

Jon Schubert

## Les « glorieuses familles »<sup>1</sup>

Liens de parenté situationnels, stratégie agentielle et critique du pouvoir en Angola<sup>2</sup>

### RESUME

L'anthropologie a depuis longtemps examiné les liens entre le symbolisme de la parenté et la légitimité politique en Afrique, selon lesquels l'autorité légitime repose sur des imaginaires familiaux et paternels du pouvoir. Le cas de l'Angola nous offre une occasion de revoir ce trope classique de manière critique : autant les liens de famille qui unissaient les cercles restreints du pouvoir autour de l'ancien Président dos Santos sont de notoriété publique, autant le régime est réticent à déployer les métaphores paternelles ou les valeurs « traditionnelles » pour asseoir son autorité. En dressant une cartographie des dimensions affectives des relations de domination dans un régime néo-autoritaire contemporain tel que l'Angola, l'article suggère qu'il existe une tension entre deux *corpus* de valeurs distincts mais corrélés — l'idéal « traditionnel » de la communauté politique comme une famille, d'une part, et la pratique réelle de mobilisation des relations de parenté à Luanda, d'autre part. La connaissance fine qu'ont les citoyens de ces réseaux de famille réels ou imaginaires qui constitueraient « le pouvoir » en Angola ouvre un champ discursif où l'on peut critiquer un gouvernement peu à l'écoute des besoins de la population, tandis que l'établissement de liens de parenté situationnels au quotidien crée des opportunités d'avancement individuel qui, en fin de compte, renforcent plutôt que subvertissent le *statu quo*.

Mots-clés : Angola, autoritarisme, débrouillardise, légitimité, parenté, pouvoir.

### ABSTRACT

*The “Glorious Families” : Situational Kinship, Agentive Strategy and Critique of Power in Angola.*— Anthropology has long probed the link between kinship symbolism and political legitimacy in Africa, whereby legitimate authority rests on the deployment of familial, paternal imageries of power. The case of Angola offers an opportunity to critically revisit this classic trope: while the closest ruling circle around former President dos Santos are widely known to be connected by kinship links, the government has been reluctant to deploy paternalistic metaphors or “traditional” values to bolster its authority. By ethnographically charting the affective dimensions of the relationship of domination in a contemporary neo-authoritarian regime like Angola, the article suggests that there is a tension between two distinct, but embroiled sets of values or discursive repertoires—the “traditional” ideal of the body politic as family, and the actual practice of mobilizing family relations in Luanda. The intimate knowledge citizens have about real or imagined family networks opens up a terrain to critique a government perceived as unresponsive to the needs of the population, while the establishment of situative kinship relations in everyday life and creates

---

<sup>1</sup> Titre emprunté du roman de l'auteur angolais PEPETELA (1997), *A Gloriosa Família*.

<sup>2</sup> L'auteur remercie la coordinatrice de ce numéro ainsi que les évaluateurs anonymes de l'article pour leurs commentaires pertinents qui lui ont permis d'étoffer l'argument. Un grand merci également à D. Kupperberg et Y. Mora pour leur précieux soutien aux révisions linguistiques du texte.

opportunities for personal advancement, that ultimately bolster rather than subvert the *status quo*.

Keywords: Angola, authoritarianism, kinship, legitimacy, power, street-savvy.

En janvier 2014, la police angolaise arrêta un jeune homme dans l'hôtel huppé du Centro de Convenções de Talatona, au sud de Luanda. Pendant quatre mois, Paulo Feijó, âgé de 28 ans, avait vécu dans le luxe d'une suite de l'hôtel qu'il avait obtenue de la direction de l'établissement, en se présentant comme étant Paulo Anderson Feijó dos Santos. Ayant présenté une fausse carte d'identité, il se faisait passer pour le fils de José Eduardo dos Santos, l'indéboulonnable président angolais au pouvoir de 1979 à 2017<sup>3</sup>. Les premières enquêtes révélèrent que le prétendu fils du président avait également obtenu un crédit d'un demi-million de dollars (USD) de la Banque angolaise de développement et avait régulièrement rencontré dans sa suite des investisseurs étrangers, leur promettant un accès privilégié à son père et donc aux financements de l'État. Des investigations ultérieures démontrèrent en juin 2014 que le « faux fils » avait réussi, en quelques mois, à amasser 14 millions de dollars en crédits et prêts.

Quoiqu'extrême, le cas du « faux fils » n'est qu'un cas parmi de nombreux autres où des liens de parenté sont mobilisés pour permettre un avancement à des fins personnelles dans l'Angola d'aujourd'hui. Le terme en portugais pour désigner la mobilisation de liens personnels est *cunha*, au sens littéral de « poser une cale ». Dans cet article, j'explore le relationnel et l'intimité du pouvoir comme une pratique quotidienne et un imaginaire politique populaire, en partant de deux questionnements/interrogations ethnographiques : d'une part, le fait de mobiliser des liens de parenté « situationnels » (c'est-à-dire invoqués dans des situations précises), combiné à un savoir populaire communément partagé sur les liens de famille qui constituent le cercle intérieur du régime afin de faire face aux difficultés du quotidien à Luanda<sup>4</sup> ; d'autre part, un discours populaire sur les valeurs « traditionnelles » d'obligation quasi-familiale du pouvoir envers ses sujets, déployé comme une critique vernaculaire du régime en raison de son incapacité à y parvenir. Ces pratiques et discours sont intimement liés et complémentaires. Beaucoup d'Angolais les mobilisent cependant en les opposant l'un à l'autre, ce qui révèle l'ambivalence de la familiarité du pouvoir en Angola. Si les Angolais exploitent leur connaissance des réseaux des « grandes familles » pour faire avancer leurs intérêts, ils expriment également, en le faisant, une critique du pouvoir, perçu comme ne remplissant pas ses obligations « paternelles » envers « son » peuple.

