suite que le père joue, au quotidien un rôle mineur dans l'éducation de son enfant, à moins que celui-ci lui soit confié comme il le serait à un autre parent proche, ou que la mère et lui vivent ensemble dans une même maison, ce qui n'arrive en général qu'aux couples mariés (cf. Supra). En raison de la division sexuelle des tâches, toutes les petites décisions journalières qui concernent l'enfant sont prises indépendamment de lui. D'après mon expérience, son pouvoir de décision concernerait surtout les matières plus spécifiques, exceptionnelles et importantes (choix des gardiens, de l'école, du lieu de résidence…), et dépendrait en réalité de la volonté de la mère de l'impliquer dans ces processus – bien que, nous le verrons, il soit en mesure de s'assurer une plus grande influence en légitimant son autorité de père par un soutien financier plus important (cf. Infra).

comme très rare, ce qui doit probablement être justifié par l'affront public qu'un tel retrait représenterait pour tous les membres de la famille des gardiens.

A qui confier son enfant : un choix stratégique

Il ressort de mes entretiens que les mères préfèrent en général confier leur enfant auprès d'un membre féminin de leur famille (MM ou MZ). Au vu du transfert partiel de responsabilité que signifie la pratique du confiage, on peut interpréter ce choix du gardien comme un moyen stratégique pour la mère de perpétuer son autorité sur sa progéniture. Les mères ont d'autant plus d'influence sur le sort de leur enfant et/ou elles s'autorisent d'autant plus le droit de donner leur avis si les personnes auxquelles elles ont confié leur enfant sont proches d'elles. Alors, elles ont une liberté de parole accrue par la familiarité. Nous avons vu avec l'exemple de Rosa comme une mère pouvait parfois se sentir contrainte de confier son enfant à des personnes en qui elle n'a pas/plus tellement confiance par manque d'option. A l'inverse, d'autres confiages semblaient bien plus aisés quand ils étaient effectués entre une mère et sa sœur (Lucia avec son fils, par exemple) – bien que ce ne soit pas toujours le cas, bien entendu. Il importe de garder en tête que le modèle d'éducation des enfants au quotidien implique que confier son enfant à son frère revient, pour une mère, à le faire éduquer par l'épouse (officielle) de son mari, c'est-à-dire une affine, et non plus un membre de sa famille. D'après mon expérience, il semblerait que ce cas de figure soit plus propice à des mauvais traitements de l'enfant confié (cf. *Infra*), ce qui révèlerait que le sentiment d'obligation d'une belle-sœur envers la mère de l'enfant qu'elle garde est moindre – d'autant plus que, nous l'avons vu, les règles d'héritage favorisent les neveux utérins par rapport à la progéniture directe d'un homme. Enfin, répétons que l'influence du père peut également être importante lorsqu'il subvient financièrement aux besoins de son enfant. Quoiqu'il ne partage que dans de rares cas son domicile avec son enfant s'il n'est pas marié à la mère de celui-ci, il est fréquent qu'il exige que son enfant – surtout si c'est son premier, d'après mes observations – soit gardé par sa propre famille : souvent sa mère ou l'une de ses sœurs. A nouveau la loyauté de la femme qui sera en charge de l'enfant sera dirigée davantage vers le père de l'enfant – donc le frère ou le fils de la gardienne – qu'envers sa mère, avec qui certaines rivalités pourraient au contraire apparaître, la laissant parfois dépourvue d'influence ou d'autorité sur sa propre progéniture.

Encart 54 – A qui confier son enfant : un choix stratégique

J'ai été témoin de la tension dans les échanges entre gardiens et mère, avec un appel téléphonique entre Lucia et la mère de l'enfant de son « frère dans la tradition » (MMDBDM), qu'elle gardait temporairement chez elle. Cette fillette de sept ans

(MMDBD, Daisy) était confiée à Al avec deux autres petites filles (Kate, MMDDD, et Mona, dont je ne connais pas le lien exact). Toutes étaient scolarisées dans l'école proche de chez lui[453]. Elles venaient néanmoins assez fréquemment vivre chez Lucia pour des périodes de temps variables quand Al voyageait. Il prévenait la veille ou parfois le jour-même, passait déposer quelques sommaires affaires et de quoi les nourrir deux jours, et puis s'en allait sans plus de formalité. Cette fois-là, le séjour avait duré plus longtemps que d'habitude et aucune nouvelle n'était donnée par Al concernant un retour futur. Cela devait faire plus de deux semaines que Lucia nourrissait à son compte ces trois fillettes quand elle reçut un appel téléphonique de la mère de Daisy. Une fois raccroché, j'interrogeai Lucia sur son interlocuteur et la raison de son ton de voix assez froid. Elle m'expliqua alors que c'était la mère d'une des filles qui lui demandait si elle était d'accord de s'occuper des enfants durant autant de temps. Lucia avait répondu que non, car elle en était la tante[454]. La femme aurait répliqué : « And he didn't give you any money ? », à quoi Lucia avait répondu : « No, why ? They are like my own children. ». Après le coup de téléphone, Lucia avait analysé à haute voix l'appel en me disant qu'elle pensait que la femme espérait que Lucia critique son frère, avant de conclure qu'elle n'aimait pas cette femme.

Enfin, le cas d'Irma illustre la complexité de la gestion des relations familiales dans le cadre du confiage. Ayant été confiée à sa tante (MS ou catégorie) un peu plus âgée (vers 8 ans), elle éprouvait pour sa mère une grande affection et l'éloignement l'attristait. Pourtant, sa tante lui avait refusé d'assister aux dernières heures de sa mère, alors que la mourante en avait elle-même exprimé le souhait. Irma me raconta ne toujours pas comprendre ce refus de la part de sa tante, et ressentir encore beaucoup de colère et de peine à ce sujet, car sa mère lui manquait beaucoup. Mais Irma souffrit autrement encore de cette enfance loin de sa mère : être confiée valut à la jeune femme de perdre l'affection de sa grand-mère (MM). Sans qu'elle en connaisse la

---

[453] J'ai expliqué précédemment que les hommes n'avaient pas souvent de rôle dans l'éducation des enfants. Pourtant nous avons ici un contre-exemple. Al, qui ne vivait pas avec une femme au quotidien, avait à sa garde trois fillettes durant l'année scolaire : la plus jeune, Daisy, était en fait la fille biologique de Al (D) ; Kate, 10 ans, était la fille de sa nièce avunculaire (ZDD) ; Mona, 11 ans, était la fille d'une cousine éloignée dont je ne connais pas exactement le lien. Que des fillettes soient confiées à un homme peut paraître étonnant et s'explique par la relative aisance financière d'Al et la proximité de sa résidence par rapport à l'école. Surtout, ce confiage diffère de ceux dont nous avons parlé jusqu'à présent en ce sens que ces enfants de 7, 10 et 11 ans étaient presque entièrement autonomes, ne nécessitant dès lors pas de l'homme qu'il s'en occupe. Au contraire, elles dépendaient financièrement d'Al, mais c'étaient elles qui cuisinaient pour lui, en tant que « femmes », et qui faisaient le ménage, lavaient leurs propres vêtements... Les deux grandes veillaient sur la petite et l'aidaient si nécessaire. Le soir, elles préparaient leurs collations du lendemain. Les jours d'école, elles s'y rendaient à pied, et revenaient également en marchant après les cours, pour se préparer un repas et effectuer leurs diverses tâches ménagères ou travaux scolaires pour le lendemain. Elles m'ont plusieurs fois expliqué avoir eu peur, seules chez Al jusqu'à son retour du travail ou durant ses sorties nocturnes. Mais à part cette présence rassurante, Al changeait peu leurs activités quotidiennes. D'ailleurs, durant leurs séjours chez Lucia, elles adoptaient le même comportement très indépendant. Elles n'étaient présentes qu'aux heures de repas et une fois la nuit tombée. Le reste du temps, à moins de s'être vues assigner une tâche ménagère quelconque par la maitresse des lieux, elles disparaissaient sans qu'il leur soit demandé de préciser où elles passaient leurs journées ou avec qui.

[454] Étant donné le lien de parenté entre ces fillettes et Lucia, il est donc intéressant de noter que Lucia estime que le lien « MMDBD » lui donne la position de « tante » et que nourrir cet enfant est donc l'un de ses rôles indiscutables.

raison, la grand-mère d'Irma haïssait l'une de ses filles, justement celle à laquelle Irma avait été confiée (MS). Ce fut d'après Irma tout naturel pour sa grand-mère de détester également l'enfant qu'était Irma parce que, justement, elle vivait avec cette tante.

Pourquoi j'ai confié mon enfant, une lecture de la parentalité des *Educated*

Au regard des tensions générées par le système du confiage, on est en droit de s'interroger sur les raisons du recours au confiage par ces jeunes femmes urbaines[455] *educated*, qui paraît, du moins à mes yeux néophytes, une source de complications au quotidien, et de nombreuses souffrances. Par exemple, même Irma qui, pourtant, ne gardait du confiage qu'un piètre souvenir, reproduisait cette pratique avec sa propre fille. Bien plus, c'est à sa grand-mère qu'elle l'avait à son tour confiée, alors même qu'elle était persuadée de ne pas être aimée d'elle. Heureusement, me disait-elle, la vieille dame adorait son arrière-petite-fille malgré les désaccords du passé. Parce qu'Irma vivait avec sa sœur et quelqu'un qu'elle me présenta comme sa tante[456] dans une maison en assez bon état à Opuwo (qui avait appartenu à sa mère avant d'être héritée par la tante à qui Irma avait été confiée), je lui demandai pourquoi elle ne gardait pas sa fille au lieu de la confier. Elle me répondit que même si elle avait le temps de s'occuper de sa fille car elle ne travaillait pas, il était plus sûr pour l'enfant d'être confié. D'une part, en ville Irma ne savait s'il lui serait possible de nourrir son enfant alors qu'au village, cette souffrance n'existait pas, car il y avait le lait et le bétail pour survivre. Cette réponse m'étonna car Irma vivait dans un confort apparent et semblait ne réellement manquer de rien. Bien plus, ne travaillant pas, Irma aurait théoriquement pu se rendre elle-même au village. Elle m'expliqua son choix de rester en ville par le fait que si elle avait bien une maison à elle au village, elle ne savait pas si elle pourrait l'élever elle-même parce qu'elle ne possédait pas la terre sur laquelle la maison avait été construite. Irma n'était pas seule. Lorsque je parlais de cette thématique – sans pourtant l'aborder en tant que telle mais dans le flux des conversations quotidiennes –de nombreuses mères me justifiaient pragmatiquement leur choix de confier leur enfant. Nous pouvons lire entre les lignes deux grandes raisons évoquées pour légitimer le confiage : la proximité avec un établissement scolaire (cas de Rosa, par ex.) et la réduction de la charge financière (cas de l'enfant d'Irma, par ex.).

Les raisons du confiage, un exemple de l'importance de la réflexivité en anthropologie

[455] Je précise bien ici que je ne parle que du confiage par une jeune femme urbaine. Certes, certaines raisons recouperont certainement la situation des mères en milieu rural, mais je pense intéressant de creuser la spécificité du cas des *Educated*.

[456] Je ne sais quel était le rapport de parenté exact en raison de la terminologie de parenté dont nous avons parlé précédemment. Cette jeune femme avait le même âge qu'Irma, à un ou deux ans près. Il s'agit d'une autre « tante » que celle qui a élevé Irma enfant.

Il me semble important de préciser que si je mets ici en valeur les différents arguments employés pour expliquer la pratique du confiage, je n'étais pas volontairement à l'origine de cette justification. Très naturellement, les femmes que j'interrogeais sur leur famille me répondaient : « J'ai x enfants mais l'un vit chez Y et l'autre chez Z pour être plus proches de l'école ». Il arrivait aussi souvent que l'on me dise : « C'est difficile de vivre loin de mes enfants mais au moins ils ne souffrent pas de la faim ». Je ne détiens pas suffisamment d'informations pour interpréter ces explications spontanées mais il est évident qu'en tant que femme blanche, je véhiculais de nombreux imaginaires sur « la famille occidentale idéale ». Il ne faut donc pas perdre de vue que ces imaginaires ont pu jouer un rôle dans l'envie de justifier l'absence de leurs enfants.

Encart 55 – Les raisons du confiage, un exemple de l'importance de la réflexivité en anthropologie

Pourtant, de nombreuses fois, les arguments qui m'étaient présentés ne sautaient pas à mon entendement, voire me semblaient ne pas correspondre à la réalité. Il va de soi que je ne prétends pas connaitre mieux que mes interlocuteurs les raisons de leurs agissements, mais j'ai l'intuition que les écarts entre les faits et leur perception par les acteurs de terrain sont révélateurs d'enjeux plus subtils et parfois moins pragmatiques mais déguisés en nécessité géographique/scolaire (proximité de l'école) ou économique (allègement du poids financier). Après avoir rappelé quelques éléments de contexte, je mettrai par conséquent en évidence la complexité sous-jacente à ces deux arguments explicités.

Un contexte particulier

Avant tout, je me dois de remarquer un facteur important du contexte global de la vie des jeunes mères, qui expliquerait un recours fréquent au confiage hors nécessité financière ou scolaire[457]. Comme je l'ai déjà mentionné, les femmes *Educated* qui sont les sujets principaux de cet écrit n'étaient pas mariées au moment de mes séjours. Mes premiers terrains en 2009 me montraient en effet que les jeunes hommes retardaient leur décision de se marier étant donné qu'ils avaient, dans leur compréhension des Droits de l'Homme, autant le droit de décider eux-mêmes qui ils épouseraient[458] que celui d'« hésiter » autant de fois que nécessaire sur la femme de leur choix (cf. *Supra*). Si les écrits de mes prédécesseurs ont établi que les alliances n'empêchaient pas de nombreuses relations extra-maritales d'avoir lieu, ils ont également décrit l'intégration

[457] Je ne puis établir à partir de mes seules données un réel lien de causalité entre le statut de femme non mariée et le confiage. Il faudrait enquêter pour connaître le taux de femmes mariées qui confient leur(s) enfant(s) à l'heure actuelle et le comparer à celui des femmes non mariées qui y ont recours, toutes choses étant égales par ailleurs. Alors il serait possible de déterminer si cette pratique est une stratégie de la part de ces mères non mariées ou s'il n'est qu'un phénomène courant – quelles qu'en soient les raisons.

[458] J'avais vu dans mon mémoire et encore dans cette thèse que ce détachement de l'autorité parentale pour le choix du conjoint n'était en réalité pas aussi abouti que ce que ces jeunes gens en disaient. Au quotidien persistent les tactiques, stratégies et influences des uns et des autres, au-delà des discours de totale liberté.

des fruits de ces unions à des cercles de solidarité (oruzo et eanda) au même titre que les enfants biologiques. Bien plus, quand une jeune femme n'ayant jamais été mariée donnait naissance, sa progéniture intégrait l'oruzo de son grand-père maternel et était reconnu comme son fils. A l'heure actuelle, il m'a semblé que ce recours au grand-père paternel était moins évident : je n'en avais jamais entendu parler. Dans les seuls cas de « non-reconnaissance » dont j'avais eu vent, la « paternité officielle » avait été obtenue (suite à des rituels) par la mère de l'enfant dans un cas et par l'oncle maternel dans l'autre cas[459]. Les pères auxquels j'ai parlé revendiquaient par contre une certaine place dans la vie de leur enfant conçu hors mariage (cf. *Supra*). Toutefois, en l'absence d'une alliance officialisée par le mariage ou d'une paternité reconnue par un rituel (cf. *Supra*), l'on m'a dit que le soutien des pères à son/ses enfants hors mariage restait très aléatoire et inégal.

Même après avoir enfanté une, voire deux ou trois fois d'un même homme, les mères ne pourraient donc réellement compter sur la durabilité du soutien des géniteurs. L'on comprend que la relation reste marquée par le sceau de l'insécurité et est en-dehors du réseau d'obligations, y compris lorsque la progéniture a pourtant été reconnue et revendiquée par le père biologique au point qu'il subvienne aux besoins financiers de son enfant. Bien plus, le soutien de la famille paternelle de l'enfant est également très aléatoire et variable. Enfin, parce que les femmes non mariées jouissent d'un statut social moins important que celles qui le sont (cf. *Supra*), il va sans dire que leur autorité n'est effective que sur un nombre restreint d'individus. Etant moins respectables, elles ont moins d'obligés et sont moins légitimes pour exiger de l'aide de la part de membres de leur famille pour élever leur(s) enfant(s) à domicile. Cela peut expliquer pourquoi, en cas de besoin, ce sont leurs enfants qui soient déplacés, et non une « aide » qui viennent garder leurs enfants chez elles.

Un élément de contextualisation supplémentaire est indispensable pour appréhender le phénomène du confiage : l'augmentation du nombre de femmes qui travaillent. De plus en plus de mères sont incapables de s'occuper elles-mêmes de leur enfant non scolarisé en journée. En l'absence d'une structure officielle d'accueil pour ces nourrissons et jeunes enfants, c'est la débrouillardise qui permet à ces femmes de trouver des solutions. On pourrait considérer le recours croissant à la pratique du confiage dans cette optique-là. Les alternatives ne seraient en effet pas toujours tenables. La Nanny est bien entendu une option pour la mère qui voudrait garder son enfant malgré tout, mais celle-ci représente une dépense d'argent qu'il n'est pas toujours possible de faire (pour Megan, Mona et Irma par ex.), ou du moins pas au-delà de la période durant laquelle il est indispensable que l'enfant soit à proximité de sa mère – c'est-à-dire la période d'allaitement suivant le congé de maternité (pour Lucia et Selina par exemple). On pourrait bien entendu également supposer que

[459] Je ne possède pas suffisamment de données pour affirmer quoi que ce soit à ce sujet avec certitude, mais je m'interroge sur l'influence de la description de la famille par le « sang » (cf. supra) sur ce phénomène – pour autant que celui-ci soit confirmé par de plus amples enquêtes. En raisonnant avec logique, dans un contexte où le critère biologique prend une place grandissante dans la conception des rapports de parenté, il serait probablement plus difficile d'accepter la paternité symbolique du grand-père maternel.

lorsque la mère partage son habitation avec des membres de sa famille, elle pourrait compter sur leur aide en journée. Mais les modes d'habiter la ville sont parfois fort différents de ceux que l'on retrouve en milieu rural, ce qui diminue fortement la force de la solidarité entre les co-habitants. Parmi les mères rencontrées, quelques-unes (Selina, Lucia et Cecilia par exemple[460]) vivaient en colocation avec des inconnus ou, quand le hasard s'était mêlé au bouche-à-oreille, avec des amies ou des collègues. Quelles que soient leurs affinités, ces personnes ne participaient pas du même réseau d'obligés créé par le système familial (cf. *Supra*). Les jeunes mères n'avaient donc pas la légitimité nécessaire pour leur demander un tel service.

Megan, une illusion de solidarité ?

La situation de Megan présente un intérêt particulier pour illustrer la finesse des relations entre co-résidents, même quand la configuration sociale dans laquelle elle se trouve a les apparences d'un réseau de solidarité. La jeune femme est une vendeuse de viande au marché d'Epupa. Elle travaillait du lundi au samedi de 5h à 19h à son « *okapana* » (échoppe de marché) et gagnait à peine de quoi vivre. Les dimanches, elle cuisinait une grosse marmite de chou et cuisait des saucisses pour en vendre des morceaux aux habitants proches de chez elle. Seule, il lui aurait donc été très difficile de s'occuper de son enfant. Megan avait sa propre bâtisse de tôles, toiles et terre sur la propriété de son oncle dans un quartier pauvre d'Opuwo. Elle l'appelait « room » et non « house » sur le modèle de l'habitation rurale. D'apparence, cela semblait être un lieu où elle aurait pu obtenir suffisamment d'aide de proches pour garder sa fille auprès d'elle. Pourtant, Megan avait confié son enfant à sa propre mère, dans un village à quelques heures (en voiture) de là. En réalité, dans les autres « *rooms* » résidaient des membres de la famille de l'épouse de l'oncle de Megan, laquelle ne se considérait donc pas entourée de sa propre famille. En effet, je n'ai pas retrouvé le vivre-ensemble des « *rooms* » des propriétés rurales : seuls les animaux de compagnie semblaient faire ici le lien entre les diverses entités du lieu, voyageant d'une hutte à une autre pour y grappiller des vivres tombés au sol, chaque « *room* » avait son propre feu extérieur sur lequel cuisiner et Megan fermait sa petite bâtisse à clé. En observant la situation de plus près, je compris que même si l'on pouvait croire qu'il s'agissait d'un contexte familial et de résidence propices à élever son enfant elle-même, la relative isolation de Megan du reste de sa famille s'ajoutait à sa charge de travail et sa précarité économique au point de l'avoir décidée à confier son enfant.

[460] Je ne nomme ici que les personnes qui ponctueront régulièrement mon texte et qui faisaient vraiment partie de mon quotidien. Les situations décrites se réfèrent toutefois également à des rencontres plus éphémères avec lesquelles je ne me suis pas spécialement entretenue longuement ou directement, mais à propos desquelles il m'a été fait mention de l'un ou l'autre détail de leur vie.

En résumé, les deux facteurs contextuels que nous avons vus (transformation de l'alliance et relative isolation sociale des jeunes mères) ne sont pas explicités par les mères comme des raisons réelles du recours à la pratique du confiage. Cela étant, ces tendances participent certainement à la généralisation du phénomène. A cela doit s'ajouter, sans aucun doute, la nécessité pour une *Lady* n'ayant pas encore assuré son mariage, de rester disponible pour poursuivre une vie sentimentale avec l'homme en lequel elles ont « investi », « dégagée » de leur rôle de mère.

Insuffisant pour l'explication ?

J'ai mis en évidence que, dans certains cas, rien n'expliquait de manière directe le confiage : ni situation financière difficile, ni isolation sociale… C'est le cas par exemple d'Irma et de Mona, qui résidaient avec un parent proche, de la même tranche d'âge (sœur, *auntie*, cousine), leur permettant théoriquement de faire jouer les principes coutumiers d'ainesse : Irma aurait pu confier son enfant à sa sœur cadette en journée, ou à Mona de confier le sien à sa cousine cadette. Pourtant elles n'en avaient rien fait. Il est donc interpellant de constater une telle généralisation du confiage, y compris quand il n'est pas requis pour des raisons matérielles, et d'autant plus que la coutume seule faillit à justifier la fréquence du confiage car d'après la littérature, le confiage n'était pas une pratique aussi fréquente il y a quelques décennies. Surtout, il est important de noter que lorsque je demandais à mes interlocutrices quels étaient leurs aspirations pour l'avenir, ou, mieux encore, leurs rêves les plus fous, un schéma est revenu quasiment à chaque fois : avoir un emploi, posséder sa propre maison et y vivre avec ses enfants. La grande majorité du temps les jeunes femmes ajoutaient « être mariées », mais pas systématiquement. Je ne puis évidemment décrypter le désir profond de l'expression d'une vie pensée idéale, mais cela montre pour le moins une perception d'une vie idéale marquée par la cohabitation avec les enfants biologiques.

En revenant en détail sur les cas de non-nécessité, nous pourrions investiguer en quoi le confiage représenterait, aux yeux des *Educated*, plus qu'une solution pratique à un problème matériel ou la perpétuation d'une coutume. Premièrement, je voudrais évoquer Beauty. Elle n'avait jamais obtenu son diplôme de « Grade 10 »[461]. A la place, elle avait abandonné ses études et s'était installée avec sa mère et sa tante (mère traditionnelle, MS) près du supermarché le plus populaire auprès des touristes de passage à Opuwo pour y vendre des bijoux artisanaux. En parallèle, tout comme sa tante avant elle, elle s'était improvisée guide touristique et emmenait les touristes qui le souhaitaient dans les villages avoisinants pour leur faire découvrir « la culture himba ». Beauty n'avait donc pas un emploi qui l'empêchât de garder son enfant

[461] Cela équivaut à la 4e année du secondaire dans le système scolaire belge et à la troisième dans le système d'enseignement français. En Belgique et en France c'est une année où la plupart des élèves ont 15-16 ans. En Namibie, ce niveau est associé à l'âge de 16-17 ans, car la première primaire débute à 7 ans (voir à ce sujet Faust, 2006 ; Ninnes, 2011 ; Education Policy and Data Center, 2014).

auprès d'elle – de nombreuses vendeuses de rue le faisaient et elle-même avait été élevée par sa mère, qui avait déjà la même occupation. Qui plus est, elle avait (théoriquement) suffisamment de temps libre en-dehors des heures scolaires pour s'occuper de sa fille. En outre, Beauty était entourée de membres de la famille féminins avec qui elle était apparemment en bons termes et qui auraient également pu s'occuper de sa fille si d'aventure Beauty était partie en voyage avec des touristes plus de quelques heures. Toutefois, elle avait confié sa fille à sa grand-mère maternelle (*traditional*) qui vivait à huit kilomètres de là, dans une zone rurale d'où il est toutefois possible de rejoindre Opuwo en quelques heures de marche. Bien que la plupart du temps la pratique du confiage m'ait été expliquée spontanément par des arguments touchant à la nécessité, il semblerait ici que le confiage soulève d'autres logiques, car un mode de garde de l'enfant à la maison aurait, dans la mesure de mes connaissances, été envisageable pour Beauty, qui lui a préféré le confiage. Il en est de même avec Anna, qui fut l'une des rares mères dont j'ai vu l'enfant. Par sa place dans l'ordre familial (cf. *Infra*) et la précarité (temporaire) de son statut, elle n'avait pourtant pas de résidence fixe mais logeait chez l'un ou l'autre membre de sa famille en fonction de l'aide qu'ils désiraient obtenir. Sans emploi officiel, elle ne manquait pas réellement de temps pour s'occuper de sa fille, tant qu'il lui était possible de s'occuper également des enfants de la maisonnée où elle était accueillie. Ses besoins financiers de base étaient assurés par les personnes qui la logeaient et il n'était pas encore question d'école pour son bébé de quelques mois. A priori, donc, cette situation lui permettait de garder son enfant auprès d'elle, au moins jusqu'à l'âge d'entrer à l'école. Pourtant, elle prévoyait de confier son enfant à une femme de sa famille (MM ou MS) dès que son bébé serait sevré.

Enfin, Selina et Lucia avaient toutes deux confié leurs enfants sevrés à des membres de leur famille. Ce choix pouvait sembler d'autant plus étonnant que, dans leurs termes, confier son enfant signifiait qu'elles devaient « *pay twice* ».

> (Lucia) – My wish is to have my own house. Not rent it, but buy it. I am a mother of two, I think I deserve it!
> (Selina) – Yes! Me too! I need freedom.
> (Lucia) – And if you have kids, you can take them *home*, you don't have to pay twice [...].
>
> Interview de Selina et Lucia, 10 mars 2013

Le confiage, un poids ou un soutien financier ?

Comment pouvons-nous expliquer que pour certaines mères le confiage représentait une sécurité financière et pour d'autres un poids accru ? Il est probablement significatif de remarquer que les mères qui ont insisté sur l'aspect sécurisant financièrement du confiage des enfants n'avaient pas d'emploi, ou des emplois très précaires et très peu payés (vendeuses de rue, par exemple). Lucia et Selina, au contraire, étaient deux officiers de police percevant un salaire suffisant pour se loger, se nourrir et se vêtir. D'après elles, la charge financière des enfants doublait avec le confiage car elles devaient non seulement acheter leur propre nourriture mais également celle de leurs enfants.

L'ennui, me disaient-elles, c'était que l'argent qu'elles envoyaient pour la nourriture de leurs enfants était souvent mal employé et gaspillé. Pour que leur enfant ne souffre pas d'une si mauvaise utilisation de l'argent, elles devaient alors en envoyer plus. On peut supposer qu'il n'y a pas de règle fixe concernant les dépenses qui concernent les enfants confiés, celles-ci étant tantôt assumées par l'accueillant(e) tantôt par la mère (ou le père, cf. *Infra*) en fonction de la situation financière de chacun. Mais il serait naïf de ne pas envisager une volonté d'endetter une *Educated* disposant d'un emploi stable et d'un salaire jugé confortable pour la région, en prenant sous son aile l'enfant que leur emploi et leur besoin de rester liées à un réseau familial selon les règles de l'*ombazu* ne leur permet pas de garder.

Encart 57 – Le confiage, un poids ou un soutien financier ?

Étant donné qu'il s'agissait, dans leur esprit, d'assumer une charge financière supplémentaire, cela interpelle sur les raisons pour lesquelles ces femmes au statut économique relativement confortable[462] pour la région confiaient leurs enfants à un membre de leur famille malgré tout. Imaginons qu'engager une nounou durant plusieurs années représentait un coût trop élevé pour leur budget et qu'il eût été en effet trop compliqué d'avoir son enfant à résidence durant les premières années de sa vie sans le réseau d'aide familial. Cela n'empêche qu'une fois atteint l'âge de la scolarité, leurs enfants auraient pu se rendre à l'une des écoles d'Opuwo qui se trouvent à des distances fort raisonnables de leur habitation (5-15 minutes à pied). Ce scénario est d'autant plus réaliste que Lucia a d'ailleurs elle-même eu, à plusieurs reprises et durant plusieurs jours voire quelques semaines, la charge de trois fillettes généralement confiées à son frère, qui fréquentaient une école proche et avaient une vie très indépendante de la sienne, tout en étant sous sa responsabilité. Ni la disponibilité de leur mère, ni la proximité avec un établissement scolaire, ni les dépenses engendrées par la cohabitation (considérées comme moins importantes que celles du confiage) ne pouvait donc expliquer que les ainées de Lucia et Selina soient toutes deux confiées à des membres de leur famille, au « village ».

Causalité n'est pas corrélation

Lorsque l'on cherche à comprendre la pratique du confiage, il convient de distinguer causalité et corrélation. Prenons le cas de Lucia, enfant. Elle m'a dit avoir été confiée à son frère aîné pour être plus proche de l'établissement scolaire. Pourtant, parce que j'ai fait de plus longs récits de vie avec elle, j'ai appris qu'avant de vivre chez son frère,

[462] Je parle bien d'une relativité ici, et non d'une estimation personnelle. Les jeunes femmes dont je parle, surtout Lucia et Selina, étaient toutes deux des fonctionnaires, assurées dès lors de recevoir un salaire mensuel. Celui-ci était peu élevé en comparaison avec le coût de la vie, mais il leur permettait de payer la nourriture et un logement qui, quoique fort petit et non privatif, était viable à défaut d'être salubre, et solide. En faisant particulièrement attention, ces jeunes femmes pouvaient même acheter des vêtements neufs de temps en temps, mettre de côté pour se payer la DSTV ou pour effectuer d'autres achats plus importants moins fréquemment.

elle avait été confiée à l'âge d'un an à sa tante maternelle. Elle ne me donna aucune « explication » pour ce confiage, qui ne se justifiait ni par une quelconque activité professionnelle de sa mère biologique ni par son lieu de résidence : elle avait été confiée à quelques kilomètres de là. Dès lors, le lieu du confiage était bel et bien lié causalement à l'établissement scolaire, mais non la pratique elle-même. Il est donc fort à parier que certains des témoignages que j'ai recueillis associant la pratique du confiage à une justification pragmatique (finances ou école) traduisaient parfois sous des dehors de causalité un simple lien de corrélation.

Encart 58 – Causalité n'est pas corrélation

De la permanente quête d'ambivalence

Il est indéniable que, derrière les arguments de finances et de proximité pour l'école, d'autres raisons transparaissent qui expliquent la fréquence de la pratique du confiage chez les *Educated*[463].

Remémorons-nous que la spécificité de cette population *educated* est cette exigence de maintien de l'ambivalence afin de sécuriser autant que possible leur double ancrage dans des imaginaires construits comme antinomiques : la « *modern life* »/« *in this life* »/« *town life* » qui est le système de référence de leur groupe stratégique actualisé des *Educated* et la « *tradition* »/« *in that life* »/« *village time* » qui est la dialectique de la « *tribe* », qui n'est pas remplacée par leur identification aux « *educated people* » mais qui fonctionne en surimpression avec celle-ci (cf. chap. 1 et 2).

Pour une femme, cela signifie que ce que nous avons vu dans les relations de séduction s'applique à nouveau dans son rôle de mère : il faut naviguer entre deux figures idéales-typiques, deux *lifestyles* et deux manières de sécuriser son avenir souvent conditionné par leur genre. D'un côté, il faut donc être une mère afin d'obtenir le supplément de respect qui leur est réservé selon l'*ombazu* ». D'un autre côté, le paradigme *Educated* prévaut, qui fit dire un jour à Himee qu'il était attendu d'elle qu'elle soit une professionnelle accomplie et indépendante financièrement avant d'envisager la maternité.

En revendiquant le droit à l'indépendance financière et au mariage par consentement mutuel, les femmes *Educated* adoptent[464] les règles d'un jeu qui exige d'elles de vivre dans un milieu urbain ; d'adopter un train de vie en corrélation avec leurs moyens – et donc d'augmenter leurs moyens financiers pour améliorer leur situation ; de dépenser leurs heures à gagner de l'argent qui ne leur appartiendra qu'à elles mais, en individualisant leurs gains, qui individualisera également leurs

[463] N'ayant pas creusé cet aspect des pratiques des *Traditional*, je ne peux dire s'il s'agit d'un phénomène spécifique aux *Educated* ou non.

[464] Il s'agit bien d'une adoption théorique… En pratique, elle est plus ou moins volontaire, plus ou moins acceptée et plus ou moins effective, bien entendu.

ressources[465] ; d'être en constante compétition avec la gente féminine pour maintenir leur position sur le marché amoureux là où la libéralisation des mœurs est légitimée par les arguments d'une réappropriation à l'extrême des Droits de l'Homme et des jeunes à disposer de leurs corps – et, accessoirement, à jouir de celui des autres ; de ne pas pouvoir compter, dès lors, sur le statut socialement sécurisant de femme mariée sans avoir, des années durant, joué la bataille acharnée du « gain de la première place » (cf. *supra*) et s'être assurée du confort (social, économique, symbolique) que cela signifie. Bien plus, à l'instabilité de leur mode de vie s'ajoute la temporalité dans laquelle se trouvent ces jeunes femmes. Entre 20 et 35 ans, elles naviguent entre deux âges. Ni tout à fait adultes pour le « monde moderne » dans lequel elles veulent s'inscrire, ni débarrassées de leur statut de cadette que seul le mariage peut leur fournir dans la « tradition », elles sont dans une période instable où perdure l'insécurité.

Dans ce contexte, outre les raisons précédemment énoncées, confier son enfant participerait d'une stratégie de renforcement des liens de parenté (Godelier, 2010, p. 823), par l'invention d'une pratique de confiage inscrite dans un *lifestyle* cosmopolite de « *in this life* », multipliant les nœuds de relations entre les jeunes femmes et les « familles de sang » de leur progéniture. Il est évident que du côté des gardiens, accueillir l'enfant d'une *educated* fonctionnaire est certainement un moyen de chercher à endetter cette personne que l'on considère comme « adaptée à la ville » et qui, parfois, a accès à des moyens (notamment financiers) plus élevés. En acceptant cette dette, les jeunes mères *educated* combleraient partiellement la déliquescence des solidarités liée, de manière générale, au *lifestyle* des *Educated*, mais d'autant plus prégnante qu'il s'agit de femmes, dont la quête d'autonomie entre en conflit avec la dépendance aux hommes (pères ou maris) que la coutume réserve aux femmes.

Enfin, une dernière raison supplémentaire de confier son enfant pour une femme *educated* – quand, par exemple, celui-ci entame ailleurs une scolarité qu'il serait parfois plus simple de suivre à Opuwo – est l'importance pour la construction de la personne de la vie « *at the village* ».

> (Vander Meulen) — Firstly you must fix yourself at this side of the village, so that when you are coming in town to socialize you know that no, what you are having at home is enough!
>
> Interview de Vander Meulen, avril 2013

Permettre à son enfant de grandir « *at the village* » serait une étape majeure de sa mise au monde en tant que personne. La *home* serait un endroit important pour acquérir ce qui ancre quelqu'un dans une *ombazu* et fait d'un corps animé une personne. La définition triadique de l'*ombazu*, nous l'avons vu, est en effet liée à la nourriture, aux salutations et à une activité. Or, « ce que l'on mange », c'est-à-dire la pap, la chèvre bouillie et le lait de vache, est à mon sens une métonymie de tout un mode de vie rural de cuisson sur le feu d'une bouillie de maïs (parfois agrémentée de

[465] Jusqu'à un certain point, car nous verrons les principes de solidarité entre membres d'une même famille qui perdurent à l'heure actuelle.

lait) cultivé dans les « jardins », et des chèvres de la vie pastorale. Les « formes de politesse », elles, symboliseraient l'apprentissage des hiérarchies sociales et familiales, donc la socialisation de l'enfant dans une *tribe* – sa « mise au monde » sociale. Enfin, « ce que l'on fait » se réfère indéniablement à une vie pastorale, à laquelle les enfants au village contribuent fortement en s'occupant du bétail (qui appartient souvent en partie à des membres de la famille *educated* qui continuent à le considérer comme source d'épargne plus fiable que la banque et, surtout, nous l'avons vu, comme élément indispensable à la masculinité).

Pour synthétiser, c'est un maelstrom de raisons interconnectées qui est à l'origine d'une pratique du confiage inscrite dans une intimité maintenue dans l'ambivalence par rapport aux deux espaces de socialisation des jeunes mères *Educated*. D'un côté, les transformations de la parenté donnent, grâce à l'argument du sang, une place plus importante au père biologique (du moins quand il souhaite la prendre) qui semble évincer en parallèle la reconnaissance de paternités non-biologiques… donc le soutien que celles-ci représentaient pour les femmes. D'un autre, les relations hommes-femmes prenant chair sous l'insigne du *partner* retardent les décisions du mariage et multiplient les désirs d'amours libres. Les femmes sont donc soumises plus longtemps et plus fortement à la précarité du statut de *girlfriend*, y compris lorsqu'il y a conception d'un enfant. Cela plonge les mères dans une instabilité majeure, étant donné qu'*in fine* ce sont elles qui, parce qu'elles sont déliées de la tutelle d'un mari, ont l'entière responsabilité financière, sanitaire et d'éducation des corps qui sortent du leur. L'aide qui autrefois était automatique fait désormais l'objet d'espérance, voire parfois de calcul. Surtout, l'obtenir ne se fait qu'au prix d'un coût pour la femme : compenser l'incertitude de la libéralité du père de l'enfant, perdre l'autorité sur sa progéniture et assumer le risque que ses petits soient maltraités si elle les confie – d'autant plus si le père, en échange (informel) de son soutien financier, requiert qu'ils aillent dans sa famille –, échanger son autonomie contre la sécurité du mariage, accepter l'autorité des aînés qui décident pour elles de leur vie et occupation tant qu'elles dépendent financièrement de ce réseau, dépenser des frais de Nanny si elles veulent travailler, ou encore, peut-être[466], se priver de la présence de leur enfant pour maintenir leur vie professionnelle. Dans ce contexte de nouvelles pratiques sociales, économiques et symboliques, celles qui sont au mieux des débutantes et au moindre de véritables cadettes sociales adopteraient des stratégies de gestion des enfants par le confiage, sensé alléger le poids financier lié à l'éducation et faciliter l'accès à la scolarité. Qu'il s'agisse ou non d'un acte réfléchi en ces termes, confier son enfant participerait également d'une stratégie de renforcement des liens de parenté, par la perpétuation (voire la réhabilitation[467] !) des pratiques coutumières du confiage, multipliant les

[466] Je mets ici une notion hypothétique car la contradiction de ce que l'on m'a dit à ce sujet continue à m'interroger sur leur sentiment réel quant à l'éloignement de leurs enfants.

[467] Je ne suis pas en mesure de déterminer s'il y a bel et bien une recrudescence du confiage car je n'ai pas travaillé ces données sur le terrain. Par contre, nous avons vu que les auteurs sur la région mentionnaient cette pratique sans la décrire comme fréquente. Bien que je ne puisse dater le début de cette augmentation, je peux donc attester qu'à l'époque de mes travaux de terrain, elle paraissait quasiment généralisée, ne fut-ce que pour des périodes parfois plus courtes (quelques mois, années…).

nœuds de relations entre les jeunes femmes et leurs familles.

En quelques sortes, c'est en renforçant, par le confiage, le lien avec la « *far family* », la « famille de la tradition », que ces mères se donneraient les moyens de s'inscrire comme *Educated* dans un *lifestyle* qu'elles veulent moderne, et mettraient réellement leurs enfants au monde.

« Family is mostly blood », synthèse à mi-parcours sur le paysage du lien

(Rosa) — Long time ago [my Mom] was in Otjipa in Angola. And her husband died in war. Then, when her husband passed away, she moved from there to the nearest place close to here called Okatewe. When she was at Okatewe, she was from a rich family and because she was an only child from her Mom, then her uncle passed away and he left all that to her. [After that] she came at the place called Ongalandji, her cattle were taken away. People used to steal her [and confiscating the cattle] because by that time, [...] she had only two kids and they were still young, nobody could help. Since her uncle that could help her passed away and she was the only one from her mother, and her half-brothers from her father['s side] were living in Namibia here while she was at Angola. (...) All the cattle was confiscated and stolen and get lost and she was only left with ten cattles. And she had fifty cattle [before]. And after all those stuff happened to her, she went to the one area there, – you know Kunene River, right ? – and at the border here the Kunene River also passes here. So there is where she went to the other sides of the boat [but still on the Angolan land] with my Grand-mother and with me also. By that time I was (...) [about] two or three years old. There, she spent three... It was just in the field, there was nobody who lived there, only baboons that lived there. And there is where we lived like almost three months without eating proper. We didn't have enough food. (...) During that year when she went there, it was the same time as this time : they didn't receive enough rainfall and it was the drought. So she, me, my elder sister (...) and my grand-mother and the other boy, she took us there and she made a garden where she cultivated a lot of millies !!
(Me) — So it was drought in Namibia but not in Angola ?
(Rosa) — It was drought in Angola, by that time she was still in Angola...
(Me) — So she brought you and who ?
(Rosa) — Me, my elder sister, my grand-mother and one boy who is now at school, in Grade 9.
(Me) — And one boy which is you brother ?
(Rosa) — Yes, he's my brother from my elder sister... Not really my brother, [my sister's boy]. (...) Because she was born here (...) and her Dad was here, she just lived here in her childhood and then she went to Angola. And from there, from the [river] where she was cultivating millies, she moved from the [river] again and she came to the other place nearby. But not yet Namibia, still in Angola.
(Me) — So when she grew a lot of millies it was during that drought and you were there for three months ?
(Rosa) — Yes, but she used to water the millies and fruits but to water them from the river.
(Me) — Then she moved closer to Namibia but still in Angola ?
(Rosa) — Yes. (...) [But] she didn't stay [there] longer. The other girl was sick, she had eyes problem, she couldn't see. And then there was another Lady, but that one she's now living somewhere with my other Auntie, at her Mom. And they were sick. Very very sick. Then she decided to bring those kids to the hospital. She went to the hospital in Angola and they couldn't help the. The diseases was harder. They just gave little tablets and my Mom decided that by that time I was 8-9 years there. And my mother brought those kids to Namibia. Then

she took the kids straight… she go through Otjimaraka, that border, from Angola. And there, at Otjimaraka there's a hospital, now which is in Namibia. When they see that the children were not well – by that time they were 4 or 5 years – they immediately called the ambulance from Opuwo. The ambulance came, and took us, me, my Mom and the two sick girls. When we arrived came to Opuwo hospital, they were both admitted, in Opuwo. And the other one was better. Then I and that one, we used to live together and [my Mom] lived with the other one that was still sick at the hospital. So I was at my uncle, at her half-brother, that lives in Opuwo and that I live with in Opuwo. So from there, she went to Otjiwarongo. The kid was sent to Otjiwarongo [to be] operated (…). And then Mom was there in Otjiwarongo for eight month. And by that time her father was still alive at Opuwo. Then her father said – because she's the only daughter from her father, the rest are boys – : « I won't allow for my daughter to go to Angola. Unless she will go to get all her things and then come in Namibia because she was just in Angola because she was married in Angola. »
Ok ! I have a question. The Auntie that's living [next-by], who is she ? She's the sister of her dead husband or of your father [that left her afterwards] ?
(Rosa) — Of [the previous husband, not my] father. (…) I'm having a separated father because I'm the younger one. A mi my father is alive. But my elder sisters, they are the ones that are having a father that died. (…) When she was at Otjiwarongo, she took me to school. And when my Mom came back from Otjiwarongo, she went back to Angola, and she get her Mom back, and the other young ones that she left there [to bring them back] with her here.
(Me) — So she left you at school in Opuwo with the other girls that were better ?
(Rosa) — Yes, me and the two girls.
(Me) — And from then you lived in Opuwo ?
(Rosa) — Yes. At her half-brother. It's just the brother from the same Dad but different mothers. But she's the first-born of her father. She went to live [with her father] about 20 km from here [the village of Etoto] while I was at school. She went there just in the same house but she had her own room. But by that time her father was having another wife, the mother of her half-brothers. (…) She lived there for two years. And my grand-father by that time got old and was sick every time, so he went to Opuwo. And her she was told by my grand-father that here [in Etoto] it was his place too, but she could not live there [the village 20km from Etoto] because it was too dangerous with all the elephants. Then my Mom decided that it was also more difficult for the children to go to school so she decided to come to stay here in Etoto.