L'anthropologie a souvent exploré le lien entre le symbolisme de la parenté et la légitimité politique (Cohen 1969 ; Fortes 1970 ; Wolf 2013). En Afrique comme dans de nombreuses sociétés ailleurs, nous savons que les liens de parenté — les « grandes familles » (Pepetela 1997) — sont importants pour la reproduction sociale des élites et du pouvoir. Dans les travaux sur le continent, ce constat a nourri les discussions sur le néo-patrimonialisme de l'exercice du pouvoir en Afrique, une privatisation du pouvoir pour nourrir les relations patron-clients (Bayart 1989 ; Clapham 1982 ; Médard 1991). Il est caractérisé par des processus de redistribution des ressources de l'État et du

---

<sup>3</sup> Les noms de famille en Angola suivent les règles portugaises selon lesquelles les enfants portent le deuxième nom de famille de leur mère, suivi par le deuxième nom de famille de leur père, recombinaison des deux en un nouveau nom de famille spécifique à chaque génération. Ce procédé nécessite que la filiation (le nom des parents) soit mentionnée sur les pièces d'identité.

<sup>4</sup> J'explique les liens de consanguinité et d'alliance qui unissent les « grandes familles » en plus grand détail plus loin.

brouillage des limites entre le public et le privé et assimilé à son paroxysme à « une téléologie du déclin de l'État » (Bach 2013 : 5) qui a par ailleurs à juste titre été critiquée (Mkandawire 2015 ; Pitcher *et al.* 2009 ; Wai 2012). Traçant la « matrice morale de la gouvernance légitime », Michael Schatzberg propose un argument complémentaire. Il analyse comment, dans ce qu'il qualifie d'« Afrique médiane » — à savoir huit pays d'Afrique de l'Ouest et Centrale dans son étude comparative —, la légitimité politique dérive d'une « vision idéalisée de modèles d'autorité et de comportement au sein de la famille » (Schatzberg 1993 : 451) et ainsi « repose sur l'idée normative tacite que le gouvernement a la même relation envers ses citoyens qu'un père envers ses enfants » (Schatzberg 2001 : 1). Malgré l'étendue généralisante de son travail, critiqué pour avoir réifié le concept de légitimité (Lentz 1998 : 47), la description que propose Schatzberg des représentations des « pères présidentiels », de la nation comme une famille, et des parallèles entre nourriture et pouvoir, est stimulante. Des études ultérieures sur la culture politique en Afrique ont repris cette analyse (Ogola 2006). Une autre étude, analysant la politique tanzanienne contemporaine, détaille comment la victoire électorale écrasante du Chama cha Mapinduzi (parti historique au pouvoir) en 2005 se fondait sur « la production et la performance d'une rhétorique politique [...] qui pivote autour des conceptions changeantes et parfois contradictoires d'ancienneté et de jeunesse, de pères et de fils, et d'alimentation illicite et de consommation légitime » (Phillips 2010 : 111).

Dans ces cas-ci, les narrations paternelles et la tradition sont activement invoquées et reproduites dans les médias publics, et reposent, tout en les manipulant, sur des conceptions de légitimité politique existantes (Piot 2010 : 6). Le pouvoir en Afrique mobiliserait donc souvent un imaginaire paternaliste, c'est-à-dire le président comme le père de la nation. Celui-ci incarnerait une autorité sévère mais néanmoins bienveillante, et donc plus facilement acceptée par les populations.

Alors que l'Angola est souvent vu comme l'exemple-type d'un État néo-patrimonial (Battera 2018 ; Roque 2011), il présente des caractéristiques très spécifiques par rapport au deuxième argument, et c'est à cette discussion que contribue mon article. Le parti au pouvoir, en contraste avec d'autres exemples africains, a toujours été très réticent à l'idée d'ouvertement utiliser les métaphores de famille et de paternalisme ou les registres de « tradition » afin d'asseoir son autorité : le Président dos Santos ne s'est jamais ouvertement présenté au peuple comme père de la nation, par exemple. Un des facteurs d'explication réside dans l'histoire sociale du MPLA (Mouvement populaire de libération de l'Angola, parti au pouvoir depuis l'indépendance), de ses origines (des couches historiquement privilégiées de la société luandaïse), ainsi que du parcours de ses dirigeants en exil pendant la majeure partie de la longue période de la lutte de libération. De cette auto-identification avec un modèle de « civilisation » urbaine et cosmopolite résulte une identité « africaine » instable et douteuse<sup>5</sup> qui s'est traduite par un rejet de tout ce qui était « traditionnel », « tribal », et « obscurantiste » (Messiant 2006 ; Schubert 2017 : ch. 3), ce qui a d'ailleurs permis à l'Unita (União Nacional para a Independência Total de Angola) de se positionner comme le représentant authentiquement « africain » du peuple angolais en opposition à « ces créoles » des villes côtières. L'autre explication concerne, surtout pendant les

---

<sup>5</sup> L'Unita a pendant longtemps justifié son combat comme défendant les intérêts des « vrais Angolais » contre le nouveau colonialisme des créoles de la côte (ceux-ci soutenus par les Cubains) ; Savimbi a également battu campagne en 1992 en affirmant que le Président dos Santos n'était pas vraiment un Angolais mais en réalité un Santoméen. L'accusation que l'élite du MPLA néglige le peuple parce qu'ils ne sont « pas Africains » refait surface avec une certaine régularité. L'opposition entre l'Angola des villes et l'Angola rural, ainsi qu'entre la « côte créole » et l'« *hinterland* africain » a été l'une des matrices de l'opposition entre le « peuple de l'Unita » et le « peuple du MPLA », et donc de la guerre civile à bien des égards.

dernières années du règne de José Eduardo dos Santos, la monopolisation de plus en plus ouverte et effrénée du pouvoir économique du pays par la famille dos Santos et les « grandes familles » du MPLA, proches de l'ancien président — les Van-Dúnem, les Vieira Dias notamment. Alors que cette captation privée des ressources suscitait de plus en plus de critiques, tant parmi la population qu'au sein même du MPLA, le régime refusa de modifier son mode de gouvernance (Buire 2018 ; Mukuta & Fortuna 2016 ; Ovadia 2017 ; Pearce *et al.* 2018) en minimisant, voire en niant, l'importance de ces réseaux de familles comme nous allons l'examiner ci-après.