Interview de Rosa, novembre 2013

Ce long extrait d'interview illustre l'importante mobilité des enfants, à partir de laquelle nous pouvons effectuer une première synthèse des acquis de notre analyse du paysage du lien, avant d'entamer, en dernier lieu, le paysage qui lui est intimement lié : celui de l'attachement.

Pour parvenir à dresser cette première synthèse analytique, je voudrais dans un premier temps illustrer la diversité des pratiques et l'apparente absence de similitude entre les parcours des enfants. Dans le cas exposé ici, la maman de Rosa est une personne *traditional* et bien qu'elle voulait que ses enfants soient scolarisés, elle n'avait pas réellement besoin de les confier. Par contre, le vol de son bétail, sa pauvreté croissante, et puis une sécheresse et la maladie des enfants qui lui étaient confiés l'ont à chaque fois poussée à changer de lieux, reconstruire son foyer. Une fois à Opuwo et puis à Otjiwarongo pour une urgence médicale d'une des filles qui n'était pas la sienne mais qui lui avait été confiée, elle y avait laissé Rosa chez l'un de ses demi-frères, afin qu'elle soit prise en charge quand elle était trop occupée dans les hôpitaux.

Et c'est son père, toujours en vie à ce moment-là, qui avait exigé qu'elle s'installe à nouveau en Namibie dès lors que son mari était décédé. Elle avait donc obtempéré une fois les petites soignées, mais s'était installée dans le bush en laissant à Opuwo sa Rosa qui y faisait sa scolarité.

On peut mettre ce premier récit en contraste avec un second qui m'a été fait par Anna. Elle m'a expliqué avoir vécu avec sa mère « *at the village* » jusqu'à ses 2 ans, et ensuite avec son père, un frère et un cousin jusque 4 ans. Par après, elle est retournée avec sa mère mais cette fois à Ruacana, de ses 4 ans à ses 8 ans. Ce fut ensuite Khorixas qu'elle résida à nouveau, chez son père, avec un cousin et son frère. A 17 ans, elle est allée chez sa tante paternelle (FZ) avec Linda, la fille traditionnelle mais non biologique de celle-ci (ZD), qui avait le même âge qu'Anna, et deux autres jeunes cousins, l'un de 3 ans et l'autre de 7, dont l'un était le fils biologique de la tante paternelle d'Anna. Ensuite, elle est retournée à Opuwo, cette fois, avec cette même Linda avec qui elle s'était par ailleurs prise d'amitié. A deux, elles vécurent chez son père dans la tradition (FB), qui se trouvait donc être un oncle maternel dans la tradition pour Linda (MZB ou MZBB[468]).

Si l'on compare le récit de Rosa et celui d'Anna, ils n'ont a priori pas grand-chose en commun. Anna a peu vécu avec sa mère, et a plutôt été entourée par son père et des cousins. Rosa, elle, n'a pas vraiment connu son père, qui a quitté sa mère peu après sa naissance. Par contre, ses sœurs de père différent ont, elles, connu leur père jusqu'à sa mort. Et c'est avec l'une d'entre elles et le garçon de celle-ci que Rosa sera élevée, par sa mère et sa grand-mère maternelle, et, à certains moments, avec deux fillettes, filles de la sœur du père des (demi-)sœurs[469] de Rosa (ZFZD). Je ne peux donc tirer de grande généralité à partir de ces exemples sur le lieu de prédilection du confiage, surtout si l'on ajoute qu'Anna est allée chez une sœur paternelle, tandis que Rosa a résidé longtemps chez un demi-frère maternel.

C'est justement cette grande variabilité des trajectoires qui me permet de tirer quelques premiers fils d'éclaircissement synthétiques du paysage du lien. La variabilité observée serait la conséquence de l'instabilité des relations entre hommes et femmes, menant à d'inévitables nécessités de sécuriser son environnement pour les jeunes mères, notamment en ayant recours à la mobilité des enfants et jeunes adultes et à la malléabilité de la notion de famille lorsqu'elle est appelée « sang ».

Nous avons vu qu'hommes et femmes *Educated* jouent le jeu d'une monogamie de façade qui les plonge dans une insécurité relationnelle : les hommes doivent gérer la satisfaction de leurs élues, en tension avec leur envie de multiplication de partenaires

---

[468] Je ne sais pas si le frère du père d'Anna était également frère de la sœur du père d'Anna chez qui elle a vécu, parce qu'Anna ne m'a pas précisé s'il s'agissait ou non de la même mère/d'un même père ou d'équivalents.

[469] Autant Rosa parle des « demi-frères » de sa mère lorsque celle-ci n'était liée à eux que par le père, autant elle parle des sœurs avec lesquelles elle-même n'est liée que par un parent, la mère, comme de sœurs et non de demi-sœurs. J'ai souvent constaté que la fraternité par la mère semblait plus importante que celle par le père, et n'ai pas suffisamment de données pour parvenir à expliquer l'emploi, parfois, du terme « *half-brother/sister* » et celui de simple « *brother from different father/mother* » que j'ai également entendu employé. Il serait sans nul doute intéressant de creuser ces appellations en anglais.

(notamment pour asseoir leur autorité), mais ils sont aussi soumis à la probabilité d'être eux-mêmes trompés dans un environnement relationnel régi par l'omerta ; les femmes, elles, investissent dans un homme qu'elles penseront « rentable » dès lors qu'elles auront un espoir d'être (ou de devenir) leur *First Lady*, voire plus tard leur épouse… mais se doivent de gérer l'équilibre dangereux qui consiste à ne pas se fermer hermétiquement toutes les portes, sans prendre le risque de les ouvrir au point de perdre le *boyfriend* en lequel elles auront investi. Nous savons également que dans ces circonstances, la parentalité se voit redessinée : les hommes se disent pères dès lors qu'il y a leur sang et qu'ils apportent leur soutien financier, ce qui les décharge de la nécessité d'épouser les mères pour avoir accès à leur progéniture ; les femmes ne sont pas assurées d'obtenir l'aide nécessaire, notamment financière, pour élever le fruit de leur investissement qui pousse en leur seul sein, car la paternité hors de l'alliance allège de nombreuses pressions sociales, notamment concernant le respect des engagements paternels.

Rappelons également l'argument familial fondé sur le sang et bénéficiant d'une amnésie sociale selon laquelle il suffit à Ego (G^0) de connaitre le lien de l'un de ses parents (G^{+1}) à une personne de cette génération (G^{+1}) pour en déduire sa propre relation (Ego) à cette personne (G^{+1}) ou à son enfant (G^0). Ajoutant à cela le fait que la terminologie de parenté est dite *bifurcate merging* et n'est pas limitée à un certain nombre de générations antérieures à Ego, chaque personne peut, potentiellement, si elle le cherche, trouver, dans son environnement immédiat et encore plus au sein de sa *tribe*, de très nombreuses personnes avec lesquelles se dire « *far family* ».

Nous sommes donc face à un paysage du lien marqué, d'une part, par l'argument familial fondé sur le sang, et, d'autre part, par une nécessité croissante de sécuriser son environnement social par la multiplication de liens avec un groupe d'appartenance que l'on peut endetter en cas de besoin (ou dont on doit se méfier en les maintenant à l'œil, cf. *Infra*). Ce double contexte a pour conséquence que naitre d'une mère et d'un père ne dote pas Ego d'un groupe familial en tant que tel, mais d'un ensemble de possibles actualisations familiales, la *tribe*, considéré comme une forme paroxystique de la *far family* – alors que l'on sait que *far family* et *tribe* ne se recoupent pas exactement, étant donné que les matriclans transcendent les supposées « frontières ethniques »[470]. Sur ce fond de parenté virtuelle par le sang est dessinée pour chacun une trajectoire de parenté actuelle, que l'on pourrait dès lors appeler trajectoire familiale, pour marquer le passage du rapport de parenté au lien et à la relation familiale.

Il serait erroné de croire que c'est le hasard de la vie qui dessine les trajectoires familiales. Si l'on tire parti des enseignements du chapitre précédent, on comprend rapidement la nécessité, déjà mise en avant dans les points précédents de ce chapitre-ci, de maintenir une intimité ambivalente (entre distance et rapprochement) avec la « famille traditionnelle » qu'est la *far family* ou la *tribe*. On peut même se demander si

[470] J'emploie évidemment ces termes entre guillemets car nous avons vu dans le chapitre II que parler de telles frontières amenaient à une compréhension biaisée des groupes d'appartenance que sont les *tribes*.

la perception de la *tribe* comme d'un groupe qui n'est pas « de la famille » mais avec lequel il serait théoriquement possible de retracer des liens de sang n'est pas une seconde illustration de la réinterprétation du « sang » comme argument de lien familial. Une fois de plus, il s'agirait là de renforcer les liens avec ce groupe, qui sont fragilisés pour les *Educated* en raison de leur adoption d'un *lifestyle* fondé sur un imaginaire de *modern world* construit dans un rapport dichotomique avec le *lifestyle* fondé sur l'*ombazu* (qui est appartient au même « oiseau de proxémie » que la *tribe*, que nous avons définie dans le second chapitre comme « un groupe d'individus dont l'appartenance est acquise par la naissance ou des systèmes spécifiques d'alliance et qui répondent d'une même *ombazu* »).

Étant donné les insécurités accrues des mères pour qui le mariage se fait de plus en plus longtemps – voire éternellement – attendre, nul ne s'étonnera de l'importance que revêt le développement d'alternatives de sécurisation. C'est pourquoi elles maintiennent les échanges nécessaires pour rester dans le réseau des dons et des dus « dans le sang », notamment en ayant recours au confiage. Il en résulte, au niveau des enfants, une mobilité importante. Parce que la transformation du rapport de parenté en lien de parenté dépend de la prise de conscience de son existence, et que l'étape suivante du lien en relation est, elle, dépendante des rencontres, on observera une importante variabilité des « trajectoires » de parenté, ou trajectoires familiales, pour chaque personne. On pourra même conclure que les « familles » résultent moins de groupes de socialisation hérités des générations au-dessus, que d'une trajectoire individuelle, dessinant autour d'Ego des cercles familiaux confondus mais non concentriques, dont il serait la plupart du temps le seul point de conjonction (cf. *Supra*).

Si l'on représente les différents groupes familiaux d'Ego par des cercles, il ne s'agit donc pas de cercles concentriques allant du niveau le plus proche de Ego (M, F) au niveau le plus éloigné (famille de la mère, famille du père, etc. jusqu'à la *tribe*), mais, dans la *tribe*, d'un ensemble de cercles confondus dont les complexités au fil de la vie seraient telles que seul Ego, au final, en serait probablement le point de conjonction.

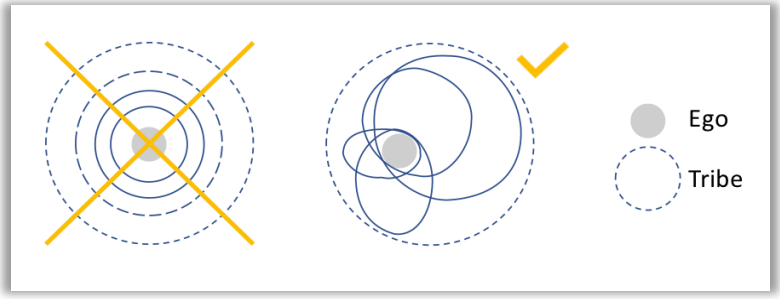


Figure 29 – Cercles familiaux

Parmi ces cercles familiaux confondus – car parfois partiellement partagés par d'autres –, on retrouverait évidemment la mère, de laquelle l'enfant est né, et le père

(s'il n'est pas inconnu)[471]. Quelle que soit en effet la trajectoire de vie, les personnes que j'ai rencontrées et interrogées à ce sujet reconnaissaient leur mère et leur père biologiques comme des membres de leur famille[472], même s'ils n'en étaient pas proches affectueusement et n'avaient quasiment jamais vécu avec eux. Plutôt, il serait sans doute plus judicieux de dire qu'il se reconnaissait comme membre de leur famille, ce qui rappelle une fois de plus que la procréation ne menait pas à la création d'une entité familiale.

Ensuite, il faudrait également représenter ce que Godelier appelle la famille d'orientation, « où l'individu est né et/ou a été élevé » (Godelier, 2010, p. 822). Concernant les *Educated*, il serait probablement plus approprié de parler des « *people from home* », et détacher cette notion de la ruralité, pour correspondre aux quelques cas vus où la personne (Fortuna, par exemple) considérait que sa *home* était une location d'Opuwo. En troisième lieu, nous pourrions évoquer les « *people at home* », qui ne recoupent parfois pas exactement les *people from home* – les premiers me paraissant faire référence aux personnes qui étaient à la *home* au moment où Ego y était élevé en tant qu'enfant, tandis que les seconds comprennent ceux qui y résident alors qu'Ego n'y vit plus. Quatrièmement, il y aurait les gens du « *staying at* », c'est-à-dire tous ceux chez qui la personne aurait vécu à un moment donné de sa vie, mais également tous ceux qui, plus tard, lui seraient confiés ou vivraient chez Ego. Cela fait donc évidemment référence au confiage, mais également aux séjours de plus ou moins longue durée qui sont effectués lorsque l'on est « *sent* » quelques semaines pour aider des membres de la famille, même si, par exemple dans le cas des jeunes mères comme Anna, il aurait tout à fait été possible pour elle de prendre seule soin d'elle et de son enfant, étant assez âgée et mature pour cela. Il ne semble pas opportun de noter la famille de procréation au sens auquel Godelier (2010, p. 822) en parle, car Willem a bien expliqué que la mère de son enfant ne faisait pas partie de sa famille. Par contre, il faut parler de la famille procréée, c'est-à-dire les enfants biologiques, qui, avec la mère, me sont apparus dans les discours comme les inconditionnels de la trajectoire familiale.

Une question reste cruciale pour cette théorisation de la famille… Que faire de la *far family*, dont la « famille événementielle », et de la *tribe* ? Parce que la conscientisation du lien familial précis avec une personne offre à Ego des possibilités

---

[471] Il me semblait moins évident de mentionner ici le père plutôt que comme membre de la « famille d'orientation », parce que dans certains cas le père est totalement absent. Néanmoins, dès lors qu'ils en connaissaient l'identité, mes interlocuteurs de terrain me mentionnaient leur père lorsqu'ils parlaient de leur famille. C'est pourquoi je pense défendable l'idée de le mettre au même niveau que la mère biologique.

[472] Pour savoir qui mes interlocuteurs de terrain considéraient comme des membres de leur famille ou qui ne fait « que » partie de leur parenté au sens large, je considère comme indice le fait d'avoir ou non mentionné ces personnes spécifiquement lors d'explications de leur parcours biographique, de leur schéma familial, des personnes qu'ils affectionnaient, avec lesquelles ils étaient en relation… D'ailleurs, concernant le père, je constate avec curiosité que seule Lucia ne m'a pas du tout mentionné son père (à l'exception du jour de son décès), alors que je lui ai explicitement demandé de me nommer toutes les personnes « de sa famille ». Je ne pourrais certifier s'il s'agit d'une coïncidence ou si cette omission est révélatrice du non-accomplissement par son père biologique des rituels nécessaires à « l'obtention » de sa paternité officielle – rituels qui ont par conséquent été effectués par l'un de ses oncles maternels dans la tradition.

d'action (ne rien faire, contacter cette personne, lui demander de l'aide…), la *far family* et la famille événementielle seraient autant de liens familiaux, y compris lorsqu'ils ne prendraient pas la matière des relations par une interaction directe ou indirecte. Par contre, il ne serait toujours pas opportun d'appeler la *tribe* « famille », en ce sens qu'elle resterait à l'état de concept désincarné dans le quotidien des personnes du terrain. Je positionne cependant les deux sur ce schéma, parce que tous deux peuvent être considérés comme des ressources potentielles à actualiser. Néanmoins, j'inscris la *tribe* comme la *far family* en pointillés, en ce sens qu'il s'agit d'une opportunité actualisable, d'un recours en cas de nécessité, voire d'une relation qui n'est que théorique, mais non d'un groupe actualisé dans des relations. Même si nous avons vu que les trajectoires familiales pouvaient être concrétisés en leviers d'action et jouaient un rôle important dans la construction de la personne, mes réflexions actuelles m'incitent à réfuter une définition de la famille qui serait une abstraction analysée sociologiquement comme un ensemble de droits et de devoirs, un capital économique, social et politique, indépendante de la prise de conscience de l'individu. Au contraire, j'emploierai l'adjectif « familial » pour désigner un vécu incarné dans des groupes de personnes aux frontières souples et poreuses, suite à un processus de prise de conscience d'Ego d'un lien qu'il juge – ou qu'on lui décrète – être familial entre lui et les membres de ces groupes. Le processus que je qualifie de familial est donc indépendant de la rencontre physique ou même indirecte entre les personnes concernées et peut n'avoir pour matérialité que la potentialité du recours concret à une personne nommée.

C'est pourquoi je peux conclure que lorsque Willem dit que « *family is mostly blood* », il apporte une nuance, avec le « *mostly* », par laquelle arrive une marge de manœuvre pour les personnes concernées. Cela laisse en effet entendre que la famille n'est pas que du sang, qu'il manque un ingrédient pour que le sang soit famille : la prise de conscience du lien familial, qui actualise le sang, ce symbole de la virtuelle parenté de la *tribe*, dans le concret des vécus. Or, dans le contexte de sécurisation des vécus par un rapport intime ambivalent à la *far family* médiatisé par le confiage et les autres pratiques du don et du dû dans le sang, cette marge de manœuvre représente également un recours destiné à pallier aux manquements de la sécurité sociale[473] elle-

[473] Laurent (2003) a le premier théorisé la modernité insécurisée, marquée par l'empilement des normes, et la nécessité de sécuriser son environnement grâce au maintien de certains aspects de la « concorde coutumière » pour pallier aux manquements de la « concorde civile » : « (…) sous les effets conjugués des multiples contraintes et des influences liées à la globalisation, la dé-liaison de la confiance propre aux relations de parenté de la société coutumière, sans que soit vraiment institutée une forme de confiance généralisée à l'ensemble des membres de la société (cf. l'acceptation par tous d'un principe supérieur commun dans la « concorde civile »), conduit à l'exacerbation du doute (…). C'est dans ce sens que j'ai proposé d'identifier ce moment à celui de la « modernité insécurisée », laquelle se caractérise surtout par la peur de l'autre. » (Laurent, 2003, p. 273). Dix ans plus tard, un ouvrage collectif construit autour de cette notion de « modernité insécurisée » a vu le jour, creusant le concept et ses applications pour diverses situations de changement social lié à la globalisation (Bréda et al., 2013). Pour une analyse encore plus proche de ma manière d'aborder les paysages intimes, et surtout celui du lien, l'article de Laurent (2008) sur la réinvention de la confiance en climat de défiance généralisée dans un contexte de modernité insécurisée est tout à fait éclairant pour comprendre comment « (…) aux prises avec une insécurité croissante, les groupes humains inventent ou réinventent des tissus sociaux denses, soit des stratégies grâce auxquelles les populations reléguées aux marges des cités recréent un monde familier autour d'elles ; c'est

même, un mode de sécurisation de son environnement[474]. Le fait que les trajectoires familiales des enfants d'Ego ne soient pas identiques multiplie, pour Ego, les possibilités de recours et le renforcement des liens familiaux, par l'entremise de sa descendance directe – ou, pour les gardiens, des enfants qu'ils reçoivent.

Paysage de l'attachement

Nous avons exploré jusqu'à présent le paysage du lien et des relations… Il est temps à présent d'esquisser celui de l'attachement[475], car la fleur du tissage social ne peut être profondément saisie tant que l'on n'en a senti le parfum. C'est une dimension faite de respect, d'émotions, d'espoir, de responsabilité, de confiance, d'argent, et hanté par la trahison et la jalousie que nous allons ici disséquer.

Le sang attachant

> (Me) — What is your wish for the future?
> (Lucia) — Uuuh… (…) My wish for the future… Seriously, I wish, I wish, I'm always wishing this day and night: I wish for myself to live my life to the fullest just for me to raise these siblings of mine. (…) I mean, long life. (…) Let me say: to live more years.
> (Me) — And why? To take care of whom?
> (Lucia) — Of my siblings, my family.
> (Me) — Your siblings like brothers and sisters?
> (Lucia) — *Iii*. Everything. Brothers, sisters, mothers, kids… (…) You know, the main people are these two: my kids. (…) To raise them until they are like finished school. (… to be continued). »
>
> Interview de Lucia, avril 2013

Difficile d'analyser des sentiments tels que ceux du domaine de l'amour. Je ne puis

bien dans ce sens que la ville, le quartier, mais aussi le réseau et le village font toujours, envers et contre tout, société (…). » (Laurent, 2008, p. 34)

[474] Je verrai par la suite que plus encore que des problèmes « matériels » tels que le manque d'argent, l'absentéisme d'un père ou le chômage, ce contre quoi il importe de se sécuriser est la jalousie et ceux qu'elle produit : les sorciers et les fous.

[475] Je ne distinguerai pas l'attachement de l'affection, en raison de la grande proximité entre les deux termes. Si la curiosité lexicale pousse à aller observer les représentations en trois dimensions des clusters de termes regroupés d'après leur niveau de proxémie (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, 2012a ; 2012c) à ceci près que l'attachement recèle davantage l'idée de constance et de persévérance que l'affection, si l'on se fie aux représentations de la proxémie des deux termes, qui, pour sa part, aurait une certaine affinité avec les notions de respect, de révérence. L'amour, un peu plus éloigné de ces deux concepts qui lui sont cependant à équidistance, aurait tout un pan sémantique lié au badinage, au flirt, voire au caprice, ou au désir et à l'ardeur (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, 2012a ; 2012b ; 2012c). Parce qu'il est trop risqué d'effectuer une gradation des vécus émotionnels et sentimentaux de mes interlocuteurs de terrain – encore plus lorsque l'on tente une interprétation plus générale des phénomènes individuels – j'emploierai ces termes comme des équivalents.

qu'employer les outils dont ma formation m'a dotée pour aborder cette délicate question, c'est pourquoi je procéderai à l'analyse de la question de l'affection par le récit de mes observations de divers comportements, dits, et non-dits. En quelques sortes, j'aborderai ici les manifestations qui m'ont été décrites comme relatives à l'affection. Parmi celles-ci, bien entendu, on retrouve l'attachement pour les membres du « sang », qu'ils soient ou non proches, mais également les complexes nœuds des amours conjugales. Mais nous ne pouvons décrire le paysage des cœurs qui battent sans en planter tous les éléments de décors, c'est pourquoi je rendrai aux corps attachés leurs sempiternelles valises de jalousies, trahisons, peurs et aversions, sans lesquelles ils ne seraient de véritables voyageurs de l'affection.

Comprendre l'ennui maternel

> (...Continuation)
> (Me) — [Until your children are finished school,] it's not even old ! They will be 18 years old when they finish it. You mean you don't care if you die after ?
> (Lucia) — If I die with them done with school ? At least I'm not giving problems to others, of paying school fee to them and everything. That is a hard fee. If they are done with school at least after it's just... further studies. Some lucky ones can apply for loans, if not then you can pay for them. But school ? There's no loan. School you have to pay. Except from Grade 0 to Grade 7, it's free education, we were given free education lastly these years.
> (Me) — So do I understand you when I say you want to live long enough for your kids to go to school ?
> (Lucia) — I mean to satisfy all their needs. School fees and everything. (...) Any need that they are in need to ! (...)
> (Me) — So you want to make sure that you live your life long enough...
> (Lucia) — ... to raise my kids !
> (Me) — To raise your kids financially. But you don't even see your girl...
> (Lucia) — If I say « my kids », it means both of them.
> (Me) — Yes, but I'm giving you an example, to understand you. Your girl, you don't see her !
> (Lucia) — I don't see her, but I'm giving money monthly. (...) You mean I don't see her how ?
> (Me) — I mean you don't see her often. She doesn't even know you are her mother.
> (Lucia) — (Smiling) Ooh, you mean like this, huh ! Iii, but I give money every time. Later I find that she's going to school.
> (Me) — It's the major thing for you, to raise your children is to give money for the school and all their needs ?
> (Lucia) — If she's not with me I have to give money. But if she was here I would just go pay and everything. But now she's sleeping with somebody who is not... her mother even... Just a niece to me, so... I have to assist them half way. Giving money to buy soaps, to buy [their school lunch].
>
> Interview de Lucia, avril 2013

Emplie de ma vision du monde mais désireuse de la questionner à l'aune de ma compréhension des vies d'Opuwo, une interrogation me martelait la tête à l'écoute des récits de confiage. Je n'étais pas encore mère au moment des entretiens, mais l'annonce du départ à venir de Junior, qui ne venait pas de mon corps et dont je

n'avais partagé la vie et la maison qu'entre ses 4 et 11 mois[476], creusa un puits de tristesse dans ma chair qui se préparait, vu mon âge, à une possible maternité future. J'appréhendais cette séparation comme nulle auparavant. Ce qui m'interloquait le plus, au-delà de ces sentiments que jamais encore je n'avais connus, était l'apparente indifférence, voire, parfois, la réjouissance, de Lucia, sa mère biologique.

La délicatesse de l'analyse anthropologique d'un sujet si intime m'a longtemps tenue à l'écart. Pour y remédier, j'ai tenté dans un premier temps de maintenir mes questions à du factuel vérifiable – de peur, je le vois désormais, que le jugement moral, fort de mes préconceptions, ne piège, par le flirt, mon désir d'empathie inconditionnelle. Mais comment prétendre être anthropologue en circonscrivant la vie sous mes yeux à des cases « étudiables » ou « non-étudiables » ? Protégée par ma profonde et sincère sympathie pour ces mères qui faisaient mon quotidien et par ma perception du hiatus entre mes imaginaires et les leurs – ce que Laurent appelle « la prise de conscience d'une méprise » (Laurent, 2019, p. 65) à l'origine d'une familiarité qui dépasse le cumul d'expériences car elle devient « informée » –, je me suis résolue dans un second temps à donner à la candeur de ma curiosité intellectuelle la confiance qu'elle méritait et à oser poser les questions qui m'impressionnaient.

Je ne prétendrais pas, même au bout de nombreuses analyses, être capable de juger « combien » les mères ou les autres adultes aiment leurs enfants. L'impossible définition de l'amour et sa quantification tout aussi personnelle qu'indicible – très souvent, d'ailleurs, pour l'aimé comme l'aimant – rendraient cette question plus folle encore qu'impertinente. Par contre, j'ai admis qu'il était à ma portée de rendre compte de la substance de l'affection parents-enfants, par l'analyse de son expression et de ses occurrences. Si je ne peux donc dire combien les mères *educated* aiment leurs enfants, je peux rapporter comment elles le font et l'expriment, au point, sans doute, de comprendre le mélange de peine, de réjouissance et d'indifférence qu'a exprimé Lucia en diverses circonstances à l'idée de confier son enfant.

S'occuper des enfants – l'amour en présence

Pour comprendre comment la vie affective s'inscrit entre une mère et son enfant, et plus spécifiquement dans les cas du confiage, il est à mon sens indispensable de procéder à une étape intermédiaire : observer les relations entre parents et enfants lorsqu'ils sont en présence (soit avant le confiage, soit durant les retrouvailles pendant les vacances scolaires, notamment) et, de manière plus générale, les interactions entre adultes et enfants.

J'ai assisté à des relations entre des adultes et des enfants de divers âges. D'un côté, la cadette de Selina, Vera, et Junior étaient des petits entre 4 mois (pour lui) en début de séjour et, à la fin, 2 ans et demi (pour elle). Les filles d'Anna et de Brittany avaient, elles aussi, quelques mois lorsque j'ai vécu en leur présence, durant une dizaine de jours. De l'autre, les fillettes qui résidaient chez Al et étaient souvent été confiées

[476] A l'exception d'une pause de quelques semaines, lorsque je suis rentrée en Belgique.

temporairement à Lucia avaient entre 7 et 11 ans au moment de mes recherches. En plus de ces enfants que j'ai côtoyés au plus près, mes longues heures au marché d'Epupa en compagnie de personnes toujours différentes m'ont permis d'observer nombre d'interactions entre adultes et enfants.

Bien entendu, la manière de s'occuper des tout-petits était bien différente de celle de gérer les plus grands. Il fallait tout faire pour les bébés : préparer le repas, les laver, les vêtir, changer leurs langes quand on leur en mettait, nettoyer leurs pipis ou autres quand on n'en mettait pas. J'ai également assisté à de nombreuses séances d'éducation motrice (s'asseoir, ramper, marcher). Par contre, je n'ai que très peu de souvenirs d'avoir vu des adultes « jouer » avec eux. Le matériel pour distraire ces bébés était rare dans les circonstances financières des femmes, mais il n'était pas inexistant, et de nombreux objets du quotidien auraient fait l'affaire – il suffisait que je contemple l'extase de Junior pour le fer à repasser dans lequel il aimait particulièrement s'emberlificoter, ou les précieux coton-tiges dont il tétait méticuleusement les morceaux d'ouate. Dans le même ordre d'idées, s'ils étaient souvent l'objet d'une interjection « *Aye*, papa ! » (litt. « Non, papa[477] ! ») ou d'un ordre (« *Eat* ! » « *Come* ! ») je n'ai pas été témoin de conversations avec les tout-petits, y compris, par exemple, pour expliquer le sujet des interdictions. Lorsqu'un enfant était triste, l'adulte, homme ou femme, cherchait à lui donner quelque chose pour le distraire en lui disant « *kambura* ! » (Litt. « tiens ! »). A la fillette de Selina qui mordait sans cesse (et parfois très fort) son voisin de chambre Junior, les seules réactions obtenues de la part des adultes étaient des grognements, comme des imitations d'animaux contrariés.

Droits de l'enfant et désemparement

Lorsqu'un jour j'ai proposé de la mettre « dans un coin » en lui expliquant qu'il était nécessaire qu'elle se calme et ne pouvait mordre Junior, les trois adultes en présence, Lucia, Selina et Rosa qui était venue me rendre visite, sont partis d'un grand éclat de rire, trouvant mes manières très exotiques… et apparemment comiques. Rosa m'avait expliqué que contrairement aux Blancs, eux ne punissaient pas les enfants, mais les battaient. Parce que c'était désormais interdit par les droits de l'homme, ils ne le faisaient plus, mais n'avaient pas réellement d'autre manière de faire pour autant.

Encart 59 – Droits de l'enfant et désemparement

Quand Junior n'avait que quelques mois et hurlait, certaines soirées, plus de deux heures, la méthode employée pour gérer cette circonstance était d'augmenter le son de la télévision. L'impassibilité de sa mère face aux cris de son petit était, ceci dit, d'autant plus marquée que son *partner*, le père de Junior, lui rendait justement visite. C'est pourquoi il m'arriva plusieurs fois d'emmener Junior à l'extérieur, pour l'isoler du bruit tonitruant, et de le calmer en le berçant, en lui parlant en français ou en lui

[477] « Papa », qui a la même signification qu'en français (le féminin étant « Mama ») est employé pour exprimer du respect à un enfant.

chantant des comptines. Après quelques minutes, il se taisait, puis s'endormait dans mes bras, le plus souvent, et je pouvais le redéposer auprès de sa mère. Mais si l'on acceptait de me passer l'enfant en pleurs en me disant : « *Fine, if you want…* », je pense qu'on agissait presque autant pour m'accorder une faveur que pour espérer le silence. En effet, quand Junior a eu quelques mois de plus, j'ai souvent surpris Lucia se plaindre de la nounou qui « *monitored him too much* ». Je lui ai un jour demandé ce qu'elle entendait par là et elle m'a expliqué que Himee ne laissait jamais le petit seul, cherchait tout le temps à l'avoir sous les yeux, à faire des choses avec lui, et, surtout, qu'elle ne le laissait pas jouer dehors. Or, selon elle, il était indispensable qu'il joue dehors pour s'habituer pour « le village ».

Moins visible mais bien présente, l'émotion affective

Il ne faudrait pas prendre l'absence de réaction face aux pleurs comme un manque d'empathie ou d'intérêt, ou comme la preuve d'un attachement dénué d'émotions. Lucia avait beau mettre de la distance dans sa relation à son enfant, les quelques fois où Junior a été blessé et la fois où il a été atteint de dysenterie, l'inquiétude profonde marquait les traits de Lucia. C'était au contraire des sourires qui étaient d'habitude suscités par les agissements du bambin sur le visage facilement taciturne de sa mère, et même si les baisers ou câlins étaient quasi inexistants, l'air réjoui de la mère allaitante indiquait que ces moments ne se résumaient pas à un don de lait.

Encart 60 – Moins visible mais bien présente, l'émotion affective

C'est le comportement de Brittany envers son nourrisson qui m'a surtout éclairée quant à la dimension affective de la relation de mère. Très distante avec sa petite de quelques semaines lorsqu'elle était à la *home* de la maman de son amie Rosa, elle avait soudain montré bien plus d'affection au moment où nous nous étions retrouvées à trois, elle, Rosa et moi, à la *home* où elle-même résidait seule avec sa fille et un garçon de quelques années. Pour me justifier cette soudaine abondance de chatouillements et autres babillages, elle m'avait expliqué qu'il était impoli de montrer des marques d'affection à un nourrisson devant des adultes, d'autant plus s'il s'agissait de son premier-né. Je n'ai pas eu la présence d'esprit de susciter davantage de détails sur cette information au moment-même, mais l'on pourrait se demander si cette distance affective n'est pas spécifiquement attendue dans le cas des naissances hors-mariage qui restent « une honte pour les parents », bien qu'elles soient monnaie courante vu les transformations des relations conjugales. On voit donc que l'expression de l'affection de Lucia et des autres mères est confinée, pour les bébés, dans le *care* plutôt que dans la verbalisation (publique) de sentiments ou dans la démonstration des émotions. Similairement, il s'agit de leur apprendre à se mouvoir plus qu'à s'exprimer, ce qui, remis dans le contexte du confiage, revient également à prendre soin de lui, en s'assurant qu'il ait les outils nécessaires pour vivre en ces milieux. En parallèle, les enfants seraient d'autant plus rapidement envoyés « *at the village* » qu'ils sont sevrés et marchent… Apprendre l'autonomie à son bébé a donc comme autre conséquence, peut-être souhaitée, de le voir s'en aller plus tôt.

Amour paternel, mystère personnel

Ma vision de la relation entre un père et son enfant biologique est extrêmement restreinte, au point que je n'oserais m'exprimer amplement à ce sujet. Plusieurs explications hypothétiques me viennent en tête. Premièrement, étant une enquêtrice femme, il est possible que je ne sois parvenue à percer la carapace des « bulls » namibiens, même si j'ai eu avec certains d'entre eux une sincère amitié. D'autant plus que les hommes sont rarement susceptibles d'être mis à contribution dans les travaux de puériculture. A ma grande surprise, Willem a même plus d'une fois refusé de porter son « frère dans la tradition » Junior plus que quelques rares instants indispensables, prétextant qu'il n'était pas possible pour un homme de porter un bébé. J'étais d'ailleurs la seule à lui demander ce service. Par contre, quand il fut presque possible à Junior de marcher, j'ai vu Willem lui donner une main pour l'aider à se maintenir debout ou le faire avancer.

> « Tout à l'heure, j'ai proposé aux filles d'aller ensemble boire un verre dans un bar et jouer au billard. Toujours aussi boute-en-train (quoique, pour finir nous ne l'ayons pas fait), Selina a affiché son grand sourire et a tout de suite acquiescé, rêvant quelques instants de la douce époque où elle faisait ça régulièrement, avant d'avoir des enfants et un *partner* long terme. Lucia, elle, m'a immédiatement répliqué qu'elle ne buvait pas vu qu'elle allaitait. Lorsque je lui ai suggéré de prendre un simple soda, elle m'a répondu qu'elle ne pouvait de toutes façons pas aller dans un bar avec son garçon de 10 mois. Je lui ai alors suggéré de laisser Junior chez Al quelques heures. Etonnée, elle m'a demandé « *Uh ? With whom !?* ». Quand je lui ai dit qu'Al était chez lui, elle a éclaté de rire en disant que c'était impossible parce que Junior était trop petit. Que peut-être que pour deux ou trois minutes il lui serait possible de s'en occuper, mais jamais plus que ça. D'après elle, il n'est pas permis à un homme d'être proche d'enfants, et encore moins de petites filles. Elle ajoute que l'on se moquerait de lui si on le voyait s'occuper d'un enfant, et rigole en mentionnant les langes sales et d'autres tâches ingrates. Selina me dit que là d'où elle vient (Otjiwarongo, elle est Damara), ces tâches ne sont pas interdites aux hommes. Néanmoins, elle ne comprend pas pourquoi, mais elle remarque bien qu'à chaque fois que le père de ses filles est seul en présence de celles-ci, les adultes témoins lui demandent où est la mère des filles ».
>
> Extrait de mes carnets de terrain, 11 septembre 2013

Parce qu'ils ne doivent pas s'en occuper, il est compréhensible que je n'aie pas été témoin de démonstrations d'émotions, n'ayant pas observé l'intimité de leur relation à l'enfant. Toutefois, j'ai observé l'affection paternelle dans le point d'honneur que se faisait Willem de « *support* » (dans ce cas précis, subvenir aux besoins de) son enfant. D'ailleurs, avoir des enfants reste une donne importante de la vie d'un homme. Willem m'expliquait par exemple vouloir fonder une famille, parce que, selon lui, tout le monde aurait ce même besoin : « *Am I just going to be a person without a family ?* ». Il désire donc avoir dix enfants.

Actuellement, il n'en a qu'un mais un jour, me disait-il, il n'aurait qu'une seule femme, avec laquelle il se marierait et aurait d'autres enfants. Toutefois, il est fort probable qu'il en ait eu trois ou quatre issus de mères différentes[478] avant cela.

On peut imaginer que si l'expression des sentiments pour son enfant doit rester discrète chez les femmes qui s'en occupent tous les jours (cf. *Infra*), les hommes, pour qui il est aberrant d'avoir même à porter un bébé – sauf, peut-être, à bout de bras dans un geste de présentation –, sont probablement davantage enclins à ne pas manifester leurs émotions, et il serait même intéressant d'explorer davantage pour comprendre s'ils ont des émotions particulières pour cet enfant et/ou s'ils les reconnaissent comme étant de l'ordre de l'amour.

Encart 61 – Amour paternel, mystère personnel

Les enfants plus âgés faisaient preuve d'une importante autonomie au quotidien[479]. Très soudées entre elles, les petites filles qui résidaient parfois chez nous étaient en charge de préparer leur pique-nique scolaire, de faire leur lessive et tout ce qui concernait leur gestion au quotidien, parfois même de se cuisiner un repas. Chez Lucia, elles trouvaient un toit et avaient quelques règles de base à respecter (principalement des marques de respect envers Lucia et les autres adultes et obtempérer à quelque tâche qui leur soit confiée). Pas une fois je n'ai vu Lucia s'enquérir de leur journée, de leurs activités à l'école… Il est possible que durant les rares conversations en otjiherero qu'elle a eues avec ces fillettes, elle leur ai posé ces questions. Mais au vu de la fréquence des conversation et du ton monocorde de chacune, l'on peut difficilement croire que Lucia connaissait la vie intime de ces jeunes filles. Durant la journée, les petites étaient libres : si elles arrivaient à l'heure du repas, vers midi, elles trouvaient de quoi se sustenter dans une casserole qu'elles se partageaient à même le sol, en plongeant leurs mains tour à tour ou toutes ensemble dans les aliments. Une fois nourries, elles sortaient et on ne les voyait plus de la journée, rentrant le soir, peu avant le coucher du soleil (c'est-à-dire environ 17h30). Parce que je passais moi-même beaucoup de temps dehors, il m'est arrivé plusieurs

[478] J'ai également eu connaissance du fait – moins rare qu'on pourrait le penser – qu'un membre de sa famille avait quatorze enfants, de mères différentes.

[479] C'est d'ailleurs une autonomie que j'ai constatée encore plus vivace « au village ». En effet, les enfants semblaient y avoir une vie très indépendante, passé un certain âge. Bien entendu, ils devaient remplir les tâches qui leur étaient assignées. Mais en-dehors de ces occupations, ils semblaient disposer de leur temps, n'ayant ni contrainte concernant l'heure de leur coucher, par exemple, ni concernant leurs activités. J'ai ainsi vu des enfants jouer des heures dans la brousse proche de la *home*, danser ou se promener. Un soir, alors qu'il se faisait tard, je me suis rendu compte que j'étais la seule adulte près du feu que les adultes avaient peu à peu quitté. J'étais entourée d'une ribambelle d'une dizaine d'enfants de 2 ans à 12 ans environ, qui chantaient. A un moment, la toute petite s'est installée sur les genoux d'un garçon d'environ 5 ans, et après quelques câlins – les marques d'affection physiques étaient en effet très fréquentes et longues entre enfants – le garçon l'a emmenée dans ses bras et tous deux sont partis dormir. Le lendemain soir, c'est une fillette de 3 ans qui demandait à une plus âgée de 8 ans d'aller dormir avec elle.

fois de les croiser. Elles étaient la plupart du temps proches de la maison, à jouer ensemble ou avec d'autres enfants de la rue. Relativement calmes et silencieuses en présence de Lucia, je retrouvais des fillettes très rieuses, bruyantes, jouettes, comme elles l'étaient lorsque je leur rendais visite chez Al ou lorsque Lucia était absente de la maison ou recluse dans sa chambre.