Cette stratégie d'évitement a ouvert un champ discursif pour critiquer le pouvoir en invoquant les valeurs « traditionnelles » de la parenté. Cependant, il s'agit plutôt d'une critique subalterne dans un environnement où les critiques ouvertement politiques furent, pendant longtemps, inimaginables. Les nécessités de la vie quotidienne mènent les Angolais à invoquer des liens de parenté ou d'intimité avec les réseaux de familles au pouvoir afin de faire avancer leurs affaires dans un contexte fortement caractérisé par les inégalités et les blocages du système. En effet, selon Thelen *et al.* (2014), une approche qui se limiterait à analyser les liens de parenté comme représentations du pouvoir risque d'ignorer les pratiques de la parenté et l'intimité dans les relations politiques. Cet article répond donc à cet appel, en retraçant comment les représentations de parenté et d'autorité doivent être appréhendées en miroir les unes des autres, et comment les pratiques de parenté contribuent à la reproduction de l'autorité et de la légitimité politique.

Mon argumentation se base principalement sur un terrain ethnographique d'une année (de 2010 à 2011) dans la capitale, Luanda (Schubert 2017), mis à jour par des recherches plus récentes à Luanda et dans les provinces de Uíge et Benguela en 2017 et 2018. Dans une première partie, j'analyserai les représentations populaires des familles puissantes comme un « principe collectif de construction de la réalité collective » (Bourdieu 1993 : 32) très spécifique à la société luandaise : j'y détaillerai la connaissance intime que les Luandais ont des réseaux de famille réels ou imaginés de la société angolaise, et le caractère ambivalent de ce savoir. Dans une deuxième partie, j'identifierai la notion de « valeurs traditionnelles » comme un espace discursif dans lequel les citoyens trouvent des moyens de critiquer un pouvoir vu comme de moins en moins à l'écoute de leurs revendications. Enfin, je nuancerai l'idée d'une critique du pouvoir « par le bas » en montrant que les stratégies de parenté situationnelle pour faire face aux difficultés de la vie quotidienne reproduisent, en fin de compte, plutôt qu'elles ne critiquent, le pouvoir hégémonique. Le cas de l'Angola nous offre donc une opportunité de repenser différemment le trope classique africaniste de l'autorité légitime qui reposerait sur les imaginaires familiaux et paternels du pouvoir.

## Un parrain dans la cuisine : *cunhas* au quotidien

Les interactions avec une bureaucratie lourde et inefficace sont un élément central et fastidieux de la vie de tous les jours à Luanda. En général, mes interlocuteurs de toutes couches sociales confondues étaient d'accord sur le fait que la bureaucratie constitue un vrai labyrinthe : coûteux, chronophage et plein d'obstacles, surtout quand il s'agit de se procurer des pièces d'identité ou des titres de propriété, ce qui souvent demande de multiples copies et certifications par timbre fiscal ou sceaux officiels.

Beaucoup de mes entretiens et rencontres tournaient donc autour d'histoires d'interactions avec les services de l'administration. Pour faire face aux difficultés rencontrées, les gens énonçaient : « C'est toujours bien de connaître quelqu'un ». Ceci

n'était pas limité aux services de l'administration<sup>6</sup>, mais incluait aussi les interactions avec les agents de police, les compagnies de services publics (eau, gaz), les institutions scolaires et académiques (surtout en termes d'accès), et même des services de compagnies privées, également caractérisées par un formalisme et une paperasserie démesurés<sup>7</sup>. Maintes fois, mes informateurs me contèrent comment ils surent éviter une amende — justifiée ou inventée — en « discutant très bien » (« *conversar muito bem* ») avec l'agent de police, et en mentionnant le nom de l'un ou l'autre commandant de police qu'ils connaissaient ou prétendaient connaître. En raison du haut degré de formalisme et de bureaucratie dans le secteur privé, le paiement d'une facture de téléphone ou l'achat d'un billet d'avion sera aussi toujours grandement facilité par l'activation d'une *cunha*. Même les ambassades d'Angola à l'étranger n'échappent pas à la logique, selon mes interviewés. À une fête d'anniversaire de mariage dans la périphérie de Viana, les enfants du couple qui s'étaient déplacés du Canada pour l'occasion, se plaignirent que les ambassades n'étaient guère meilleures que l'administration d'ici : « Celui qui ne veut pas faire la file appelle directement le Général. »

Pour le succès d'une interaction, une *cunha* doit donc souvent être activée — une relation personnelle au sens large du terme mais qui, dans la plupart des cas, dépend d'un lien de parenté. Ces notions d'intimité et de commensalité sont exprimées en appelant les personnes hiérarchiquement plus haut placées *madrinha* (marraine), *mãe* (mère), ou *tia* (tante)<sup>8</sup>, mais aussi dans les euphémismes courants pour parler des *cunhas*, telle que l'expression « avoir un parrain dans la cuisine » (« *ter um padrinho na cozinha* »).

Étant donné la désorganisation générale des procédures administratives, la position spécifique d'un dossier dans les différentes piles de papier peut faire une différence de semaines, voire de mois, quant à son expédition. Avoir son dossier au-dessus de la pile peut s'avérer décisif sur l'issue positive d'une candidature pour un poste de fonctionnaire ou pour l'attribution de l'une des trop rares places à l'université publique. La numérisation graduelle des services, quoiqu'entreprise dans l'esprit d'améliorer l'efficacité et de réduire les demandes de pots-de-vin, crée de nouveaux délais et des frictions<sup>9</sup>. Ainsi, l'excuse courante que le système informatique ne fonctionne pas — *não há sistema* (Schubert 2017) — ne serait avancée que pour avoir le temps de traiter les documents de ceux qui auraient payé un petit pourboire. Le vocabulaire urbain pour décrire ces processus et interactions est donc imprégné d'idiomes de mobilité et d'immobilisme : les personnes demandent, par exemple, un *pequeno toque* (une petite touche), un *jeitinho* (Fauré 2011), ou simplement une *ajuda* (aide) pour « accélérer », « faciliter », ou « assouplir » le *processo* (processus). Sans surprise, beaucoup de mes contacts avec des informateurs dépendaient également de recommandations personnelles qui permettaient aux gens de me situer dans des réseaux de relations, sachant ainsi qui j'étais.

Le fonctionnement de ces interactions pourrait être qualifié de corruption au sens large du terme : népotisme, favoritisme, et trafic d'influence. Je maintiendrai cependant que les *cunhas* ne sont pas de la corruption. Une approche plus fructueuse et stimulante consiste à regarder quels idéaux sont exprimés dans la pratique des *cunhas*,

---

<sup>6</sup> Ni à l'Angola : voir les travaux de BLUNDO & OLIVIER DE SARDAN (2006) et les observations de QUAYSON (2014).