Un secret pour la blanche uniquement ?

L'on peut se demander si l'opacité ne serait pas qu'une importante dose de pudeur face à l'étrangère que j'étais malgré tout. Cependant, je ne pense pas. D'une part, parce que s'il y a bien une restriction d'expression, comme le suggère Brittany, elle est limitée aux moments publics. Or j'ai vécu, avec certaines jeunes femmes, de nombreux moments considérés comme intimes mais dont je n'ai pas été exclue pour autant (ablutions, nudité…). D'autre part, j'ai tout de même été témoin de certains gestes ou marques d'affection qui auraient été considérés comme déplacés en public. Je ne pense donc pas crédible l'hypothèse d'une effusion cachée de mes yeux. Par conséquent, je crois que la malséance de la manifestation d'affection est réellement créatrice d'une certaine mise à distance qui est probablement moindre que celle qui est simulée, mais ne se limite plus à la relation « dans le vu » et devient structurelle. En quelques sortes, à force de feindre l'indifférence par politesse, un détachement plus important teinterait la relation profonde, comme on l'observe d'ailleurs de manière d'autant plus cruciale avec les enfants plus âgés. C'est en ce sens que les Blancs seraient vus comme dotés d'une habileté à la démonstration affective, contrairement à ce qu'ils disent d'eux-mêmes.

Encart 62 – Un secret pour la blanche uniquement ?

Si le *care* pour des jeunes enfants est chronophage pour leur besoin de rester séductrices, il requiert moins de temps avec les plus âgés. D'après mes observations, le temps gagné n'est cependant pas réinvesti dans d'autres types d'interactions, et les expressions verbales ou physiques de l'affection restent tout aussi discrètes. J'ai par exemple noté que Lucia ne démontrait ni physiquement ni verbalement de sentiments affectifs envers les fillettes qu'elle hébergeait très souvent. Son visage était fermé et elle s'adressait aux filles avec une voix oscillant souvent entre exaspération et sévérité. La grande majorité du temps, il ne s'agissait pas d'un dialogue mais d'une série d'ordres que donnait Lucia. Seule la réponse téléphonique à la mère d'une des fillettes qui s'enquérait d'elles après avoir appris qu'Al les avait laissées chez sa sœur si longtemps et sans lui fournir l'argent suffisant pour en prendre soin m'apprit que Lucia les considérait « comme ses propres filles » (cf. *supra*). A chaque séjour des gamines, qui me réjouissaient pour la vie qu'elles mettaient dans notre routine, j'avais eu l'impression qu'en plus du pain blanc, du soda et de la tenue de rechange que les filles amenaient comme seuls bagages, c'était une ancre sombre qui s'abattait sur l'humeur de ma colocataire. On pourrait penser que la relation entre Lucia et ces fillettes qui n'étaient pas les siennes était circonstancielle et qu'avec sa propre fille,

Lucia aurait agi tout à fait autrement – d'autant plus qu'elle avait le rôle de la sœur du père de l'une d'elles, ce qui signifie que ses enfants étaient « en compétition » pour l'héritage, en tant que neveux utérins, avec l'une de celles que gardait Lucia. Je n'ai pas eu l'occasion de tester pleinement l'hypothèse d'un traitement plus démonstratif envers sa propre fille. J'ai toutefois eu la surprise de constater un gros décalage entre la réjouissance dont me parlait Lucia et qui teintait sa voix lorsqu'elle me parlait de ses retrouvailles à venir avec Twari, et la distance observée au moment de la rencontre effective (cf. *Supra*). Cela me porte à croire que si Lucia avait eu sa fille et non des enfants chez elle à Opuwo, la différence de comportement aurait été maigre[480]. Bien sûr, il n'est pas possible de tirer de conclusion du seul cas de Lucia. Néanmoins, les récits et observations (sur) d'autres mères plus démonstratives mettent en exergue les mêmes éléments : une marque d'affection par le *care* plus que par l'expression verbale ou physique des émotions. Par exemple, Rosa, comme de nombreuses autres jeunes filles, m'a expliqué préférer résider avec sa propre mère qu'avec des personnes plus éloignées auxquelles elles avaient été confiées, en raison du soin particulier qu'elle recevait de sa mère par rapport à celui de ses gardiens.

> (Me) — So you were raised by [your Uncle]. And how often did you come here [to your Mom's village]?
> (Rosa) — Before, I started coming here very often after 2008 when I started my Grade 8. Because I was now big enough and I could see the difference being with your own mother and being with not your own mother.
> (Me) — What is the difference?
> (Rosa) — Well, sometimes when I'm not with my real Mom, like my Uncle's wife, it's not always to tell her what I want and what I don't want. Because people are different, neh. And with my Mom, even if she don't have much, whatever she gives me was enough. Even if she don't work, she can try her best to pay for my school, she can try her best to let me look nice, she could take me where people can do my hair nicely and when I go back to school I'm looking nice, I have new things. And motivate me on how to study, to study very seriously. And when I come home I have free time to play, than when I'm in Opuwo. Being just like *home*, being sent every time, working *home*... All those stuff make the difference.
> (Me) — So she wants to make sure that you have nice things and you are dressed nicely... More than the other...
> (Rosa) — Yes, like she can make sure that I have shoes to go to school; my clothes are very clean; she will take me at the right time to go to school; she never let me go alone and look for a hike at that time; she will go with me at that small town and look for a hike for me. And everything is just fine with her.
>
> Interview de Rosa, novembre 2013

Nulle mention de câlins, de mots tendres ou de moments de complicité, c'est l'attention toute logistique que met ici en exergue Rosa pour justifier en quoi une mère est irremplaçable.

En aimer d'autres

L'affection n'est évidemment pas restreinte aux relations entre

[480] Notons qu'une fois de plus, je ne suis capable de parler que des agissements, pas de la quantité d'amour ressentie ou non par Lucia pour sa fille ou les fillettes de passage.

mères et enfants. Il m'est apparu qu'au sein des relations du sang, cette affection prenait surtout la forme de la confiance et de l'entraide. Ainsi, j'ai souvent vu des sœurs ou des cousines s'entraider, y compris pour loger l'une chez l'autre durant de longues périodes. Anna m'a également expliqué que si elle ressentait le besoin d'être aidée, elle téléphonait à son père pour une question financière, mais à l'une de ses sœurs dans la tradition du côté maternel s'il s'agissait de sujets plus personnels. Elle entretenait avec cette jeune fille du même âge une réelle amitié, tchattant ou se téléphonant dès qu'elles avaient du crédit, c'est-à-dire environs trois ou quatre fois par semaine. Elle avait connu cette jeune fille dès la tendre enfance et il leur était déjà arrivé d'être confiées ensemble à un même membre de leur famille durant les vacances scolaires. Elles ont ainsi vécu quelques fois un mois ensemble. Avec cette sœur, Anna partage « *any personal problem* » : une dispute avec quelqu'un, des cœurs brisés ou ébréchés, des difficultés familiales… C'est par exemple cette jeune fille qui a appris en premier qu'Anna était enceinte, après le géniteur. Et c'est elle qui a servi de messager, prévenant sa mère, qui a elle-même appelé sa sœur (mère d'Anna), qui a enfin contacté son ex-mari (père d'Anna). Anna en témoigne, ces relations d'entraide et de confiance peuvent être cruciales dans la vie des jeunes *Educated* d'Opuwo.

Encart 63 – En aimer d'autres

Si le témoignage de Rosa est ici employé pour parler de l'affection d'une mère à ses enfants, il est évident qu'il parle avant tout de celle que porte une fille pour sa mère. Or cet amour pour la mère, je l'ai maintes fois entendu exprimé. Ainsi, Selina me parla un jour d'un épisode qu'elle avait vécu en tant que policière, durant lequel elle avait pu mettre à profit ses qualités d'écoute. Elle m'expliqua avoir rencontré une femme qui menaçait de se suicider et être parvenue à désamorcer l'acte en lui parlant de l'amour pour sa mère.

> (Selina) — I talked to her and like I told her my life story. Just in the blink of 30 minutes. And I told her: « Life it's what you make of it ». Her problem was just that somebody told her that mother was sick and she would die any minute and she had AIDS and… That thing hurt her because it was coming from her best friend and it was hurting her so much inside. And I was telling her: « My dear, even if your Mom is having AIDS, you have to study in order to take care of your Mom. Your Mom will not die today. Who told you that your Mom will die today? » And it was like… she was like… crying. And I said « It's good to cry. But think about the next step. You want to kill yourself today, and then what will happen to your Mom? » I asked her: « What you want to do now (…)? Your best friend is saying [about your Mom], what you want to do now? » She said « No! ». She was always sharing her things with the person and now the person… « Now. You want to kill yourself because of a person? And you say you love your Mom? I mean. Just figure out there. Which part do you want to take? You want to take your life or you want to help your Mom who is sick? Which one do you want to take? » And she said « No, I'd love to stay with my Mom because she's the only person that I'm having.
>
> Interview de Selina, avril 2013

Rosa, pour sa part, m'expliqua que bien qu'il soit important de garder son *boyfriend* secret, parce qu'elle avait grandi dans une grande ville (Opuwo) et appris à la télé et été à l'école, elle ne pouvait plus s'empêcher de ne plus rien cacher à sa mère ni à sa tante.

> (Rosa) — I share whatever I can share with my Mom. Really. She's the only person who is honest with me. And she's the only person who can give me the right path.
>
> Interview de Rosa, novembre 2013

« La seule personne que j'aie » ou « la seule qui est honnête avec moi » montrent bien l'importance de la maman dans la vie de ces jeunes filles. J'ai souvent entendu de telles mentions, toutefois ils ciblaient parfois la mère biologique mais d'autres fois la mère « dans la tradition », quand c'était chez cette dernière que mon interlocutrice avait vécu son enfance.

Quelles que soient les personnes qui instruisent notre réflexion, l'amour parental[481] en général et maternel en particulier apparait s'incarner dans le *care* davantage que dans l'expression verbale ou même physique des sentiments.

Affection en absence n'est pas absence d'affection.

Si l'attachement n'est que peu verbalisé par les mères dans leurs interactions, il m'a été plusieurs fois exprimé lors de mes interviews ou discussions moins formelles. La plupart du temps, c'était lorsqu'était abordée la question de l'éloignement dû au confiage que les mères me parlaient de leur amour maternel (cf. *Infra*). Hilda était une jeune femme qui aimait sortir et flirter (mais pas plus, m'assurait-elle). Alors que je la croisai dans un bar lors d'une de mes sorties nocturnes, je lui renvoyai la question qu'elle venait de m'adresser : « As-tu des enfants ? ». Elle me répondit avoir deux enfants et être enceinte du troisième. Vint alors une courte conversation révélatrice de la complexité des vécus du confiage :

> (Hilda) — My children don't live with me, they are divided between the father's family and my family.
> (Me) — Why don't you keep them with you here?
> (Hilda) — It's too expensive to have them here with me.
> (Me) — Are you sad you don't live with them?
> (Hilda) — You know, when you are a mother, you are supposed to miss your kids so I am sad, yes, sometimes. But sometimes I am happy because my salary is not big and they help me with clothes.
>
> Discussion avec Hilda, novembre 2013

Être mère signifie, dans la vision de Hilda, être sensé avoir le temps long après ses enfants. Bien entendu, elle voulait sans doute marquer par là le fait qu'être une mère n'était pas un phénomène détaché d'émotions affectives envers ses enfants, mais

[481] J'emploie le terme « parental » ici au sens large car je me réfère non seulement à la mère, mais également aux mères dans la tradition et/ou aux gardiens (et surtout aux gardiennes), dès lors qu'une relation affectueuse a eu lieu entre ceux-ci et les enfants.

d'une certaine manière cela révèle également la banalité de l'éloignement en faisant de l'absence des enfants une chose « sensée » se dérouler. Ce que l'on peut également tirer comme hypothèse (à vérifier) de cette formulation « *supposed to miss your kids* » est une sorte d'obligation sentimentale : il est attendu d'une mère en absence de son enfant qu'elle ressente ces émotions lié au manque. Cela est accentué par le « *sometimes* » qu'elle emploie pour parler de son propre vécu et en tempère l'importance, puis qui rebondit instantanément sur un autre « *sometimes* », associé à la joie d'avoir une aide financière.

Dans le même ordre d'idées, la jeune Maggie avait été accusée, par ses comparses de l'*hostel* où elle logeait pour terminer sa scolarité, de servir à la Blanche que je suis un discours larmoyant loin de la réalité lorsqu'elle parlait de ses sentiments maternels. Dans ses récits personnels de « *teenage pregnancy* » (qu'elles contait avec beaucoup d'humour et ce qui m'est apparu comme une même quantité de plaisir à attirer ma blanche attention et à avoir une histoire croustillante à raconter), elle m'illustra l'importance de son rôle de mère en retraçant son week-end avec son enfant que sa mère n'avait pu cette fois-là garder. Dans sa narration, elle me dit que son bébé lui manquait et qu'elle était heureuse de lui consacrer ce temps. A ça, les filles de son dortoir éclatèrent en rires et clameurs quasi insurrectionnelles : comment pouvait-elle prétendre avoir le temps long après son bébé alors qu'elle sautait sur la première occasion pour le laisser à d'autres adultes et que, même ce fameux week-end, elle avait passé son temps à se divertir, consacrant pour finir très peu de temps à son garçon ? Avec sa répartie bien trempée mais sans parvenir à cacher entièrement un léger sourire qui m'a paru gêné, elle leur a répondu :

> (Maggie) — Nine months is a long time my dear. And I was in labor for two weeks! How can you tell me that I'm not missing him?
>
> Discussion avec les filles de l'hostel, septembre 2013

Avait-elle exagéré ses sentiments parce que j'étais là ? Avait-elle, au contraire, osé montrer une facette qu'elle cachait généralement derrière l'humour à ses partenaires de dortoir ? Je ne peux y répondre. Quoiqu'il en soit, ma présence avait déclenché une déclaration apparemment inhabituelle par rapport aux discussions qu'elle tenait avec ses copines à ce sujet au quotidien. Cela peut s'éclairer par les nombreux commentaires que l'on m'a fait sur les Blancs qui, « eux, savent comment donner de l'attention aux enfants, avec des câlins et des bisous et des « bonne nuit », contrairement à nous les Noirs »[482]. Les Blancs sauraient montrer leur amour – idée qui est d'ailleurs transposable aux autres relations, comme nous le verrons, mais pas les noirs, qui ne l'auraient pas appris, et seraient limités au *care*.

Pourtant, l'on pourrait supputer avec le témoignage de Hilda que l'expression affective physique et/ou verbale serait, chez ces *Educated*, une sorte de manifestation

[482] Cette phrase n'est pas extraite d'un carnet ou d'une interview, il s'agit d'une recomposition sur base de nombreuses réflexions qui m'ont été faites plus ou moins en ces termes, entre autres lors d'une discussion avec Rosa en novembre 2013, et à de nombreuses autres reprises sans que j'aie eu l'opportunité de les enregistrer.

supplémentaire du *care*. L'amour ne serait-il pas perçu comme une sorte de responsabilité maternelle ? Irma, par exemple, désirait vivre à Oshakati pour, m'avait-elle dit, vivre loin de sa famille mais proche de son enfant, car « il ne pouvait pas connaitre la même chose qu'elle : ne pas avoir l'amour de sa mère ». L'amour et le *care* participeraient donc de l'affection d'un parent à un enfant, le premier étant toutefois davantage considéré comme une manifestation du second qu'un terme indépendant. Dans l'absence du confiage, il faudrait donc trouver des moyens d'exprimer cette affection qui tient du *care* (par le téléphone mobile allumé, le don d'argent, etc.) et des émotions (par le manque « obligatoirement » ressenti). Ce qui explique que Selina me dise, lorsque je lui demandai pourquoi elle maintenait son téléphone mobile allumé jour et nuit, qu'il en était de sa responsabilité maternelle :

> (Selina) — My responsibility to my daughters are through the cell phone, because they live far from here.
>
> Interview de Selina, avril 2013

Nous avons à présent presque tous les éléments pour interpréter le mélange de réjouissance, de soulagement, mais aussi d'inquiétude et de peine qu'il est apparu que le confiage représentait. Ce dernier extrait d'interview nous permettra de les synthétiser.

> (Selina) — Ma mère a grandi avec sa grand-mère, et non avec sa propre mère. Elle, elle l'a connue quand ma mère avait 18 ans.
> (Moi) — N'est-ce pas difficile pour une mère de ne pas voir son enfant grandir et qu'il soit loin ?
> (Selina) — Non, parce qu'elle recevait elle-même plein d'enfants de la famille pour s'en occuper.
> (Moi) — Et elle savait comment sa fille allait, comme elle évoluait ?
> (Selina) — Pas vraiment, parce qu'il n'y avait pas de GSM ni rien. Simplement, de temps en temps, les voyageurs étaient chargés de transmettre les messages de la famille : « Tout va bien ! ». Mais ton enfant pouvait même être malade sans que tu le saches ![483]
>
> Discussion avec Selina, janvier 2014

En expliquant qu'il n'était pas difficile de mettre son enfant en confiage par le fait d'en recevoir d'autres à élever, Selina montre que plus encore qu'élever ses propres enfants, c'est « s'occuper d'enfants » qui est important. Dans cette formulation, deux éléments sont primordiaux pour comprendre la vision du monde exprimée en ces termes.

La première chose qui retient, une fois de plus, notre attention dans la phrase de Selina est l'idée de « s'occuper » d'enfants. Selina n'entre en effet pas dans un registre de l'émotion (recevoir de l'amour des autres enfants, par ex.) mais de l'occupation. Cela entre d'autant plus en résonnance avec l'expression idiomatique des mères qui ont confié leurs enfants : « *bored mothers* », les mères ennuyées. Ce serait donc l'ennui

[483] La discussion est ici en français uniquement parce que ce n'était pas une interview mais une simple conversation de colocataires dont je notais des passages en français dans mon carnet alors que nous parlions. Je n'ai donc pas les mots exacts en anglais.

plus que le manque d'affection qui guetterait les mères qui confient leurs enfants. Mais il ne s'agit pas d'une simple volonté de distraction. Au contraire, dans un contexte où l'expression affective passe par le *care*, il dévoile peut-être une frustration face à l'inaction et l'impossibilité de prendre soin des enfants dont on est responsable. Si l'absence de ses enfants de chair n'est pas remplacée par la présence d'enfants de la chair des autres à élever comme la sienne, c'est alors que surgit l'ennui, c'est-à-dire l'impossibilité d'agir pour prendre soin des siens au sens large.

Deuxièmement, la préposition indéfinie « d'enfants » et non définie ou possessive « de ses enfants » interpelle. En effet, celle-ci suggère l'équivalence de chaque enfant pour chaque femme, comme s'il leur suffisait d'avoir des enfants desquels prendre soin pour développer avec eux une émotion capable d'évincer la difficulté de l'éloignement de sa propre chair. Cela n'est bien entendu pas en soi inaudible, mais cela entre en grosse contradiction avec, par exemple (extrême), les cas de mauvais traitement lors du confiage (cf. *Infra*). Donc il y aurait tout de même des distinctions entre les enfants. Si on met en parallèle l'explication de Lucia qui s'inquiète d'autant plus du sort de sa fille qu'elle « ne vit pas chez une mère » (cf. *Supra*), on peut supposer que ce lien maternel, même classificatoire, soit crucial. Ce ne seraient pas tant les enfants qui seraient équivalents, que les mères. Plutôt, une mère aurait plus de facilité à développer des sentiments affectifs maternels (car mis en balance avec le manque d'une mère qui confie ses enfants dans les mots de Selina) avec un enfant qui est le sien biologiquement, évidemment, mais aussi avec un enfant « dans la tradition ». La seule condition de réalisation de cet attachement particulier avec l'un (ou plusieurs) des nombreux enfants dans la tradition serait de l'avoir en confiage, donc d'avoir à développer envers lui le *care* maternel. Parmi toutes les mères et tous les enfants, deux choses seraient donc à l'origine de l'affection maternelle : la donnée biologique – dont l'attachement s'exprime par le *care* à distance (par la prise en charge financière de la scolarité et des autres frais) et de l'attente affective (« *supposed to miss* ») ; et la concrétisation du lien, resté jusque-là au stade de potentiel par le système de parenté classificatoire, dans une relation de confiage. Ces deux formes d'attachement seront combinées lorsqu'une mère élèvera ses enfants biologiques.

« Children with no love »

> (Selina is watching TV then calling us. Lucia and I go to her room, it's the News. It's talking about another case of baby dumping in Windhoek. (...))
> (Lucia) — I think abortion should be allowed. It's not so much the baby itself which is hard but all the things that you have to go through when you are pregnant. And sometimes once the baby is born it's alright, but sometimes it isn't. Then is when you see all those baby dumping's and illegal abortions. And then you end up with lots of street kids and there is no love from the mothers so the children are growing just because they are growing things.
> (Selina) — And they are even looking for the mother ! But what are they gonna do ? For now it's better because a baby needs his Mom's milk. But what will happen if he is adopted but is taught around 19 years old that his mother dumped her ? I would only understand if both the parents had died.
>
> Discussion avec Selina et Lucia, septembre 2013

Après avoir parlé de l'affection, ce sont de ces enfants « qui ont grandi sans amour », comme le dit Lucia, que nous allons parler. Qu'il s'agisse de ceux qui n'ont pas été avortés mais auraient dû l'être dans l'esprit de mes interlocutrices, de ceux qui pensent ne pas avoir été aimés par leur mère, ou ceux que le recours au confiage a éloigné d'une mère aimante pour les rapprocher de gardiens abuseurs[484] ou se rétribuant de leurs efforts en en faisant des serfs. Ces récits sont pléthores, et font partie intégrante du paysage affectif d'Opuwo.

Nous avons esquissé le passé chaotique d'Irma. Confiée à sa tante (MS) vers ses 14 ans, elle fut empêchée de dire un dernier adieu à sa mère sur son lit de mort car la tante le lui a interdit. En 2009, un an après, sa tante s'est séparée de son mari. L'argent n'était donc plus suffisant pour poursuivre son éducation scolaire et c'est avec une grosse tristesse qu'elle arrêta. Un des enfants de la tante l'a toutefois soutenue financièrement afin qu'elle puisse reprendre les études, vu sa tristesse. Mais très rapidement et sans que cela ait été désiré, elle est tombée enceinte. Elle a alors été contrainte d'arrêter pour de bon et de trouver un travail pour nourrir cet enfant. Elle trouva un poste de caissière dans un supermarché, mais dû rapidement le quitter parce qu'elle s'y faisait harceler par un homme persistant qui, mécontent d'être repoussé, « lui cherchait des problèmes ». Après un autre job qu'elle a dû quitter parce qu'ils ne la payaient jamais, elle s'est enfin installée à Oshakati où elle avait un bon emploi de caissière. Suivant les règles d'autorité en vigueur dans la famille, elle a dû démissionner quand sa tante lui a sommé de venir à Opuwo pour reprendre son business et en être la principale gérante. Une fois de retour à Opuwo, la tante se rétracta et donna son business à sa propre fille. Irma se retrouva sans emploi. Heureusement, elle n'était pas sans logement car elle pouvait loger dans une maison dont sa tante parlait comme d'un cadeau à Irma… Jusqu'à ce que celle-ci apprenne que sa tante avait également dit à sa sœur, une autre tante d'Irma, que cette maison lui appartenait. D'après Irma, celle-ci avait procédé de la sorte afin d'inciter Irma à en prendre grand soin. Outre ces peines nombreuses qui ponctuent la relation d'Irma à sa tante, c'est l'antipathie de sa grand-mère maternelle, qui a prolongé ses sentiments envers l'une de ses filles (D) à celle qu'elle gardait (DSD), qui est, pour Irma, le plus difficile à accepter. Car aujourd'hui, c'est une aversion à l'origine inconnue qui caractérise sa relation grand-maternelle.

Quand je demandai à Maggie de me parler de sa vie, elle me conta ce récit :

> (Maggie) – I grew up in Omaruru. I went to school until I was in Grade 9. I am now 24 years old… I was suffering, my dear, when I was young. I was living with the one that bring my Mom into earth. She would always send me alone to get the goats in the bush. I was gone, on my own, from 9 in the morning until the sun was down. I was only around 9 or 10 years

[484] Kuhanen et al. expliquent à ce sujet que le système familial étendu a longtemps servi de filet de sécurité sociale, mais que le nombre d'orphelins croissant (à cause du VIH, notamment[484]) a mis cette solution en péril, générant des situations de plus grandes tensions pour les enfants confiés, en raison du trop grand nombre d'enfants à charge par adulte. On peut lire dans l'article : « It has been estimated that the number of orphans and vulnerable children under age 15 years will rise to more than 250 000 by 2021 (SIAPAC, 2002, cite dans Kuhanen et al., 2008, p.123), of whom at least three out of four will have been orphaned as a result of the HIV epidemic. » (Kuhanen et al., 2008, p. 123).

> old, then. But I had no other option, and I had to walk barefoot. There were other kids there, (...) some cousins and sisters and brothers from other mothers, because my mother had 9 siblings from her mother's side. If I ever lost a goat, I was beaten up. One day when I was a bit grown, my grand-mother has beaten me up and down very hard, while it was raining a lot. So I ran out to my father's sister. I didn't want to stay with my grand-mother anymore. I was not treated like family, I was always sent one way or the other and doing stuff. But then, my father's sister made me go to school. There they were treating me like I am a child. I was staying at the hostel, but we didn't eat well. Only porridge ! On Sundays we had to go collect firewood for the school. I stayed in that school until Grade 7. Then Grade 8 and 9 I went to another school. I was going there by foot, and I would go back home every weekend. I had to change because my father told me that there was no money to pay the school. I cried so much, until my father gave me the money. You see, I wanted to become something else. (...) Now, I'm happy. Because at least I have my own business.
>
> Interview de Maggie, décembre 2013

Lucia, pour sa part, avait eu une enfance heureuse, m'avait-elle dit. Par contre, elle craignait que ses enfants subissent de mauvais traitements s'il elle venait à mourir.

> Ce soir nous avons regardé un « *African movie* » comme mes colocataires les aime. Le pitch était simple : une enfant était récemment orpheline. Sa tante paternelle devait s'en occuper, mais elle refusait de la prendre en charge : la petite était sous traitement pour le HIV, et la femme ne se remettait pas du décès de son propre enfant, trois ans auparavant. Elle craignait de trop souffrir si elle élevait cette petite et que celle-ci en venait à mourir. A ma grande surprise, alors que ce scénario amenait chez moi de l'empathie envers cette femme, Himee et Lucia ne cessaient de ponctuer le film de « *shiii* » désapprobateurs à chaque intervention de cette femme. Par exemple, à un moment donné, en pleurs et à genoux, la femme dit « *what if she dies !?* ». Et les filles ont immédiatement interjecté : « *Uakwetu*[485]*, you cannot always think of the death !* ». Elles la trouvaient horrible, me disaient-elles. A un moment donné dans le scénario, le mari de la tante paternelle force son épouse à accepter la fillette chez elle, après s'être fort fâché sur elle. Là encore, les réactions des filles divergeaient des miennes. Elles ne cessaient de dire « *Good man ! Good husband !* ». A la fin, l'héroïne principale est prise de remords et elle accepte l'enfant chez elle. J'observe celles qui partagent ce lit qui nous sert de banquette de cinéma, et vois les larmes couler chez Himee et Lucia qui se mouche. Juste après, elle dit : « *If I died my kids would be in the same situation... I wish I could go back and see if they are living well. If not, I take them along in heaven with me.* »
>
> Extrait de mes carnets de terrain, 10 avril 2013

Quelques mois plus tard, j'apprendrai que Al devait s'absenter quelques jours pour se rendre à l'enterrement de deux enfants de sa famille. Tous deux s'étaient suicidés. Lucia, par qui la nouvelle me parvint, m'expliqua sans toutefois explicitement faire le lien entre les deux faits (mais en baissant la voix d'un ton), que la fillette de 11 ans s'était souvent plainte des mauvais traitements qu'elle recevait par la personne chez qui elle vivait, une mère d'une trentaine d'années que nous côtoyions régulièrement, et que j'appréciais. Vu comme cette jeune femme était envers moi gaie et accueillante, j'ai été fort étonnée de cette rumeur dont je ne connais le fin mot. L'autre enfant qui devait être enterré dans les jours à venir était un garçonnet, qui lui aussi s'était donné la mort, bien que, me dit Lucia, le concernant on ne sache vraiment pas pourquoi il

[485] Interjection destinée à marquer l'étonnement et/ou la désapprobation.

aurait fait cela.

Les (craintes de) mauvais traitements des enfants confiés ne sont donc pas que des news destinées à faire de l'audience pour les journaux télévisés de la Namibian Broadcasting (NBC)[486].

« Child abuse, national epidemic »

La violence faite aux femmes et aux enfants est un sujet qui revient souvent dans les médias namibiens. Récemment (oct. 2019), un article du journal « *The Namibian* » analysait le phénomène du « *child abuse* » dont il avait rapporté un cas supplémentaire quelques mois plus tôt, avec un jeune garçon de 13 ans enchaîné par son gardien (« oncle ») durant 9 jours (jusqu'à sa libération par la police), pour avoir volé des sucreries (Tuyeimo, 2019). La rédaction, qui titrait son article « *Child Abuse, Namibia's National Epidemic* » (ANON., 2019), rapportait l'importance du phénomène. Réclamant une réelle préoccupation gouvernementale – quoique, disaient-ils, le « *Child Care and Protection Act 3* » de 2015, qui est entré en vigueur en janvier 2019, laisse espérer une amélioration –, l'article expliquait que parmi les abus les plus répandus on retrouvait la punition corporelle et le viol, et que l'une des réponses des enfants était de se suicider.

> « The levels of abuse against children in Namibia are beyond belief. The 2013 Namibia 'Global School-based Student Health Survey' (which is the most recent such survey available) looked at violence in the lives of a sample of more than 4 500 Namibian pupils aged 13 to 17. More than a third had been involved in a physical fight in the last year, and more than half reported being seriously injured within the same period. Astonishingly, more than a quarter reported that they had actually attempted suicide one or more times during the past 12 months. »
>
> (ANON., 2019)

L'une des explications du phénomène de l'abus des enfants est notamment la pratique du confiage, comme le montrent Kuhanen et al. :

> « Even though extended families are united by blood ties, it is obvious that being separated from their biological parents for one reason or another means that children can more easily face neglect. For instance, they might receive inferior food and clothing, be asked to undertake heavier domestic chores, while having limited access to education and healthcare. The economic status of a foster family sometimes dictates the treatment received by fostered children (McKittrick, 1995; SIAPAC, 2002; UNICEF, 2003; Case, Paxson & Ableidinger, 2004; Skinner, Tsheko, Mtero-Munyati, Segwabe, Chibatamoto, Mfecane *et al.*, 2004; Andrews, Skinner & Zuma, 2006; UNICEF, UNAIDS & PEPFAR, 2006, cités par Kuhanen et al.,

[486] En 2014, le journal « The Namibian » rapportait que le taux de suicide namibien était l'un des plus élevés du monde. Parmi les causes de suicide, l'abus des enfants était mentionné (Kisting, 2014).

2008, p.127). »

(Kuhanen et al., 2008, p. 127)

Encart 64 – « Child abuse, national epidemic ».

Il faut toutefois rappeler que l'insécurité ou le mal-être des enfants dans leurs familles ne provient pas toujours de cas aussi clairement violents physiquement. Souvent, il serait plus juste de parler de négligence[487], ou d'abus d'autorité. Nous connaissons l'histoire de Rosa qui a été confiée à son oncle maternel et se plaint de traitements inéquitables entre elle et les enfants naturels de l'épouse de son oncle. Elle était sans cesse « *sent* » (« envoyée ») pour faire des petites courses ou délivrer des messages, et c'était également elle qui faisait le plus gros du ménage, me disait-elle. En outre, les enfants de cet oncle ne la respectaient pas et eux pouvaient faire exactement ce qu'ils voulaient. Or les règles d'ainesse auraient voulu que ce soient les enfants de cet oncle qui fassent ce type de tâche, parce qu'il était le cadet de la mère de Rosa. Elle confirmait donc la différence de traitement entre les enfants confiés et les enfants biologiques.

(Rosa) — [T]here are some bad things that come between [my uncle and me], because of just other people that try to make things up. But I still like him.
(Me) — What do you mean?
(Rosa) — Like sometimes when I want to come home for the holiday he don't like it. He want me to be with him. And I have to come to my Mom, I need my Mom's attention also. And he don't want me to come. He want me to live with him while he lives with his all kids. Now they usually say: « We raised her up and now when she grows up she starts going back to her Mom ». Which also makes me feel bad and then with them I don't feel comfortable anymore.

Interview de Rosa, Novembre 2013

Confiage, mais pas que.

Le cas du confiage et de l'accueil d'enfants non biologiques n'est pas la seule cause des trahisons et méfiances au sein de « la famille ». Plusieurs autres causes très fréquentes chahutent les relations. La première qui m'a été citée est la jalousie (cf. *Infra*), et plus spécifiquement les questions d'héritage. Un autre scénario crucial pour les *Educated* que j'ai côtoyés est l'apparition d'un membre de la famille au moment de la prise d'indépendance de la jeune femme, pour lui soutirer de l'argent. C'est ainsi que Rosa anticipait le retour de son père dans sa vie, dès lors qu'elle obtiendrait un emploi et un salaire. Enfin, de vraies *infra*ctions à la loi sont commises dans les familles, et ne rencontrent apparemment pas un solidarité importante envers la victime. C'est ainsi que la maman de Rosa se fit voler tout son bétail

[487] Dans son article, Kuhanen et al. montrent que les enfants confiés ou orphelins font plus souvent l'objet de négligence. Ils expliquent en quoi les conditions économiques actuelles rendent parfois difficile l'accueil d'un enfant pour les gardiens, ce qui peut générer frustration et violence (Kuhanen et al., 2008, p. 124).

par ses frères ou qu'Himee, violée brutalement par son oncle, fut dans un premier temps rejetée par la famille de cet homme dont elle dépendait pourtant pour se loger.

Encart 65 – Confiage, mais pas que.

On lit ici qu'avec le confiage, de nouvelles loyautés sont créées. Celles-ci peuvent parfois entrer en tension avec d'autres loyautés reposant sur d'autres logiques. D'une part, l'oncle de Rosa est pour elle sa première priorité, car il (ou plutôt son épouse) l'a élevée durant de nombreuses années de son enfance. D'autre part, sa mère aussi est sa première priorité. C'est d'elle qu'elle a reçu le *care* réservé à la progéniture, biologique ou classificatoire, et non celui d'une tante paternelle. Et entre ces deux premières priorités, une inévitable compétition est engagée, rendant l'oncle et/ou ses proches presque jaloux. Le résultat de cette querelle est le sentiment d'insécurité de Rosa, qui me disait se sentir de la sorte parce qu'ils ne lui envoyaient jamais de message pour savoir si elle était bien arrivée, si elle allait bien ou si elle revenait le week-end. Surtout, ils répandaient sur elle des rumeurs aussi fausses qu'injustes aux yeux de Rosa, ce qui menait certains à se méfier d'elle et la forçait à devoir regagner la confiance de plusieurs membres de sa famille. Heureusement, m'avait-elle dit, sa mère avait eu l'intelligence de s'enquérir auprès de sa fille de la véracité des faits qui lui étaient reprochés avant de les prendre pour argent comptant et de modifier son comportement envers Rosa. Mais depuis lors, Rosa se méfiait de son oncle et de sa famille.

Pour terminer, alors que précédemment nous concluions que deux formes d'attachement sont combinées lorsqu'un mère biologique s'occupe de son enfant (si tant est qu'elle dispose des ressources pour le faire), il est clair que la socialisation dans le confiage ne mène pas toujours au scénario idéal que décrivait Lucia d'une gardienne aimante et attentive, mais souvent résulte en une violence, qu'elle soit ou non physique.

Comme les trajectoires familiales étaient le résultat de parcours de vie mobiles et très personnels, les circonstances qui mèneront ou non au « *child-abuse* »/ « *child neglect* » sont relativement aléatoires, quoiqu'il y ait certains facteurs de risque aggravants ou, au contraire, des raisons facilitant le bien-être des enfants au sein de leur famille d'accueil.

« Being used to somebody »

> (Rosa) — I have been raised by my uncle. I like him very much and I believe him, I trust him and he is my first priority. Whatever I do in my life he's the person that I have to respect. Yes, my Mom is my first priority. But because he was there for everything while my Mom was away, I like him.
>
> Interview de Rosa, novembre 2013

Ce que l'on peut tirer comme conclusion sur l'attachement entre membres de « famille » du « sang » (au sens large), c'est que les stratégies de sécurisation par les

liens dits « de sang » ont un impact indéniable sur le paysage de l'affection envers des membres de « la famille ».

C'est ce qui transparait lorsque Rosa m'explique que son oncle est sa « première priorité » (cf. *Infra*), alors qu'elle me disait avoir une relation très affectueuse avec sa mère. Le fait d'avoir vécu avec lui et son épouse font de ce personnage un être primordial aux yeux de Rosa. D'un autre côté, l'on a vu avec Anna[488] que la germanité, même étendue, n'entrainait pas spécialement d'affection. Autant une mère est « sensée », d'après Hilda, avoir le temps long envers ses enfants, autant au sein d'une même génération, donc dans un rapport généalogique latéral et non vertical, les règles de politesse et de respect sont dues (cf. *Supra*), mais sans plus. Les témoignages montrent bien qu'Ego n'a pas un même attachement envers tous les membres d'une catégorie de parenté. On est donc en droit de s'interroger sur la source de l'affection.

Sans chercher bien loin, mon intuition première est que, en raison du contexte d'importante mobilité où les enfants et les personnes en général développent au fil de leur vie des trajectoires familiales personnelles, le facteur des affinités interpersonnelles prend une importance accrue. Mais, bien sûr, la condition première de toute affinité serait la co-résidence, même temporaire ou passée. Ces deux intuitions, je les estime vérifiées au regard de la formule récurrente d'expression de l'affection que j'ai constatée en ces lieux : « *being used to* ». On m'a plusieurs fois justifié un comportement de familiarité par l'expression « *being used to* » (être habitué à). Par exemple, c'est comme cela que Lucia justifiait que Himee se serve de son câble de téléphone mobile pour recharger son GSM. C'est aussi par cette expression que Himee expliquait pourquoi le petit Junior préférait sa compagnie à celles d'étrangères et lui adressait de grands sourires. C'est aussi en ces mots que Rosa me disait apprécier certains aspects de la vie urbaine, à l'inverse de sa mère. En outre, j'ai très souvent entendu que l'on décrivait des comportements de proximité croissante par l'habitude croissante : une petite fille qui se mettait à jouer avec moi, même après quelques minutes seulement d'intéraction, l'on me disait : « *she's getting used to you* ». Ou encore, Lucia m'expliquait qu'il était nécessaire que son garçon « perde l'habitude d'elle » pour que se déroule bien le confiage (« *he's not used to me anymore* »). Bien entendu ces expressions ne sont pas dénuées, dans la bouche de mes interlocuteurs, de leur signification première de l'habitude et de la récurrence. Mais j'ai lu dans les comportements de mes interlocuteurs que cette habitude prenait la forme d'une attestation de sympathie: par ex. dans la réjouissance que je lisais sur le visage de Himee me racontant que Junior était « *used to her* » (habitué à elle), dans le plaisir de Rosa lorsqu'elle me parlait de ces aspects de l'urbanité qu'elle aimait, ou encore dans la sorte d'accolade qui m'avait été offerte par Maggie après qu'elle m'ait déclarée « *used to her* ».

En définitive, par la mobilité des personnes les inscrivant dans des trajectoires

[488] Pour rappel, nous avons vu bien auparavant qu'Anna avait plusieurs frères avec qui elle n'avait pas beaucoup de relations (elle considérait les voir souvent en les voyant 2 ou 3 fois par an) et une sœur dans la tradition avec laquelle elle gardait de très fréquents échanges et une grande complicité.

familiales individuelles faites de cercles confondus mais non concentriques de relations familiales dans le champ des possibles du rapport de parenté, une trajectoire de l'attachement familial se dessinerait, qui serait tout aussi personnelle car tributaire des occasions de « s'habituer » à quelqu'un, donc des trajectoires familiales de chacun.

« He says he loves you and you love him. What can you do? »

Un petit détour par l'affection dans les relations amoureuses nous aidera à compléter ce paysage de l'attachement, qui révèle, nous l'avons vu, des conséquences intimes du pragmatisme du paysage du lien qui répond aux impératifs de survie au court, moyen et long terme. Autant l'affection dans les liens du sang peut être tapie sous des silences et visible uniquement dans de discrètes fractions de connivence, autant les phases de séduction peuvent être verbeuses dans les relations amoureuses (cf. *Supra*). Est-ce à dire que l'affection profonde l'est également, celle qui n'est pas écrite en vers (et parfois contre tout !) sur un écran de téléphone mobile par un numéro inconnu d'une silhouette cachée dans une voiture en chasse ? C'est pour dissoudre ce mystère que nous allons ici disséquer l'amour conjugal, ses manifestations, mais également ses imitations… sans laisser de côté la dimension conflictuelle de ces types d'attachement : la jalousie.

Montrer qu'on aime : un peu, beaucoup, passionnément, à la folie… pas du tout ?

Il est difficile de parler de l'amour féminin tant nous avons vu l'intérêt pour les femmes en situation de relation hypergamique de se mettre dans une relation de long terme avec un homme. Néanmoins, nous pouvons en observer les manifestations, qu'elles soient ou non simulées… ou simplement exagérées. L'amour féminin se montre de diverses manières, plus ou moins contraignantes selon le rôle endossé par chacune dans le réseau de *girlfriend*s de l'objet de leur attachement.

Les filles divertissantes, désirs fugaces, sont relativement déliées de toute obligation d'ostentation affective – du moins si l'on ne considère pas les relations sexuelles comme de telles marques d'affection. Par contre, aux *First Ladies* est associée une obligation de démonstration de réelles « marques d'affection » (feintes par ruse ou exprimant des ressentis véritables). Celles-ci sont de deux ordres. Les premières sont attendues, en ce sens que leur absence ou insuffisante présence peuvent être reprochées aux femmes et invoquées comme raisons de rupture valables. Elles recouvrent grosso modo toutes les caractéristiques attribuées dans l'imaginaire masculin aux « *suitable Ladies* » : fidélité absolue (au point d'adopter des comportements de transparence proches de la surveillance, cf. *Infra*), serviabilité complète, respect de l'autorité masculine, gestion ménagère quotidienne, et plus pragmatiquement, disponibilité quasi permanente par téléphone mobile (cf. *Infra*). L'extrait d'interview de Rosa présenté auparavant exemplifie l'importance de l'attention que les filles doivent apporter à leur *boyfriend*. Là, l'indisponibilité de Rosa était une raison pour laquelle elle ne désirait pas s'engager dans une relation

amoureuse avec un jeune homme qui a fait sa connaissance par SMS, car elle craignait qu'il se sente délaissé si elle ne lui accordait pas suffisamment d'attention en raison de ses études. Notons que Rosa précisait que ces longs échanges par SMS avant leur première rencontre en face à face avait eu comme conséquence qu'elle était déjà « *used to him* » lors de leur première rencontre, ce qui fait évidemment penser aux termes de l'affection employés dans le cadre des liens de sang, et montre que l'obligation de montrer des signes d'attachement n'empêche pas le développement d'affects spontanés.