<sup>7</sup> Cependant, depuis 2011, l'introduction de solutions de e-commerce ont nettement facilité certains processus de paiement.

<sup>8</sup> Le terme féminin sous-entend ici évidemment aussi son pendant masculin.

<sup>9</sup> Surtout pour la grande partie de la population qui n'a pas de compte en banque et doit donc payer des nouveaux « intermédiaires » qui leur prêtent leur propre carte bancaire le temps d'un paiement monnayant une petite commission.

et comment celles-ci participent, pour les Angolais, à établir un ordre moral et politique du monde. Je ne me focalise donc pas sur les fonctionnaires des administrations qui représentent et « font l'État » au niveau local ; je m'intéresse plutôt aux expériences et idées du pouvoir que les gens confrontés à cette bureaucratie expriment. Il s'agira donc moins de savoir comment l'État se manifeste localement dans les rencontres et négociations quotidiennes (Bierschenk & Olivier de Sardan 2014 ; Blundo 2001 ; Blundo & Olivier de Sardan 2001 ; Chalfin 2006), que d'interroger comment les citoyens et les bureaucrates interprètent et recréent ensemble, par ces interactions, des notions typiquement angolaises de hiérarchie, de décence, et de légitimité. Ainsi, cette étude portera sur la reproduction et la renégociation des relations de pouvoir au sein du « système ».

Suivant Nuijten et Anders (2009 : 2), un intérêt pour les aspects relationnels et les complexités morales d'une pratique comme les *cunhas* nous permet ensuite de surmonter les dichotomies « État-société civile » ou « public-privé ». De la même manière que James Holston (2008 : 16-17) travaille sur les pratiques de faire la queue dans une banque au Brésil, ces interactions sociales créent des micro-espaces publics où différentes économies morales et diverses notions de citoyenneté peuvent être exprimées.

Un deuxième élément, qui me semble pertinent, est d'éviter les « sous-entendus orientalistes » (Nuijten & Anders 2009 : 3) et présomptions normatives de la corruption. En effet, une « fascination néolibérale » pour la corruption en études africaines perpétue souvent un diagnostic normatif et largement criminalisant des maux de « l'État africain » et méconnaît que les « formes de désir qui alimentent la corruption ne sont pas uniquement égoïstes et privées, mais profondément sociales, formées par des notions socioculturelles plus larges de pouvoir, privilège, et responsabilité » (Hasty 2005 : 271). Les phénomènes tels que les *cunhas* sont avant tout une pratique sociale ainsi qu'une façon de construire des relations sociales (Blundo & Olivier de Sardan 2001). En Angola, « la corruption » fait bien partie du vocabulaire angolais pour critiquer certaines pratiques spécifiques, jugées comme prédatrices, illégales ou amORALES (Schubert 2018a). C'est également un idiome qui a été récupéré par le discours officiel politique, plaçant le combat contre la corruption et sa « tolérance zéro » en tête des promesses récurrentes des dernières années dos Santos, sans aucun effet d'ailleurs. Le nouveau président, João Lourenço, élu le 23 août 2017, a repris cette thématique pour justifier ses grands remaniements du gouvernement, de l'administration, et surtout des entreprises d'État. Ici, je proposerais cependant que la personnalisation d'interactions à travers des *cunhas* relève d'un processus beaucoup plus fluide et réciproque que la corruption, un terme qui implique toujours un jugement moral, et inadéquatement descriptif dans ce contexte.

## La base des *cunhas*

Très souvent, ces *cunhas* sont liées aux réseaux de familles étendus qui constituent les échelons supérieurs de la société luandaïse qui domine la vie politique du pays. Les récits de *cunhas* de mes informateurs impliquaient, pour la plupart, une connaissance détaillée et intime des liens de parenté au sein de l'élite au pouvoir. Selon les personnes consultées, il s'agirait de quatre, ou treize (selon mes interlocuteurs) « grandes familles », ou simplement d'une grande constellation créée par les intermariages constants entre elles-mêmes. En effet, « les familles angolaises puissantes revendiquent descendance des, ou parenté avec, la société créole qui florissait vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle » (Tomás 2012 : 272 ; voir également Heywood 2002), ce qui se traduit en noms

de famille typiquement portugais ou néerlandais. Les premiers fondateurs du parti au pouvoir, le MPLA, émergent, vers la fin des années 1950, d'une classe sociale historiquement privilégiée d'anciennes familles « créoles », métisses, et « nouveaux assimilés » (Messiant 2006) et qui « s'allient dans des configurations qui sont déterminées par des générations d'accès au pouvoir » (Vallée 2008 : 44)<sup>10</sup>. L'importance d'appartenir à la bonne branche d'une famille, avec tous les privilèges que cela apporte, s'exprime dans des affirmations telles que « il est *des da Silvas* » (« *é dos da Silva* »), soulignant ainsi la différence avec d'autres qui pourraient également porter le nom de famille de da Silva (Tomás 2012 : 267, 272). L'écrivain angolais Pepetela (1997), dont le roman *A gloriosa família* (la glorieuse famille) retrace les destins de la famille (fictionnelle) des « Van Dum » affirme dans un autre contexte que « le président de la république [dos Santos] est un Van-Dúnem. Il n'utilise pas le nom, mais il l'est. Il est de la famille » (Pepetela, interviewé dans Henighan 2006 : 137). Que le président soit vraiment un Van-Dúnem ou non, les Angolais perçoivent la forte influence de ces réseaux familiaux et les comprennent comme un principe structurant de la société (Tomás 2012 : 267). Un ancien journaliste de Rádio Ecclésia, Manuel Vieira, m'expliqua en détail comment fonctionnent ces familles :

Il y a des familles traditionnelles ici. Les Van-Dúnem et les Dias dos Santos, les Pinto de Andrade et les Vieira Dias et Vieira Lopes. Ils ont des liens de consanguinité qui sont très forts ; on parle de familles africaines ici. Ce sont de véritables clans, et l'information passe entre eux. Je vais te donner un exemple. Mon nom est Manuel Pedro Vieira, mais je n'ai rien à voir avec ces Vieira Dias. Un jour, j'étais invité à un dîner, en tant que journaliste, quand un certain Monsieur Vieira Dias apparaît, une personne très haut placée avec énormément d'argent [il s'agissait probablement du général Manuel Hélder Vieira Dias « Kopelipa », le redoutable ancien chef de la *casa militar* de dos Santos]. Il m'approche et me demande : « Qui est ton père ? Tu me sembles être un de mes neveux. Nous devrions nous rencontrer et discuter dans mon bureau, tu pourrais diriger ma division de marketing. » Et tout cela à cause du nom, pas pour les compétences techniques. J'ai poliment refusé et suis parti (entretien avec Manuel Vieira, São Paulo, 30 juin 2011).