Le second type d'attente affective n'est pas, contrairement aux premières, une condition *sine qua non* de la poursuite de la relation. En ce sens, elle est interprétée par la gente masculine[489] comme la véritable trace de l'amour d'une fille envers un homme : l'acceptation des tromperies de son *boyfriend* dont parlaient Willem et Vander Meulen précédemment (cf. *Supra*). Dans la tête de ces trompeurs malheureux, recevoir le pardon serait donc interprété comme une véritable preuve d'amour, d'autant plus qu'il n'est pas strictement requis… – ce qui n'empêche évidemment pas l'éventuel calcul qui participerait des motivations des femmes à accorder leur pardon, pour s'assurer de préserver cette place de *First Lady* dans laquelle elles ont parfois longtemps investi de temps et de patience. Accorder son pardon, pour une femme, est donc l'une de ses armes dans la compétition féminine pour l'accès à une place de F*irst Lady*, seul radeau menant à l'espoir de devenir un jour l'épouse.

Les Blancs, rois de l'amour une fois de plus…

« (Rosa) – People think that the reason why I'm such a sweet girl is because I'm always with white people. We know it because wife and husband are like finger and nail, they always want to be together. You would not find a person living in Kamanjab and the other one in the village. Your first priority is your fiancé, right? But me, I'll text my brother, first, maybe. Not my boyfriend, even if I had one. White people they can hold hands, kiss… Even in Opuwo you can see them holding hands. (…) I don't tell lies, I just tell straight. Because I wasn't raised with my Mom, but with many people like white people, with watching TV and with the [7th Day's Adventists]. Then, it's why I'm a loving person. If I love someone, it really means something. My presents for their birthday are nice, I'd visit if they are sick… It made me different from the people here. »

Discussion avec Rosa, Novembre 2013.

Voici réitérée l'idée que les Blancs détiendraient une baguette magique de l'amour, montrant leur affectivité, appréciant la compagnie de l'être aimé… C'est parce qu'elle a été élevée par des Blancs (lors des nombreuses séances d'éducation spirituelle avec, par ou chez le missionnaire Harry chez qui j'avais d'ailleurs fait sa connaissance plus de trois ans auparavant) qu'elle connaissait l'amour,

[489] Nous avons vu pour notre part que d'autres incitations ou freins pouvaient être à l'origine de cette acceptation, qui s'apparentait d'ailleurs souvent à un investissement sur l'avenir qu'à de romantiques décisions, bien que cela n'exclue pas la présence de potentiels attachements, y inclus de vives émotions.

qu'il avait pour elle une signification réelle et profonde, contrairement aux gens dont elle était entourée. Cette vision du quasi-monopole de l'amour par les Blancs peut dérouter, sans être mystérieuse pour autant, sachant que sa socialisation aux Blancs est faite d'un missionnaire désireux de sauver les âmes perdues du coin, de séries TV à l'eau de rose, et d'observations de couples de Blancs en public et en vacances… Il y a fort à parier que se tenir la main n'avait pas ou plus spécifiquement toute la signification que pouvait y mettre cette jeune femme d'une vingtaine d'années dans les yeux de qui il s'agit d'une véritable déclaration, étant donné l'interdit local d'être démonstratif. Nous pouvons néanmoins retenir de ces réflexions que l'expression de l'affectivité entre les conjoints comme celle envers les enfants suscite davantage d'envie, voire de rêveries, que de répulsion ou inconfort.

Encart 66 – Les Blancs, rois de l'amour une fois de plus…

Ce sont de tout autres preuves d'affection sur lesquelles peuvent compter les filles engagées dans une relation amoureuse. Par exemple, l'« ex-*boyfriend* » d'Irma, qui l'a trompée plein de fois et n'hésitait pas à battre la jeune fille de quinze ans qu'elle était à l'époque de sa relation, l'aimait malgré cela énormément, me dit Irma. Elle me donna plusieurs arguments pour justifier cet amour dont elle était l'objet : il ne voulait qu'elle pour laver son linge, il refusait les repas qui n'auraient pas été préparés par elle, et il disait détester la voir malheureuse.

Certaines conversations m'ont révélé un élément supplémentaire. Dans la vision masculine de la relation, il semblerait que ne pas laisser sa *girlfriend* avoir des relations sexuelles avec d'autres hommes était une sorte de preuve d'amour. Réciproquement, rester avec une *girlfriend* alors que l'on découche avec d'autres filles serait également une marque de l'attachement.

> Aujourd'hui j'ai eu une chouette conversation avec Viktor, (un jeune homme de passage dans le bâtiment de missionnaires où je loue une chambre)[490] et deux de ses amis qui sont venus lui rendre visite. Je n'ai pas vraiment été présentée à ces deux jeunes hommes, dont je ne connais dès lors pas les noms, mais ils m'ont tous les deux dit être himbas – ce que je n'aurais pu deviner par leur tenue vestimentaire, vu qu'ils étaient vêtus d'habits « *western* », comme on dit par ici. Dans le courant de la conversation, je leur ai expliqué que mon petit-ami viendrait me rendre visite au mois de novembre et que nous allions normalement passer par Opuwo ensemble. Alors ils ont commenté : attendre novembre, c'est perdre son temps ! Je devrais faire comme eux, prendre un ou deux copains ici. Tant pis pour l'autre, il n'avait qu'à être là. Eux, ils en ont plusieurs, des *Ladies*. Et si l'une dit non un soir, ils appellent une autre. Évidemment, ils font comprendre cela à leur *girlfriend*, pour qu'elle se sente coupable et ait envie de changer d'avis, voire de leur faire leurs faveurs pour qu'ils la reprennent la fois

[490] Cet extrait date de 2009, au début de mon premier voyage de terrain. A cette époque, comme je ne connaissais personne à Opuwo, j'ai logé durant 3-4 semaines dans une chambre normalement louée uniquement à des missionnaires de l'Eglise auquel appartenait le bâtiment. J'y ai toutefois été accueillie moyennant un loyer raisonnable. Il s'agissait d'un petit bâtiment de béton comprenant 4 chambres individuelles, un espace salle-à-manger avec un évier et une taque électrique, une douche et un WC. Le luxe, pour la région.

> suivante. En racontant cela, tous les trois partent de plus en plus dans une franche rigolade qui me trouve bon public. L'amusement général prenant le dessus, j'ai l'impression que s'engage entre les trois garçons un jeu pour « étonner la Blanche », et les voilà me donnant maints exemples de ces complexes relations de séduction. L'un me fait le récit, entrecoupé de rires hauts perchés, de la compétition entre les filles qui est inévitable avec cette manière de procéder, tandis que l'autre surenchérit en me disant qu'eux, garçons, font de cette situation féminine un véritable jeu. Le clou de leurs révélations dans les éclats de rire, c'est lorsque le troisième m'a dit que si un garçon avait un véritable ami, il pouvait lui prêter sa femme pour un soir. Et qu'accepter de s'offrir à cet ami était, pour une femme, une véritable preuve d'amour. Mais instantanément, les rires se calment et la conversation s'aggrave : ça, ce n'était pas le vrai amour. Comment pouvait-on prétendre aimer quelqu'un et la donner à son ami ? Rebondissant sur cette opportunité, je leur demande ce qu'était ce fameux véritable amour. Sans hésitation, l'un d'eux me répond que ça signifiait rester avec une seule personne quoiqu'il arrive, se soutenir mutuellement. Car, me disent-ils, aimerais-tu un homme qui te laisse tomber complètement à chaque fois qu'il souhaite aller dormir ailleurs ?
>
> Extrait de mes notes de terrain, août 2009

Nul doute que dans cette perception androcentrée de la relation, la fidélité n'est pas liée à la monogynie, mais bien à la présence d'un soutien mutuel sur le temps long. Par ailleurs, si dans la coutume l'échange temporaire des femmes était une pratique qui démontrait l'affection d'une femme envers son mari, cette pratique est désormais perçue comme la preuve du manque d'attachement d'un homme envers son épouse (ou sa *girlfriend*).

Enfin, la preuve ultime de l'attachement sur lequel nous nous sommes déjà penchés, car il représente pour les filles une condition sine qua non de la poursuite de la relation, est le respect. Parce que l'exclusivité sexuelle est jugée impensable et quasiment inhumaine, on pourrait dire que tant que le respect des femmes est préservé, les nombreuses occurrences de « *cheating* » masculines n'impliquent pas pour autant une infidélité, qui se dit en anglais « *unfaithfulness* ». Seul le manque de respect s'apparente à ce manque de loyauté. Il serait dès lors plus précis, pour parler des « tromperies », de se référer à une non-exclusivité sexuelle et amoureuse. En son absence, c'est bien la présence du respect qui compose l'appareil pâtissier du gâteau amoureux, telles que l'apprennent les *Ladies educated*.

En quelques sortes, aux marques d'attention et au soin porté aux hommes correspond le respect exigé par les femmes : tous deux agissent comme critères inviolables… Quoique, concernant la gente féminine, le pardon soit tout de même fortement espéré et adviendra le plus fréquemment – quitte à ce que la récidive soit plus sévèrement punie ou que le délai de refroidissement émotionnel soit plus long. Les cerises sur les pâtisseries de l'affection seront donc, du côté masculin, l'acceptation de leurs « accidents » et la reprise de la relation. Du côté des filles, quelque trace de singularité ou de préférence sera accueillie et chérie, même si elle concerne des tâches ménagères ou des services rendus. Mais ceux-ci ne constitueraient à leurs yeux que de vulgaires décors pâtissiers si la quasi-mythique cerise de l'exclusivité leur était octroyée.

Jalousie, peur et violences

La jalousie peut être employée comme indice d'attachement entre deux personnes. Bien entendu, cela ne signifie pas que toute relation dénuée de jalousie l'est également de sentiments. Simplement, parce que la jalousie suscite des émotions (colère, frustration, tristesse…), elle peut être un indice des lieux de l'affection dans la relation. Étant donné que les attentes qui reposent sur les épaules des unes ne correspondent aucunement à celles qui pèsent sur les trapèzes des autres, il me semble indispensable de distinguer la jalousie féminine de sa consœur masculine.

Acceptation au féminin

Le cas de Megan illustre à merveille la variabilité de l'intensité de la jalousie féminine au fil du temps et selon le statut de la femme dans le réseau de *girlfriend*s d'un homme.

> (Me) — How did you meet your boyfriend?
> (Megan) — On the street, he called me once: « Omuatje, come ! I need you to be my girlfriend.» I said: « Do you not have one already? ». He said: « Yes I do, but not in Opuwo, in Oshakati ». So after a month I said I was ok.
> (Me) — Were you not jealous?
> (Megan) — No! But I'm jealous now because now I'm the boss. Because he broke up with the other one in Oshakati.
> (Me) — Where do you meet?
> (Megan) — He's having a car, we enjoy our life in the car. We go to this bar and to this shop. But the boy is like a cattle, he just wants sex.
>
> Discussion avec Megan, Décembre 2013.

C'est le statut de *First Lady* qui fait surgir la jalousie dans le corps de Megan. Cela peut questionner la croissance de la jalousie que nous évoquions plus haut. Étant donné la fréquence et l'importance des *boyfriend*s dans les modes de vie des *Traditional* (voir à ce propos Van Wolputte, 2016 ; 2019), ne devrait-on comprendre l'impression d'une augmentation du nombre de tromperies comme révélatrice d'un autre changement que celui des comportements per se ? Plusieurs autres arguments convergent vers cette piste, et pointent du doigt l'accroissement de la jalousie mais non des faits sur lesquels elle porte. Premièrement, nous savons désormais que les histoires de *boyfriend*s et *girlfriend*s, quoique théoriquement toujours cachées, seraient à l'heure actuelle plus connues du grand public, car perçues comme « cool ». Deuxièmement, contrairement aux « *ovazandu* » (*boyfriend*s) et « *ovasuko* » (*girlfriend*s) de la coutume qui sont intégrés dans des relations de parenté (Van Wolputte, 2016, p. 7), les (pas si) « *hidden ladies* « ne tombent plus dans ces logiques ou du moins ne sont pas choisies sur ces critères. Ces deux premiers arguments sont déjà de plausibles causes d'une augmentation de la jalousie. Surtout, parce que les *educated* Ladies ont été baignées dans des imaginaires relationnels romantiques (par leur scolarité, leur conversion aux grandes religions ou simplement les idéaux transmis par la télévision qu'elles aiment regarder), il est fort probable qu'elles aient des idéaux et espoirs d'autres manières de vivre la relation amoureuse, créant dès lors de nouveaux besoins et de nouvelles insatisfactions et déceptions. Ce ne seraient donc pas tant les hommes

qui tromperaient davantage, mais les femmes (et les hommes, réciproquement) qui étiquetteraient un plus grand nombre de comportements de « tromperie ». Inévitablement, ce classement crée une tromperie où se trouvaient auparavant de « simples » *boyfriends/girlfriends*, ce qui génère une jalousie due à l'étiquetage et non au fait lui-même.

Libérées du joug de la tradition
mais aliénées dans leur sexualité ?

Dans son article sur les relations polyamoureuses chez les Himbas *traditional* de la zone rurale d'Etanga (principalement), Van Wolputte affirme que les pratiques coutumières de multiplication des relations extra-maritales ne constituent ni des sources de conflit, ni, pour les femmes Himbas, les marqueurs d'une oppression misogyne et obsolète, contrairement à ce qu'insinuent les instances de la moralité à l'occidentale sous toutes leurs formes. Au contraire, ils compteraient un grand nombre de liberté et d'« *agency* ».

> « NGOs and government agencies, for instance, organize workshops and meetings to discuss family life or gender equality, but their point of departure and model is that of a western-styled, « cosmopolitan » (LaFont, 2010, 12) nuclear family and is often embedded in a sex-negative approach (Bernstein 2014, 347 ; see LaFont 2010; LaFont and Hubbard 2007; Talavera 2002). (…) These rights-based approaches present emancipation rather one-sidedly as delivery from « harmful » cultural practices, and leave little or no room for female agents (…). For women such as Katjambia, the institution of loverhood contains a great degree of agency and freedom, which they would jeopardise if they « left » tradition [okupita ombazu]. With such a step they would subject themselves to a paternalist and moralizing discourse on marriage, sexuality and womanhood that, other than in the traditional arrangement, requires unconditional commitment and « loyalty » by women and, at least in theory, rules out divorce. (…) »
>
> (Van Wolputte, 2016, p. 10)

L'auteur conclut son article en disant que les discours sur l'émancipation féminine risquent d'aliéner celles-là mêmes qu'ils veulent « libérer » (Van Wolputte, 2016, p. 11). Tout en partageant son point de vue si de tels discours étaient servis à des femmes *traditional* – qui n'évolueraient donc pas dans ce « monde » que Lucia appelait « *this life* » – je serai prudente avant de conclure à une égale aliénation des jeunes femmes *educated*, de crainte de reproduire dans ce contexte particulier une vision de la femme comme victime de son environnement social. De fait, les jeunes femmes *educated* que j'ai rencontrées n'ont pas perdu leur « *agency* » dans la sexualité, à mon sens[491]. Il me semble plutôt qu'elles opèrent un choix, au contraire,

[491] Par contre, je suis entièrement d'accord de dire que plus qu'une aliénation, la diffusion et l'interprétation qui est faite, y compris dans la praxis quotidienne, des modèles occidentaux de la « famille idéale » a amené une importante inégalité qui n'est pas présente dans la coutume où tous peuvent avoir respectivement des extra-

relativement stratégique, lié à leur vision des relations amoureuses idéales telles que nous les détaillons ici et que Van Wolputte synthétisait lui-même en ces termes :

> « Especially in town, the postindependence (sic) elites and aspiring middle classes have embraced romantic love, companionate partnership, and monogamy – also celebrated in television serials and cosmopolitan popular culture – as models of intimacy and identification. »
>
> (Van Wolputte, 2019, p. 145)

En échange de leur exclusivité et de la simulation de croyance en la « fidélité » masculine, elles obtiennent la loyauté de leur *boyfriend*. Celui-ci, par leur genre et l'espoir du mariage (donc de sécurité, en contexte d'hypergamie féminine) qu'ils incarnent, sont perçus comme les clés de réalisation de leur rêve de femme *educated* – qui consiste, d'après les témoignages que j'ai recueillis, en trois souhaits principaux : être mariée, avoir sa propre maison, et être (financièrement) capable de prendre soin de ses enfants. En définitive, ni soumises ni dupes des sacrifices qu'elles font, les privilèges que les jeunes femmes *educated* peuvent espérer tirer d'une relation stable justifient leur attitude d' « acceptation » de l'inégalité nouvellement perçue et créée entre les genres en terme de sexualité.

Encart 67 – Libérées du joug de la tradition mais aliénées de leur sexualité ?

Au lieu de porter sur la sexualité de leur *boyfriend*, cette jalousie porterait donc sur les privilèges du statut de *First Lady* – c'est d'ailleurs ce que disait Mazzocchetti de la jalousie, qui s'opérait entre femmes pour trouver « l'homme capable » (Mazzocchetti, 2009, p. 288-295). C'est d'ailleurs ce qui rendait Linda triste, en 2009, lorsqu'elle me parlait de son *boyfriend*.

> Linda était triste, tout à l'heure. Alors je me suis enquise des raisons de sa morosité. C'était un homme qui troublait la jovialité de cette adolescente de 17 ans. Elle m'expliqua alors qu'elle avait appris que son amoureux la trompait avec quelqu'un. Mais alors qu'elle lui accordait toute sa confiance car il lui disait toujours, d'habitude, lorsqu'il avait fait une rencontre et voyait une autre fille (du moins lorsque Linda le lui demandait explicitement) et qu'il rompait toujours avec cette fille lorsqu'elle le découvrait (du moins le pensait-elle), cette fois-ci il lui avait menti. Tandis qu'il avait promis avoir cessé une relation avec l'une de ces conquêtes, un ami commun en qui Linda mettait toute sa foi car il s'agissait de son cousin l'avait prévenue que son petit-ami n'avait pas respecté ses engagements de rupture. Les lignes sur son jeune front étaient donc de l'inquiétude quant à la conduite à adopter : le confronter ? Mais elle ne voulait prendre le risque d'entendre qu'il ne l'aimait plus. Mais comment pouvait-elle savoir ? Peut-être que cet homme n'était pour finir pas son futur mari, si elle n'était plus la première, celle qui passe avant les autres, avec laquelle on est sincère ou que, au contraire, on préserve, et celle que l'on garde longtemps jusqu'à la bague… Elle ne voulait pas être les autres, celles que l'on largue comme les amarres qui trop nous lient, elle

boyfriends/girlfriends : l'irrévocabilité de l'exclusivité sexuelle des femmes vs. la simulation d'exclusivité des hommes.

préférait encore qu'il la quitte. Mais elle en serait en même temps tellement triste ! Aura-t-elle le courage, la prochaine fois qu'elle discutera avec lui, d'interrompre leurs incessantes taquineries pour lui parler sérieusement ? Et si, tout simplement, elle cessait de penser à ces choses désagréables ? Telles étaient les pensées dont Linda me fit part.

Extrait de mes carnets de terrain, 11 octobre 2009

Comment expliquer, au vu de ces douleurs, que ces filles persistent à entrer dans ce type de relations ? Surtout, comment comprendre qu'elles y restent alors qu'elles en sont déçues ? Nous avons évoqué auparavant quelques notions majeures (privilèges, respect…). Une dernière peut être mentionnée :

(Selina, seriously) It's tough [to know that your man cheats on you]. You have to accept it as a Namibian Lady. Even a man goes up, have fun with another Lady, comes back, he apologizes, he says he loves you and you love him what can you do?
(Me) — I don't know…
(Selina) — Then you just accept and stay ! You just accept and stay! He said he loves you…
(Me) — You trust him?
(Selina) — … Even though he went out and have fun with other ladies, he comes back, you ask: « Where were you? » and [he says:] « We were somewhere there and we were having fun » and later on he tells you. Okay fine! It's okay! We go on with that!

Interview de Selina, Avril 2013

C'est le plaidoyer de l'amour qui désarmerait les trompées, les laissant sans recours, comme le dit Selina. Dans un monde où l'attachement est silencieux ou discret (cf. *infra*), dire son amour et reconnaitre le sien serait un argument fatal pour les velléités de rupture. Le mot d'ordre devant ce qui, rappelons-le, est perçu comme une impuissance masculine d'ordre quasi biologique, sera dès lors « you just accept and stay »… Tu ne peux qu'accepter et rester. Et pourtant… Une conversation avec Lucia m'a éclairée sur les contextes où cet adage de l'acceptation et de l'immobilité n'était pas appliqué.

(Lucia) — Later on (…) they got a fight after our break up. (…) He was like chasing the Lady out of his room now where he was renting. Later on he was calling me like: « Yeah, I break up with the girl so we can go back together », what-what-what… Not at all. Not at all. And the Lady she was like… sometimes writing SMS to him, saying : « I will try by all means that you are never happy with your girlfriend, just the same way you did to mine. » And whenever that Lady was sending to my ex-boyfriend, he forwarded the message to me. For me to read how's the other Lady saying what-what. If she's behind something… if the person says she will try by all means that you can never be happy with you, now do you think we can go on like that? It will never work. That's better for you maybe to settle with her or… I don't know.
(Me) — So it was part of your decision… Otherwise you think you might have gone back with him (…)?
(Lucia) — If there was no threatening, yes. Cause I was saying can we just give a break just for us to settle our problems? It's through those breaks that the Lady she used to forward those messages. Cause she's like having revenge, she's having those words, she's burning my pictures already… Aah!
(Me) — So she managed?
(Lucia) — She managed cause she went far. Far with it, far… Cause us, black people… She took that picture of (…) me and him … to like… those… let me say those witch doctor who can like… cause it nice nice. Kutja those people they can like… Ugh! Cause it's like forever I am meeting with him, I'm always on my period. Forever if he came like visiting me, then I'd

start being on my period. So for us not to go to bed. But if he go back I'm fine, but if he came I'm like that. So it's like we were having arguments: « Maybe you were having a boyfriend and you don't want us to go out. » Me I said: « Maybe it's you… ». We were just like pulling each other like that. No… Later on: « Why can you not (…) go find out who is behind all this? » Later on, when we go, si when we found out and it was uugh…
(Me) — How did you find out?
(Lucia) — By telling the problem to the people and… « I'm having a problem like this and this… ». Black people they can find (…) whether it's part of your health or somebody did that one to you.
(Me) — So you went to the same kind witch doctor?
(Lucia) — There is witch doctor and traditional healer.
(Me) — Oh, it's two different things… So you went to traditional healer, to ask what?
(Lucia) — To treatment. That thing that that Lady made me be. (…)
(Me) — Did it work?
(Lucia) — I can't say it work because we never went out again from there, it's when the things ended. (…) We did not came back together again. (…) When I just went and said I was having this problem, and the man told me that's the Lady who took your picture and your boyfriend's… So I decided it's better not for me to go back again because I don't know what will happen.
(Me) — You were afraid of something more dangerous…
(Lucia) — Yes. Cause the Lady she's like… more jealous. She's having a big revenge. She's behind all this. So then I decided and I told him it's better for us no more. But he was explaining that [they were] no more together. But I said: « But, you know, she was all behind the whole story I told you. Can you just now go and get that picture? » When he went and go ask the picture, (…) apparently she told him that the picture is burnt. Why she would burn it anyway? And the whole issue is me, I don't know that girl face to face, not even, I did not see her in a picture. But her she saw my picture, she knows me by the name… But… (…) It wasn't kind of intention to break up but it was caused by her… Opuwo!
(Me) — And not only because she was with your boyfriend but because she was… threatening you…
(Lucia) — Yes, some more threat to that being revenge. Aye! I was thinking of my life… and then… outside. Hmmm… Cause she knows me, I don't know her, so if I happen, if we happen to go back together and we happen to go visiting, the Lady she's staying there, she can be capable of doing anything because I don't know her but she knows me, through the pictures. She knows me. So whenever I visit there she knows me maybe, she came to the one of those Ladies walking around just to see who is there. The fact I was afraid of her is that she went far, man. Far of like that thing of betraying my life, and my boyfriend, everything seeing him while I'm on my period, and without revenge (…), burning my pictures… If somebody burnt my picture I'm afraid it might be trouble of even killing me if that person is… (…) We never talked, never did what… Just… At least if we ever cried at each other, with that anger you can tell me but just out of the blue.

Interview de Lucia, mars 2013.

Les représailles de « l'autre femme » sont à l'origine de la rupture de Lucia. C'est par conséquent la compétition féminine qui représente un danger suffisamment important aux yeux de Lucia pour justifier qu'elle quitte cet homme, dont elle me disait des années après qu'elle n'en trouverait pas de semblable, qu'il était celui avec qui elle avait eu la relation la plus forte et qu'il se passait vraiment quelque chose de particulier entre eux. Malgré tout, cela ne valait pas le risque d'y perdre la vie, ni de vivre sans cesse dans la crainte que l'autre agisse… d'autant qu'elle avait, elle, la force de l'anonymat et de l'invisibilité. Lucia préférait s'avouer vaincue et laisser libre

champ à cette compétitrice déterminée à se venger pour ne pas être seule à perdre son *boyfriend*.

Mon regard influencé par ce témoignage m'amène à repenser l'importance du critère photographique évoqué auparavant par Lucia comme marque de respect. On le lit dans les mots de Lucia, ce qui l'inquiétait était l'inégalité de la relation : elle-même était connue de son ennemie parce que cette dernière avait vu son portrait et connaissait son nom. Loin d'être une anecdotique décoration personnalisée des murs, cela induirait que les portraits imprimés agiraient tels de réelles portions de présences des personnes représentées.

Photos papier et photos numériques

J'ai toujours été fascinée par l'importance qui était accordée aux photos dans la région. Je comprenais aisément que pour les *Traditional* il s'agissait d'une source de revenus perçue comme volée en cas de photo non payée, mais les *Educated* m'avaient donné du fil à retordre pour comprendre leur rapport à la photo. D'un côté, ils postaient des photos d'eux sur le réseau social Facebook, dont ils possédaient une version allégée sur leur téléphone mobile. D'un autre, j'ai plusieurs fois eu des remarques quant aux photos que je prenais. Willem m'a par exemple reproché un jour de le prendre de profil. Des filles refusaient que je capte des moments où elles n'étaient pas apprêtées. A l'inverse, de nombreuses poses sexy étaient adoptées lorsque mon appareil jouait de sa musique. Ce qui m'a le plus étonnée était toutefois les commentaires et les sujets.

Lorsqu'il s'agissait de photos numériques dont on nourrissait son profil Facebook, les personnes étaient la plupart du temps prises en pied, dans des décors tels que des grosses voitures, des restaurants, ... Un homme me montra ainsi une série de photos qu'il m'avait présentées comme « son voyage en Angola » en faisant défiler sous mes yeux une cinquantaine de portraits de lui devant des portes de bâtiments ou voitures qui auraient tout aussi bien pu se trouver en Europe.

Les photos imprimées, soigneusement conservées dans des albums que chacun me montrait lors de notre première rencontre, étaient elles aussi prises de pied. Cette fois, c'étaient les commentaires qui le plus me surprenaient. Sur les environ 80 photos que contenait l'album de Rosa, par exemple, il n'y avait quasiment que des portraits (de face, debout, de pied), et 10 seulement la représentaient. Lorsqu'il s'agissait de personnes méconnues de moi, elle me déclinait le lien de parenté ou d'affinité qui les reliaient à elle-même. Mais lorsque c'était elle qui était représentée, elle ne cessait pour autant de me donner des noms d'inconnus. A son visage et son corps étaient alors associés les commentaires : « Ici, c'est mon cousin. Un chouette garçon. Ici, une amie qui est de ma famille éloignée. Je l'aime beaucoup ». Je compris

alors qu'elle désignait non la personne représentée mais le photographe lorsqu'elle-même apparaissait. J'en déduisis qu'à l'inverse de la photo numérique qui servait à se montrer soi, la photo imprimée était destinée à entériner les relations avec les proches… et à en faire l'ostentation lors de séances de présentations d'albums photos, qui servaient quasiment de cartes de visite permettant lors d'une première rencontre, d'appréhender le réseau social d'une personne au fil des pages qui se tournaient.

Encart 68 – Photos papier et photos numériques

En ce sens, la photographie – comme le nom de l'officielle – est une arme à double tranchant. Certes, elle assoit la présence de la *First Lady* comme légitime « dont le nom est prononcé » au cœur même de l'intimité de l'homme convoité – sa chambre, espace où la vigilance s'abandonne tantôt au sommeil, tantôt aux passions. Néanmoins, elle fait encourir à la photographiée, qui est aussi la nommée, le risque de l'exposition d'une partie impotente de sa présence, sous format papier ou volatile comme l'ouïe, lesquels peuvent être emportés, envolés, brûlés, chuchotés, répandus. Loin d'être un simple trophée, c'est donc une relation de confiance qui doit être établie pour accepter que soit affichée une version papier de la *First Lady*… d'où la difficulté de pardonner une négligence.

L'acceptation féminine n'est donc pas toujours le maitre mot… A mille lieues de consentir passivement aux situations, certaines femmes vont mordre consciemment sur leur chique de patience pour prolonger leur relation, d'autres vont concentrer leur colère sur leurs concurrentes, allant pour certaines jusqu'au recours à la violence de certains invisibles pour atteindre leurs buts. La jalousie, qui, toujours, est à l'état embryonnaire au cœur des relations amoureuses lorsque les hommes sont exempts de l'impératif de l'exclusivité, agit dès lors comme une menace assombrissant les cieux amoureux.

Violence au masculin

(Lucia) — If a man is having my number, later on if he texts me [after I refused his proposal whilst he pretended to be my friend at first], heh… Serious warning! Hahahaha !
(Me) — Serious warning?
(Lucia) — Serious warning my dia! (…) Threatening the man proper! Serious warning from now on it will be like this. I just say like, from now on… I thought you were like just a friend to me. If you are going there beyond, so it's better for you to stop texting to my number. Or else what? You'll bring problems even to my relationship even though I'm not married, you know? (…) Sometimes you know, these people, it can be like the middle of the night, the person is just texting: « Hi! What-what » or « I miss you ! ». You can't say : « I miss you » on what account? But if you are with somebody he can feel jealous of that. « Who is that person (…) at this moment of the time ? » It's not good. A friend should not interfere in these evening hours. (…) So any text, at that night, aye! But to a friend of a girl, yeah. (…) But it depends, because some are saying, it can be a number of a girl, but throughout somebody.
(Me) — Oh, like a man using the number of a girl ?
(Lucia) — Yes, yes! Hahahaha ! (…) Because to a Lady, you know the reaction it won't be that harsh like to him. (…) He won't mind. Mara if he sees (…) who-who there, « Who is that

one ? And why is he texting you at this time? » I can even end up calling that number and if it's a guy voice « Hallo! »... Oooh! Problema ! (...)
(Me) — If it's a boy, who is it a problem for? For you or for the boy?
(Lucia) — For me now. (...) Seriously me I hate texting on the nights.
(Me) — Do many men do that? (...)
(Lucia) — Yeah, I think they do! (...) Sometimes even a call! A person will even call you « Uripi[492]? Where are you? – At *home*. – Doing what? – Doing what... at that middle of the night!? » (...) Or they can even ask you: « With whom are you ? » (...) Why are you even asking me « with whom are you » if we are not dating, wakwetu[493]? On what count? I know my boyfriend must ask me with whom I am. But just anybody call me and [ask me that], aye! (...) You thought I was at the bar ? Wakwetu, I don't go to bar.
(Me) — Why don't you shut your cell phone off then during the night ?
(Lucia) — Atatatatata... Ilena! Hahaha ! Aye! Hahahahahaha!
(Me) — Why?
(Lucia) — Heh, I cannot sleep with the phone off. Point number one, you might receive emergency call. (...) Emergency call it doesn't only mean of the police way, even to my life itself. (...) It can be a death from who, or somebody sick emergency to be picked up, going to the hospital, somebody who can just take you to the hospital (...). And... my man. If you switch off the phone... (...) Namibian men they are jealous, neh. If you switch off the phone in the middle of the night, unless if you are with him. If I'm not with him, neh, it has to be on. If I switch it off he'll think I'm cheating on him. Why did I switch the phone off? It means I'm with another man. I'm afraid! Hahaha ! Now, he'll say: « Yeah, you've switched the phone off because you are afraid of me calling you... with the other man in bed. », you know? But if I'm with him I can switch it off if I want. (...) But... (...) even sometimes, if you switch it off with him again he'll argue again: « Yeah, you switch it off because you are afraid of those boyfriends of yours intervening...» (...) you know? Everything is just having its... (...) Aye, ah ! Men... Ah !
(Me) — What does that mean ?
(Lucia) — Men it's a problem my dear. (...) When it comes to those jealousy things they are too much.

Interview de Lucia, avril 2013

(Selina) — Obviously, men have a power in women even though you see... A man being SMSed by a Lady. I cannot do anything to him. But I can be angry with him, I can leave him, or I can go let go off him. Just for him to go back. Men, when it comes to men, you being SMSed by somebody who wants you, who is proposing you, and you replying to him : it's already a problem.
(Me) — What can men do?
(Selina) — Man can kill you! He can kill you! And it's a fact! It's something that is there and something that is all over Namibia. Girls are being killed. Women are being killed. Because he saw a certain SMS, or he saw a certain thing on the cell phone, and there was an argument and argument and argument and argument and man get aggressive... Happened that he stabbed her seventeen times. (Silence). Because of jealousy. (Silence). Just because of jealousy, with a knife, seventeen times, ten times, twenty times, twenty-seven times. Just because you did an argument because of the cell phone that rang, and you did not answer or you answered but he did not answer. Or something like that. And it's proven, there is !
(Me) — Huh... It's crazy.
(Selina) — It's very crazy. It's a crazy world here. Crazy world. That's why you cannot... or

[492] En otjiherero, cela signifie « où es-tu ? ».
[493] Expression otjiherero qui est employée pour indiquer la surprise et/ou l'indignation (légère).

some people… Even me, I cannot be on Facebook because if I get a friendly request from somebody else, Jarrod will not like it 'cause : « Who's that person? You don't even know but you are chatting with a person? ».

Interview de Selina, avril 2013

L'exemple de Lucia éclate de limpidité : les hommes, de peur d'être trompés, redoublent de méfiance envers leurs *girlfriend*s, qui doivent dès lors prouver de nombreuses manières leur fidélité. D'un autre côté, elles sont elles-mêmes assaillies de demandes fréquentes et parfois intrusives qu'il leur faut gérer et cacher, bien qu'elles n'en soient pas (toujours) à l'initiative. Car si l'exclusivité ne fait pas partie du contrat que signent les hommes envers les femmes, c'est indéniablement une clause suspensive pour celui qui lie ces dernières à « leur » mâle. Dans certains cas, cette exigence tournera même à une sorte d'obsession : Jarrod juge que Selina est trop dénudée pour sortir dans son jardin parce que le pagne qu'elle s'est confectionné avec un drap pour faire ses lessives n'est pas suffisamment habillé ; Selina s'empêche de « tchatter » sur Facebook de peur d'être distraite par d'autres personnes qui retarderaient ses réponses à son *boyfriend*, qui doivent être instantanées sous peine de suspicion ; Vander Meulen m'expliquait qu'il me fallait répondre à mon téléphone mobile car si je ne le faisais pas, il serait inquiet (et éventuellement refuserait, en représailles, de me répondre par la suite), tandis que s'il s'agissait de sa *girlfriend*, il serait carrément fâché.

(Me) — What if I don't answer to your message at all?
(Vander Meulen) — It's the same story that I wonder what is it now?
(Me) — And you are angry ?
(Vander Meulen) — Not angry actually. I'm like… worried.
(Me) — Worried… Even if I'm not your girlfriend you are worried? If I'm just a friend?
(Vander Meulen) — Yeah it's… it's… The worried it's… now it's changing the pace. It's like… I won't worried so that I can come and ask you with my anger: « Why did you not respond? » what-what… No I'd say: « No, I was writing the message to you, and maybe that time you were busy, you did not receive it and I did not receive. It back.
Oh. It's just the way you say it? You will say it with a more nice way to a person who is not your girlfriend because you cannot be angry at somebody who is not your girlfriend…?
Yeah. And you yourself you'll realize that [you were] accepting the answer. And later when I write a message, you'll say: « Oh, he wrote again. Oh, I will respond. » Because automatic later when you need, I'll say: « You, you don't want to answer my message. » Later, I say: « There is this way of writing message. » You know that then [you] must respond back. Just like that. »

Interview de Willem et Vander Meulen, avril 2013

Même lorsque les propos sont plus modérés, comme ci-dessous (quelques minutes avant le précédent extrait d'interview), la méfiance que suscite un téléphone éteint persiste.

(Me) — Do you switch your phone off every night ?
(Vander Meulen) — Yeah, every night I can. But it depends. If I was talking to someone and we did not finish. I won't switch the phone [even if] now is my time to sleep. But there are times if there is no-one to talk to, that is automatic I will switch off my phone and sleep!
(Me) — And are you okay if your girlfriend switches her cell phone off?

(Vander Meulen) — For me it does not bother me. It's just her to tell me what was the problem.
(Me) — So it means it must be because of a problem.
(Vander Meulen) — That's all! Because there is no other reason of saying… (Hesitating)… It cannot… Some people they can just say that « No, I was feeling like switching my phone, it's my phone. » Now if you are with someone, neh. If she understands you the other way around: « That how… how can you say it's your phone that's why you switched it off? What was… What was the… What were you doing there at that time of switching off the phone? » Now the trust it's… it's no more balancing. You are saying « No, she does not believe me or what ? ». That things. Only which it's working well, whenever I'm switching the phone, I'll tell you « No, I'm switching my phone because of this, just for a few hours. I'm busy doing something else. Then automatic you know that from that hour and that hour phone is off.
(Me) — So your girlfriend does that with you but do you do that with your girlfriend? Do you warn her: « I'm switching my phone for this matter »?
(Vander Meulen) — Yeah, I warn her, I warn her.
(Me) — Can she be angry at you if you switch your phone off?
(Vander Meulen) — If I switch off my phone, and that she was trying maybe calling or later she was trying to call or to message. The message that you are going to receive it's only that she's going to tell you : « No, this time… ». If she wrote this message, maybe she was offended because of the switching off the phone or what. That time you'll see. Then you must have a valid reason to say why did I switch off the phone. The phone might be flat, (…) and where I was there was no electricity to charge the phone. She must understand.

Interview de Willem et Vander Meulen, Avril 2013.

Vander Meulen semble considérer que la contrainte qui pèse sur les femmes est équivalente à celle qui pèse sur les hommes : tous deux doivent donner des « raisons valables » pour justifier que leur téléphone soit éteint… de préférence de manière anticipative. Pourtant, une différence apparait dans son explication : ce que génère chez les hommes l'appel en absence, c'est la crainte d'être trompé. Les femmes, elles, seraient surtout offensées. Cela n'étonne guère vu que les filles ont plus de certitudes sur les tromperies de leurs *boyfriend* qu'elles « acceptent » comme inévitables. Aux doutes masculins correspond l'offuscation féminine. Ceci étant, il s'agit là d'une vision d'homme sur des ressentis féminins. Ce que celles-ci m'exprimaient était la tristesse de la tromperie que leurs œillères habituelles ne pouvaient plus dissimuler, et, surtout, l'angoisse du délaissement.

Avec ces soupçons ou déceptions, des comportements de surveillance mutuelle se propagent au sein des unions. Souvent, en effet, le téléphone mobile jouera un rôle primordial dans ces réflexes. En fouiller les données s'apparente à un moyen efficace d'évaluer le contenu de l'intimité du partenaire.

« Vers 16h, alors que nous sommes assises chez Brittany à quelques minutes à pied de chez la maman de Rosa dans le bush, celle-ci nous conte ses histoires de cœur. A une époque, elle avait un amoureux à qui elle avait dit ne pas vouloir faire l'amour avec lui avant le mariage, de peur que le préservatif rompe et qu'elle se retrouve enceinte. Il a accepté cette condition et, nous dit Rosa, ils s'aimaient vraiment. Ils venaient de mêmes familles pauvres et elle pensait qu'ils se comprendraient. Autant qu'elle le pouvait, elle lui amenait des petites choses à manger à midi. Mais à cinq reprises, elle s'est rendue compte qu'il la trompait. Elle lui a demandé si c'était parce qu'elle ne voulait pas de relation sexuelle. Elle pouvait le comprendre, nous explique-t-elle, et elle l'autorisait même explicitement à la tromper, à

condition que ce soit avec des filles qu'elle ne verrait jamais et qui seraient loin. Un jour, elle a lu les messages qui se trouvaient sur son GSM. Il avait en effet comme habitude de vérifier dans la messagerie de Rosa qu'elle ne le trompait pas, et il tolérait qu'elle regarde aussi son téléphone à lui. En réalité, nous précise-t-elle, ils avaient tous deux un accord : comme ils avaient une relation de longue distance, il s'autorisaient mutuellement à regarder dans le téléphone de l'autre ses nouveautés (musique, photos, thèmes…), comme Rosa le faisait régulièrement avec des amis. Mais souvent, comme ils n'étaient pas que des amis, il se retrouvait dans son « inbox » alors qu'il n'était pas sensé… et elle également. C'est ainsi qu'elle est tombée une fois de trop sur le SMS d'une fille qui lui donnait rendez-vous. Le confrontant directement, son premier réflexe fut de nier l'existence de ce SMS. Devant la preuve affichée, il s'est ensuite trouvé une excuse : il avait prêté son téléphone à un garçon qui cherchait à joindre secrètement une fille. Son mensonge agit sur Rosa comme une goutte dans un vase trop plein, et une dispute a éclaté. Le lendemain, elle est allée lui chercher son yahourt et sa boisson préférés, elle s'est rendue sur son lieu de travail pour les lui apporter, et elle l'a prévenu que ce serait la dernière fois qu'il recevrait quelque chose de sa part. Depuis, tous les jours, quasiment, il lui écrit, plusieurs fois par jour, en disant qu'il ne peut vivre sans elle. Mais elle n'en veut plus. »

Discussion avec Rosa et Brittany, novembre 2013.

On constate deux éléments cruciaux dans cet extrait. Premièrement, le téléphone mobile est utilisé comme moyen de partage de son intériorité. Prêter son téléphone mobile à son/sa partenaire (ou à des amis) revient symboliquement à lui dévoiler une partie de sa vie privée : les photos révèlent les événements et le réseau social du propriétaire ; la musique et les « thèmes », ses goûts. Deuxièmement, en véritable boîte de Pandore, la messagerie du téléphone doit rester tout à fait privée… Défi (relativement) simple à relever quand aucun enjeu de jalousie n'intervient, mais bien moins honoré entre partenaires désireux d'évaluer le niveau d'honnêteté de l'autre.

Ces exemples illustrent le double pouvoir de construction et destruction de la confiance du téléphone mobile. Prenons l'image de la confiance comme matière qui pèserait sur la balance de la relation amoureuse ou amicale. D'une part, elle est créée lorsque l'appareil est employé pour partager des données autres que la messagerie, car ce geste exige de la part du prêteur d'en accorder à l'emprunteur, et à l'emprunteur de « prendre soin » de cette matière-confiance en l'honorant – ce qui, potentiellement, accroit davantage la confiance ressentie par le prêteur et peut enclencher un cercle vertueux. D'autre part, la matière-confiance serait détruite dès lors que l'emprunteur la trahirait, poussé par la curiosité, ou son envie de vérifier ses doutes. A moins qu'il y ait une conjonction entre l'efficacité de discrétion de l'emprunteur « tricheur » et l'absence de preuve incriminante dans ladite messagerie, auquel cas, non seulement la matière-confiance aurait été créée lors du prêt, mais elle grossirait davantage encore après avoir passé avec brio le test auquel elle aurait été soumise. Cette matière-confiance n'est donc pas uniquement créée ou détruite par les deux personnes en interaction, mais également par l'appareil lui-même.

Or, sa destruction peut parfois avoir des conséquences majeures, y compris psychologiques ou physiques. En effet, la jalousie masculine a cette particularité d'être souvent associée à de la violence, même si elle reste larvée à l'état de menace.

Des statistiques coup de poing

L'association d'idée entre jalousie et violence est malheureusement l'œuvre d'un phénomène social bien réel. D'après une étude de l'OMS (Organisation Mondiale de la Santé, in Breuer, 2016, p. 1), 31% des femmes namibiennes ont subi de la violence de la part d'un partenaire intime (« intimate *partner* violence », commis par un mari ou un amant), et 17% ont subi des violences sexuelles. En tout, 38% des femmes ont vécu des violences de la part d'un partenaire intime ou des violences sexuelles. Ces statistiques n'auraient d'ailleurs pas évolué positivement depuis lors, car en 2016 la police namibienne (NAMPOL) rapportait que sur les trois dernières années, 10000 cas de violence inter-genre avaient été rapportés (Breuer, 2016, p. 1). Une autre source, du journal « The Namibian », parlait de 50 000 cas de GBV enregistrés en 3 ans entre 2012 et 2015, reprenant les meurtres, tentatives de meurtre, viols et agressions (Hartman, 2016). De manière plus précise, l'on comptabilisait une moyenne de 20 agressions avec intention de causer des coups et blessures par jour, 16 agressions diverses par jour, approximativement 3 cas de viol par jour et presqu'un cas de meurtre tous les deux jours (Hartman, 2016)[494]. L'année de la grande majorité de mes séjours (plus précisément de jan. 2013 à fév. 2014), 36 femmes seraient mortes de ces *passion killing*s, soit une moyenne d'un peu moins de 3 par mois[495]. Or ce phénomène serait contemporain des années de guerre (dès lors analysés comme leur conséquence). Herbstein et Evenson (1989, p. 94) rapportaient par exemple à propos des voisins Owambos que dans les années 1980, Oshakati était devenue une véritable ville de western, où les violences sociales et sexistes étaient monnaie courante (voir à ce sujet Becker, 2001, p. 229). Parmi les causes identifiées de l'accroissement de la violence en général (suicide, viol, meurtre, violence domestique, abus des enfants, *passion killing*s et autres), l'on dénonce bien entendu les inégalités marquantes au sein de la population, les conditions en détérioration des plus pauvres et les manquements des politiques sociales (Melber, 2014, p. 156).

Encart 69 – Des statistiques coup de poing

Beauty me racontait par exemple avoir des tensions avec son ex, qui est le père de son enfant. Il était parti à Windhoek pour étudier, pensant de cette manière s'assurer un meilleur parcours professionnel et assurer à son enfant une meilleure vie. Mais

[494] Rappelons que la population namibienne tourne autour des 2,5 millions d'habitants, pour 11,4 millions (4,6 fois plus) en Belgique ou presque 70 millions (soit 28 fois plus) en France, par exemple.

[495] Pour de plus amples données (par ex. la référence de nombreux articles de journaux sur des cas précis) ou une analyse plus spécifique sur les effets de ces *passion killings* sur le bien-être des étudiants universitaires en Namibie et au Botswana, voir la thèse de doctorat de Ifeoma Eze (2016).

Beauty avait trouvé un nouveau *boyfriend* et elle ne souhaitait pas faire le trajet jusque Windhoek pour qu'il voie son enfant. L'ex-*boyfriend*, qui désirait l'épouser une fois qu'il serait installé, était donc déçu. Par SMS, il lui a dit que s'il se suicidait, se serait de sa faute à elle. Beauty n'étant pas femme à se laisser impressionner, elle n'y a pas cru. Il a alors entamé d'autres manœuvres : lui envoyer de nombreux messages dans lesquels il l'appelait « *babe* » ou « *my love* »… ce qui avait le don d'énerver Beauty qui ne voulait pas s'attirer d'ennuis auprès de son nouvel amoureux. Elle lui a donc demandé d'arrêter, ce à quoi il a répondu qu'il ne cesserait que lorsqu'elle aurait tué leur enfant. Lorsque Beauty me raconte cela, elle ne semble en rien émue ni effrayée. Elle parle avec un demi sourire et ponctue son discours du « *shiiii* » désapprobateur qui glisse à Opuwo. On est en droit de se demander si une telle réaction n'est pas révélatrice de la fréquence de ce type de menaces. Plus encore que la violence dans les fictions télévisuelles, dont l'impact[496] est pourtant potentiellement important (Hubbard, 2000), d'autant plus qu'elles sont populaires, comme en atteste leur appellation de « *nice movies* » – contrairement aux rares films d'amour ou incluant moins d'action et d'horreur, qui étaient dénigrés comme « *boring* »– c'était le journal télévisé qui diffusait chaque jour son flot de nouvelles macabres. En outre, par la réalité des faits qu'ils exposaient avec moult images (y compris des scènes de crimes, des corps…) et descriptions, ils attiraient les spectateurs dont je faisais partie dans un besoin parfois presque morbide de connaitre ces événements.

> (Me) — You watch the news every day ?
> (Willem) — It depends when I'm at *home*. Whenever I'm at home I'm used to.
> (Me) — Why do you watch the news ?
> (Willem) — I don't know… what happens in Namibia, you don't know. Like… to check what happens. People are dying. You only know that from NBC. When from this…
> (Me) — People are dying ?
> (Willem) — Yes, killing each other, those funny things.
> (Me) — Why do you need to know that ?
> (Willem) — I just want to know by myself.
>
> Interview de Willem, Septembre 2013.

La raison pour laquelle Willem parle de « *killings* » est l'omniprésence de la violence sexiste (Gender-based violence, « GBV ») à la télévision. Vu comme ces drames sont les chants réguliers des nouvelles du soir, ils agissent inévitablement sur les imaginaires féminins et masculins des hommes, désormais perçus comme des prédateurs pour les femmes[497].

---

[496] Un article du Legal Assistance Center à Windhoek analysait la violence à la télévision, que ce soit dans les « News » ou dans les films ou séries télévisées (sur la chaine nationale, la seule que possédaient une grande partie de la population à Opuwo à l'époque). Elle entamait son article par cette phrase : « Where in Namibia can you witness more than 2 dozen murders and almost 200 other incidents of violence in a single month? The shocking answer is, on NBC. » (Hubbard, 2000).

[497] Il serait intéressant d'enquêter davantage sur l'impact des discours coloniaux sur la perception des Africains et leur sexualité. Plusieurs auteurs montrent notamment la construction d'une supposée « identité sexuelle des Africains » comme incontrôlée, excessive, voire dangereuse (voir par ex. Gilman, 1985, Stoler, 1997 ou encore Vaughan, 1991 in Becker, 2004, p. 37).

Jalousie masculine : réalité ou paranoïa télévisuelle ?

Il faudrait s'interroger sur la part d'imaginaire véhiculée par exemple par la télévision et les News de la part d'agissements réels de jalousie. Les statistiques montrent en effet que le Kunene est la région en Namibie qui est la moins touchée par ce type de contrôle excessif du mari sur l'époux. Au Kunene, 60,8% des femmes ont répondu que leur partenaire n'avait jamais montré de comportement tel que se montrer jaloux si elle parlait à un autre homme, l'accuser régulièrement d'être infidèle, lui interdire de voir des amies, insister pour connaitre à tout moment où elle se trouve, ne pas lui faire confiance avec l'argent. Elles étaient seulement 19,7% à dire la même chose au Kavango, 24,4% à Oshikoto et 31,6 au Zambezi, pour une moyenne nationale de 45,2% (The Namibia Ministry of Health and Social Services (MoHSS), ICF International, 2014, p. 301). Cela reste évidemment à confronter avec les réalités du terrain. J'ai relevé trois sources potentielles de biais. Premièrement, seuls les couples mariés ou partenaires officiels ont ici été pris en compte. Toutes les hidden *girlfriend*s ne sont donc pas représentées par ces données. Deuxièmement, il est possible qu'il y ait une part de méfiance envers ce type de questionnaires et d'enquêtes qui inciterait certains répondants à ne pas déclarer les violences dont ils seraient victimes. Enfin, la particularité des rubriques (interdiction de sortie, absence de confiance financière…) requiert d'avoir un regard détaché sur son vécu. Certaines situations, en effet, sont peut-être perçues comme « normales », car communes ou inhérentes à la vie en couple – d'autant plus auprès de personnes peu ou moins familiarisées aux normes sociales sous-jacentes aux discours de l'égalité hommes-femmes, comme lorsque Lucia me disait qu'elle savait que son *boyfriend* devait lui demander en présence de qui elle se trouvait… (cf. *Supra*). On peut donc raisonnablement faire l'hypothèse que le taux de jalousie, s'il pouvait être aussi « objectivement » quantifié que ces statistiques le laissent croire, serait supérieur à ce qu'en disent les statistiques locales actuelles.

Encart 70 – Jalousie masculine : réalité ou paranoïa télévisuelle ?

Parmi les risques qu'incarnent les hommes, le « *passion killing* » est sur toutes les lèvres. Il est perçu comme le crime d'un homme (le plus souvent)[498] envahi par sa jalousie… ou son proche parent la vengeance.

(Selina) — Every Lady that is been killed has been killed by the boyfriend because of jealousy.

[498] A une seule reprise je n'ai entendu parler d'une femme qui avait tué son conjoint. C'est la serveuse d'un café/restaurant qui nous avait fait part de cette histoire d'homme poignardé alors que quelques amis et moi-même dégustions quelques boissons une après-midi. La serveuse a ponctué son discours d'une sorte de « bien fait pour lui » sur lequel Lucia a renchérit que pour une fois, cela rééquilibrait la balance.

> Lately, lately, you can see... It's just few of them who have been raped and killed by a unknown person. But the most of them, it's jealousy, jealousy, jealousy, jealousy, jealousy. Up to school kids. Last year it was a school kid, she was dating. She got pregnant I don't know what happened. He killed the Lady, and was trying to kill himself. And while he was busy killing himself the public maybe got hold of him. And he was arrested. He said he was just jealous. (...)
>
> Interview de Selina, avril 2013.

Par sa fréquence dans les nouvelles locales, la jalousie comme raison de tuer n'étonne plus vraiment, à Opuwo. Au contraire, elle s'appréhende, voire se calcule, pour tenter d'y échapper.

> « J'ai passé une bonne partie de mon après-midi au restaurant de la grande surface OK, avec quelques amis. Lucia, Selina et Himee étaient là, Willem nous a tenu compagnie quelques instants ainsi que Harrold, un ami de Selina, damara comme elle. A cette occasion, j'ai assisté à quelques heures de flirt en bonne et due forme entre la serveuse et ce dernier. Toute l'après-midi, elle le taquinait, par exemple en prenant notre commande à tous sauf la sienne, « Toi, tu ne prends plus rien, tu as déjà bien trop bu ! » (alors qu'il ne buvait que des softs ni plus ni moins que nous). Elle lui dit aussi : « Tu ne vas pas manger cela, tout de même ? », en référence à la forte corpulence de Harrold ; ou encore elle lui assura qu'elle ne l'avait jamais vu, alors que j'ai compris qu'au contraire, il était un client régulier et qu'eux deux n'en étaient pas à leur première joute. Physiquement, elle montrait une claire familiarité, l'empoignant par le bras ou l'épaule, s'appuyant contre lui, en blaguant sans arrêt... Sort que je n'ai vu réservé qu'à Harrold parmi tous les clients du jour. A un moment, j'avais Junior dans les bras, quand elle m'interrogea sur le père. Sachant que Junior avait une peau très claire et qu'on pensait souvent qu'il s'agissait de mon enfant métisse, j'ai répondu, sur le même ton de l'humour, qu'il était à Harrold et moi. Elle est partie en mimant la colère, mais il était clair qu'elle jouait la comédie sur le même ton humoristique que toutes les précédentes interactions. Lorsqu'entre deux clients elle est revenue vers nous, Harrold lui demanda tout de go si elle était mariée. Elle répondit par la négative, ce qui poussa le jeune homme à lui dire qu'il ferait par conséquent bien de l'épouser. Poursuivant son jeu du quart d'heure précédent, elle répondit que non, vu qu'il était déjà le père de ce bébé. J'enchainai instantanément sur la révélation de ma taquinerie, pour m'assurer de ne pas commettre d'impair, quoique je fusse persuadée qu'elle était autant que moi dans le jeu de rôle. Sa réaction confirma mes impressions, car elle répliqua que de toutes façons, elle ne le voulait pas car il était bien trop dangereux pour elle de faire une telle chose. Elle expliqua craindre le *passion killing*, car si elle était mariée, demandait de l'argent à son mari et qu'il le lui refusait, elle irait le demander ailleurs. Peut-être même tout simplement à une amie, précisa-t-elle. Mais quand elle rentrerait avec l'argent et que son mari verrait qu'elle l'avait obtenu d'ailleurs, il se la taperait, puis il la tuerait, uniquement parce que sa jalousie l'empêcherait de croire que l'argent ne venait que d'une amie. Alors, conclut-elle, elle ne voulait pas d'hommes, car c'était ainsi qu'étaient les hommes. Harrold tenta de l'en dédire, qu'ils n'étaient pas tous les mêmes, mais elle partit avec ce même petit air enjoué de fille faussement vexée qui ne croit plus aux balivernes masculines. »
>
> Extrait de mes carnets de terrain, Septembre 2013.

Malgré que la serveuse de ce café-restaurant n'ait pas cherché à cacher son jeu de flirt et son second degré, ce qu'elle exprime reste révélateur d'une pensée qui, quoique dite dans une provocation séductrice que le ton et la gestuelle trahissaient, était énoncée comme valide. Harrold lui-même ne voulut prendre le risque de ne pas la contredire, ce qui témoigne une seconde fois de la crédibilité des propos.

Le poids d'être l'un de ceux que craignent les femmes

Lorsqu'un jour Willem m'a raconté les raisons pour lesquelles il a rompu avec l'une de ses *girlfriend*s, j'ai pris la mesure des impacts des *passion killing*s sur les hommes également… Du moins, ceux qui n'avaient pas pour habitude de porter atteinte physiquement aux femmes. Il me conta l'histoire de cette amoureuse qui, choquée par ce qu'elle avait un jour lu dans le téléphone mobile de Willem (qu'elle avait vérifié à son insu), s'évanouit. Elle resta inconsciente durant quinze minutes sans bouger. Willem fut extrêmement effrayé, se demandant s'il l'avait tuée, et ce que penseraient les gens. Une fois qu'elle s'est réveillée, il a été rassuré mais quelques jours après il rompait, prenant le premier prétexte venu. Il craignait trop d'être associé à son décès. Quelques mois plus tard, j'ai constaté que Ronald avait posté un message sur son mur Facebook qui disait :

> « We can no longer get the attention we deserve, because of these stupid men killing our own women, women r now scared, love to death. »
>
> Extrait du post Facebook de Ronald

Faire partie de cette moitié de la population crainte par les femmes n'est pas toujours simple non plus, car leurs actions sont évidemment entachées de la réputation de celles des autres. Néanmoins, je ne prétends pas comparer les difficultés liées au fait de subir de la méfiance à celles du viol, de la violence physique ou du meurtre. Nulle démarche comparative de souffrances n'est à mon sens enrichissante pour l'analyse.

Encart 71 – Le poids d'être l'un de ceux que craignent les femmes

Cette prolifération des *passion killings*, Selina me l'a expliquée par un phénomène de jalousie de plus en plus hors de contrôle liée aux téléphones mobiles.

> (Selina) — Passion and cell phones killed a lot of Ladies in Namibia. You see, us, as boyfriend and girlfriend, your cell phone is your private thing. Now, somebody calls you. You answer, you just say: « Bye, we'll meet tomorrow ». Now your boyfriend is so jealous, just asking: « Who is that one ? ». Then you'll say: « It's my colleague ». (…) Then he will ask questions: « How did you meet ? Why did you give him your number? What-what. » Jealousy ! A Lady was chopped with a « panga »[499] her ear off, because of cell phones. Because she was talking to somebody and her boyfriend was jealous because she was talking to a man at the cell phone. Lady was chopped. (…) There are a lot of passion killings going on. You see, a person is having a boyfriend. As I'm saying, « I'm having a boyfriend ». I might even have an extra boyfriend. I'm telling you that I'm having a boyfriend but you are insisting on we're just getting friends (…)… And later on, it gets so difficult for a Lady to say: « I'm just picking up the phone and calling somebody ». Then he will get jealous of it and breaking cell phone, killing Lady about cell phones because apparently she's having another boyfriend. So the cell phone plays a big role in our society. When the cell phones are introduced a lot of cases were

[499] Sorte de machette locale.

reported[500]. Just because a man or Lady are jealous of people talking to cell phones.
(Me) — So you think there was not as much jealousy before cell phones?
(Selina) — There was, there was. But if you see, I can sit with you if you are my boyfriend. Maybe I have boyfriend other side and I'll just say I'm at my Mom's house while we are sitting. And if you start asking me: « Why you say at your Mom's house? ». Then I'll say: « Ah ! I'm just lying to that person ». « Who's that person ? »Then we will just... Later on I'll say : « Why do I have to explain to you ? ». Then, you get angry with me, start fighting with me. (...) Or you are checking my cell phone. (...) It gets ugly.
(Me) — You mean that before cell phones it was... was it more difficult to have privacy, like private relationships, or was it not more difficult but better hidden?
(Selina) — Uh... How can I say? Was it better hidden or... Even though you had a private thing, somebody will come tell you: « Somebody was there or somebody was there ». But then because there is no proof, you just hear it from somebody. But now cell phones are giving you all the proof. Somebody SMS you: « I love you ». You cannot say it's your sister or what. (...) Then it's an argument, because cell phone is more proof. (...)
(Me) — [You say that there is more cheating now] Does this have anything to do with cell phones?
(Selina) — No. Cell phone are just this killing of Ladies nowadays. Now it's getting out of hand. So it's modern technology which is with modern people. Younger generations. So the younger generations are now perishing about technology and all those stuff. So it's getting more... How can I say, it's getting more worse than it was before. Cause you can date on cell phones, while you cannot see each other. You think your girlfriend or boyfriend would not be jealous of it. And you can SMS a friend telling it's just your friend, meanwhile you are proposing each other. So it brings in a lot of confusion between boyfriends and girlfriends and jealousy itself. Because even though a man being SMS by a Lady, I cannot do anything to him, but I can be angry with him, I can leave him or I can just let go of him just for him to go back. Men, when it comes to men, you being SMSed by somebody who wants you, who's proposing you, and you replying back to him... It's already a problem.
(Me) — What can men do?
(Selina) — Man can kill you ! (Silence) He can kill you! And it's a fact, and it's something that is there and something that is all over Namibia. Girls are being killed, women are being killed, because he saw a certain SMS and saw a certain thing in the cell phone and there was an argument and argument and argument and argument and man gets aggressive... Until one day they stab you 17 times... Because of jealousy. Just because of jealousy, with a knife, 17 times, 10 times, 20 times, 27 times. Just because you did an argument because of an argument because of the cell phone that rang and you did not answer or you did answer but he did not answer... or something like that. And it's proven, there is! (...) It's very crazy. It's a crazy world, here, it's crazy world. That's why you cannot... Even me, I cannot be on Facebook. Because if I get a friendly request from somebody else, Jarrod will not like it because: « Who's that person you don't even know but you're chatting with a person?! ». (...) Later on (...) you start chatting with that person. You develop interest, obviously. And then you start forgetting about this Jarrod here that you are having at *home*. Because you are supposed to SMS like us, we are distance-relationship. I will SMS him after every hour: « How are you ? ». Then you forget about it. Just Facebook, a new person, a new person... Later on he will see there are changes. (...) He asks you: « Where were you ? » What can you say ? Would you lie and say « I was somewhere else. I was busy or... » ? Because lying is not always good. (...) Because if you lie sometimes, you'll find yourself lying and next time you'll say: « Oh, I told him this, I was supposed to tell him like that ». And it brings conflict. (...) It's how things are happening, even in now-now life. There is this jealousy and these passion killing and these ladies being

[500] Pour rappel, Selina est officier de police.

> killed. It is part of this cell phones and… Not that really that somebody has to be killed about cell phones but… I think we have got the sick men in Namibia. Tjiri tjiri tjiri[501]… Cause when you check lately, neh… It's just Ladies have been killed. I don't know whether you follow news in Namibia (…). Lately you will just hear a Lady was killed, raped and killed, or a boyfriend was jealous… Or a Lady got a boyfriend and the boyfriend bought her this and this and after he demands things back because she wants to end the relationship, and the Lady says no… (She snaps her fingers). There you are. You are dead, already.
>
> Interview de Selina, Avril 2013.

L'accroissement de la jalousie ne serait pas la réelle cause de la fréquence des *passion killing*s. Le monstre de la jalousie, n'a pas grandi, en réalité. Il s'est renforcé, dans un contexte où les femmes *educated* cherchent à assurer leur survie et où les hommes jouent leur partition d'hommes *educated* cumulant les conquêtes et ne pouvant autoriser d'être perçu ou connu comme un homme non respecté par sa partenaire. En plus, les téléphones mobiles ont offert à ces sociétés de tradition orale l'irréfutabilité de la preuve écrite, plus rapidement et plus largement que le papier et l'encre. Cette technologie a donc amené la confusion entre les hommes, les femmes et la jalousie elle-même, entité quasi personnifiée dans les propos de Selina. Désormais, la jalousie n'est plus l'objet de parlementages entre deux ou plusieurs personnes dans un processus de l'oralité où la négociation et l'argumentation « informent » (dans son sens étymologique latin de « *informare* », « façonner, former ») la vérité d'un contenu qui peut toujours potentiellement être celui de l'accusé(e) s'il est bien défendu. La jalousie devient sujet, « *itself* », car indépendante de la transaction discursive grâce à la force qu'elle tire de la preuve écrite ou visuelle (par ex. photo), de celles qui restent et ne s'envolent pas. Elle devient en quelques sortes générée par la « violence du fétichisme » (Tonda, 2005, p. 31-49) du téléphone mobile. Prenant quelques libertés avec la description du concept de Tonda, j'estime en effet que les téléphones mobiles exercent une violence du fétichisme pour deux raisons. Premièrement, parce qu'ils produisent une « preuve » qui peut mener des corps « investis » de sa force à blesser, mutiler, voire tuer les corps de celles prises en défaut. Ils agissent donc telles des « puissances » qui exercent une force sur autrui. C'est pourquoi il me parait justifié de parler de « violence de l'imaginaire » :

> « (…) la violence de l'imaginaire a pour principe la reconnaissance collective de la réalité matérielle ou tangible des entités imaginaires que sont les diables, les génies, les ancêtres, (…). La violence de l'imaginaire repose sur le principe que les mots et les idées sont des puissances, des êtres dont l'action sur les corps est tangible. »
>
> (Tonda, 2005, p. 39)

De plus, en ces lieux où se construit la condition cosmopolite et où le monde « *in this life* » prédomine, on peut dire à la suite de Tonda qu'il s'agit d'un contexte de dérégulations où :

> « l'idéologie dominante peut (…) se confondre avec l'hégémonie et rendre la domination naturelle. (…) La conséquence (…) est que la « domination » d'une classe dans le contexte des

[501] « *Tjiri* » veut dire « C'est vrai » en otjiherero.

> sociétés africaines contemporaines marquées par des mutations rapides et cumulées, c'est-à-dire de dérégulations des structures symboliques, sociales, économiques, conjugue idéologie et hégémonie, foi et croyance, symbolique et imaginaire. La violence de l'imaginaire, violence du fétichisme, est la caractéristique du rapport aux corps et aux choses propre à ce contexte de dérégulations (…) ».
>
> (Tonda, 2005, p. 48-49).

Dans ce contexte particulier, la puissance hégémonique de l'écrit couplée à celle de la technologie mène à une illusion de « réalité », et par conséquent à la situation décrite par Tonda :

> « (…) la violence de l'imaginaire, violence du fétichisme, est (…) cette violence exercée par des entités dont il est difficile de dire qu'elles sont réelles ou irréelles (…) ».
>
> (Tonda, 2005, p. 40)

Non seulement le téléphone mobile est l'accoucheur de cette entité autonome de la jalousie, qui devient à son tour une entité imaginaire capable de violence, mais il en est en outre l'engraisseur, offrant aux hommes et femmes un lieu qui tient dans une poche où la promesse d'une liberté est totale, incitant dès lors à en jouir, ne fût-ce qu'en pensées et en mots. Le mobile crée donc un monde de l'écrit qui, paradoxalement, parvient à faire oublier son extrême visibilité. D'une part, car son omniprésence a l'étrange pouvoir d'en faire oublier l'existence – nous ne percevrions aucune couleur s'il n'y en avait qu'une –, ce qui amène à des comportements « à risque » tels que répondre à un *boyfriend* en présence d'un autre, laisser négligemment son téléphone à disposition de mains baladeuses,… D'autre part, car l'illusion d'une vie privée (ou devrais-je dire, de vie parallèle) qui se joue hors de la scène sociale des corps physique et est contenue dans ce morceau de plastique efface de la conscience les dangereuses traces des vies qui se jouent sur son écran pour tout qui aurait entre les mains le précieux objet… jusqu'à ce qu'il soit trop tard. Les hommes sont devenus malades, les femmes sont en danger, la jalousie règne, toute puissante.

La violence des hommes n'est cependant pas cantonnée aux cas de jalousie. Par exemple, à part un cas de viol par vengeance sur une fillette de quatre ans[502], le viol ne m'a jamais été évoqué comme crime de colère – du moins, pas s'il n'était pas suivi de (tentative de) meurtre. Cette calamité n'en reste pas moins très répandue. Qu'elle soit menacée ou effective, elle rôde dans les rues et les vies comme une ombre qu'aucun soleil n'efface. J'ai moi-même été l'objet de très fréquents sombres présages de la sorte : « Si tu ne me salues pas, ce soir je viens te violer puis te tuer. Je sais où tu vis, je te vois sortir de chez toi tout le temps » ; « Pourquoi t'habilles-tu en homme ? Tu penses échapper au regard des hommes ici ? Tu ne respectes rien, tu vas voir ce que je vais te faire pour ça » ; « Bonjour otjirumbu. Tu prends les shortcuts seule, mais

[502] On peut se demander si ce crime, qui a été plaidé comme un acte de vengeance, l'était réellement : il s'agissait en effet d'un homme du voisinage, ami proche du frère d'Himee qui disait venger le viol de celle-ci par son oncle en s'attaquant à l'une des filles de celui-ci. Himee m'a, elle, juré qu'elle n'avait pas tenu à prévenir cet homme de ce qu'elle avait subi, de peur qu'il tente de la venger. Il a écopé d'une peine de 31 ans pour son crime.

la nuit tombe. Cours, cours, plus que quelques instants avant que je vienne te violer. Cours ! » ; « Je veux que tu sois ma *girlfriend*. Je te veux. Je suis puissant ici, je connais tout le monde. Et je joue un rôle important dans l'administration. J'ai une voiture et je suis riche. Donc si je veux que tu sois ma *girlfriend*, tu le seras, que tu le veuilles ou non. Je n'ai qu'à te suivre en voiture lorsque tu cours, ainsi je saurai où tu t'arrêtes et où tu vis » ; ou encore « Je suis désolé, vraiment désolé, je n'ai pas pu t'accompagner comme il était prévu dans le village himba, parce que je t'apprécie beaucoup, je te trouve très attirante et je t'aime beaucoup, donc je ne sais pas si j'aurais pu me retenir la nuit, seul avec toi, dans ce village où personne n'aurait pu te venir en aide parce qu'ils ne te comprennent pas. »[503] Bien sûr on pourrait ouvrir la discussion sur la place d'une femme anthropologue, de surcroît blanche et jeune, et les défis que ces caractéristiques amènent au quotidien de la pratique ethnographique, mais ce n'est pas le propos. Je suis en effet persuadée que cette manière d'aborder les femmes ne m'était pas réservée[504], pour avoir vu mes interlocutrices de terrain angoisser à l'idée que la nuit tombe et que nous soyons à une dizaine de minutes de marche de chez nous, vérifier que plusieurs cadenas scellaient la grille de barreaux de fer avant de s'endormir, être tenues par le bras et trouver les mots qui feraient lâcher l'emprise…

> « Le fait d'avoir élu domicile dans la cuisine de Lucia, Selina et Cecilia est, bien entendu, assez inconfortable étant donné que je reste tout le jour et toute la nuit dans un espace public et privée d'intimité, mais malgré tout je parviens parfois à m'y faire oublier et voir sans être vue. C'est ce qui s'est déroulé ce matin, lorsque, à 5h15, Cecilia rentrait de l'une de ses fêtes pour laquelle elle s'était la veille transformée en princesse de Walt Disney (car il s'agissait cette fois d'un mariage et non d'une simple sortie dans l'un des bars locaux). Tout le monde dormait encore, et je pensais moi-même qu'il était plus tôt que cela lorsque j'ai été réveillée par le bruit de la porte qui s'ouvrait sur mon lit de camp. Cecilia est entrée avec une amie. La première a foncé dans la chambre de Cecilia. Cecilia, elle, est retenue par un homme qui, je le comprends, refuse de partir. Physiquement, il se colle à elle. Elle gère cependant suffisamment la situation pour parvenir à se décoller sans véritablement reculer elle-même. Le tout baigné dans des phrases échangées en anglais. Ses mots à lui étaient mielleux, presque chantants, et faisaient penser à une certaine soumission à la volonté de Cecilia « *Pleeeeeeeease ! Can I stay ? Pleeeeeeeease… You are hurting me right now, you know that?*». Elle

[503] Je précise que cette dernière phrase n'a pas été prononcée par Willem, mon interprète de 2009, mais par l'homme qui, avant lui, me servait d'interprète en ville. Il était convenu que nous partions ensemble dans le bush séjourner dans un village himba durant deux ou trois semaines. Une fois sur place, il me demanda pardon sans explication, avant de me dire qu'il rentrait en ville et que je resterais avec son ami. Ce n'est qu'à mon retour qu'il me tint ce discours, et nous n'avons bien entendu plus travaillé ensemble par la suite.

[504] Peut-être était-elle néanmoins plus fréquente. Du moins, il est certain que je ne maitrisais pas aussi bien les codes langagiers et comportementaux pour apaiser plus rapidement les situations… J'ai ainsi appris à force de vivre ce type d'interactions qu'il m'était indispensable de répondre à un homme qui engageait la conversation de cette manière, tout en restant particulièrement froide, mais pour ne surtout pas paraitre impolie. Une autre tactique était la distraction : tenter d'avoir un comportement qui susciterait l'éclat de rire général pour baisser la tension et faire oublier aux hommes leurs sombres projets… Il m'était bien plus difficile d'y arriver, mais une fois ou deux j'y suis parvenue en parlant otjiherero. A deux reprises, simplement, c'est la force que j'ai dû employer, face à des hommes saouls qui n'avaient plus l'inhibition de la menace parlée et m'avaient attrapée par le bras en tentant de m'emmener dans les buissons. J'ai également dû plusieurs fois « semer » des hommes qui me suivaient parce qu'ils voulaient savoir où je logeais, « au cas où ils auraient envie de me retrouver le soir ».

ne cessait de répéter (avec quelques variantes) : « *Let's keep it respectful and polite* ». Néanmoins, ce que j'observais en prétendant dormir était la supériorité physique de l'homme, qui ne concédait à Cecilia que quelques pas vers la porte de sortie, de temps à autres, suite à ce qu'elle lui disait. Ses mots doux étaient donc fortement en contraste avec son attitude physique qui restait celle de la domination : non qu'il la forçat à quoi que ce soit, mais il était évident que ce n'était pas elle qui le faisait reculer, mais lui qui décidait de faire un pas en arrière. Dès qu'il a franchi le seuil, Cecilia s'est empressée, tout en lui parlant, de fermer la grille en fer à clef, la séparant de cet homme pressant. Encore elle répétait cette invocation au respect et à la politesse. Il a dû la toucher du dehors, car elle a soudain dit d'une voix vive et grave : « *Don't touch me* ». Lui, de son côté, poursuivait : « *Come closer... come closer...* ». Elle a tenu bon, il est parti. Si la conversation avait dû être intégralement retranscrite, je suis persuadée qu'il n'y aurait pas grand-chose de choquant aux mots prononcés. Mais sous la voix suave de l'homme et l'apparent détachement de Cecilia, j'ai décelé une véritable tension dans les quinze minutes qu'il a fallu pour que l'homme mette un pied sur le seuil de la porte, dans le manque d'humour de Cecilia qui n'est, en général, qu'un éclat de rire sur des hauts talons, dans sa manière de cadenasser rapidement la grille d'entrée, dans sa demande de maintenir la politesse, et, surtout, dans le fait qu'elle ait, suite à cet échange, fermé à clé la porte d'entrée en fer, alors que l'on se contente en général de la poser contre la grille précédemment fermée par un cadenas qui, seul, assure notre sécurité. »

Extrait de mes carnets de terrain, Décembre 2013.

Sans surprise, le viol est l'un des crimes de GBV qui effrayait fortement les jeunes femmes dont j'étais entourée, en raison de leur fréquence.

« Reported rapes and attempted rapes in 2003-2005 amount to 1100-1200 cases per year, which is equal to about 60 reported cases per 100 000 people in Namibia – as compared to about 117 reported cases per 100 000 people in South Africa and about 9 reported cases per 100 000 people in Kenya. »

(Legal Assistance Centre (Namibia), Namibia, 2006, p. IV)

Il est pourtant indispensable de se rendre compte que le viol est l'un des crimes les moins dénoncés de Namibie et souvent perpétré par des connaissances[505]. Ce qui signifie que le nombre de cas par an est sans aucun doute bien plus élevé (Breuer, 2016, p. 1). Himee, par exemple, m'a révélé avoir été violée par son oncle maternel (MB) alors qu'elle était une jeune fille de 13 ans. Bien que marié, il lui avait fait des avances explicites par message, lui demandant d'être sa *girlfriend* (il avait 30 ans), avant de la surprendre un jour durant une sieste, de l'entrainer dans une zone de buissons et de l'y violer. Parce qu'elle avait été menacée, elle n'osa rien dire à personne dans un premier temps. Finalement, elle l'a avoué à la personne dont elle gardait les enfants. Celle-ci l'a convaincue de porter plainte et aidée dans ses démarches. Mais ni ses frères et sœurs ni sa grand-mère (MM), qui était la mère de cet homme, ne l'ont crue. Elle a donc été reniée. Heureusement, son père l'a crue. Elle a en effet dû être admise durant plusieurs semaines à l'hôpital tant elle avait d'atroces douleurs au ventre, et perdait beaucoup de sang. Demandant ce qui lui était arrivé, elle lui a

[505] Les agresseurs en matière de violences sexuelles sont le plus souvent le mari ou partenaire actuel (46%), un précédent mari ou partenaire (24,3%) ou un étranger (11,6%) (The Namibia Ministry of Health and Social Services (MoHSS), ICF International, 2014, p. 301).

raconté et il l'a aidée à aller se faire avorter et a témoigné. Après quelques semaines d'emprisonnement, il a été relâché sous caution. Il s'est mis à suivre Himee, qui a obtenu un ordre d'éloignement grâce à l'aide de sa patronne. Himee a revu cet oncle à plusieurs reprises alors qu'elle allait saluer sa grand-mère maternelle. Mais jamais elle n'a osé rester longtemps car elle l'y trouvait toujours saoul et drogué, or c'était à ces moments qu'il agissait, me dit-elle. Après quelques temps, les sœurs de Himee se sont radoucies, comprenant qu'elle avait dit la vérité, et croyant que Himee avait donné son enfant à quelqu'un mais ne s'était pas fait avorter. Elles se montraient donc prévenantes avec elle lorsqu'elle rendait visite. Mais l'oncle maternel, qui toujours vivait là et avec ces sœurs, menaça de tuer toute personne qui adressait la parole à la jeune fille. Il a même poignardé le frère de Himee qui, un jour, était entré dans une discussion houleuse à ce sujet avec celui qui était également son oncle maternel. Lors de mes entretiens avec elle, Himee me dit être enfin soulagée car elle n'avait plus rien à voir avec cet homme, désormais que ses frères et sœurs la croyaient. Et elle m'expliqua, comme satisfaite, que si elle avait fait croire au reste de sa famille qu'elle avait donné l'enfant né, elle avait dit à son violeur qu'elle s'était débarrassée chimiquement du fœtus à l'hôpital. Il lui aurait répondu : « *You, black people, you are bad.* » Summum de la vengeance, le père de Himee a jeté à l'oncle violeur un sort qui lui a fait perdre tout son argent et toute sa raison. Cet exemple d'Himee nous apprend la difficulté d'être reconnue comme victime lorsque le criminel est un membre de la famille, et la double peine qui pèse alors sur les poids de filles parfois jeunes. Similairement, Irma m'a expliqué avoir été violée par un homme qui l'avait approchée dans un bar. Il l'avait saoulée, et puis avait abusé d'elle sans qu'elle s'en rende même compte, et sans préservatif. Quand elle avait retrouvé conscience, il lui avait proposé de l'argent pour avoir des relations sexuelles à nouveau avec elle. Elle avait refusé et était partie. Elle n'a jamais porté plainte contre cet homme.

Jalousie et violence, un phénomène général

Je ne pense évidemment pas que la jalousie et/ou la violence soient réservés aux *Educated*. Plusieurs analyses montrent d'ailleurs que le niveau d'éducation scolaire[506] des époux ou partenaires sont un facteur de diminution de la violence domestique :

> « The table shows that spousal violence decreases with increasing in husbands' educational attainment. For example, 36 percent of women whose spouses have no education have experienced emotional, physical, or sexual violence, as compared with 20 percent of women whose spouses have more than a secondary education. Spousal violence is much higher (36 percent) among couples in which the husband is better educated than among couples in which both partners have the same level of education (28 percent). »

[506] Rappelons néanmoins que « *Educated* » ne signifie pas strictement un certain niveau d'éducation scolaire, bien que les personnes qui s'identifient aux *Educated* aient en général été scolarisés à un moment ou un autre de leur vie. Il s'agit davantage d'une inscription dans un style de vie dont l'accès est perçu comme facilité par l'éducation scolaire.

(The Namibia Ministry of Health and Social Services (MoHSS), ICF International, 2014, p. 308)

Je n'ose cependant m'aventurer à parler, par exemple, des *Traditional*, ou des Namibiens en général, car je ne m'estime pas suffisamment familière de ces niveaux de considération pour traiter ces sujets. Surtout, il reste intéressant en soi de comprendre la vision du monde de cette population d'*Educated* en particulier, en raison de leur double ancrage, par l'appartenance, aux *tribes*, et par le mode de socialisation active, au groupe des *Educated*. Tel n'est absolument pas mon propos ici d'extrapoler pour autant une exclusivité du phénomène ou de ses interprétations. Leur forte médiatisation révèle d'ailleurs que les phénomènes de violence basée sur le genre dont font partie les *passion killings* sont un phénomène d'ampleur nationale. D'après les statistiques nationales de 2013, dernières en date, la situation serait même moins prégnante dans la région du Kunene que dans certaines autres régions namibiennes. Dans le Kunene, 36% des femmes disaient avoir subi des violences physiques sur les 12 derniers mois, pour une moyenne nationale de 31,5%. Les trois régions les plus concernées étaient le Kavango (49,3%), Omaheke (42,4%) et //Karas (41%) (The Namibia Ministry of Health and Social Services (MoHSS), ICF International, 2014, p. 298). Comme le disait Selina, les agresseurs sont le plus souvent le mari ou partenaire actuel (49,9%), un mari ou partenaire précédent (19,5%), un autre membre de la famille (9,1%), ou quelqu'un que la victime ne connaissait pas du tout (10,4%). Etant donné que ces violences regroupent tous types de violences faites aux femmes ou jeunes filles (y compris psychologique, physique, sexuelle…), il est intéressant de noter que le quatrième agresseur le plus fréquent est la mère ou belle-mère (9,4%). Sachant que les données concernaient des personnes dès l'âge de 15 ans, l'on peut imaginer qu'il s'agissait de violences dans le cadre du confiage (The Namibia Ministry of Health and Social Services (MoHSS), ICF International, 2014, p. 300).

Encart 72 – Jalousie et violence, un phénomène général

Les perceptions des femmes sur cette violence masculine n'est pas toujours interprétée uniformément. Certaines, par exemple, comme Himee, m'ont dit que la violence dans le couple n'était concevable que si elle se déroulait hors des regards des enfants – elle-même, étant jeune enfant, avait prévenu sa grand-mère maternelle (MM) que sa mère (M) se faisait battre par son mari[507]. D'autres, comme Lucia, m'ont dit

[507] En 2013, 40% des hommes et 35% des femmes estimaient qu'il était acceptable qu'une femme soit giflée par son mari si elle commettait certaines erreurs telles que laisser brûler le repas, sortir sans permission ou refuser des relations sexuelles (The Namibia Ministry of Health and Social Services (MoHSS), ICF International, 2014). Selina me rapporta également l'histoire de deux femmes qu'elle avait rencontrées, qui

qu'elle était intolérable, mais estimaient que leur compagnon « devait » leur demander où elles étaient et en compagnie de qui. Rosa, elle, disait que les hommes prenaient toujours l'excuse d'être saouls au moment de leurs actes de violence, mais elle estimait que ce n'était pas une excuse valable pour agir de la sorte. Selina, elle qui pourtant revendiquait l'équité entre hommes et femmes sur de nombreux sujets, demandant même à Jarrod de changer les langes de leurs enfants – ce qui, m'avait-elle dit, serait considéré comme un réel affront aux hommes si ça se savait publiquement – m'expliqua après m'avoir donné un exemple de *passion killing* qu'elle avait trouvé « *really unnecessary* », que s'il était dangereux d'être une femme, c'était aussi parce que les femmes n'avaient toujours pas appris leurs leçons :

> (Me) — So it's dangerous to be a woman…
> (Selina) — It's dangerous to be a woman! But find it so… I'm telling you, people… It's dangerous but still… I don't say we are bad, but we keep on doing repeatedly wrong… Not wrong things, but we keep on doing the same things. We cannot learn from the other person who is dead. We hear that that person died of this and this, but us we are repeating it. We stand up, and go and see that this man is rich, you want to suck his whole money. And later on if things are getting tough, we don't know where to run. We run right into that person. It's were we get killed. It's where we get killed. But we don't learn from our mistakes. And men also at the other hand they want these so many ladies in their life, I don't know for what reason… And if the Lady says: « I don't want to be your boyfriend or girlfriend », they demand back things that they give you or, they just say you will see you will never go on with your life again. Threatening. Killing. It's very sad. It's very sad.
>
> Interview de Selina, Avril 2013.