Un fonctionnaire du musée d'anthropologie m'affirma d'ailleurs que ces intermariages endogamiques entre familles de l'élite étaient aussi « coutumiers » et que les ministres et députés veillaient à ce que leurs enfants se marient avec quelqu'un qui soit de leur niveau et rang social<sup>11</sup>.

Ces réseaux de famille au sens large ne sont cependant pas limités à l'élite, mais traversent les différentes couches sociales. Mon amie Cristina, par exemple, était récemment rentrée en Angola après ses études au Portugal, et travaillait pour une compagnie de construction civile brésilienne. Elle me conta qu'un jour elle voyagea au Portugal en première classe gratuitement parce que son père était un directeur chez TAAG, la compagnie aérienne nationale. En première, les passagers entrèrent et se saluèrent, s'appelant par leur nom et en se donnant la main,

Ils se connaissent tous ! *Bom dia Camarada Fulano, bom dia Camarada Fulano* (Bonjour Camarade Untel)<sup>12</sup>. J'étais assise à côté de la députée F. et elle ne me connaissait pas. Elle m'a demandé : « Qui est ta mère ? Qui est ton père ? » Quand je le lui ai dit, elle était rassurée : « Aaah, Camarada Eurico, je le connais très bien ! » C'est comme ça que ça marche (conversation avec Cristina, Kapossoka, 29 mai 2011).

Cristina fait partie d'une famille plutôt aisée, ce qui lui a permis d'étudier à l'étranger, et pourrait laisser comprendre qu'il s'agit ici d'un phénomène limité aux couches supérieures de la société angolaise. Cependant, quelques mois plus tard, je fus invité à

---

<sup>10</sup> Je développe cet argument plus en détail dans SCHUBERT (2017 : ch. 3).

<sup>11</sup> Conversation avec un fonctionnaire du musée, Coqueiros, 15 février 2011.

<sup>12</sup> *Fulano* est le nom générique en portugais pour dénoter une personne quelconque, d'où la répétition.

une veillée funèbre dans une maison située dans une ruelle boueuse du quartier populaire de Sambizanga. J'y découvris que la moitié des hommes dans la pièce — les parents du défunt — étaient tous des administrateurs dans la province voisine de Bengo. Et tous issus de la même famille Azevedo-Paím. Donc apparentés à Lucrecia Paím, une grande héroïne de la lutte d'indépendance, qui a donné son nom à la maternité centrale de Luanda. Quand je racontai cette rencontre à Cristina, elle ne fut point surprise. Au contraire, quand je mentionnai le nom de famille, elle ne dut réfléchir qu'un instant avant de me dire : « Je les connais tous, ce sont mes oncles. »

Évidemment, tout le monde n'a pas le même accès privilégié à ces « glorieuses familles » et les personnes mobilisent des réseaux différents en fonction de leur classe sociale (y compris les associations de quartier, les paroisses, ou les clubs de sport). Néanmoins, même dans les classes communément qualifiées de « basses », les *cunhas* auxquelles les gens se réfèrent ont une base matérielle. Pendant mon terrain, je fus souvent surpris par le fait que tout un chacun semblait avoir un oncle ou un cousin à qui faire référence au bon moment.

Toutefois, ces réseaux de famille sont très ambivalents, et une connaissance trop intime des « glorieuses familles » peut vite être perçue comme étant dangereuse. Ceci témoigne de la force des représentations du pouvoir et des réseaux qui le constituent. Cela se reflète surtout dans les pratiques de nomination, où l'on évite de prononcer les noms des personnes en question, en préférant les substituer par des sobriquets tenant lieu d'euphémismes. Alors que la plupart faisaient référence à l'ex-président dos Santos par son titre (« le président de la République ») ou par son nom complet, ceux qui se revendiquaient d'une proximité intime parlaient de lui comme « José Eduardo ». En revanche, ceux qui, consciemment, refusaient de lui donner la place encensée qu'il occupait pendant longtemps dans l'espace politique disaient plutôt : « Zédú, ce voleur ! » De manière similaire, l'ex-leader d'Unita, Jonas Savimbi, était communément nommé comme « *o mais velho* » (« l'ancien », titre honorifique), ou alors comme « le docteur Savimbi », car utiliser simplement son nom aurait montré trop d'intimité. Et même le MPLA est rarement nommé ouvertement : les gens préfèrent le périphraser comme « le parti au pouvoir », ou parler du « Eme » (le « M » majuscule), en m'expliquant, quand je leur en demandai la cause, que « la plupart des gens ont de l'appréhension d'en parler et de les nommer »<sup>13</sup>.

Souvent, mes interlocuteurs se vantaient de leurs bonnes connexions familiales et sociales tout en les minimisant pour s'en distancer (*eles*). J'ai pu constater l'ubiquité de ces réseaux familiaux et de leur statut ambivalent quand, lors d'un déjeuner chez la sœur d'un ami, la discussion tourna — comme si souvent — vers les liens de famille. Il se trouva que mon ami et sa sœur, Bernarda, étaient aussi d'une façon ou d'une autre, apparentés aux Vieira Dias :

Ils se marient toujours entre eux, c'est comme les dynasties royales en Europe. Tous des Vieira Dias-Van Dúnem ou des Van Dúnem-Vieira Dias ! Mais à cause de cette consanguinité, ils ont aussi des défauts héréditaires. Dans toutes les familles de nos cousins, il y a au moins un enfant sourd-muet. Mais à part ça, ce ne sont que les filles, les garçons vont bien (Bernarda, Talatona, 4 septembre 2011).

Mon ami et la fille de Bernarda intervinrent pour lui rappeler qu'un des garçons était également « un peu lent ». Bernarda poursuivit sa diatribe en nous racontant qu'un jour elle avait rencontré une de ses cousines avec sa petite fille dans une salle d'attente d'un service administratif. La cousine la vit et envoya la petite la saluer. La fillette l'approcha et lui dit : « Mon père est Manuel Hélder Vieira Dias [le général Kopelipa susmentionné], et toi qui es-tu ? » « Je suis ta tante », répondit Bernarda, avant de

---

<sup>13</sup> Conversation avec Jerónimo, Sagrada Família, 13 novembre 2010.

gronder la fillette : « Ne dis pas le nom de ton père en public ! Si tu dois dire quelque chose, dis le nom de ta mère. » Surpris, je demandai pourquoi : « Ça fait d'elle une cible », dit Bernarda, « il vaut mieux garder ça pour soi » (*ibid.*).

Bernarda faisait donc référence à ses connexions familiales avec un mélange de modestie et de prétention. Elle est tout à fait consciente du statut privilégié de ceux qui peuvent puiser dans ces réseaux familiaux — une position intrinsèquement précaire et potentiellement instable, aux yeux de la majorité de la population, exclue de tels privilèges. Cette conscience, ainsi que la nouvelle « humilité » de la progéniture des dirigeants politiques, reflètent les dynamiques sociales actuelles où l'on constate une contestation grandissante des excès de pouvoir et des privilèges économiques du régime (Buire 2016). La simplicité ostentatoire du nouveau Président, João Lourenço, est certainement aussi une réaction qui vise à corriger l'image publique du parti au pouvoir et, de ce fait, de le rendre un peu plus proche des préoccupations de la population (Schubert 2018b).

Comme dans la plaisanterie de Bernarda sur les effets négatifs de l'intermariage, il y a toujours un élément de ragot et de commentaire malicieux dans ce qui se dit sur les grandes entités familiales. Mes interviewés utilisaient souvent un langage courant pour parler des personnes au pouvoir et de leurs familles, en démontrant un savoir détaillé sur leurs liens de parenté, leurs infidélités maritales, ou leurs investissements douteux. En ville, les gens me montraient des bâtiments en me disant, par exemple : « C'est la *business* du Général Untel », ou « c'est la banque de Zénú »<sup>14</sup>. Dans l'espace privé de leur voiture, ils se lâchaient et me racontaient les histoires les plus abracadabrantes sur le népotisme et le détournement de fonds publics pour des gains personnels. Une autre blague, qui circulait par *email*, disait qu'au lieu de convoquer une réunion de cabinet, le président dos Santos invitait simplement la famille à un *almoço* (déjeuner) de samedi après-midi, suivi d'une liste de personnes haut placées dans le gouvernement et l'administration, indiquant pour chacune et chacun leur degré de parenté avec le Président.

## Imaginaires populaires de l'autorité

Nous pouvons donc constater que les *cunhas* ont leur base dans les réseaux étendus des familles luandaises et sont mobilisées en se revendiquant d'une affiliation avec ses réseaux. En parallèle, j'ai pu cependant observer une grande préoccupation de mes informateurs sur les « valeurs traditionnelles », qu'ils liaient aux manières correctes d'interagir en société. Plusieurs d'entre eux, par exemple, m'expliquèrent que la façon correcte de s'adresser à quelqu'un émanait de la « tradition » et du rôle important que l'oncle maternel aîné avait historiquement dans les systèmes de transmission avunculaire angolais et bantous plus généralement (Childs 1949 : 58 ; Miller 1976 : 45). Bien que l'avunculat ait une base sociale historique dans les sociétés angolaises, j'essaie ici surtout de comprendre ce que mes interlocuteurs voulaient dire en invoquant la *tradição*, ou la « manière traditionnelle » de faire les choses.

---

<sup>14</sup> José Filomeno « Zénú » dos Santos, un des (vrais) fils de l'ex-président qui, à l'époque, était vice-PCA de la première banque d'investissement angolaise, Quantum Capital, rebaptisée Banco Kwanza Invest après des soupçons de blanchissement d'argent (<http://www.exameangola.com/pt/?det=24024&id=1999&mid=>> (consulté le 22.03.2012)). Après avoir été nommé par Dos Santos pour diriger le fonds souverain angolais (FSDEA), Zénú se démit de ses fonctions à la banque, ce qui n'a pas empêché que le FSDEA, Zénú, et son partenaire Jean-Claude Bastos de Morais réapparaissent dans l'actualité, suite aux révélations des « Paradise Papers » en 2017 ([https://www.lemonde.fr/afrique/article/2017/11/09/paradise-papers-l-argent-suspect-de-l-angola-a-trouve-asile-a-l-ile-maurice\\_5212381\\_3212.html](https://www.lemonde.fr/afrique/article/2017/11/09/paradise-papers-l-argent-suspect-de-l-angola-a-trouve-asile-a-l-ile-maurice_5212381_3212.html)) (consulté le 5.01.2018).

Les métaphores de parenté étaient employées pour exprimer des notions d'autorité juste et injuste, comme dans l'expression « *Deus é pai, não é padrasto* » (« Dieu est père et non pas beau-père »), par laquelle les gens exprimaient la foi en Dieu qui ne les abandonnera pas dans leur souffrance. En revanche, le gouvernement traitait le peuple comme des *enteados* (enfants d'un autre lit). Mes interlocuteurs invoquaient également l'organisation sociale traditionnelle pour parler d'autorité politique légitime, en prétextant que les chefs coutumiers (*sobas*) étaient investis par le peuple et vus par ces derniers comme une figure du père qui arbitrerait les disputes, éloignerait les mauvais esprits, et assumerait la responsabilité de la communauté en général. Inversement, un *soba* qui ne protégeait pas son peuple, ni ne pourvoyait à ses besoins, était démis de ses fonctions par la communauté (Schatzberg 1993 : 452). Comme me l'expliqua Filipe, un journaliste du *Jornal de Angola* :

L'autorité traditionnelle avait sa propre manière de critiquer le souverain. Aujourd'hui, ceci n'existe plus. Il n'y a pas de critique. Le *soba* ne prend jamais ses décisions tout seul, il confère toujours avec ses conseillers. Et il les écoute attentivement. Cet homme [Président dos Santos] ne fait plus cela (Bairro Operário, 19 avril 2011).