En définitive, la jalousie est un fléau relationnel, fruit du contexte expliqué tout au long de cette thèse, qui ronge autant les hommes que les femmes, à ceci près qu'elle détruit en général la raison et souvent l'avenir de l'homme (qui prolonge souvent sa « passion meurtrière » dans un acte d'auto-destruction ou se rend à la police et voit son avenir relégué à des murs de prison) et s'attaque à la quiétude et aux corps des femmes.

> « In the 2013 NDHS [Namibian Demographic and Health Survey], ever-married women age 15-49 were asked whether they had sustained some form of injury as a result of physical violence inflicted by their husband. Among women who had experienced any physical violence from their spouse, 24 percent reported that they suffered cuts, bruises, or aches; 19 percent had eye injuries, sprains, dislocations, or burns; and 13 percent had deep wounds, broken bones, broken teeth, or other serious injuries (Table 20.13). Overall, 33 percent of women who had ever experienced spousal physical violence suffered one or more of these injuries. Women who had experienced violence in the past 12 months were more likely than women who had ever experienced spousal violence to have suffered one or more of these injuries. »

---

partageaient une maison et un mari. L'une était l'officielle, l'autre la *girlfriend*, mais elles cohabitaient. Elles avaient expliqué à Selina qu'elles étaient forcées de coucher avec leur mari/*boyfriend* s'il en faisait la demande au risque de se voir priver de nourriture les jours qui suivent. De la même manière, elles ne pouvaient demander qu'il emploie un préservatif.

(The Namibia Ministry of Health and Social Services (MoHSS), ICF International, 2014, p. 311)

Mais ce droit de vie et de mort que s'accordent quelques hommes jaloux exprime une violence plus tapie, moins médiatisée au cas par cas, mais tout aussi réelle : les abus physiques, qu'ils soient sexuels ou faits de coups. Celle-ci est d'autant plus difficile à combattre qu'elle garde l'invisibilité d'une violence qui ne fait parfois pas de trace aussi incontestable qu'un corps détruit et sans vie.

Gérer le lien par détachement : de l'ambivalence de l'intimité du lien

Bien que la jalousie empoigne souvent les cœurs et les âmes, parfois les vies des *Educated*, paradoxalement, j'ai observé à certains moments, tant auprès des hommes que des femmes, une certaine forme de détachement à l'opposé de l'assaut émotionnel de la jalousie… du moins en apparence.

Dans la lassitude de Willem quand il mentionne les kilomètres à parcourir pour rendre visite à sa *First Lady* ou dans le lâcher-prise qu'il exprime à l'idée que sa *girlfriend* le trompe, on entend un certain détachement par rapport à cette situation. Il mentionne les conséquences inévitables, quitter la trompeuse et trouver quelqu'un d'autre, comme la meilleure chose qui puisse lui arriver s'il devait y avoir tromperie. Dans ce sens, on peut donc voir que le détachement n'équivaut pas à une absolution. Il ne porte pas sur l'acte de tromper lui-même, qui, au contraire, est inconcevable pour lui dans le cadre d'une relation qui perdure. Par contre, bien qu'il dise qu'il apprécie vraiment sa first *girlfriend*, il ne semble pas ému à l'idée de la remplacer par une autre en cas de rupture. Lucia également montrait cette complexité des sentiments entre lâcher-prise et peine profonde à propos de ses relations amoureuses. A l'inverse de Willem, c'est en cessant soudain de parler avec distance des tromperies de son partenaire qu'était révélée l'ampleur du détachement dont faisait partie le reste de son discours à ce sujet. Alors qu'elle achevait de me rire amicalement au nez lorsque je lui demandais si elle était en colère en voyant comment son ami se comportait envers ses *girlfriend*s et sachant que le même sort lui était réservé, elle avait soudain pris un ton mélancolique pour parler de la douleur de ne pas être l'unique.

> (Me) — But would you like to have [a faithful boyfriend]… In a dream?
> (Lucia) — (Shouting) Yes!!! I would like to have a man on my own but I don't know where to get it. Maybe I should get a Christian or born again.
> (Me) — So you would like! Why?
> (Lucia) — Because it's not good. It's not good we are just like… let me say we are just… We are just like… accepting what things are being done. But it's not good sometimes, it's not good, really, it's not good. It's painful.
>
> Interview de Lucia, avril 2013

C'est une douleur qui était réveillée par l'idée tenue pour inconcevable d'avoir un homme « rien que pour soi ». Car alors il fallait admettre que malgré la banalisation de l'infidélité masculine, c'était une acceptation résignée de la part des femmes qui était le socle de la stabilité de ces relations. Et qu'à bien y regarder, il était douloureux de devoir toujours partager un homme, même si l'humour qu'elle affichait quelques

instants auparavant l'éloignait de cette douleur. Un dernier exemple nous aidera à comprendre ce détachement apparent dans les vécus amoureux. Ici, Lisa me racontait sa récente rupture amoureuse.

> Tandis que nous regardions un film d'amours déchirées avachies sur le lit chez notre ami commun Willem, Lisa me demanda si les hommes trompaient leur femme en Belgique. Je répondis que cela dépendait. En Namibie, tous le faisaient, me dit-elle. Son ex, par exemple, l'avait quittée du jour au lendemain, sans un mot, au mois de septembre. Ils avaient été ensemble durant trois années, et il lui avait même donné les clés de chez lui pour qu'elle y passe quand elle le souhaitait. Mais un jour il était arrivé chez elle, avait rassemblé toutes ses affaires, sans répondre aux questions de Lisa. Après s'être absentée deux heures au salon de coiffure où elle avait rendez-vous, elle avait trouvé sa chambre vidée de ses affaires à lui. Elle lui avait téléphoné, mais il n'avait jamais répondu. Elle avait tenté de le joindre avec le numéro de copines, mais il ne s'était pas laissé prendre au piège. Et puis un jour il avait carrément éteint son téléphone mobile. Elle s'était bien entendu rendue chez lui, mais la maison était vide. Tout ce qu'elle était parvenue à glaner comme information par l'un des amis de son *boyfriend* est qu'il vivait désormais à Windhoek. Elle me dit avoir pleuré trois jours sans discontinuer, et puis que sa tristesse était partie, qu'elle s'en était remise. Cela faisait désormais un mois. Plus tard, je comprendrai que loin d'être passée au-delà de sa douleur, la tristesse qui se lisait sur le visage de Lisa n'était pas habituelle et était en réalité liée à cette rupture, dont elle m'avouera avoir énormément de difficultés à se remettre. Il lui faudra encore deux ou trois semaines pour me confier sur le ton de l'aveu qu'elle avait trompé son ex avec l'ex précédent, qu'elle aimait du fond du cœur.
>
> Extrait de mes carnets de terrain, Novembre 2013.

Une fois de plus on observe au plus près la simulation de détachement affectif qui semble être une pratique généralisée dans la région en matière relationnelle. Nous avons vu précédemment la notion de « *being used to* » pour l'attachement familial. Ici, cet attachement distancié prend la forme de la dialectique de l'utilité. Une fille ou un homme ne sera pas qualifié d'aimable ou non, mais bien de « *useful* » ou « *useless* », et l'amour fera place au vouloir (« *to want* »), voire au besoin (« *to need* »).

> (Me)– You said that if a girlfriend loves you, if she needs you, she'll be ok to be the second. Then, to you and to the girls here, loving means needing?
> (Willem) – The thing is… If I tell a Lady that I'm already dating. That Lady, if she really loves me, if she really needs me, she won't worry about it.
> (Me) – Why would she need you?
> (Willem) – I don't know.
> (Me) – What would she need you for?
> (Willem) – To be her boyfriend, nah!
> (Me) – I don't understand the need. Can you explain a bit more?
> (Willem) – The thing is. To me propose a Lady. But then, that Lady will like ask: « Are you dating ? Are you having a girlfriend already? »… or something like that. But then, if you tell her the truth, that you're having a girlfriend already… And if that Lady really like… also want to be your boyfriend, she won't worry about that.
> (Me) – A Lady needs a man?
> (Willem) – They do.
> (Me) – Why?
> (Willem) – I don't know, I didn't ask them why they need a man. But then, they do.
> (Me) – How do you know that they need a man?
> (Willem) – Because they used to accept me. You cannot accept something you don't want.

(Me) – Yes, but there's a difference between wanting something and needing something. (…)
(Willem) – Oh, but then what I mean is like… they need. Not that « wanting ». But… they need.
(Me) – They need. So, they cannot live on their own…
(Willem) – Without a boyfriend? No, I don't think so!
(Me) – Why? What are you useful for?
(Willem) – Hahahaha! I don't think there is a Lady who want to be alone. What I use to think is that every Lady wish to have a boyfriend.
(Me) – And the men they need the women?
(Willem) – Sure!
(Me) – What for?
(Willem) – Sometimes to have a child with, or to marry to that Lady.

Interview de Willem, septembre 2013

Bien entendu, cette idée de « besoin » se réfère aux critères qui, dans la coutume, font des jeunes gens des hommes, à savoir le mariage et le fait de fonder une famille. Mais au-delà de cette préoccupation, même lorsque les attentes pour une relation étaient de toute évidence limitées à une amourette de passage, la terminologie du besoin était mobilisée.

Je pense devoir changer de numéro de GSM. Dans mon envie de me créer un réseau après 3 ans d'absence, j'ai répondu favorablement à un jeune homme qui m'a guidée quelques instants lors de ma promenade de ce matin à Opuwo. Je lui ai donc donné mon numéro de GSM, quoiqu'en le prévenant que je n'accepterais rien d'autre qu'une amitié. Résultat, une heure après j'étais couverte de SMS mielleux, voire parfois excessivement explicites. Mais je constate que mes réponses fermes ne suffisent pas… Son dernier SMS en date : « Pleeeeease, dear… I need you ! »[508].

Extrait de mes carnets de terrain, mars 2013.

Cette référence au besoin apparait comme le summum de l'argumentation, probablement l'apogée de la flatterie. Cela se comprend mieux si l'on tient compte des termes employés pour disqualifier les partenaires insatisfaisants : ils sont dits « *useless* ».

En définitive, qu'il soit question de la caractéristique *useless/useful* ou des flatteries sur la volonté ou le besoin, une dialectique de l'utilité est employée pour qualifier les partenaires amoureux idéaux ou, au contraire, à éviter. Nous ne pouvons ne pas faire le lien avec les précédentes analyses sur le paysage amoureux… D'un côté, hommes et femmes présentent mutuellement un danger pour l'autre – quoique les conséquences physiques de ces dangers soient moindres pour les hommes. D'un autre côté, les relations sont fondées sur un fragile mais tenace jeu de rôles : une fidélité qui repose sur le simulacre d'exclusivité dont personne n'est dupe mais auquel chacun feint de croire, et qui ne requiert pas l'exclusivité mais l'observation par chacun de certains principes assurant les bases du respect mutuel. Ces fonctionnements relationnels mènent donc à un certain détachement, qui s'exprime par la dialectique de l'utilité. On retrouve donc ici également l'ambivalence qui caractérise tous les paysages intimes

[508] « S'il-te-plaaaaaaait, chérie… J'ai besoin de toi ! ».

des *Educated*, comme modalité de sécurisation psychique et physique en contexte de modernité insécurisée.

Prescription de méfiance dans les paysages du lien et de l'attachement

(Moi) — En qui as-tu confiance ?
(Lucia) — Confiance ? Tu ne peux faire confiance à personne !
(Moi) — Même pas à tes amis ?
(Selina) — Tu rigoles ? Surtout pas. Même tes meilleurs amis, ce sont eux qui sont les plus susceptibles de comploter derrière toi. A cause de la compétition, tu sais ? Et puis à cause de la jalousie, surtout des plus proches ! *They are coming to your place but they are spying.* Tu sais, même à Lucia, je ne peux pas lui faire confiance.
(Lucia) — Non, c'est vrai.
(Selina) — Ou en tous cas, pas pour tout.
(Me) — Et la famille ?
(Selina) — Ta famille, tu ne peux pas automatiquement leur faire confiance. C'est juste si tu sens qu'Untel ou Untel est digne de confiance que tu lui donneras ta confiance. Mais ils ne sont pas nombreux, tu as quatre ou cinq amis maximum dans ta famille.
(Lucia) — *Black life is difficult, my dia ! And you can't even talk openly to your parents about your problems, or your boyfriend.*[509].

Discussion avec Selina et Lucia, Décembre 2013.

Que disent Selina et Lucia du paysage du lien lorsqu'elles affirment que l'on ne peut faire confiance à personne dans la vie, à l'exception de quelques amis proches issus des relations familiales ? A mon sens, cette confiance que l'on ne peut donner est l'une des clés révélatrices des mécanismes du paysage du lien dont nous clôturons ici l'analyse. Plutôt, parce qu'une absence, un vide, ne peut que parler imparfaitement du lien, un plein, j'argumenterai ici que la méfiance omniprésente est une composante du lien et n'est en aucun cas le révélateur de son inexistence. Ainsi, dans l'un de ses textes, Pierre-Joseph Laurent développe ce qu'il appelle une « socio-anthropologie de la défiance » (Laurent, 2008, p. 33). Il part pour cela du contexte de modernité insécurisée au Burkina Faso :

> « (…) là où les principes de la sécurité sociale, économique et culturelle de la société coutumière mossi n'existent plus vraiment (…) mais où l'État-nation n'est pas, pour autant, en mesure d'assurer l'instauration généralisée d'une forme nouvelle de la Sécurité sociale (…) ».
>
> (Laurent, 2008, p. 34)

L'auteur questionne la possibilité d'accumuler pour soi et ses proches et argumente

[509] J'ai recréé le dialogue sur base de notes en français, excepté les phrases laissées en anglais, qui ont été écrites telles quelles dans mes notes de terrain.

que cela reste possible à certaines conditions :

> « (…) d'accepter l'idée même d'une société violente, de la partialité de l'État et de la peur de l'autre comme autant d'éléments qui composeraient le lien de société ».
>
> (Laurent, 2008, p. 34)

Autant l'article de Laurent cherche à montrer que la situation de défiance permanente, qu'il appelle « situation d'inhumanité », n'existe que comme « cas limite et toujours transitoire, dans la mesure où, aux prises avec une insécurité croissante, les groupes humains inventent ou réinventent des tissus sociaux denses (…) » (Laurent, 2008, p. 34), autant cette ultime section de chapitre sur le paysage du lien démontrera que le besoin de sécurisation psychique et physique se construit également et simultanément grâce au mouvement inverse, pour le cas des *Educated* d'Opuwo, à savoir une « mise en défiance » des personnes qui, pour diverses raisons, pourraient être considérées comme « trop proches », dans le but d'assurer à la personne une sécurité physique et psychique au long terme.

Jalousie au sein de la famille

Revenons pour ce faire sur l'encombrante jalousie dont nous avons surtout esquissé le rôle dans le cadre des relations amoureuses. Celle-ci n'épargne pas les relations familiales, loin de là, tout en portant sur d'autres matières[510].

En réponse à l'une de mes questions, Rosa et Brittany m'ont expliqué qui elles sollicitent si elles ont besoin d'aide. En-dehors des questions financières qui sont souvent gérées en famille (quoiqu'il soit possible de recourir à de proches amis), pour toutes les autres matières, elles se tournent plutôt vers les amis. Brittany justifie cela en disant que ce sont eux en effet qui sont les plus proches géographiquement, en général, alors qu'il est souvent trop tard lorsqu'elles ont l'occasion de se confier à des membres de la famille. Car bien qu'entourée d'une famille, les membres de la famille dont on est géographiquement proche ne donnent pas autant d'amour que ceux dont on est plus éloignés, donc à eux elles ne se confient pas. Ces tensions sont dues, selon elle, aux revanches entre frères et sœurs datant de l'enfance.

> (Brittany) — You never know how these ones will treat you and then you'll suffer.
>
> Discussion avec Rosa et Brittany, Novembre 2013.

On voit ici l'indice de fratries géographiquement morcelées et éloignées de leurs parents par la pratique du confiage : les membres de la famille qui sont

[510] Il est intéressant de remarquer que l'anglais qui était sans cesse employé en ma présence ne parlait que d'une englobante jalousie, dont seules mes observations m'ont permis de comprendre la double nature, selon qu'il s'agisse d'une envie de possession d'une chose matérielle ou d'une insatisfaction liée aux relations entre une ou plusieurs personnes, notamment dans le cadre des relations amoureuses. L'anglais de mes interlocuteurs n'avait pas de terme spécifique pour marquer cette distinction, par contre Van Wolputte distinguait en otjiherero la notion de « eruru » pour ce qui concerne l'envie de possession sur des choses, de « esupa » ou « ouhoze » qui concernent la jalousie que, respectivement, une femme et un homme peuvent avoir en matière de relations, notamment amoureuse (Van Wolputte, 2016, p. 12).

géographiquement proches au temps T ne sont pas toujours les plus proches en termes de rapport de parenté, et encore moins en termes d'affection – ce que nous avons vu de l'individualisation des trajectoires familiales liée au besoin de sécurisation des mères *educated.* Cela m'amène à l'idée que le recours à la parenté élargie comme moyen de sécurisation crée simultanément des mises en danger de la personne *educated* qui s'y risque. Par exemple, les membres d'une fratrie qui, par leur rapport de parenté, sont concurrents pour les matières d'héritage (notamment), n'ont pas toujours développé un lien affectueux ni de confiance entre eux, ayant grandi dans des foyers différents. Par ailleurs, si l'agrandissement du réseau familial actualisé par la multiplication des réseaux de chaque membre de la famille (dans un contexte où la trajectoire familiale est centrée sur la personne et non plus sur un groupe) permet d'avoir recours à un plus grand nombre de personnes, les liens sont également affaiblis car moins « consolidés », en raison de cette multiplication de réseaux. Il est donc possible de solliciter l'aide d'un plus grand nombre de personne, mais les liens de confiance sont probablement plus faibles avec certains d'entre eux. L'insécurité au sein de la famille est accrue, fournissant un milieu propice de naissance des jalousies et/ou de la méfiance[511].

Ce que les couples et la famille disent de la jalousie

Qu'il s'agisse d'être moins bien traité qu'un cousin croisé qui partage la même maison, de recevoir moins d'argent qu'un frère, ou tout simplement de recevoir moins d'amour qu'un autre enfant, les conflits de jalousie en famille se résument grossièrement en un désir d'obtenir ce que d'autres ont. Or, en revenant, cette fois, sur les relations amoureuses, on constate que c'est une jalousie en miroir qui s'y dessine. Là, on est jaloux parce que l'on désire que les autres n'obtiennent pas ce que nous avons : une *Lady* qui est « *owned* » par un homme ou un *boyfriend* pour soi toute seule – ou, à défaut, un maximum de l'attention de l'élu, et/ou les privilèges associés au statut de *First Lady*. Quelle est donc cette jalousie qui possède deux visages à première vue contradictoires ?

> (Selina) — (…) Say, for instance : I want something. And I really bad need it. And you have got that something. And you are denying me to get that thing. (…) What can I do ? Whether I steal, or I kill you. (…)
> (Me) — And why… why is that…
> (Selina) — Jealousyyyyy… Jealousyyyy… You see? If I go back home now and I bought myself a BMW and my neighbours are seeing that girl with a BWM. They've got that envy. (…) It's like, « Ha. Why has she got that one ? Why can I not get that one ? Now you compete with a person that is not even competing with you. »
> (Me) — What kind of competing is it?
> (Selina) — Let me say, you were in my neighborhood. We were always in Grade 1 up to Grade 12. Lucky me, I got that luck where I got and I finished my Metric, with that luck or with my intelligence. And now all my friends are just at *home*, with their parents, still staying there.

[511] Notons par ailleurs, les tensions générées par le confiage, autant entre responsables (parents biologiques et gardiens) qu'entre co-habitants (gardiens et enfants confiés) sont également à la source d'une jalousie importante.

> And then, when you come back, (...) they are not happy for you! They will say: (with an aggressive tone) « Hah ! So you bought a car ! ». They will not say : « Ooooh, my friend ! You bought a car nice-nice !! ». (...) They are having these questions : « Where did she get it? Why did she get it? How did she get it? Me I will also get it ». Already there is jealousy. Instead of coming and congratulate you, they will just stand there and say... So they are a bit jealous because you guys were all in the same class, you finish it, but because of your hard work, or because of your determination, you went further. (...) Then they ask : « How did she... ? Yeah, maybe corruption ». Those people they start and say things that are not good. (...) Even if, me and Lucia if we are from the same police department, if we do the same things. (...) If she's getting promoted and if I'm not happy for her, if I start questioning my questions, then obviously that means I'm jealous! Because I'm not happy for her because we are from the same intake but she got promoted and I did not... Why should I ask « Why did I not ? What about me, what happened to my name? ». No ! You must just congratulate her and (...) later on, asking « where did I miss maybe something? ». (...) They will just think that she has done something, that's why she got it. (...) I'm telling you, jealousy is everywhere!
>
> Interview de Selina, avril 2013.

Pour mieux tirer profit de ces éléments de réponse, mettons-les en contraste avec mes propres vécus de terrain. En tant que Blanche sur le terrain, je n'ai étonnamment pas souffert de jalousie. Au contraire, les filles vantaient ma beauté, déploraient que je m'habille d'une manière qui ne mettait pas en valeur mes atouts féminins, tiraient, par contre, beaucoup de plaisir à me rendre belle lors de séances privées d'essayage de leurs multiples robes. Hommes et femmes ont encensé mon intelligence pour de futiles événements, par exemple lorsque j'ai déplacé une roue de voiture dans un coffre dans lequel nous nous apprêtions à passer plusieurs heures de route, afin de faciliter l'embarquement et d'améliorer notre assise. Je m'activais durant trois ou quatre jours d'affilée à aider les femmes du marché, et j'étais labellisée « fille courageuse et physiquement forte » – alors qu'il s'agit du quotidien 24/7 de ces jeunes femmes qui ne voient pas la pénibilité de leur propre travail. Summum de l'absence de jalousie en ces lieux de vie précaire, mon porte-monnaie n'en suscitait aucun. L'on me faisait évidemment des demandes concrètes et parfois très appuyées mais jamais je n'ai subi de la part de mes interlocuteurs réguliers de « représailles » relationnelles parce que j'étais clairement plus riche qu'eux. Si l'on évoquait ma chance, elle semblait ne pas réellement faire l'objet d'une comparaison directe ou personnelle.

Un même schéma se retrouve dans ces divers exemples de jalousie décrits par Selina et explique que je n'ai moi-même pas vécu ces diverses situations de jalousie : la jalousie ne se produit que dans une situation où la possession par l'un signifie l'impossibilité de possession par l'autre. Il faut donc compétition dans un même environnement caractérisé par la rareté (au sens économique du terme, ce que Selina exprime en disant « *and you are denying me this* »), et qu'il y ait une influence inversement réciproque entre le jaloux et le jalousé. Une certaine dose de « même » est donc indispensable à la différence pour que se remarque et soit potentiellement qualifiée d'injuste : un même contexte personnel, un même environnement, et un même objet de désir (matériel ou symbolique) en quantité limitée. Par contre, il faut également la différence : la rareté, qui empêche que tous soient satisfaits (même si, dans les contextes étudiés, c'est souvent le manque de moyens et non le manque de

disponibilité de l'objet du désir qui crée la rareté), et implique dès lors une inégalité entre les personnes impliquées (consciemment ou non) dans ces rapports de jalousie. En quelques sortes, la jalousie est ici compréhensible comme la conséquence néfaste d'une différence à la défaveur du jaloux dans une situation jugée a priori égale. Cependant, la jalousie entre partenaires amoureux révèle au contraire une quête de différenciation ou du maintien de la spécificité… Combinant ces deux explications, nous pourrions donc définir la jalousie comme la maladie et la quête de différence dans la proximité. Il ne faudrait toutefois pas extrapoler que la « maladie » de la proximité revient à une quête d'égalité. Au contraire, l'espoir de tout acte suscité par la jalousie est d'inverser le rapport de force, non de l'annihiler. En ce sens, l'on comprend que la jalousie est une quête de différence qui génère la maladie de la proximité, elle-même à l'origine d'une nouvelle quête de différence, etc. Si l'on ajoute la remarque de Selina, l'on comprend que parfois, cet ouroboros jaloux prend possession des corps en jeu :

> (Selina) — Jealousy, neh, it's a thing that comes within you. It's something that just arouses and if you say « Uh, why? » If you've got that question « Why », that's already something else.
>
> Interview de Selina, Avril 2013.

On lit dans les mots de Selina que la jalousie est presque personnifiée. Elle est exprimée ici comme s'il s'agissait d'une quasi-entité indépendante qui règne sur les relations et s'empare des êtres. En ce sens, on peut dire que la jalousie devient intime, quand elle se loge au cœur d'une personne, et intimité, lorsqu'elle définit une relation. Elle est l'intruse intégrée dans la substance relationnelle.

Sorcellerie, arme invisible de jalousie.

Non contente d'envahir le corps du jaloux, la jalousie inquiète parfois celui du jalousé, et prend alors la forme d'une malédiction ou un mauvais sort. C'est ce rapport étroit entre jalousie et sorcellerie dont parle Selina et que nous avons déjà rapidement vus dans l'introduction :

> (Selina) — Jealousy and witchcraft go along. Cause especially in Namibia (…) if I'm having two daughters (…) and my Ladies got finished Grade 12. I wish for my daughters to have a job and maintain themselves, not to be wealthy but to maintain themselves. It's my wish. (…) But my neighbour is nothing in the same. She might think: « My kids, they must have <u>everything</u> they want! They must get rich! » and what-what. Then they'll go to traditional doctor, get whatever they get and start throwing that witchcraft to you for you not to go further. For you not to go further! You will find your kids, they'll just always not passing their grades. Three times! Failing grades, failing, failing, failing grades. Then you say: « What is wrong with my kid ? » And you'll just let him go out of school, let him get go a job. Then, already, his career has been cut. Because of this Lady who went to the witch doctors and witching other people just to go further.
>
> Interview de Selina, avril 2013.

La sorcellerie est envisageable en tant que forme de violence, car elle

est perçue et pratiquée en tant que mise en danger d'une personne par une autre personne, éventuellement aidée d'un intermédiaire visible ou invisible. Pour répondre à l'entité informe de la jalousie, celle qui possède les gens ou dont ils doivent se prémunir, la sorcellerie serait l'arme sur mesure. Par son invisibilité directe, elle est un moyen efficace d'agir en maintenant la distance, indispensable à la protection de l'agresseur en ce contexte de proximité de la jalousie où agresseur et agressé(s) se côtoient. Ce faisant, il maintiendra lui-même l'anonymat qui dérobe son nom, son corps et son être aux coups de la vengeance.

Encart 73 – Sorcellerie, arme invisible de jalousie.

Parce que la jalousie n'est pas simple différence, auquel cas j'aurais dû la subir d'autant plus par ma couleur de peau, mais une différence dans la similitude, il faut qu'il y ait cette proximité relationnelle. En quelques sortes, elle est donc la première garante de l'existence du lien. Il coule alors de source que la méfiance généralisée envers les proches soit également une composante du lien et non la marque de son absence, car elle ne trahit qu'une réaction de protection à un environnement grisé de jalousie… donc de lien.

Du danger d'aimer et d'être aimé

Un dernier point éclaire le drame qui se joue sur le paysage du lien des *Educated*. Celui-ci m'a été révélé par Himee, lors de plusieurs interviews différentes. Himee m'a en effet expliqué qu'elle craignait d'être aimée de sa tante. Je m'étonnais de cette crainte, étant donné qu'elle partageait sa maison au quotidien, et, surtout, qu'elle m'avait raconté quelques moments de complicité entre ces deux femmes de quelques années d'écart seulement. Elle me l'a expliquée de diverses manières. Une des raisons de la crainte d'être aimée de Himee était l'idée que sa tante tombe malade. Car si cela arrivait et qu'Himee était la préférée de sa tante, ce serait elle qui devrait s'occuper de la malade, la tante ne voudrait personne d'autre à son chevet. Et si Himee osait refuser un service qui lui serait demandé, cette tante malade se fâcherait. Or, m'avait expliqué Himee, cette tante était parfois très exigeante et n'avait jamais un mot de remerciement. Il était donc fort probable que Himee ne parvienne à répondre à toutes ses demandes. La seconde raison qu'Himee m'avait donnée pour expliquer qu'elle craignait d'être aimée de sa tante était la probabilité qu'une maladie mène à un décès. Car si la tante était « *used to* » Himee au moment de son agonie, elle demanderait certainement aux pasteurs de l'église à pouvoir emmener Himee avec elle dans la mort. Ceux-ci, d'après Himee, accepteraient sans difficulté le souhait de la mourante, et jetteraient un sort à Himee pour qu'elle-même tombe malade et meure.

Outre ces explications, je pense qu'il aurait été psychiquement « dangereux » pour Himee de se laisser aller à l'attachement envers cette tante. Celle-ci avait en effet au moment de mes terrains une autorité d'autant plus « dégagée » de contrôle social que Himee avait été rejetée par bon nombre de membres de la famille suite à son viol et à

son refus d'épouser son *tjiramwe* dont elle était pourtant tombée enceinte. Himee se savait donc en relation de dépendance totale face à cette femme qui avait régulièrement des réactions assez lunatiques, n'hésitant pas à rabrouer Himee assez violemment par moments ou à la surcharger de travail ou redoublant de marques d'affection à certaines occasions.

Autant que craindre d'être aimée, c'est la crainte d'aimer sa tante qui habitait Himee. En effet, elle me révéla un jour que sa tante avait été malade. Himee était persuadée que c'était elle la cause de la maladie, osant se rebeller et parfois se fâcher contre cette tante qui, me dit Himee, « *had a heart for her* ». Cette crainte d'aimer, j'ai également eu l'impression de la retrouver dans les comportements subtils de Lucia envers son enfant dont elle savait qu'il serait confié à ses douze mois de vie. J'ai en effet été témoin de quelques moments de vraie tendresse, de regards abandonnés ou de gestes doux, soudain brusqués dans une mise à distance physique en fort décalage avec les secondes précédentes. L'attachement qu'elle mettait, également, à le pousser très tôt dans la mobilité et l'autonomie parce que cela lui permettrait de vivre « au village » me semblait tenir de cette même volonté de remplir son rôle de mère sans s'oser à la contemplation des évolutions de son garçon, ou à l'oubli d'une absence à venir.

Dans les relations de couple aussi on entrevoit une crainte de s'attacher : s'attacher à une femme et craindre qu'elle trahisse, mais surtout, pour les femmes, s'attacher à un homme qui ne « peut » être fidèle « par nature » et tenter de chasser de ses pensées l'infidélité que l'on sait être une vérité pour toutes mais qui frappe moins lorsqu'elle est maintenue à distance, par l'illusion et l'omerta, par la satisfaction de bénéficier des privilèges des *First Ladies*, par le contentement de se savoir la première vu qu'il est impossible d'être la seule ; ou encore s'attacher à un homme et risquer la colère meurtrière de la jalousie ou du refus de séparation. Cela mène ceux et celles-là à chercher non pas l'aimant mais l'utile, participant dès lors d'une stratégie de sécurisation plus encore que de sentiments… bien qu'il faille, parfois, mener un combat de raison contre la déraison des ressentis, comme lorsque Lucia quitte l'homme qu'elle aimait, le père de son aînée, vaincue par les affres de la jalousie d'une autre.

Ces divers exemples, extrêmes s'il en est – quoique fréquents – illustrent que pour les *Educated* d'Opuwo, l'intégrité physique et psychique requiert autant la mise à distance intime des proches que « l'invention et réinvention des tissus sociaux denses » dont parle Laurent (2008, p. 34). C'est donc l'équilibre entre processus de mise en défiance et de mise en confiance que doivent opérer les *Educated*, tels des géants sur la pointe d'un pied tenteraient d'éviter d'écraser la rosée de leur sécurité sociale, psychique et physique dans leur course après le vent.

Ce troisième et dernier chapitre décrivait le paysage du lien qui est le socle de la « course après le vent » exposée dans le chapitre précédent, à la fois en tant que contexte à sécuriser et ressources de sécurisation. C'est à nouveau un paysage intime empreint d'ambivalence qui a été dépeint, que je souhaite ici synthétiser en rappelant l'itinéraire de la réflexion.

J'ai entamé ce dernier chapitre par l'observation des relations amoureuses : celles qui font que les *Ladies* deviennent parfois *bitches* et que les hommes se transforment en *bulls*.

J'ai montré comment les hommes étaient considérés comme des êtres incapables de contrer leur « nature » quasiment génétique de séducteurs, faisant d'eux des *bulls* aux nombreuses femmes. Bien plus, comment cette « nature » serait en réalité débridée avec la tolérance nouvelle envers ce type de relations et leur publicité, résultant entre autres de la réinterprétation des Droits de l'Homme, un des éléments de l'oiseau de proxémie de la modern life dont sont friands les *Educated* qui se tendent, rendent et vendent *« educated »*. Ensuite, j'ai expliqué les différentes classifications des femmes, allant de la *funny girl* d'un soir à la *hidden Lady* régulière, ou à la *First Lady* officielle. J'ai montré comment les critères et les techniques d'approches variaient en fonction du type de relation prévue ou vécue, le rôle des bars et des téléphones mobiles dans ces mises en relation, mais également le jeu dont personne n'est réellement dupe de feindre un intérêt amical pour se créer un réseau de prétendants – au risque, pour les femmes, de s'attirer les colères de l'homme du moment et de tout perdre pour avoir tenté de faire d'une pierre deux coups.

En ce qui concerne les femmes, j'ai parlé de l'omerta générale qui consiste à se convaincre intimement de la fidélité de son homme tout en sachant qu'il n'est qu'un *bull* parmi d'autres – simulation indispensable pour survivre psychiquement en maintenant à distance la déception d'un espoir que l'on savait pourtant illusoire. J'ai également évoqué le danger encouru par les femmes qui s'inscrivent au plus long terme dans une stratégie cumulative de conquêtes, risquant la sentence ultime de l'inutilité, *« useless »*. Cela nous a amenés à comprendre que le choix d'un partenaire, pour une femme, se résumait souvent à éviter « le pire » – celui qui blesse, celui qui tue, celui qui est infecté, celui qui est sorcier – et se contenter de celui qui trompera avec respect. Pour comprendre cette volonté d'accepter et de pardonner la tromperie, j'ai détaillé les motivations de la fidélité féminine, qu'il s'agisse des privilèges des *First Ladies* – qui n'apportent, en soi, que la satisfaction de marquer son territoire et sa supériorité par rapport à la concurrence – ou des avantages qui leur sont réservés, cette fois plus à même de sécuriser le quotidien des jeunes femmes qui ne peuvent toujours s'affranchir de l'autorité d'un homme, malgré leur position sur le marché de l'emploi. C'est donc la double sécurisation de réputation et financière dans le contexte d'une relation hypergamique pour les femmes que j'ai mentionnée. Avec

l'idée de réputation, nous avons compris qu'un autre enjeu relevait du respect qu'une femme gagnait, en tant que « possession » d'un homme (étant donné que mes interlocutrices me parlaient d'être « *owned by a man* »). Enfin, l'espoir d'être un jour l'épouse est évidemment un privilège de *First Lady,* quoiqu'il s'agisse d'une situation extrêmement instable et dès lors en constante négociation – y compris sexuelles, notamment au vu de leur interdiction d'exiger le port du préservatif sous peine – le comble ! – d'être soupçonnées de jalousie. J'ai donc conclu sur l'idée d'une fragile monogamie de façade construite sur une ambivalence de se vouloir unique *First Lady* en ayant accédé à ce statut par les échelons des multiples *hidden ladies.*

Poursuivant mon auscultation du paysage du lien, j'ai écouté les mots de mes interlocuteurs de terrain pour m'attarder sur le cœur de la parenté : la « famille ». Celle-ci m'a été présentée comme « *one blood* », explication que j'ai creusée pour en découvrir les circonvolutions. J'ai donc mis en exergue les passages d'interviews où mes interlocuteurs parlaient de leur double famille, leurs deux fois *one blood* : le sang de la *mother's side* et le sang du *father's side.* J'ai montré comment l'argument du rapport familial par le sang permettait aux pères de revendiquer la paternité hors alliance et hors partage du quotidien – pour autant qu'il remplisse ce qui est considéré comme sa responsabilité : soutenir financièrement l'enfant, « *support* », et pour autant que, plus tard, il officialise sa paternité par un rituel. En me penchant sur la question de l'adoption, j'ai expliqué que le sang primait sur la cohabitation pour générer la parentalité – ce qui est évidemment important à comprendre pour bien saisir les tenants et aboutissants de la pratique du confiage sur laquelle je me suis penchée par la suite.

Forte de ces enseignements, j'ai disséqué ces liens « de sang » par leurs cas liminaires : la *far family* et la *tribe*. J'ai ainsi montré que la *far family* était celle à laquelle un individu pouvait revendiquer son appartenance en raison des règles coutumières de parenté, notamment de la terminologie de parenté de type *bifurcate merging* sans restriction à une génération particulière, ce qui ouvre un champ des possibles très important, ne nécessitant que la connaissance du rapport de parenté entre deux G^{+1} pour qu'*Ego* connaisse son rapport de parenté à quelqu'un en G^{0}. J'ai alors parlé de *lien* de parenté, lorsque le rapport prenait chair dans des personnes rencontrées ou évoquées – notamment à l'occasion d'appels téléphoniques qui ont pour seul sujet des événements marquants arrivés à des membres connus ou non de la *far family*. Cette inscription dans des liens de parenté avec la *far family* est d'autant plus cruciale qu'elle génère une série de droits et de devoirs qui agissent comme potentielles ressources ou obligations renforçant les liens avec un réseau social élargi dans un champ de l'appartenance. L'effet n'est donc pas performatif – car il ne suffit pas de dire l'existence du lien pour être lié – mais assertif : il permet aux *Educated* de réaffirmer leur ancrage dans le champ de l'appartenance divisé selon des critères différents que ceux de l'arène symbolique de la reconnaissance. Dès lors, il maintient l'ambivalence de cette double inscription malgré que leur *lifestyle* les amène souvent à un plus grand isolement physique et/ou sociale en raison de leur évolution dans une urbanité cosmopolite et une éducation scolaire « namibienne ».

Poursuivant avec la *tribe*, j'ai montré comment l'argument du « sang » mêlé à la terminologie de parenté *bifurcate merging* non restreinte à un certain nombre de générations amenait les *Educated* à considérer la *tribe* comme une sorte de réinterprétation paroxystique de la *far family*. J'ai parlé à ce sujet d'un double mouvement, de mise à distance par l'emploi d'un qualificatif « *traditional* » (opposé, dans l'imaginaire, à leur système de référence de la *modern life*) et de rapprochement, opéré par la notion de « *family* ». J'ai également mis en exergue les implications quotidiennes de l'appartenance à la *tribe* pour les *Educated* en matière de choix de partenaire, afin d'illustrer comment se revendiquer membre d'une *tribe* présentait, certes, des avantages en tant que potentiel de liens « familiaux » à actualiser, mais également des contreparties parfois plus contraignantes, notamment en matière d'alliance.

Passant dans le concret des applications quotidiennes, j'ai souligné le fait que l'inscription dans une *far family* comportait plusieurs implications, relevant du dû (la *fear* que génère le *respect*) et du don (soutien entre autres financier).

Ces différents points m'ont permis de mettre en évidence que le « sang » agissait comme une réinterprétation des règles coutumières de la parenté destinée à élargir le réseau dit « familial » et sécuriser la « course après le vent » des *Educated* (décrite dans le second chapitre), en maintenant une juste distance entre rapprochement et distanciation par rapport à ceux auxquels ils sont liés en raison de *l'ombazu*, la *far family*, et qui par conséquent sont associés au « répertoire » (l'oiseau de proxémie) construit en opposition à celui dans lequel les *Educated* cherchent à se tendre, se rendre et se vendre.

Passant du lien (théorique) aux relations (construites en présence), j'ai tout naturellement esquissé la question de la grossesse, première occurrence de lien devenant relation par la co-présence. J'ai rapidement conclu sur le fréquent désir de ne pas avoir (eu) d'enfant, avant de poursuivre par le lien maternel, une fois l'oisillon éclos. J'ai alors décrit les étapes les plus fréquentes de la maternité, passant de la mère nourricière, parfois aidée d'une nounou, à la mère ennuyée car ayant confié son enfant à des membres de la famille plus ou moins proche. J'ai détaillé les causes de ce recours fréquent au confiage, comme une réinterprétation par les mères *Educated* d'une pratique associée à l'*ombazu* afin d'inscrire leur enfant dans l'ambivalence d'une socialisation *d'Educated* et de l'ancrage à la *home* et pour sécuriser leur propre parcours, que ce soit financièrement, ou, surtout, grâce à un tissage plus étroit de liens avec le groupe d'appartenance permettant de maintenir une ambivalence intime salvatrice par rapport aux divers groupes de socialisation (cf. chap. 2).

Avant de poursuivre avec le paysage de l'attachement, j'ai procédé à une synthèse à mi-parcours, dans laquelle j'ai mis en évidence que la réinterprétation du lien familial par l'argument du sang correspondait à la nécessité croissante de sécuriser son environnement en contexte de l'inhumanité (Laurent, 2008) de la modernité insécurisée (Laurent, 2003 ; Bréda et al., 2013). Les différentes stratégies de sécurisation de la « course après le vent » des *Educated* génèrent, nous l'avons vu alors, des « familles » qui ne sont plus des cercles concentriques de plus en plus larges que

l'on peut dessiner autour d'un noyau de personnes, mais des trajectoires familiales de cercles confondus dont le centre est bien souvent une personne seule. En dernière instance, *Ego* multipliera d'autant plus ses possibilités de recours et l'élargissement de ses liens familiaux qu'il (et surtout elle) « éparpillera » ses enfants par le confiage dans des trajectoires familiales distinctes les unes des autres – ou qu'elle acceptera en confiage les enfants d'autres personnes.