Comme dans cette citation, plusieurs informateurs — qui, comme la plupart des Luandais, avaient une idée plutôt abstraite et idéalisée de « la tradition » — relevèrent la contradiction entre les « façons traditionnelles » de faire un contre-poids au pouvoir et les pratiques actuelles des suivistes du Président, afin de, par cette juxtaposition, dénoncer l'impossibilité de critiquer le « *mais velho* » (le « vieux », le président de la République) ouvertement, même si celui-ci avait trahi ses obligations traditionnelles de prendre soin de son peuple. D'autres, plus soucieux de préserver le *statu quo*, la tranquillité et la stabilité (Schubert 2015) disaient que, dans le temps, « l'enfant qui allait tirer la barbe de son père était sévèrement puni », pour m'expliquer que les manifestations anti-gouvernementales qui commencèrent en 2011 étaient un manque de respect et contraire à la « culture africaine ». Il est d'ailleurs impressionnant de constater à quel point le départ de dos Santos du pouvoir a permis aux Angolais de le critiquer durement et ouvertement en public (Schubert 2018b).

En retournant aux ethnographies et historiographies classiques de l'Angola, nous serions tentés de mettre en parallèle l'établissement contemporain de liens de parenté comme une manière de montrer le respect et la déférence au pouvoir avec les pratiques précoloniales et coloniales. Il est clair que les idiomes de l'avunculat sont déployés au contemporain, mais il s'agit de dynamiques plus complexes qu'une simple continuité historique : comme me dit un ami après m'avoir invité à la cérémonie de *alambamento* (fiançailles) de son frère cadet : « C'est une espèce de tradition génétiquement modifiée »<sup>15</sup>.

Ce n'est donc pas de la simple nostalgie. Certaines règles « traditionnelles » d'interaction sociale, comme la pratique d'adresser la parole à quelqu'un par des termes de parenté honorifiques, restent valides, même si elles sont contestées et constamment réaménagées et reconfigurées. Les rituels de famille importants tels que l'*alambamento*, où les deux familles se rejoignent et qu'une compensation matrimoniale doit être payée, sont réinventés pour accommoder les unions au-delà des communautés ethno-régionales ou des différentes dénominations chrétiennes. Les contenus symboliquement chargés de la liste de la compensation matrimoniale sont mis à jour et adaptés au contexte urbain de Luanda : au lieu d'une chèvre, on attendra aujourd'hui plutôt un téléviseur à écran plat. Si la tradition et la parenté ne sont pas la même chose et qu'il ne faut pas les confondre analytiquement, comment et pourquoi la

---

<sup>15</sup> Par exemple, les taxistes adeptes du club de foot Atlético Petróleos de Luanda écrivent « *Petro Pai Grande* » sur leur pare-brise, le *pai grande* étant l'oncle maternel aîné.

notion de tradition est-elle invoquée dans le contexte d'imaginaires familiaux ? Et comment cet imaginaire familial et les pratiques de mobilisation des liens de famille s'appuient, tout en y contribuant, sur des notions d'autorité légitime et illégitime ?

L'idiome de la tradition est un répertoire discursif qui est mobilisé pour mettre en évidence l'état actuel des choses. Évoquer une notion, quoiqu'abstraite et réifiée de l'ordre traditionnel, est donc une manière de critiquer les structures du pouvoir et son indifférence aux besoins du peuple (ou, à l'inverse, de critiquer les jeunes qui veulent remettre en cause l'ordre établi, exprimé par exemple dans le dicton « Le fils ne doit pas tirer la barbe de son père »). Quand les Luandais déploient l'idiome des valeurs traditionnelles, c'est pour dénoncer une élite qui a perdu toutes ses valeurs, surtout celle de la solidarité présente, selon mes interlocuteurs, dans les « sociétés traditionnelles », la religion chrétienne, et même pendant la période socialiste.

Le trope africaniste classique des « pères présidentiels » peut donc être revisité de manière différente dans le cas de l'Angola. En effet, les métaphores familiales que les gens emploient pour évoquer des notions d'autorité traditionnelle et légitime pourraient confirmer la matrice morale de gouvernance légitime de Schatzberg (2001) : un souverain juste doit être pour ses sujets comme un père envers sa famille. Cependant, à la différence de la Tanzanie ou de l'analyse que Schatzberg fait des représentations paternelles invoquées au service de l'éternisation des présidents au pouvoir (pensons ici au Cameroun, par exemple), le MPLA invoque très rarement le symbolisme des mises en récit paternel. Au contraire, le parti au pouvoir prend soin de se présenter comme un régime développementaliste moderne (Croese 2017 ; Schubert 2015), en niant toutes les allégations de privilèges injustes.

L'absence de mobilisation de langage de la parenté par le pouvoir est due à deux facteurs importants. L'un, susmentionné, résulte des racines sociales du MPLA (Messiant 2006) et de son ambivalence par rapport à tout ce qui est traditionnel et africain (Schubert 2017 : ch. 1, 3). L'autre provient principalement du poids de la famille dos Santos dans l'économie angolaise. Il était devenu écrasant au cours des dernières années, où l'on a pu observer une monopolisation des secteurs-clés de l'économie par les enfants du Président, à tel point que celle-ci commença à être l'objet de contestations populaires et de critiques, même au sein du Parti. Contrairement aux Angolais qui, eux, admettent librement qu'ils dépendent de *cunhas* pour faire avancer leurs processus et se vantent parfois de leurs connexions, les membres des « grandes familles » essaient d'éviter d'attirer l'attention sur leurs réseaux familiaux. Beaucoup d'entre eux affirment en public leurs humbles antécédents, et à quel point ils sont en réalité « normaux », et attribuent leur fortune et succès entrepreneurial à leur compétence, leur travail assidu, et leur dévouement, mais certainement pas à leurs liens de famille. Les enfants de l'ancien président dos Santos sont le meilleur exemple de cette stratégie de communication basée sur le déni : en octobre 2012, le susmentionné « Zénú » dos Santos, alors âgé de 34 ans, fut nommé à la tête du Fonds souverain angolais (FSDEA), créé avec un budget initial de 5 milliards de dollars. Il rejeta alors toute insinuation sur le fait qu'il ait été nommé grâce à la position de son père, insistant sur sa superbe expérience dans les secteurs bancaire et d'assurance<sup>16</sup>. De manière similaire, peu après que le magazine *Forbes*, dans un article très peu critique, ait chanté les louanges d'Isabel dos Santos, la fille aînée de José Eduardo dos Santos, l'acclamant comme la première femme milliardaire d'Afrique<sup>17</sup>, le *Financial Times* parvint à

---

<sup>16</sup> L. Redvers, « Angolan Wealth Fund Gets President's Son on Board », *Mail & Guardian*, 19.10.2012, <<http://mg.co.za/article/2012-10-19-00-angolan-wealth-fund-gets-presidents-son-on-board>> (consulté le 30.04.2013). Peu après, les deux autres administrateurs exécutifs furent écartés, laissant le champ libre à Zénú, à la tête du FSDEA.