Le dernier volet de ce paysage du lien s'est attardé sur l'attachement, et plus précisément les manifestations qui m'ont été décrites comme relatives à l'affection. J'ai d'abord examiné les expressions et occurrences de l'affection parents-enfants – surtout au niveau des mères. J'ai donc creusé cette idée de *bored mothers* pour en saisir les nuances : ce que la rhétorique de l'ennui disait de ce type d'affection. C'est une affection exprimée par le *care* qui a été révélée pour ces mères qui tentent d'autonomiser leur enfant au maximum pour les préparer à une vie en confiage, ou qui poursuivent leur rôle de mère en s'assurant financièrement que leurs enfants sont bien traités – une sorte de *care* à distance médiatisé par des versements réguliers d'argent. Mais c'est également une prescription, « *you are supposed to miss your kid* », qui résume l'attachement d'une mère qui sait que son enfant sera (très probablement) confié, et qu'il est attendu d'elle qu'elle éprouve des sentiments de l'ordre du manque – d'autant plus pour ces jeunes mères *educated* influencées par les manières de faire des Blancs, sur qui est projetée une habilité naturelle à éprouver et exprimer de l'amour parental, alors que l'*ombazu* désapprendrait cette compétence étant donné que l'expression de l'affection d'un parent envers son enfant est considérée comme impolie. Après avoir regardé de plus près les situations des enfants dont on dit qu'ils ne reçoivent pas d'amour car ils sont maltraités dans les situations de confiage au point parfois de se suicider, les « *children with no love* », j'ai conclu sur le lexique employé pour l'affection entre enfants et adultes, « *being used to* », qui posent les mots d'un parcours familial où l'on n'a l'opportunité d' « aimer » que ceux que l'on côtoie, dessinant une autre trajectoire de l'attachement familial tout aussi personnelle que la trajectoire du lien familial.

Suite logique du raisonnement, c'est l'affection au sein du couple que j'ai alors analysée. J'ai montré que les attentes de démonstration de l'affection des femmes envers leur partenaire variaient en fonction du « statut » de la femme. S'il est attendu des *First Ladies* qu'elles restent fidèles, j'ai précisé qu'il ne s'agissait surtout que d'une condition *sine qua non* de la poursuite de la relation. Ce qui, réellement, prouve l'importance de l'affection d'une femme, aux yeux d'un homme, est sa capacité à lui pardonner ses faiblesses d'homme incapable de contrer sa nature bestiale de *bull*, indécrottable infidèle… qu'elle le *comprenne*. C'est donc l'empathie pour cette incontrôlable pulsion qui est décrite, nous l'avons, comme marque ultime de l'affection d'une femme, de son *besoin* de lui. Les femmes, de leur côté, peuvent compter sur de tout autres preuves d'affection de la part de leur élu : n'autoriser qu'elle à laver son linge et lui faire à manger, la maintenir en position de *First Lady* malgré les conquêtes temporaires ou autres *hidden ladies*, ne pas supporter de voir le malheur sur son visage (ce qui ne contrevient pas toujours au droit de « punir »

physiquement celles-là dont on ne supporte pas la vue du malheur)… Même la jalousie extrême de certains hommes est justifiée par eux comme étant une manière d'exprimer leur affection. Cette vision hypergamique et androcentrée de la relation amène inévitablement, nous l'avons vu, à une définition de la fidélité associée à un soutien de long terme et non à une exclusivité des corps masculins. Surtout, nous avons constaté que la vision gynocentrée de la preuve d'affection masculine était fort distincte et se résumait en un mot, le respect, à défaut de se laisser aller à l'espoir que l'on sait vain, donc dangereux, d'être liée à un homme fidèle de cœur comme de corps.

Ayant amené l'idée de jalousie comme preuve d'affection, j'ai souhaité clôturer ce volet du paysage de l'attachement entre partenaires par celle-ci, car elle illustre l'ambivalence du lien fait d'attachement et de mise à distance. J'ai donc observé ses occurrences au féminin, constatant une acceptation générale des comportements d'infidélité physique mais, par contre, une jalousie – et compétition féminine ! – tenace sur les privilèges réservés aux *First Ladies*. Cette jalousie particulière concerne donc les femmes entre elles et n'impliquent que secondairement l'homme qui est l'objet de leur convoitise commune… pouvant déboucher sur des attaques médiatisées par des invisibles envoyées par quelque « sorcier » embauché pour l'occasion. Au masculin, la jalousie est également endossée par les femmes. Ce sont elles (et non l'homme dérobeur) qui en subiront les conséquences, allant d'une sorte de « répudiation » sans violence à de nombreux crimes, parfois mortels. Les femmes aux prises avec un besoin de sécuriser leur futur devront donc être extrêmement attentives à ne pas éveiller les soupçons de leur favori, risquant, au mieux, de perdre tout l'objet de leur investissement et patience, au pire d'y perdre la vie – ou de voir des proches servir de victimes de substitution. Nous avons évoqué en quoi ces cas de *passion killings* pèsent sur toutes les relations – y compris celles des hommes inoffensifs – et plongent les partenaires amoureux dans des gestions permanentes de la jalousie de l'autre afin de ne pas éveiller la bête dont on ne connait la force de destruction. Parce que la surveillance mutuelle s'opère surtout au moyen de la « preuve écrite » du téléphone portable, j'ai parlé de « violence de l'imaginaire » (Tonda, 2005).

Sorte de réaction à l'intensité de cette jalousie dévorante de corps et d'âmes, j'ai montré comment c'était par la mise à distance émotionnelle que s'équilibraient les relations entre partenaires. Ne parlant plus tant d'amour, c'est la notion d'utilité qui prend le dessus : hommes et femmes chercheront à éviter les conjoints *useless*, et aimer devient « *to want* » ou « *to need* ». Cette dialectique de l'utilité permet de maintenir le couple en mettant à distance autant que possible ses dangers, et cela montre une fois de plus l'ambivalence intime qui marque le quotidien des *Educated* dans leur course après le vent.

Le dernier point synthétique de ce troisième chapitre a éclairé la spécificité de ce paysage du lien et de l'attachement qui est le socle social de la course après le vent dans laquelle se sont lancés les *Educated* en se tendant, se rendant et se vendant membres des « *educated people* ». C'est un mouvement inverse à celui décrit par Laurent (2008) dans son chapitre sur la socio-anthropologie de la défiance en contexte

de modernité insécurisée que j'ai souligné : un besoin constant non (seulement) de retisser du lien dans les situations que l'auteur appelle « inhumaines » (Laurent, 2008, p. 34), mais celui de ramener de la distance, de la méfiance, au cœur du lien, pour se protéger de ses dangers (et composantes !) potentiels que sont la jalousie et l'amour. Car en revenant sur la jalousie au sein des couples et des familles, j'ai en effet montré que la jalousie n'était possible qu'en situation de lien, donc en était une révélatrice, en tant que différence *dans la similitude*. Enfin, la peur qu'a exprimé Himee à l'idée d'aimer ou d'être aimée par sa tante m'a permis de conclure par une illustration extrême sur les conséquences de mise en ambivalence sentimentale des dangers du lien et de l'affection, et de l'indispensable distance à maintenir pour préserver une sécurité psychique et physique.

Conclusion

J'ai énoncé en introduction l'ambition de cette thèse : familiariser le lecteur avec l'intimité qui rendrait aux mots de Selina leur vie, qui lui permettrait de percevoir l'indicible qui se cache dans la « course après le vent » qu'elle décrit longuement dans l'extrait d'interview par lequel j'ai entamé cet ouvrage. C'est donc tout naturellement que j'invite le lecteur à retourner lire ce long extrait d'entretien, afin de s'en imprégner différemment et de pouvoir, je l'espère, goûter autrement l'interprétation métaphorique que je proposerai ici pour servir de synthèse à l'intégralité de mon propos.

Que dit Selina lorsqu'elle parle de « *people chasing the wind* » ? Quelle est donc cette course après le vent ? Quel est le vent ? Qui sont les coureurs ? Comment courent-ils ? Quels liens tissent-ils entre eux et avec ceux qui ne courent pas ?

Le vent est cette indicible différence qui transforme un endroit et emplacement (Dartiguenave, 2012), Opuwo, en un espace-temps métaphorique, la *town life* (Chap. I). C'est le vent de la « *in this life* » (Chap. I), de la *modern life*, celui de la *good life* (Chap. II), rêvée et vendue par les « *soapies* », le vent du *development* (Chap. I), des *Human rights*, de la *democracy*, de la *liberty of speech* et de tous les noeuds de cet oiseau de proxémie. Bref, c'est le vent du Souverain moderne (Tonda, 2005) en contexte de modernité insécurisée (Laurent, 2003 ; voir aussi à ce propos Bréda et al., 2013). Se faire coureur après ce vent, c'est donc se faire membre (Ferguson, 2006) de « *in this life* ». Cette course n'est pas une *mimesis* subversive d'appropriation par la pensée magique ni une « modernité alternative », mais l'expression et la fabrication d'une appartenance au monde moderne (Ferguson, 2006, p. 162-166)... et à l'*ethnoscape* (Appadurai, 2001) des gens (notamment des « Blancs »[512]) qui l'habitent. Ce qui ne contredit pas le fait que courir après la « *good life* » ne se construit qu'en maintenant dans un jeu d'ambivalence les liens avec la tacite « *in that life* », que l'on garde à distance de mille façons visibles et audibles, mais où l'on situe la « *home* », racine de l'enracinement, étape indispensable de la mise au monde de tout enfant (Chap. III).

[512] A moins que cela soit spécifiquement utile, je ne préciserai pas de quels « Blancs » je parle lorsque je mentionnerai ce terme (entre les « Blancs » namibiens, parfois appelés Boers, les touristes, les missionnaires, les anthropologues, les botanistes, les hommes d'affaire...) car, d'après mes souvenirs, aucune distinction n'était faite localement entre ces différentes « teintes de Blancs ». La seule exception est celle des expatriés chinois qui font du commerce en Namibie (lire à ce propos Dobler, 2008 ; 2009). Bien qu'ils m'aient été décrits comme de peau blanche « comme moi », je n'ai jamais entendu parler d'eux comme « *white people* ». Cela confirme d'autant plus que lorsqu'ils se réfèrent à la « *whiteness* », c'est tout un imaginaire – en l'occurrence d'un étrange mélange entre réussite (modèle d'un *lifestyle* occidental romantique diffusé par la télévision) et d'oppression (passé colonial récent et apartheid dans les mémoires de tous ceux qui sont nés avant 1990) – qui est charrié et non une « simple » donnée biologique. Sur les imaginaires de « racialisation » et de « géno-globalité », lire Vigh en Guinée Bissau (sur les imaginaires de « racialisation » et de « géno-globalité », lire Vigh, 2006 en Guinée Bissau).

Se faire coureur après ce vent c'est se rendre agent et agi du Souverain moderne (Tonda, 2005) dans la modernité insécurisée où s'empilent les normes (Laurent, 2003) et où se crée le vent – l'ambivalente « *in this life* », qui est à la fois la pragmatique vie quotidienne de ces coureurs et l'utopique modern life qui teinte l'espace-temps métaphorique de la *town life*. Se faire coureur après le vent, se faire l'un des « *educated people* », c'est également se jouer « *educated* », dans une ludique mise en scène de son corps « comme à la télé » pour des photos qui circuleront sur Facebook. C'est également se choisir une trajectoire de vie et espérer atteindre le *lifestyle* qui en résulte… mais reste inaccessible car il existe toujours un *lifestyle* plus « *modern* » qui fait de l'objectif atteint un ersatz de réussite (Chap. II). C'est se voir choisie une trajectoire par diverses circonstances, notamment les ressources financières et sociales (Chap. III) qui aident à l'accomplissement de la « formation de coureur » qu'est la scolarité, ou encore les stratégies et désirs des « gardiens » de la petite enfance que sont les parents ou les personnes chargées d'élever l'enfant (Chap. III). Et c'est surtout faire de son mieux pour se débrouiller dans cette trajectoire choisie par soi et/ou d'autres. Quitte à se contenter de ne pas tomber à la rue, de n'être le *left behind* que de certains, d'avoir simplement le rythme nécessaire pour ne pas être mangé par la figure du fou, ou de l'ensorcelé. Quitte à se contenter de se tendre *Educated* mais de rester silencieux, sur cette course où l'on s'engage. De se savoir hors de portée du vent, mais de trottiner tout de même du mieux possible.

Mais c'est également le vent qui, si l'on cherche à le toucher de trop près, ou pas suffisamment ancré dans ce socle social qui sécurise (Chap. III), dans cette *ombazu* qui donne des règles au jeu (Chap. II) et un groupe d'appartenance, c'est ce vent, donc, qui soudain devient bourrasque ou tornade, qui emporte et écrase, le vent qui étouffe et tue, ou perd, et se perd, le vent de la technologie qui rend la vie dangereuse autant qu'elle la facilite, le vent du bien qui ne l'est plus et le vent des obligations nouvellement nécessaires à l'existence sociale : l'argent qui doit se gagner, le diplôme qui doit être obtenu, le mariage qui se mérite au fil de sa patience (Chap. III), mais s'éloigne (Pauli, 2019) (Chap. III). C'est le vent menaçant de la jalousie qui mange corps et âmes (Chap. III), le vent du suicide quand l'issue s'éloigne, le vent de la démesure appelée *enjoy too much.* C'est pourquoi courir après le vent c'est également prendre les risques de ce vent qui échappe et délaisse, comme c'est le cas des *left behind*, ou de ce vent qui étourdit, ou détache des essentielles ressources de la *tribe* et de l'*ombazu* (Chap. III) et rejette dans la rue, faisant d'eux les *useless*, les *street kids* et *les people living in the street*, ou encore ceux qui *enjoyed too much*.

Car, certes, l'entrée dans la course se fait par l'exclusion de ceux qui n'y courent pas. Certes, c'est se faire ceux-ci en n'étant pas ceux-là. Certes, c'est la construction d'une catégorie de l'altérité qui opère, en négatif, un premier mouvement identificatoire d'*exclusion*, en séparant un « nous » d'autres appelés « *traditional people* » (Chap. II), associés au tacite « *in that life* » (Chap. I), au « monde » (Chap. I) de l'adoption d'un *lifestyle* dit « traditionnel » dans l'espace-temps métaphorique du *village time*. Mais il ne suffit pas d'entrer dans la course après le vent, encore faut-il en tenir le rythme. Or le rythme de la course soutenu au long terme demande aux

Educated de se positionner dans un double impératif les plongeant dans l'ambivalence. D'une part, sans cesse afficher les apparences visibles et audibles des « *educated people* » pour se tendre, se rendre, se vendre « *educated* » (Chap. II), c'est-à-dire pour espérer être reconnu, dans une constante négociation avec un « autrui généralisé », comme membre des « *educated people* » (or certaines apparences audibles et visibles exigent la maîtrise de compétences particulières du registre mobilisé (dans le sens d' Agha, 2005), ce qui ne permet qu'une semi-performativité). D'autre part, en apparente contradiction, il importe de se maintenir dans l'*ombazu*, dont le non-respect de certains principes est mortel – au sens propre, dit-on, mais certainement aussi au sens figuré. Cette première ambivalence de taille prend la forme d'un intime équilibre en constante renégociation au fil de la vie et de ses circonstances, une quête permanente de la juste distance avec le vent que l'on poursuit, mais dont un rapprochement trop brusque ou mal outillé mène à la chute.

Courir après le vent ne revient pas pour autant à effectuer un « bluff performatif » (Newell, 2009), car c'est d'une véritable incarnation qu'il s'agit : les femmes se voudront *Ladies*, pas uniquement *semblables* à des *Ladies*, et les hommes chercheront à devenir « *the man* » et non à s'en vêtir par moments comme d'un beau manteau. Par conséquent, la course en train de se faire est celle de ces incarnations d'*educated people*, figure collective de réussite de ce groupe stratégique actualisé sur l'arène symbolique de la reconnaissance. C'est alors que se tendre, rendre, vendre « *educated* » prend tout son sens : c'est en tirant leur corps à quatre épingles, en redressant le buste, en adoptant l'anglais et en coinçant les pieds sur de hauts talons que les femmes se tendent *Ladies*, dans le sens physique de la tension. C'est en rassemblant autant de ces attributs possibles – et l'argent nécessaire à leur obtention ou l'emploi d'où coule l'argent et le prestige (cf. *Infra*) – que d'autres filles se tendent *Ladies*, dans le sens hypothétique de la tentative. C'est en se contentant, face aux tourments du quotidien, de « tendre à être » sans vraiment plus chercher à « se tendre pour être », que certaines filles se joueront *Ladies* éphémères, abandonnant le *telos* pour accepter le *statu quo* ponctué d'instants de rêveries… celles dont la débrouille frôle la chute, celles pour qui « survivre » est un sens propre et non un mode de vie (Chap. I). Ces pourquoi ces dernières ne se vendent pas *Educated* avec une même force (explicite) que d'autres, et pourquoi plusieurs gardent le silence quant à leur catégorie identificatoire *inclusive*, même avec quelques années de scolarité à leur actif[513].

Au « comment » succède le « pour quoi », l'objectif des coureurs. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, l'important n'est pas tant d'attraper le vent (ambition souvent risquée en tant qu'elle est illusoire et mène aux dangers du vent : la rue, le suicide, « ne plus savoir comment faire demi-tour ») que de courir après. Il s'agit moins

[513] Je montrerai dans le Chap. II qu'il n'y a néanmoins pas de corrélation immédiate entre une scolarité et l'identification à l'une ou l'autre de ces catégories émiques. Certains « *traditional people* » ont parfois été quelques années à l'école, avant de la quitter et de réinscrire leur vie dans le *lifestyle* du « *in that life* » et se faire *Traditional*. D'autre part, j'ai rencontré des personnes qui ont adopté le *lifestyle* de « *in this life* » et se disent pour certains *educated* bien qu'ils n'aient pas terminé leur scolarité, et cumulent parfois moins d'années d'études que d'autres « retournés » (à temps, dirait sans doute Selina) au *lifestyle* des « *traditional people* ».

d'avoir un diplôme que d'avoir les outils qui donnent accès à la vie *après* le diplôme. En quelques sortes, ce qui est mis en avant – en raison de l'incertitude du résultat ? – c'est le parcours de réussite (par la scolarisation) plus que la cible (sur cet aspect, lire Frye, 2012). L'enjeu de se tendre, se rendre et se vendre *educated* n'est donc pas de courir pour réellement rattraper le vent mais de se faire coureur. Devenir coureur revient à s'inscrire dans un groupe stratégique actualisé de l'arène symbolique de la reconnaissance. Cette inscription comporte elle-même deux dimensions : d'une part, la défense d'un intérêt commun (une certaine vision de la « vie bonne » (Honneth, 2000)) ; d'autre part, un enjeu de reconnaissance sociale en tant que prestige (Berten, 2001) acquis au terme d'une concurrence interindividuelle. Mais celui-ci n'est pas obtenu uniquement dans la sphère des apparences audibles et visibles des « *educated people* ». Le prestige s'ancre également dans l'ambivalence, il s'obtient par le cumul d'attributs (qui sont soit des « conditions d'obtention » soit des « suppléments d'autorité ») issus de chacun des deux référents : groupe d'appartenance et groupe stratégique actualisé. C'est alors que l'on constate que la figure collective de réussite des « *educated people* » opère dans un double mouvement de construction d'un Autre (les *Traditional*) et de rejet des moindres (les *left behind*, *useless*, etc.).

On comprend aisément que cette course est un processus incarné, et non une simple métaphore. Cela signifie qu'elle fait vaciller les relations, entrainant certains dans un rythme qui n'est pas partagé par tous. Ce socle humain de la course, en tant que son contexte et sa ressource, c'est le paysage du lien (Chap. III) qui a fait la lumière dessus, pour observer l'intimité des interactions, ce qui circule entre les gens qui courent, les *Educated*, mais aussi avec ceux qui ne courent pas, les *Traditional*. C'est donc le mouvement d'un tissu social à deux vitesses que l'on a observé, pour montrer par quel jeu d'ambivalence les coureurs cherchaient à se rendre mobiles sans déchirer pour autant les fibres sociales qui les lient à ceux qui ne s'engagent pas dans ce même processus.

Ce tissu, socle et ressource de la course, est fait de (au moins) deux substances particulières, deux types de liens potentiels ou actualisés – des fibres qui se nouent et sont soumises à des tensions ou des relâchements par le rythme de la course après le vent : les relations dites « de sang », et les relations amoureuses.

Les premières séparent les gens selon le sang ou le non-sang et il agit tel le carburant de la course. Cet argument du sang est une fois de plus ambivalent, car il explique à la fois les liens avec des personnes selon des critères perçus comme relevant de l'*ombazu* (ce sont les groupes de personnes appelées « *traditional family* », c'est-à-dire la *far family* et, dans un sens plus élargi et potentiel, la *tribe*) et il permet, dans une compréhension plus biologique du terme, de relier des personnes que l'*ombazu* n'aurait pas reliées (ainsi les pères et leur progéniture hors alliance, par exemple). Le sang est donc inscrit dans les deux oiseaux de proxémie de *l'ombazu* et de la *modern life*, et est d'autant plus important dans le quotidien des *Educated* qu'il se diffuse au rythme de la terminologie de parenté *bifurcate merging* qui n'a pas de limites de niveau de génération : le socle qu'il fournit est par conséquent large.

En plus d'être lui-même inscrit dans l'ambivalence, le sang est un *outil* pour cette

ambivalence qui sécurise l'environnement insécurisé, car il permet, entre autres, de maintenir le rythme de la course : il est le vecteur par lequel un *Educated* peut enfreindre les limites sociales de cette catégorie à laquelle il aspire, pour revendiquer une autre appartenance et obtenir d'autres types d'ailes pour se mesurer au vent. Les ailes, par exemple, du confiage, qui libère les bras des mères qui veulent travailler ou rester disponibles pour l'homme en lequel elles ont investi, les ailes du confiage, toujours, qui rapprochent les enfants d'un bâtiment scolaire. Les ailes des réseaux de dus et de dons qui tissent un filet de sécurité sociale en contexte de modernité insécurisée (Laurent, 2003). Celles qui, par ses règles et ses recours, dotent les enfants des « racines » de la vie rurale à la *home* indispensables pour résister aux bourrasques les plus violentes du vent de « *in this life* ».

Mais le sang n'est pas qu'ailes, il est aussi une ceinture de poids pour les coureurs : celle des contributions financières à apporter aux funérailles, par exemple. Ou celle qui empêche une mère souhaitant voir son enfant durant les vacances d'être autorisée à serrer sa progéniture dans ses bras, car il est de bon ton de respecter la volonté de ceux qui ont autorité en la matière. Sans compter que le sang peut lui-même devenir dangereux, notamment lorsque sévit la jalousie envers les « meilleurs » coureurs – parce que c'est dans le semblable que nait la jalousie et non dans la différence totale (Chap. III).

Les seconds types de nœuds qui se forment et sont parfois déformés par la course après le vent sont ceux des relations amoureuses. Courir après le vent ouvre, par les compétences requises et acquises, d'autres imaginaires : ceux des séries télévisées américaines pleines de bons sentiments ou des *telenovelas* remplies de drames, nourrissant d'histoires de princes charmants des temps modernes les esprits de celles-là, mais aussi de symboles de puissance (grosses voitures, riches montres, femmes à foison) ceux de ceux-là ; montrant les corps qui se tirent à quatre épingles, les corps qui attirent par la pointe de leurs talons ou la blancheur de leur chemise, les corps qui s'oublient dans le sexe ouvertement suggéré… Avec ces images d'« autrement(s) », des aspirations voient le jour… accompagnées de contraintes. Les femmes se voudront seules *Ladies* de leur homme mais se contenteront d'être les *First* après un long parcours de *hidden* et quelques temps, parfois, de *funny girls*, car la récompense d'une relation avec un homme, au-delà des plaisirs des sens, est celle de la sécurisation (notamment financière) d'une course aux nombreux obstacles, lorsque l'autorité d'une femme reste inférieure à celle d'un homme, à égal niveau de scolarité/de rapport familial. Les relations sont dès lors hypergamiques pour les femmes, qui offrent sans protection leur ventre à l'union, par impossibilité de refuser. Lorsque le vent se chasse entre hommes et femmes, c'est donc une course à deux qui se mime, une monogamie de façade destinée à préserver pour celles-là leur dignité en échange de leur pardon. Apparait alors l'âcreté de la course, son goût particulier qui la rend si dangereuse : la jalousie. Cette entité invisible mais mortelle se joue surtout entre femmes, en furieuse concurrence sur le marché de la relation amoureuse, et elle est accrue par la disparition du secret à la faveur de la façade, par la (tentative de) sortie des relations amoureuses hors des tissages serrés de la parenté, par l'arrivée de la

preuve écrite des téléphones mobiles, par la photographie qui sert de morceau de présence pour les sorciers qui y jetteront des sorts…

La jalousie entre amoureux et dans le sang devient, dans la course après le vent, la reine maitresse du lien et de l'attachement, prenant tantôt le visage violent des *passion killings*, tantôt celui invisible des sorts, tantôt encore celui des trahisons. Qu'elle soit, comme au sein de la famille, un désir d'obtenir ce que d'autres ont, ou, comme dans les relations amoureuses, un désir de garder pour soi seul ce que l'on « possède », la jalousie est l'intruse qui s'invite lorsque nait la différence dans la similitude, plus encore, dans le lien, et en cela elle en est une composante et un indice. Entité fertile, elle met au monde la méfiance, comme un serpent qui se mord la queue pour se protéger de la jalousie tout en en créant les conditions d'existence. Cette méfiance généralisée montre une fois de plus l'ambivalence du lien qui ne peut être que tissé mais doit également être relâché par moments pour survivre aux risques des liens trop serrés… au point de générer une crainte d'aimer, et d'être aimé.

En définitive, l'ambivalence correspond au rythme intime de la course, car ceux qui courent doivent s'assurer de maintenir la juste distance avec le vent qu'ils poursuivent, pour s'assurer d'avoir toujours les ressources indispensables à leur survie selon le stade de la course auquel ils se trouvent, sous peine de frôler, voire tomber, dans les risques du vent : le fléau de la jalousie, le trébuchement des *useless* ou de ceux qui *enjoy too much*, la perte de vitesse des *left-behind* ou encore l'inattention de ceux emportés dans la mort par l'amour reçu ou l'amour donné.

BIBLIOGRAPHIE

AGHA, Asif, 2005. Registers of Language. In : DURANTI, Alessandro (éd.), *A Companion to Linguistic Anthropology* [en ligne]. 1. S.l. : Wiley. p. 23-45. [Consulté le 15 février 2020]. ISBN 978-0-631-22352-8. Disponible à l'adresse : https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9780470996522.ch2.

AGIER, Michel, 2013. *La condition cosmopolite: l'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*. Paris : La Découverte. ISBN 978-2-7071-7408-6. JZ1308 .A38 2013

AKUUPA, Michael Uusiku et KORNES, Godwin, 2013. From 'One Namibia, one Nation' towards 'Unity in Diversity'? Shifting representations of culture and nationhood in Namibian Independence Day celebrations, 1990–2010. In : *Anthropology Southern Africa*. janvier 2013. Vol. 36, n° 1-2, p. 34-46. DOI 10.1080/23323256.2013.11500041.

AMSELLE, Jean-Loup, 1985. Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique. In : AMSELLE, Jean-Loup et M'BOKOLO, Elikia, *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*. (éd. 1999). Paris : La Découverte. p. 11-48. ISBN 978-2-7071-4622-9.

AMSELLE, Jean-Loup et M'BOKOLO, Elikia, 1985. *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*. (éd. 1999). Paris : La Découverte. ISBN 978-2-7071-4622-9.

ANON., 2019. Child abuse, Namibia's National Epidemic. In : *The Namibian*. The Namibian. Windhoek, Namibia, 17 octobre 2019. p. 7.

APPADURAI, Arjun, 2001. *Après le colonialisme: les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris : Payot. ISBN 2-228-89489-3.

ARCE, Alberto et LONG, Norman (éd.), 2000. *Anthropology, development, and modernities: exploring discourses, counter-tendencies, and violence*. London ; New York : Routledge. ISBN 978-0-415-20499-6. GN397.7.D44 A47 2000

AVANZA, Martina et LAFERTÉ, Gilles, 2005. Dépasser la « construction des identités » ? Identification, image sociale, appartenance. In : *Genèses*. décembre 2005. n° 61, p. 134-152.

BALLESTER, Patrice, 2018. Barcelone face au tourisme de masse : « tourismophobie » et vivre ensemble. In : *Téoros. Revue de recherche en tourisme* [en ligne]. 2018. Vol. 37, n° 37, 2. [Consulté le 7 février 2019]. Disponible à l'adresse : http://journals.openedition.org/teoros/3367.

BARTH, Kate et HUBBARD, Dianne, 2009. *Alcohol and youths: suggestions for law reform* [en ligne]. Windhoek, Namibia : Gender Research & Advocacy Project, Legal Assistance Centre. Monograph series, monograph no. 4. ISBN 978-99945-61-34-6. Disponible à l'adresse : http://www.lac.org.na/pub/publications.php. KSY1543 .B37 2009

BAUDRY, Robinson et JUCHS, Jean-Philippe, 2007. Définir l'identité. In : *Editions de la Sorbonne*. 2007. Vol. 1, n° 10, p. 155-167.

BAZIN, Jean, 1999. A chacun son Bambara. In : AMSELLE, Jean-Loup et M'BOKOLO, Elikia, *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris : La Découverte. p. 87-127. ISBN 978-2-7071-4622-9.

BECK, Ulrich, 2007. La condition cosmopolite et le piège du nationalisme méthodologique. In :

WIEVIORKA, Michel, DEBARLE, Aude Marie et OHANA, Jocelyne (éd.), *Les sciences sociales en mutation*. Auxerre : Sciences humaines. p. 223-236. ISBN 978-2-912601-49-0. H85 .S35 2007

BECKER, Heike, 2001. « We want women to be given an equal chance »: Post-independance rural politics in northern Namibia. In : MEINTJES, Sheila, PILLAY, Anu et TURSHEN, Meredeth (éd.), *The aftermath: women in post-war transformation*. London ; New York : Zed Books. ISBN 978-1-84277-066-5. HQ1233 .A38 2001

BECKER, Heike, 2004. « Efundula »: Women's initiation, gender and sexual identities in colonial and post-colonial northern Namibia. In : ARNFRED, Signe (éd.), *Re-thinking sexualities in Africa*. Uppsala, Sweden : Nordiska Afrikainstitutet. p. 35-58. ISBN 91-7106-513-X. HQ1075.5.A35 R48 2004

BECKER, Heike, 2007. Making Tradition. A historical perspective on gender in Namibia. In : LAFONT, Suzanne, HUBBARD, Dianne et LEGAL ASSISTANCE CENTRE (NAMIBIA) (éd.), *Unravelling taboos: gender and sexuality in Namibia*. Windhoek, Namibia : Gender Research & Advocacy Project, Legal Assistance Centre. p. 22-38. ISBN 978-99945-61-23-0. HQ18.N36 U67 2007

BECKER, Heike, 2016. Namibia's Moment: Youth and Urban Land Activism. In : *Review of African Political Economy* [en ligne]. 18 janvier 2016. [Consulté le 10 mai 2016]. Disponible à l'adresse : http://roape.net/2016/01/18/namibias-moment-youth-and-urban-land-activism/.

BERTEN, André, 2001. Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance. Traduit de l'allemand par Pierre Rush. In : *Revue philosophique de Louvain*. 2001. Vol. 99, n° 1, p. 135-139.

BLOT, Julie et SPIRE, Amandine, 2014. Déguerpissements et conflits autour des légitimités citadines dans les villes du Sud. In : *L'Espace Politique* [en ligne]. 18 mars 2014. n° 22. [Consulté le 4 avril 2020]. DOI 10.4000/espacepolitique.2893. Disponible à l'adresse : http://journals.openedition.org/espacepolitique/2893.

BOLLIG, Michael, 1997a. Contested Places. Graves and Graveyards in Himba Culture. In : *Anthropos*. 1997. Vol. 92, n° 1/3, p. 35-50.

BOLLIG, Michael, 1997b. *When war came the cattle slept. Himba oral traditions*. Köln : R. Köppe. History, cultural traditions and innovations in Southern Africa, v. 1. ISBN 3-89645-049-2. GR358.82.H55 W54 1997

BOLLIG, Michael, 1998. Power and trade in precolonial and early colonial Northern Kaokoland 1860s-1940s. In : HAYES, Patricia, SILVESTER, Jeremy, WALLACE, Marion et HARTMANN, Wolfram, *Namibia Under South African Rule: Mobility And Containment, 1915-46*. 1 edition. Oxford, Eng. : Athens, Ohio : Ohio University Press. ISBN 0-8214-1245-0.

BOLLIG, Michael, 1999. *Risk Management in a Hazardous Environment: A Comparative Study of two Pastoral Societies*. S.l. : Springer Science & Business Media. ISBN 978-0-387-27582-6.

BOLLIG, Michael, 2005. Inheritance and Maintenance among the Himba of the Kunene Region. In : GORDON, Robert et BOLLIG, Michael (éd.), *The meanings of inheritance: perspectives on Namibian inheritance practices*. Windhoek : Gender Research & Advocacy Project, Legal Assistance Centre. p. 45-62. ISBN 99916-63-09-6. KSY770 .M43 2005

BOLLIG, Michael (éd.), 2009a. Kinship, Ritual, and Landscape Amongst the Himba of Northwest Namibia. In : BOLLIG, Michael (éd.), *African landscapes: interdisciplinary approaches*. New York, NY : Springer. Studies in human ecology and adaptation. ISBN 978-0-387-78681-0. GF701 .A35 2009

BOLLIG, Michael, 2009b. Production and Exchange among the Himba of Northwestern Namibia. In : BOLLIG, Michael et GEWALD, Jan-Bart (éd.), *People, cattle and land transformations of a pastoral society in Southwestern Africa*. Köln : Köppe. p. 271-298. ISBN 978-3-89645-363-1.

BOLLIG, Michael et GEWALD, Jan-Bart (éd.), 2009. *People, cattle and land: transformations of a pastoral society in Southwestern Africa*. Köln : R. Köppe. History, cultural traditions, and innovations in

Southern Africa, v. 13. ISBN 3-89645-352-1. DT1558.H47 .P46 2000

BOLTANSKI, Luc et THÉVENOT, Laurent, 2008. *De la justification: les économies de la grandeur*. Nachdr. Paris : Gallimard. NRF essais. ISBN 978-2-07-072254-9.

BONTE, Pierre, 1991. *Tribu*. (3e éd., 3. tirage, 2008). Paris : PUF. Quadrige / Dicos poche.

BOREL, Marie-Jeanne, 1990. Le discours descriptif, le savoir et ses signes. In : *Le discours anthropologique*. Paris : Méridiens Klincksieck. Collection Sémiotique. p. 21-70.

BRADY, I. (éd.), 1976. *Transactions in Kinship, Adoption and Fosterage*. The University of Press of Hawaï. Honolulu : s.n. ASAO monograph, 4.

BRÉDA, Charlotte, DERIDDER, Marie et LAURENT, Pierre-Joseph (éd.), 2013. *La modernité insécurisée: anthropologie des conséquences de la mondialisation*. Louvain-la-Neuve : Academia L'Harmattan. Collection « Investigations d'anthropologie prospective », 3. ISBN 978-2-8061-0091-7. HM621 .M635 2013

BREUER, Saskia (éd.), 2016. *Reintegration of Namibian sex offenders* [en ligne]. Konrad Adenauer Foundation. Namibia : s.n. Disponible à l'adresse : http://www.kas.de/namibia/en/publications/6975/.

BROWN, Jill, 2011. Child Fostering Chains Among Ovambo Families in Namibia, Southern Africa. In : *Journal of Southern African Studies*. mars 2011. Vol. 37, n° 1, p. 155-176. DOI 10.1080/03057070.2011.555156.

BRUBAKER, Rogers, 2001. Au-delà de l'"identité". In : *Le Seuil*. avril 2001. n° 139, p. 66-85.

CAILLÉ, Alain, 2007. Introduction. In : CAILLÉ, Alain (éd.), *La quête de reconnaissance: nouveau phénomène social total*. Paris : La Découverte. Textes à l'appui. Série « Bibliothèque du MAUSS ». ISBN 978-2-7071-5332-6. HM1111 .Q84 2007

CALLAWAY, Helen, 1992. Ethnography and experience:gender implications in fieldwork and texts. In : OKELY, Judith et CALLAWAY, Helen (éd.), *Anthropology and autobiography*. London ; New York : Routledge. ASA monographs, 29. p. 29-49.

CALLON, M., 2007. What does it mean to say that Economics is Permformative? In : MACKENZIE, Donald, MUNIESA, Fabian et SIU, Lucia (éd.), *Do Economists Make Markets? On the Performativity of Economics*. Princeton University Press. Princeton : s.n.

CAPLAN, Pat, 1992. Spirits and sex: a Swahili informant and his diary. In : OKELY, Judith et CALLAWAY, Helen (éd.), *Anthropology and autobiography*. London ; New York : Routledge. ASA monographs, 29. p. 64-81.

CARATINI, Sophie, 2012. *Les non-dits de l'anthropologie: suivi de, Dialogue avec Maurice Godelier*. [2004]. Vincennes : Éditions Thierry Marchaisse. Collection Les non-dits. ISBN 978-2-36280-010-8. GN25 .C36 2012

CARMON, Hélène, 2010. *De l'ocre au noir en passant par le blanc… Les Himbas aujourd'hui : trichromie d'une société en transformation* [en ligne]. Louvain-la-Neuve : Université Catholique de Louvain. Disponible à l'adresse : http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/iacchos/images/de_l_ocre_au_noir_en_passant_par_le_blanc.pdf.

CARMON, Hélène, 2013. Working paper : Le téléphone mobile au Kaoko (Namibie). De l'étude du GSM au vécu dangereux. In : *Chaire Singleton* [en ligne]. Chaire Singleton. Louvain-la-Neuve. 2013. Disponible à l'adresse : https://uclouvain.academia.edu/HélèneCarmon.

CARMON, Hélène, 2015. Ecrire l'intimité du chercheur. In : DEFREYNE, Elisabeth, HAGDAD MOFRAD, Ghazaleh, MESTURINI, Silvia et VUILLEMENOT, Anne-Marie (éd.), *Intimité et réflexivité. Itinérances d'anthropologues*. Louvain-la-Neuve : Academia L'Harmattan. Investigations

d'Anthropologie Prospective, 11. p. 37-64. ISBN 978-2-8061-0234-8.

CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES, 2012a. *Affection, subst. fém.* [en ligne]. Nancy Cedex - France : s.n. [Consulté le 18 août 2016]. Disponible à l'adresse : http://cnrtl.fr/definition/Affection.

CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES, 2012b. *Amour, subst. masc.* [en ligne]. Nancy Cedex - France : s.n. [Consulté le 6 novembre 2019]. Disponible à l'adresse : https://cnrtl.fr/definition/Amour/substantif.

CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES, 2012c. *Attachement, subst. masc.* [en ligne]. Nancy Cedex - France : s.n. [Consulté le 6 novembre 2019]. Disponible à l'adresse : https://cnrtl.fr/definition/attachement/substantif.

CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES, 2012d. *Avatar, subst. masc.* [en ligne]. Nancy Cedex - France : s.n. [Consulté le 6 novembre 2019]. Disponible à l'adresse : https://cnrtl.fr/definition/Avatar/substantif.

CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES, 2012e. *Lien, subst. masc.* [en ligne]. Nancy Cedex - France : s.n. [Consulté le 6 novembre 2019]. Disponible à l'adresse : http://cnrtl.fr/definition/lien/substantif.

CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES, 2012f. *Paysage, subst. masc.* [en ligne]. Nancy Cedex - France : s.n. [Consulté le 6 novembre 2019]. Disponible à l'adresse : http://cnrtl.fr/definition/Paysage.

CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES, 2012g. *Rapport, subst. masc.* [en ligne]. Nancy Cedex - France : s.n. [Consulté le 6 novembre 2019]. Disponible à l'adresse : https://cnrtl.fr/definition/rapport/substantif.

CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES, 2012h. *Relation, subst. fém.* [en ligne]. Nancy Cedex - France : s.n. [Consulté le 6 novembre 2019]. Disponible à l'adresse : https://cnrtl.fr/definition/relation/substantif.

CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES, 2012i. *Subtiliser, verbe trans.* [en ligne]. Nancy Cedex - France : s.n. [Consulté le 18 août 2016]. Disponible à l'adresse : http://cnrtl.fr/definition/Subtiliser.

CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES, 2012j. *Ville, subst. fém.* [en ligne]. Nancy Cedex - France : s.n. [Consulté le 25 octobre 2018]. Disponible à l'adresse : http://cnrtl.fr/definition/ville.

CHRÉTIEN, Jean-Pierre, 1999. Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi. In : AMSELLE, Jean-Loup et M'BOKOLO, Elikia (éd.), *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris : La Découverte. p. 129-165. ISBN 978-2-7071-4622-9.

COMAROFF, Jean et COMAROFF, John L. (éd.), 1993. *Modernity and its malcontents: ritual and power in postcolonial Africa*. Chicago : University of Chicago Press. ISBN 978-0-226-11439-2. GN645 .M57 1993

CONSTITUTION OF THE REPUBLIC OF NAMIBIA, 1990. *The Constitution of the Republic of Namibia*. 1990. S.l. : s.n.

CORBIER, M., 1997. *Adoption et Fosterage*. De Boccard. Paris : s.n.

COURTEL, Yannick, 2008. La lutte pour la reconnaissance dans la philosophie sociale d'Axel Honneth. In : *Revue des sciences religieuses*. 5 janvier 2008. n° 82/1, p. 5-23. DOI 10.4000/rsr.622.

CRANDALL, David P., 1992. *The OvaHimba of Namibia: a study of dual descent and values*. Oxford : The British Library.

CRANDALL, David P., 2009. Classifying Animal Kingdom= are the Himba Naturalists? In :

BOLLIG, Michael et GEWALD, Jan-Bart (éd.), *People, cattle and land transformations of a pastoral society in Southwestern Africa*. Köln : Köppe. p. 433-448. ISBN 978-3-89645-363-1.

CURRIER, Ashley, 2012. The Aftermath of Decolonization: Gender and Sexual Dissidence in Postindependence Namibia. In : *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. janvier 2012. Vol. 37, n° 2, p. 441-467. DOI 10.1086/661715.

DARTIGUENAVE, Jean-Yves, 2012. Rituel et liminarité. In : *Sociétés*. janvier 2012. n° 115, p. 81-93.

DEFREYNE, Elisabeth, HAGDAD MOFRAD, Ghazaleh, MESTURINI, Silvia et VUILLEMENOT, Anne-Marie (éd.), 2015. *Intimité et réflexivité. Itinérances d'anthropologues*. Louvain-la-Neuve : Academia L'Harmattan. Investigations d'Anthropologie Prospective, 11. ISBN 978-2-8061-0234-8.

DENIS, Jérôme, 2006. Les nouveaux visages de la performativité. In : *Etudes de communication - Langages, information, médiations*. 2006. n° 29, p. 7-24.

DESHUSSES, Mathias, 2005. Du confiage à l'esclavage « Petites bonnes » ivoiriennes en France. In : *Cahiers d'études africaines*. 19 décembre 2005. Vol. 45, n° 179-180, p. 731-750. DOI 10.4000/etudesafricaines.14988.

DOBLER, Gregor, 2008. Solidarity, Xenophobia and the Regulation of Chinese businesses in Oshikango, Namibia. In : ALDEN, Chris, LARGE, Daniel et SOARES DE OLIVEIRA, Ricardo (éd.), *China returns to Africa*. London : Hurst. p. 237-255.

DOBLER, Gregor, 2009. Chinese Shops and the Formation of a Chinese Expatriate Community in Namibia. In : *The China Quarterly*. septembre 2009. Vol. 199, p. 707. DOI 10.1017/S0305741009990178.

DOBLER, Gregor, 2014. *Traders and trade in colonial Ovamboland, 1925-1990. Elite formation and the politics of consumption under indirect rule and Apartheid*. Basel, Switzerland : Basler Afrika Bibliographien.

DONHAM, Donald L., 1999. *Marxist modern: an ethnographic history of the Ethiopian revolution*. Berkeley : Oxford [England] : University of California Press ; J. Currey. ISBN 978-0-520-21328-9. DT390.G35 D66 1999

DOWNEY, Dara, KINANE, Ian et PARKER, Elizabeth (éd.), 2016. *Landscapes of liminality: between space and place*. London New York : Rowman & Littlefield International, Ltd. ISBN 978-1-78348-986-2.

DOZON, Jean-Pierre, 1985. Les Bété : une création coloniale. In : AMSELLE, Jean-Loup et M'BOKOLO, Elikia, *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*. (éd. 1999). Paris : La Découverte. p. 49-86. ISBN 978-2-7071-4622-9.

DUARTE DE CARVALHO, Ruy, 2009. Encapsulation, Prosperity and Hunger amongst the Kuvale of Southern Angola. In : BOLLIG, Michael et GEWALD, Jan-Bart (éd.), *People, cattle and land transformations of a pastoral society in Southwestern Africa*. Köln : Köppe. p. 523-536. ISBN 978-3-89645-363-1.

ECKL, Andreas E., 2009. Language, Culture and Environment. The Conceptualisation of Herero Cattle Terms. In : BOLLIG, Michael et GEWALD, Jan-Bart (éd.), *People, cattle and land transformations of a pastoral society in Southwestern Africa*. Köln : Köppe. p. 401-431. ISBN 978-3-89645-363-1.

EDUCATION POLICY AND DATA CENTER, 2014. *Namibia. National Education Profile 2014 Update* [en ligne]. Profile. Washington DC. FHI360. National Education Profiles. Disponible à l'adresse : https://www.epdc.org/education-data-research/namibia-national-education-profile.

ELECTORAL COMMISSION OF NAMIBIA, 2014. *2014 Namibian Presidential and National Assembly Elections* [en ligne]. ECN Performance assessment and post-election report. Windhoek,

Namibia. Electoral Commission of Namibia. [Consulté le 24 août 2019]. Disponible à l'adresse : https://www.ecn.na/wp-content/uploads/2019/07/Post-Election-Report-2014.pdf.

ESTERMANN, Carlos, 1961. *The ethnography of Southwestern Angola*. New York : Africana Pub. Co. ISBN 0-8419-0204-6.

EZE, Ifeoma Rose-Ann, 2016. *Exploring passion killing and its implications on the academic wellbeing of university students in Botswana and Namibia* [en ligne]. A Full Thesis Submitted In Fulfilment of the Requirement for the Degree of Doctor of Philosophiae. South Africa : University of the Western Cape. [Consulté le 15 décembre 2019]. Disponible à l'adresse : https://etd.uwc.ac.za/xmlui/handle/11394/5511.

FAIRWEATHER, Ian, 2006. Heritage, Identity and Youth in Postcolonial Namibia. In : *Journal of Southern African Studies*. décembre 2006. Vol. 32, n° 4, p. 719-736. DOI 10.1080/03057070600995566.

FAUST, Brian, 2006. The Unique History of Education in Namibia. In : *BorgenProject.org* [en ligne]. 25 décembre 2006. Disponible à l'adresse : https://borgenproject.org/history-of-education-in-namibia/.

FAVRET-SAADA, Jeanne, 1985. *Les mots, la mort, les sorts*. [1977]. Paris : Gallimard. ISBN 2-07-032281-5.

FERGUSON, James, 1999. *Expectations of modernity: myths and meanings of urban life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley : University of California Press. Perspectives on Southern Africa, 57. ISBN 978-0-520-21701-0. GN657.R4 F47 1999

FERGUSON, James, 2006. *Global shadows: Africa in the neoliberal world order*. Durham [N.C.] : Duke University Press. ISBN 978-0-8223-3705-8. JZ1773 .F47 2006

FOUCAULT, Michel, 1984. Des espaces autres, les hétérotopies. In : *Dits et écrits : 1954-1988*. Paris : Gallimard. p. 752-762.

FRAENKEL, B., 2006. Le moment de la signature dans le travail d'huissier de Justice : une performativité située. In : BIDET, Alexandra, BORZEIX, Anni, PILLON, Thierry, ROT, Gwenaele et VATIN, François (éd.), *Sociologie du travail et activité*. Toulouse : Octarès. p. 101-126. ISBN 978-2-915346-29-9.

FRIEDMAN, John T., 2005. Making Politics, Making History: Chiefship and the Post-Apartheid State in Namibia. In : *Journal of Southern African Studies*. 1 mars 2005. Vol. 31, n° 1, p. 23-51.

FRIEDMAN, John T., 2011. *Imagining the post-apartheid state: an ethnographic account of Namibia*. New York : Berghahn Books. ISBN 978-0-85745-090-6. GN657.N35 F75 2011

FRYE, Margaret, 2012. Bright Futures in Malawi's New Dawn: Educational Aspirations as Assertions of Identity. In : *American Journal of Sociology*. mai 2012. Vol. 117, n° 6, p. 1565-1624. DOI 10.1086/664542.

FUMANTI, Mattia, 2002. Small town élites in northern Namibia – the complexity of class formation in practice. In : WINTERFELDT, Volker, FOX, Tom, MUFUNE, Pempelani et UNIVERSITY OF NAMIBIA (éd.), *Namibia, society, sociology*. Windhoek : University of Namibia Press : Faculty of Humanities and Social Sciences. p. 169-178. ISBN 978-99916-59-41-1. HN808.A8 N36 2002

FUMANTI, Mattia, 2006. Nation Building and the Battle for Consciousness: Discourses on Education in Post-Apartheid Namibia. In : *Social Analysis* [en ligne]. 1 janvier 2006. Vol. 50, n° 3. [Consulté le 4 janvier 2020]. DOI 10.3167/015597706780459386. Disponible à l'adresse : http://berghahnjournals.com/view/journals/social-analysis/50/3/sa500305.xml.

FUMANTI, Mattia, 2007. Burying E.S.: Educated Elites, Subjectivity and Distinction in Rundu, Namibia*. In : *Journal of Southern African Studies*. septembre 2007. Vol. 33, n° 3, p. 469-483.

DOI 10.1080/03057070701475252.

FUMANTI, Mattia, 2010. « I like my Windhoek Lager »: Beer consumption and the making of men in Namibia. In : VAN WOLPUTTE, Steven et FUMANTI, Mattia (éd.), *Beer in Africa: drinking spaces, states and selves*. Berlin : LIT Verlag. p. 257-274. ISBN 978-3-03735-915-0. HD9397.A432 B44 2010

GARGALLO, Eduard, 2010. Beyond Black and White: Ethnicity and Land Reform in Namibia. In : *Politique africaine*. 2010. Vol. 120, n° 4, p. 153. DOI 10.3917/polaf.120.0153.

GEERTZ, Clifford, 2003. A Strange Romance: Anthropology and Literature. In : *Profession*. décembre 2003. Vol. 2003, n° 1, p. 28-36. DOI 10.1632/074069503X85553.

GEWALD, Jan-Bart, 1999. *Herero heroes: a socio-political history of the Herero of Namibia, 1890-1923* [en ligne]. Oxford [U.K.] : Athens : James Currey ; Ohio University Press. ISBN 978-0-8214-1256-5. Disponible à l'adresse : https://www.academia.edu/4807316/Herero_Heroes. DT1558.H47 G47 1999

GEWALD, Jan-Bart, 2000. *« We thought we would be free~ »: socio-cultural aspects of Herero history in Namibia 1915-1940*. Köln : Köppe. History, cultural traditions, and innovations in Southern Africa, v. 8. ISBN 978-3-89645-057-9. DT1558.H47 G49 2000

GEWALD, Jan-Bart, 2002a. Flags, funerals and fanfares: Herero and missionary contestations of the acceptable, 1900-1940. In : *Journal of African Cultural Studies*. juin 2002. Vol. 15, n° 1, p. 105-117. DOI 10.1080/13696810220146173.

GEWALD, Jan-Bart, 2002b. « I Was Afraid of Samuel, Therefore I Came to Sekgoma »: Herero Refugees and Patronage Politics in Ngamiland, Bechuanaland Protectorate, 1890-1914. In : *The Journal of African History*. 2002. Vol. 43, n° 2, p. 211-234.

GHASARIAN, Christian, 1996. *Introduction à l'étude de la parenté*. Paris : Seuil. Points, 318. ISBN 978-2-02-024701-6. GN478 .G525 1996

GIBSON, Gordon D., 1956. Double descent and its correlates among the Herero of Ngamiland. In : *American Anthropologist*. 1956. Vol. 58, n° 1, p. 109-139.

GLASER, Clive, 1998. « We Must Infiltrate the Tsotsis »: School Politics and Youth Gangs in Soweto, 1968-1976. In : *Journal of Southern African Studies*. 1998. Vol. 24, n° 2, p. 301-323.

GODELIER, Maurice, 1973. Le concept de tribu. Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropolgie ? In : *Diogène*. 1973. n° 81, p. 3-28.

GODELIER, Maurice, 2010. *Métamorphoses de la parenté*. Paris : Flammarion. ISBN 978-2-08-123174-0.

GOODY, E. N., 1973. *Contexts of Kinship: An Essay in the Family Sociology of the Gonja of Northern Ghana*. Cambridge Univeristy Press. Cambridge : s.n.

GOODY, Jack, 1994. *Entre l'oralité et l'écriture*. Paris : Presses universitaires de France. ISBN 2-13-045851-3.

HAILONGA-VAN DIJK, Panduleni, 2007. Adolescent sexuality. Negociating between tradition and modernity. In : LAFONT, Suzanne, HUBBARD, Dianne et LEGAL ASSISTANCE CENTRE (NAMIBIA) (éd.), *Unravelling taboos: gender and sexuality in Namibia*. Windhoek, Namibia : Gender Research & Advocacy Project, Legal Assistance Centre. p. 130-147. ISBN 978-99945-61-23-0. HQ18.N36 U67 2007

HAILONGA-VAN DIJK, Panduleni et MULUNGA, Michael, 2015. So investing in youth is a waste of money? In : *Journal of Namibian Studies : History Politics Culture*. 2015. Vol. 18, n° 0, p. 153-160.

HARTMAN, Adam, 2016. 50 000 gender crimes reported in three years. In : *The Namibian*. The

Namibian. Windhoek, Namibia, 15 mars 2016. p. 1.

HENRICHSEN, Dag, 2000. Pilgrimages into Kaoko. Herrensafaris, 4x4s and settler illusions. In : MIESCHER, Giorgio, HENRICHSEN, Dag et FRIEDMAN, John T. (éd.), *New notes on Kaoko: the northern Kunene Region (Namibia) in texts and photographs*. Basler Afrika Bibliographien. Basel, Switzerland : Basler Afrika Bibliographien. p. 159-185.

HENRICHSEN, Dag, 2009. Ozongombe, Omavita and Ozondjembo. The Process of (Re-)Pastoralization amongst Herero in Pre-colonial 19th Century Central Namibia. In : BOLLIG, Michael et GEWALD, Jan-Bart (éd.), *People, cattle and land transformations of a pastoral society in Southwestern Africa*. Köln : Köppe. p. 149-185. ISBN 978-3-89645-363-1.

HERBSTEIN, Denis et EVENSON, John A., 1989. *The devils are among us: the war for Namibia*. London ; Atlantic Highlands, N.J., USA : Zed Books. ISBN 978-0-86232-896-2. DT1645 .H47 1989

HERSKOVITZ, M., 1937. *Life in a Haitian Valley*. A.A. Knopff. New York : s.n.

HIHANGUAPO, Manasse, 2000. The History of Opuwo. In : MIESCHER, Giorgio, HENRICHSEN, Dag et FRIEDMAN, John T. (éd.), *New notes on Kaoko: the northern Kunene Region (Namibia) in texts and photographs*. Basler Afrika Bibliographien. Basel, Switzerland : Basler Afrika Bibliographien. p. 3-4.

HILGERS, Mathieu, 2009. *Une ethnographie à l'échelle de la ville: urbanité, histoire et reconnaissance à Koudougou, Burkina Faso*. Paris : Karthala. Hommes et sociétés. ISBN 978-2-8111-0078-0. HC1040.Z7 K684 2009

HONNETH, Axel, 2000. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Les Éditions du Cerf. ISBN 2-204-06061-5.

HONNETH, Axel, 2004a. La théorie de la reconnaissance: une esquisse. In : *Revue du MAUSS*. 2004. Vol. 23, n° 1, p. 133. DOI 10.3917/rdm.023.0133.

HONNETH, Axel, 2004b. Visibilité et invisibilité. Sur l'épistémologie de la « reconnaissance ». In : *Revue du MAUSS*. 2004. Vol. 23, n° 1, p. 137. DOI 10.3917/rdm.023.0137.

HOPWOOD, Graham, 2005. Regional councils and decentralization : at the crossroads. In : *Analyses and views* [en ligne]. 2005. n° 2. Disponible à l'adresse : http://www.kas.de/namibia/en/publications/6975/.

HUBBARD, Dianne, 2000. *Assault and murder in our homes daily: violence on Namibian Television* [en ligne]. Legal Assistance Centre Publication. Namibia. Gender Research & Advocacy Project, Legal Assistance Centre. [Consulté le 18 avril 2016]. Disponible à l'adresse : http://www.lac.org.na/pub/publications.php.

HVIDSTEN, Hans, 2000. Development in Kaoko - for whom, by whom ? In : MIESCHER, Giorgio, HENRICHSEN, Dag et FRIEDMAN, John T. (éd.), *New notes on Kaoko: the northern Kunene Region (Namibia) in texts and photographs*. Basler Afrika Bibliographien. Basel, Switzerland : Basler Afrika Bibliographien. p. 95-110.

INSTITUTE FOR PUBLIC POLICY RESEARCH, 2008. Faith in democracy deepens. In : *Election Watch. Promoting democracy in Namibia* [en ligne]. 2008. [Consulté le 27 août 2019]. Disponible à l'adresse : http://electionwatch.org.na.

JEWKES, Rachel, ROSE-JUNIUS, Hetty et PENN-KEKANA, Loveday, 2007. The social context of child rape in Namibia. In : LAFONT, Suzanne, HUBBARD, Dianne et LEGAL ASSISTANCE CENTRE (NAMIBIA) (éd.), *Unravelling taboos: gender and sexuality in Namibia*. Windhoek, Namibia : Gender Research & Advocacy Project, Legal Assistance Centre. p. 167-181. ISBN 978-99945-61-23-0. HQ18.N36 U67 2007

KAHIURIKA, Ndanki, 2015. Himbas still opposed to dam construction. In : *The Namibian* [en ligne]. Windhoek, Namibia, 14 octobre 2015. [Consulté le 4 mars 2020]. Disponible à l'adresse :

https://www.namibian.com.na/143018/archive-read/Himbas-still-opposed-to-dam-construction-SIX.

KAMWANYAH, Ndumba, 2017. Whose Curriculum, And for Whom? In : *The Namibian*. The Namibian. Windhoek, Namibia, 20 janvier 2017. p. 10.

KAVARI, Jekura U., 2005. Estates and systems of inheritance among Ovahimba and Ovaherero in Kaokoland. In : GORDON, Robert et BOLLIG, Michael (éd.), *The meanings of inheritance: perspectives on Namibian inheritance practices*. Windhoek : Gender Research & Advocacy Project, Legal Assistance Centre. p. 63-70. ISBN 99916-63-09-6. IMPRIME DANS MA FARDEKSY770 .M43 2005

KAVARI, J.U. et BLECKMANN, Laura E, 2009. Otjiherero Praises of Places. In : BUBENZER, Olaf et BOLLIG, Michael (éd.), *African Landscapes* [en ligne]. New York, NY : Springer New York. p. 473-500. [Consulté le 25 avril 2016]. ISBN 978-0-387-78681-0. Disponible à l'adresse : http://link.springer.com/10.1007/978-0-387-78682-7_18.

KENNA, Margaret E, 1992. Changing places and altered perspectives: research on a Greek island in the 1960s and in the 1980s. In : OKELY, Judith et CALLAWAY, Helen (éd.), *Anthropology and autobiography*. London ; New York : Routledge. ASA monographs, 29. p. 147-162.

KHAXAS, Elizabeth et WIERINGA, Saskia, 2007. Same-sex sexuality among Damara women. In : LAFONT, Suzanne, HUBBARD, Dianne et LEGAL ASSISTANCE CENTRE (NAMIBIA) (éd.), *Unravelling taboos: gender and sexuality in Namibia*. Windhoek, Namibia : Gender Research & Advocacy Project, Legal Assistance Centre. p. 296-313. ISBN 978-99945-61-23-0. HQ18.N36 U67 2007

KILANI, Mondher, 1990. Les anthropologues et leur savoir : du terrain au texte. In : ADAM, Jean-Michel, BOREL, Marie-Jeanne, CALAME, Claude et KILANI, Mondher, *Le Discours anthropologique: description, narration, savoir*. Paris : Méridiens Klincksieck. Collection Sémiotique. p. 71-109. ISBN 2-86563-275-X. GN33 .D57 1990

KISTING, Denver, 2014. Nam suicide rate one of world's highest. In : *The Namibian* [en ligne]. The Namibian. Windhoek, Namibia, 18 mars 2014. [Consulté le 25 février 2019]. Disponible à l'adresse : https://www.namibian.com.na/index.php?page=archive-read&id=121093.

KRISTENSEN, Jesper Olsson, *? Reform and/or change? The Namibian Broad Curriculum revisited* [en ligne]. ? S.l. : Life Science Project IBIS/MBEC. [Consulté le 25 février 2019]. Disponible à l'adresse : http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.540.4785&rep=rep1&type=pdf.

KRÜGER, Gesine et HENRICHSEN, Dag, 1998. « We have been captives long enough. We want to be free ». Land, uniforms and politics in the history of the Herero in the interwar period. In : HAYES, Patricia, SILVESTER, Jeremy, WALLACE, Marion et HARTMANN, Wolfram (éd.), *Namibia under South African rule: mobility & containment, 1915-46*. Oxford : James Currey [u.a.]. p. 149-174. ISBN 978-99916-2-099-2.

KUHANEN, Jan, SHEMEIKKA, Riikka, NOTKOLA, Veijo et NGHIXULIFWA, Margareth, 2008. Junior-headed households as a possible strategy for coping with the growing orphan crisis in northern Namibia. In : *African Journal of AIDS Research*. mai 2008. Vol. 7, n° 1, p. 123-132. DOI 10.2989/AJAR.2008.7.1.12.440.

LAFONT, Suzanne, 2010. *Beliefs and attitudes toward gender, sexuality, and traditions amongst Namibian youth* [en ligne]. Windhoek, Namibia : Gender Research & Advocacy Project, Legal Assistance Centre : Ombetja Yehinga Organisation. Monograph series, monograph no. 5. ISBN 978-99945-61-19-3. Disponible à l'adresse : http://www.lac.org.na/pub/publications.php. HQ18.N36 L34 2010

LAFONT, Suzanne, HUBBARD, Dianne et LEGAL ASSISTANCE CENTRE (NAMIBIA) (éd.), 2007. *Unravelling taboos: gender and sexuality in Namibia*. Windhoek, Namibia : Gender Research & Advocacy Project, Legal Assistance Centre. ISBN 978-99945-61-23-0. HQ18.N36 U67 2007

LALLEMAND, Suzanne, 1993. *La circulation des enfants en société traditionnelle : prêt, don, échange*. L'Harmattan. Paris : s.n.

LAPLANTINE, François, 2005. *Le social et le sensible: introduction à une anthropologie modale*. Paris : Téraèdre. L'anthropologie au coin de la rue. ISBN 2-912868-30-0. GN345 .L38 2005

LAURENT, Pierre-Joseph, 1998. *Une association de développement en pays mossi: le don comme ruse*. Paris : Karthala. ISBN 2-86537-819-5.

LAURENT, Pierre-Joseph, 2003. *Les pentecôtistes du Burkina Faso: mariage, pouvoir et guérison*. Paris : IRD Editions : Karthala. ISBN 2-7099-1511-1.

LAURENT, Pierre-Joseph, 2007. L'offre de guérison des Assemblées de Dieu du Burkina Faso. Un bricolage en train de se faire entre la société mythique et la modernité globalisée. In : *ethnographiques.org* [en ligne]. 2007. n° Numéro 14-octobre 2007. [Consulté le 9 septembre 2016]. Disponible à l'adresse : http://www.ethnographiques.org/2007/Laurent.

LAURENT, Pierre-Joseph, 2008. Éléments pour une socioanthropologie de la défiance. In : *Les cliniques de la précarité* [en ligne]. S.l. : Elsevier. p. 33-49. [Consulté le 12 août 2014]. ISBN 978-2-294-70450-5. Disponible à l'adresse : http://emcv2-consulte-preprod.jouve-hdi.com/article/490799/elements-pour-une-socioanthropologie-de-la-defianc.

LAURENT, Pierre-Joseph, 2010. *Beautés imaginaires: anthropologie du corps et de la parenté*. Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant. Anthropologie prospective, 7. ISBN 2-87209-979-4. GT495 .L38 2010

LAURENT, Pierre-Joseph, 2018. *Amours pragmatiques: familles, migrations et sexualité au Cap-Vert aujourd'hui*. Paris : Éditions Karthala. Hommes et sociétés. ISBN 978-2-8111-1937-9. HQ699.5 .L38 2018

LAURENT, Pierre-Joseph, 2019. *Devenir anthropologue dans le monde d'aujourd'hui*. S.l. : s.n. ISBN 978-2-8111-2622-3.

LAZZERI, Christian et CAILLÉ, Alain, 2004. La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux théoriques, éthiques et politiques du concept. In : *Revue du MAUSS*. 2004. Vol. 23, n° 1, p. 88. DOI 10.3917/rdm.023.0088.

LEGAL ASSISTANCE CENTRE (NAMIBIA) et NAMIBIA (éd.), 2006. *Rape in Namibia: an assessment of the operation of the combating of Rape Act 8 of 2000* [en ligne]. Windhoek, Namibia : Gender Research and Advocacy Project, Legal Assistance Centre. ISBN 978-99945-61-21-6. Disponible à l'adresse : http://www.lac.org.na/pub/publications.php. KSY4202 .R37 2006

LENTZ, Carola, 2016. African middle classes: lessons from transnational studies and a research agenda. In : MELBER, Henning (éd.), *The rise of Africa's middle class: myths, realities and critical engagements*. Nordiska Afrikainstitutet. London : Zed Books. Africa now. p. 17-53. ISBN 978-1-78360-715-0.

LITTLEWOOD, Roland, 1992. Putting out the life: from biography to ideology among the Earth People. In : OKELY, Judith et CALLAWAY, Helen (éd.), *Anthropology and autobiography*. London ; New York : Routledge. ASA monographs, 29. p. 82-99.

LONG, N., 1989. *Encounters at the interface: a perspective on social discountinuities in rural development*. Wageningen : Pudoc. Wageningen Studie in Sociology, 27. ISBN 978-90-6754-148-0. ACQUISITION IN PROCESS

LONG, Norman et LONG, Ann (éd.), 1992. *Battlefields of knowledge: the interlocking of theory and practice in social research and development*. London ; New York : Routledge. ISBN 978-0-415-07205-2. HM48 .B38 1992

LORWAY, Robert, 2008. Defiant desire in Namibia: Female sexual-gender transgression and the making of political being. In : *American Ethnologist*. février 2008. Vol. 35, n° 1, p. 20-33. DOI 10.1111/j.1548-1425.2008.00003.x.

MALAN, J. S, 1973. *Double descent among the Himba of South West Africa*. Windhoek : State Museum.

MALAN, J. S., 1995. *Peoples of Namibia*. Wingate Park, Pretoria : Rhino Publishers. ISBN 978-1-874946-33-5. GN657.N35 M33 1995

MAZZOCCHETTI, Jacinthe, 2009. *Être étudiant à Ouagadougou: itinérances, imaginaire et précarité*. Paris : Karthala. ISBN 978-2-8111-0198-5.

MELBER, Henning (éd.), 2003. *Re-examining liberation in Namibia: political culture since independence*. Uppsala : Somerset, NJ : Nordiska Afrikainstitutet ; Distributor in North America, Transaction Publishers. ISBN 978-91-7106-516-2. JQ3549.A15 R4 2003

MELBER, Henning, 2008. China in Africa : A new partner or another imperialist power ? In : *Africa Spectrum*. 2008. Vol. 43, n° 3, p. 393-402.

MELBER, Henning, 2014. *Understanding Namibia: the trials of independence*. London : Hurst. ISBN 978-1-84904-412-7.

MELBER, Henning (éd.), 2016. *The rise of Africa's middle class: myths, realities and critical engagements*. Nordiska Afrikainstitutet. London : Zed Books. Africa now. ISBN 978-1-78360-715-0.

MEUNIER, Olivier, 2008. École d'aujourd'hui et savoirs traditionnels (Niger, Réunion, Brésil). In : *Cahiers internationaux de sociologie*. 2008. Vol. 125, n° 2, p. 307. DOI 10.3917/cis.125.0307.

MEYER, Birgit et GESCHIERE, Peter, 1999. *Globalization and identity : dialectics of flow and closure*. Oxford, UK; Malden, MA : Blackwell Publishers. ISBN 0-631-21238-8.

MIESCHER, Giorgio, 2009. Cry for Development: The Kaoko Development League (KDL), Colonial Legacies and the Epupa Debate in Kaoko. In : BOLLIG, Michael et GEWALD, Jan-Bart (éd.), *People, cattle and land transformations of a pastoral society in Southwestern Africa*. Köln : Köppe. p. 347-365. ISBN 978-3-89645-363-1.

MIESCHER, Giorgio, HENRICHSEN, Dag et FRIEDMAN, John T. (éd.), 2000. *New notes on Kaoko: the northern Kunene Region (Namibia) in texts and photographs*. Basler Afrika Bibliographien. Basel, Switzerland : Basler Afrika Bibliographien.

MIESCHER, Giorgio et RIZZO, Lorena, 2000. Popular pictorial constructions of Kaoko in the 20th century. In : MIESCHER, Giorgio, HENRICHSEN, Dag et FRIEDMAN, John T. (éd.), *New notes on Kaoko: the northern Kunene Region (Namibia) in texts and photographs*. Basler Afrika Bibliographien. Basel, Switzerland : Basler Afrika Bibliographien. p. 10-47.

MÖHLIG, Wilhelm J. G., 2009. The Language History of herero as Source of Ethnohistorical InterprÉtations. In : BOLLIG, Michael et GEWALD, Jan-Bart (éd.), *People, cattle and land transformations of a pastoral society in Southwestern Africa*. Köln : Köppe. p. 119-146. ISBN 978-3-89645-363-1.

MUFUNE, Pempelani, 2002. Youth problems in Namibia. In : LEBEAU, Debie et GORDON, Robert J (éd.), *Challenges for anthropology in the « African Renaissance »*. University of Namibia Press. Windhoek, Namibia : s.n. 1. p. 177-191.

NAMIBIA (éd.), 1991. *1991 population and housing census: basic analysis with highlights*. Windhoek : Republic of Namibia, Central Statistics Office, National Planning Commission. ISBN 978-0-86976-360-5. HA4708 .A4 1991b

NAMPA, Xinhua, 2018. Drought looms in Namibia. In : *The Namibian* [en ligne]. Namibia, 23 octobre 2018. [Consulté le 29 août 2019]. Disponible à l'adresse : https://www.namibian.com.na/182517/archive-read/Drought-looms-in-Namibia.

NAMPOWER, 2020. Baynes hydropower project. In : *Nampower Official Website* [en ligne]. 2020. [Consulté le 4 mars 2020]. Disponible à l'adresse :

https://www.nampower.com.na/Page.aspx?p=222.

NASHONGO, Malakia, 2017. Shaningwa hands over 29 houses in Opuwo. In : *New Era Live* [en ligne]. New Era Online. Windhoek, Namibia, 4 septembre 2017. [Consulté le 18 mars 2019]. Disponible à l'adresse : https://neweralive.na/posts/shaningwa-hands-over-29-houses-in-opuwo.

NATIONAL HOUSING PROGRAM, 2007. *IMPLEMENTATION GUIDELINES & PROCEDURES*. Namibia. Ministry of Urban and Rural Development. BTP Booklet.

NEWELL, Sasha, 2009. Enregistering Modernity, Bluffing Criminality: How Nouchi Speech Reinvented (and Fractured) the Nation. In : *Journal of Linguistic Anthropology*. décembre 2009. Vol. 19, n° 2, p. 157-184. DOI 10.1111/j.1548-1395.2009.01029.x.

NHEMACHENA, Artwell, 2016. Social Support and the Violence of Individualistic Ontologies: Insights from Namibian Female and Male Youths' Experiences. In : MARONGWE, Ngonidzashe et MAWERE, Munyaradzi (éd.), *Myths of Peace and Democracy? Towards Building Pillars of Hope, Unity and Transformation in Africa* [en ligne]. African Books Collective. S.l. : s.n. Disponible à l'adresse : https://www.jstor.org/stable/j.ctvk3gm8z.6.

NINNES, Peter, 2011. *Improving quality and equity in education in Namibia: a trend and gap analysis*. Windhoek : UNICEF Namibia. ISBN 978-99945-72-72-4. LA1861 .N56 2011

O'CALLAGHAN, Marion, 1977. *Namibia: the effects of apartheid on culture and education*. Paris : Unesco. ISBN 978-92-3-101476-5. DT709 .O23

O'KANE, David, KROEKER, Lena et SCHARRER, Tabea (éd.), 2017. *Middle classes in Africa: changing lives and conceptual challenges*. New York, NY : Springer Berlin Heidelberg. ISBN 978-3-319-62147-0.

OKELY, Judith, 1975. The Self and Scientism. In : *The Journal of Anthropological Society of Oxford*. 1975. Vol. 6, n° 3, p. 171-188.

OKELY, Judith, 1992. Anthropology and Autobiography : Participatory Experience and Embodied Knowledge. In : OKELY, Judith et CALLAWAY, Helen (éd.), *Anthropology and autobiography*. London ; New York : Routledge. ASA monographs, 29. p. 1-28. ISBN 0-415-05189-4. GN346.6 .A58 1992

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, 1995. *Anthropologie et développement essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris; Marseille : Karthala ; APAD. ISBN 2-86537-589-7.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, 2001. Les trois approches en anthropologie du développement. In : *Tiers-Monde*. 2001. Vol. 42, n° 168, p. 729-754. DOI 10.3406/tiers.2001.1546.

OUATTARA, Fatoumata, 2004. Une étrange familiarité. In : *Cahiers d'études africaines*. 1 janvier 2004. Vol. 44, n° 175, p. 635-657.

PARK, Yoon Jung, 2009. Les Chinois résidant temporairement en Afrique. In : *Hommes et migrations. Revue française de référence sur les dynamiques migratoires*. 1 mai 2009. n° 1279, p. 126-138. DOI 10.4000/hommesmigrations.340.

PATTARONI, Luca, 2013. Mode de vie. In : *Forum Vies Mobiles - Préparer la transition mobilitaire* [en ligne]. 23 octobre 2013. [Consulté le 11 septembre 2019]. Disponible à l'adresse : http://fr.forumviesmobiles.org/reperes/mode-vie-1754.

PAULI, Julia, 2007. « We all have our own father! ». Reproduction, marriage and gender in rural North-West Namibia. In : LAFONT, Suzanne, HUBBARD, Dianne et LEGAL ASSISTANCE CENTRE (NAMIBIA) (éd.), *Unravelling taboos: gender and sexuality in Namibia*. Windhoek, Namibia : Gender Research & Advocacy Project, Legal Assistance Centre. p. 197-215. ISBN 978-99945-61-23-0. HQ18.N36 U67 2007

PAULI, Julia, 2010. The female side of male patronage: Gender perspectives on elite formation

processes in Northwestern Namibia. In : *Journal of Namibian Studies*. 2010. n° 8, p. 27-47.

PAULI, Julia, 2011. Celebrating distinctions: common and conspicuous weddings in rural Namibia. In : *Ethnology*. 2011. Vol. 50, n° 2, p. 153-167.

PAULI, Julia, 2018. Pathways into the Middle: Rites of Passage and Emerging Middle Classes in Namibia. In : KROEKER, Lena, O'KANE, David et SCHARRER, Tabea (éd.), *Middle Classes in Africa* [en ligne]. Cham : Springer International Publishing. p. 249-272. [Consulté le 9 janvier 2020]. ISBN 978-3-319-62147-0. Disponible à l'adresse : http://link.springer.com/10.1007/978-3-319-62148-7_11.

PAULI, Julia, 2019. Introduction. In : *The decline of marriage in Namibia: kinship and social class in a rural community*. Bielefeld : transcript. Culture and social practice. p. 15-44. ISBN 978-3-8394-4303-3.

PENNINGTON, R., 1990. Child Fostering as a Reproductive Strategy Among Southern African Pastoralists. In : *Ethology and Sociobiology*. 1990. Vol. 12, n° 2, p. 83-104.

POOLMAN, Jan, 2012. Six months' maternity leave unsustainable. In : *The Namibian* [en ligne]. Namibia, 16 août 2012. [Consulté le 18 septembre 2018]. Disponible à l'adresse : https://www.namibian.com.na/index.php?id=98823&page=archive-read.

REPUBLIC OF NAMIBIA, NAMIBIA POPULATION AND HOUSING CENSUS et NAMIBIA STATISTICS AGENCY, 2011. *Namibia 2011. Population and Housing Census Main Report* [en ligne]. Namibia. Disponible à l'adresse : https://cms.my.na/assets/documents/p19dmn58guram30ttun89rdrp1.pdf.

ROBERT, Paul, 2001. *Intimité n. f.* Nouv. éd. augm. Paris : Dictionnaires Le Robert.

ROTHFUSS, Eberhard, 2000. Ethnic tourism in Kaoko: Expectations, frustrations and trends in a post-colonial business. In : MIESCHER, Giorgio, HENRICHSEN, Dag et FRIEDMAN, John T. (éd.), *New notes on Kaoko: the northern Kunene Region (Namibia) in texts and photographs*. Basler Afrika Bibliographien. Basel, Switzerland : Basler Afrika Bibliographien. p. 133-158.

RUIZ-CASARES, Monica, 2010. Kin and Youths in the Social Networks of Youth-Headed Households in Namibia. In : *Journal of Marriage and Family*. 2010. Vol. 72, n° 5, p. 1408-1425.

SELIM, Monique, 2018. Une anthropologie critique à l'ère de la globalisation ? In : *Journal des anthropologues*. 30 avril 2018. n° 152-153, p. 215-227. DOI 10.4000/jda.6934.

SINGLETON, Michael, 2004. *Critique de l'ethnocentrisme: du missionnaire anthropophage à l'anthropologue post-développementiste*. Paris : Parangon. L'après-développement. ISBN 2-84190-128-9. GN345.5 .S56 2004

SMITH, Mary F., 1969. *Baba de Karo. L'autobiographie d'une musulmane haoussa du Nigeria*. Plon. Paris : s.n.

SPERBER, Dan, 1982. *Le savoir des anthropologues: trois essais*. Paris : Hermann. Collection Savoir. ISBN 2-7056-5945-5. GN345 .S63 1982

TALAVERA, Philippe, 2007. Past and present practices. Sexual development in Namibia. In : LAFONT, Suzanne, HUBBARD, Dianne et LEGAL ASSISTANCE CENTRE (NAMIBIA) (éd.), *Unravelling taboos: gender and sexuality in Namibia*. Windhoek, Namibia : Gender Research & Advocacy Project, Legal Assistance Centre. p. 39-57. ISBN 978-99945-61-23-0. HQ18.N36 U67 2007

TALLY, Robert T. Jr., 2016. Foreword. In : DOWNEY, Dara, KINANE, Ian et PARKER, Elizabeth (éd.), *Landscapes of liminality: between space and place*. London New York : Rowman & Littlefield International, Ltd. p. ix-xv. ISBN 978-1-78348-986-2.

TAPSCOTT, Chris, 1993. National Reconciliation, Social Equity and Class Formation in Independent Namibia. In : *Journal of Southern African Studies*. 1993. Vol. 19, n° 1, p. 29-39.

THE NAMIBIA MINISTRY OF HEALTH AND SOCIAL SERVICES (MOHSS) et ICF INTERNATIONAL, 2014. *The Namibia Demographic and Health Survey 2013*. Windhoek, Namibia and Rockville, Maryland, USA. MoHSS and ICF International.

THOMAS, Marie-Paule et PATTARONI, Luca, 2012. Choix résidentiels et différenciations des modes de vie des familles de classes moyennes en Suisse. In : *ERES*. 2012. Vol. 1, n° 148-149.

TISSOT, Sylvie, 2014. Entre soi et les autres. In : *Actes de la recherche en sciences sociales*. 2014. Vol. 204, n° 4, p. 4-9. DOI 10.3917/arss.204.0004.

TONDA, Joseph, 2005. *Le souverain moderne: le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*. Paris : Karthala. Collection « Hommes et sociétés ». ISBN 2-84586-658-5. BL60 .T66 2005

TÖTEMEYER, G., 1978. *Namibia Old and New: Traditional and modern leaders in Ovamboland*. St Martin's Press. London : s.n. ISBN 0-903983-84-2.

TUYEIMO, Haidula, 2019. Chained for « stealing sweets ». In : *The Namibian* [en ligne]. The Namibian. Windhoek, Namibia, 20 août 2019. [Consulté le 25 février 2019]. Disponible à l'adresse : https://www.namibian.com.na/192115/archive-read/Chained-for-stealing-sweets.

VAN WOLPUTTE, Steven, 2002. *Material culture in Himbaland, northern Namibia*. Tervuren [Belgium] : Royal Museum for Central Africa. ISBN 90-75894-49-X.

VAN WOLPUTTE, Steven, 2007. Cattle works: livestock policy, apartheid and development in Northwest Namibia, c. 1920-1980. In : *African Studies*. 2007. Vol. 66, n° 1, p. 103-128.

VAN WOLPUTTE, Steven, 2010. Beers and Bullets, Beads and Bulls. Drink and the making of margins in a small Namibian town. In : VAN WOLPUTTE, Steven et FUMANTI, Mattia (éd.), *Beer in Africa: drinking spaces, states and selves*. Berlin : LIT Verlag. p. 79-105. ISBN 978-3-03735-915-0. HD9397.A432 B44 2010

VAN WOLPUTTE, Steven, 2016. Sex in troubled times: moral panic, polyamory and freedom in north-west Namibia. In : *Anthropology Southern Africa*. 31 mars 2016. Vol. 39, n° 1, p. 31-45. DOI 10.1080/23323256.2016.1147967.

VAN WOLPUTTE, Steven, 2018. Desire Paths. In : *Etnofoor*. 2018. Vol. 30, n° 1, p. 97-107.

VAN WOLPUTTE, Steven, 2019. Love, Play and Sex. Polyamory and the Hidden Pleasures of Everyday Life in Kaoko, Northwest Namibia. In : BALOGUN, Oluwakemi M., GILMAN, Lisa, GRABOYES, Melissa et IDDRISU, Habib (éd.), *Africa every day: fun, leisure, and expressive culture on the continent*. Athens : Ohio University Press. Ohio university research in international studies, Africa series, no. 94. p. 138-148. ISBN 978-0-89680-323-7. DT14 .A3435 2019

VAN WOLPUTTE, Steven et BLECKMANN, Laura E., 2012. The ironies of pop: Local music production and citizenship in a small Namibian town. In : *Africa: The Journal of the International African Institute*. 2012. Vol. 82, n° 3, p. 413-436.

VAN WOLPUTTE, Steven et FUMANTI, Mattia (éd.), 2010. *Beer in Africa: drinking spaces, states and selves*. Berlin : Zürich : LIT Verlag. Afrikanische Studien ; African studies, Bd. 36 = Bd. 36. ISBN 978-3-03735-915-0. HD9397.A432 B44 2010

VEDDER, Heinrich, HAHN, Carl Hugo et FOURIE (éd.), 1928. *Native tribes of South West Africa*. Cape Town : s.n.

VIDAL, 1999. Situations ethniques au Rwanda. In : AMSELLE, Jean-Loup et M'BOKOLO, Elikia (éd.), *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris : La Découverte. p. 167-184. ISBN 978-2-7071-4622-9.

VIGH, Henrik, 2006. The colour of destruction: On racialization, geno-globality and the social imaginary in Bissau. In : *Anthropological Theory*. décembre 2006. Vol. 6, n° 4, p. 481-500. DOI 10.1177/1463499606071598.

WALLACE, Marion, 2013. *A history of Namibia: from the beginning to 1990*. First Oxford University Press edition. New York : Oxford University Press. ISBN 978-0-19-933350-9. DT1575 .W35 2013

WÄRNLÖF, Christofer, 1998. *An Ovahimba Political Landscape: Patterns of Authority in Northwestern Namibia*. S.l. : Department of Social Anthropology, Göteborg University.

WERBNER, Richard P. et RANGER, T. O. (éd.), 1996. *Postcolonial identities in Africa*. Atlantic Highlands,N.J : Zed Books. Postcolonial encounters. ISBN 978-1-85649-415-1. JQ1879.A15 P69 1996

WERNER, Wolfgang, 2009. From Communal pastures to Encloures: The Development of Land Tenure in Herero Reserves. In : BOLLIG, Michael et GEWALD, Jan-Bart (éd.), *People, cattle and land transformations of a pastoral society in Southwestern Africa*. Köln : Köppe. p. 247-268. ISBN 978-3-89645-363-1.

WORLD BANK, DEVELOPMENT RESEARCH GROUP, 2020. GINI index (World Bank estimate) - Namibia. In : *The World Bank Data* [en ligne]. 2020. [Consulté le 3 mars 2020]. Disponible à l'adresse : https://data.worldbank.org/indicator/SI.POV.GINI?locations=NA&most_recent_value_desc=true.

YAMAKAWA, Sayumi, 2007. The Interrelationship of Ohango Ritual, Gender and Youth Status among the Owambo of North-Central Namibia. In : LAFONT, Suzanne, HUBBARD, Dianne et LEGAL ASSISTANCE CENTRE (NAMIBIA) (éd.), *Unravelling taboos: gender and sexuality in Namibia*. Windhoek, Namibia : Gender Research & Advocacy Project, Legal Assistance Centre. p. 69-83. ISBN 978-99945-61-23-0. HQ18.N36 U67 2007

YOUF, Dominique, 2007. La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique d'Axel Honneth. In : *Sociétés et jeunesses en difficulté. Revue pluridisciplinaire de recherche* [en ligne]. 23 mars 2007. n° n°3. [Consulté le 5 mars 2019]. Disponible à l'adresse : http://journals.openedition.org/sejed/344.