<sup>17</sup> K. Dolan, « Isabel dos Santos, Daughter of Angola's President, is Africa's First Woman Billionaire », *Forbes*, 23.01.2013, <<http://www.forbes.com/sites/kerryadolan/2013/01/23/isabel-dos-santos-daughter->

obtenir une *interview* (marginale plus investigatrice) avec l'évasive entrepreneure. Dans cet entretien, Isabel souligna son enfance « normale », et affirma qu'elle avait hérité du sens du commerce de sa mère, ayant commencé à vendre des œufs dans les rues de Luanda dès l'âge de six ans — affirmation immédiatement ridiculisée dans la blogosphère angolaise<sup>18</sup>. Quand son père la désigna comme nouvelle présidente du conseil d'administration de la compagnie étatique de pétrole Sonangol en juin 2016, cela suscita de vives critiques, y compris de la part des membres du MPLA. Sa première réaction, ainsi que celle du régime, fut de réaffirmer qu'elle avait été nommée pour son « expérience dans le secteur privé » et non pas pour des « questions politiques » (elle fut démise de ses fonctions par le nouveau président, João Lourenço, en novembre 2017, n'ayant point réussi à redresser les fortunes de la Sonangol)<sup>19</sup>.

En soulignant leur normalité et minimisant leurs liens familiaux, les membres des « grandes familles » tentent, peut-être, de maintenir l'idée d'une société égalitaire et méritocratique, prônée dans la rhétorique « populaire » du MPLA encore fortement marquée par un choix de termes quasi-socialistes. Cette tentative est pourtant illusoire puisque leurs liens familiaux sont de notoriété publique à Luanda (Buire 2018), et que leurs richesses sautent aux yeux.

Parce que le régime est réticent à employer les métaphores paternelles et préfère promouvoir une vision plus technocratique et moderniste du développement pour asseoir sa légitimité<sup>20</sup>, les références populaires aux responsabilités paternelles sont une manière d'invoquer un contrat social « traditionnel » idéalisé qui aurait été rompu, et donc une manière oblique de critiquer le « système dos Santos ».

La plupart des Angolais abhorraient l'idée de succession dynastique (que l'on croyait se préparer dans les coulisses, surtout entre 2012 et 2015) comme l'exprime le proverbe « *o filho da cobra também é cobra* » (« le fils du serpent est aussi un serpent »). De plus, le gouvernement ne s'acquittant pas de ses obligations familiales traditionnelles, ceux au pouvoir vivent dans la crainte d'une révolte de la population (Schatzberg 1993 : 455)<sup>21</sup>. L'un de mes interlocuteurs, un *mais velho* du quartier central de Bairro Operário m'expliqua (en mars 2011) :

C'est comme dans un village : si tu as un réservoir d'eau et que tu la laisses pourrir pour la déverser pendant que tes voisins en ont besoin ; si tu as mille bananes et que tu les jettes et que leur fils glisse dessus au lieu de leur en donner une ou deux, tu es un mauvais voisin. Si tu monopolises ce qui appartient à tous, tu ne peux pas marcher librement parmi les gens, tu as une dette envers tout le monde. Si tu ne dois rien [à personne], tu n'as rien à craindre [*quem não deve não teme*].

Ce « *quem não deve não teme* » devint un refrain constant de mon terrain, et je constatais souvent ce souci pour la « sauvegarde des valeurs morales et civiques » parmi mes interlocuteurs. Les enquêtés invoquent donc « la tradition » de manière très

---

of-angolas-president-is-africas-first-woman-billionaire/> (consulté le 30.04.2013). Cependant, quelques mois plus tard, après de vives protestations, *Forbes* publia un article nettement plus critique sur les sources de la fortune d'Isabel, en collaboration avec R. Marques, « Daddy's Girl : How an African 'Princess' Banked \$3 Billion in a Country Living on \$2 a Day », *Forbes*, 14.08.2013, <<http://www.forbes.com/sites/kerryadolan/2013/08/14/how-isabel-dos-santos-took-the-short-route-to-become-africas-richest-woman/>> (consulté le 20.11.2013).

<sup>18</sup> « Os ovos podres do Presidente e a culpa do MPLA », <<http://makaangola.org/2013/04/18/os-ovos-podres-do-presidente-e-a-culpa-do-mpla-2/>>, *Maka Angola*, 18.03.2013 (consulté le 02.05.2013).

<sup>19</sup> J. G. Henriques, « Impugnação contra Isabel dos Santos entregue esta sexta-feira no Supremo », *Público*, 09.06.2016, <<https://www.publico.pt/2016/06/09/economia/noticia/impugnacao-contra-isabel-dos-santos-entregue-esta-sextafeira-no-supremo-1734655>> (consulté le 18.03.2019).

<sup>20</sup> Concernant le « *high modernism* » du MPLA, voir SCHUBERT (2015) et SOARES DE OLIVEIRA (2015).

<sup>21</sup> R. SOARES D'OLIVEIRA (2015) affirme également que la plus grande crainte du MPLA serait un soulèvement des masses populaires des *bairros* pauvres de la périphérie urbaine.

générale dans les entretiens, qui sonne comme une conception réifiée des valeurs « traditionnelles africaines », pour représenter la communauté politique comme une grande famille — avec des hiérarchies claires, mais aussi avec des obligations et des responsabilités mutuelles — et demandent que leurs dirigeants satisfassent à ces obligations. Nous devons donc questionner l’assertion de Schatzberg (2001 : 23) selon laquelle l’imagerie familiale est tellement incontournable que les gens « acceptent sans réfléchir les métaphores et images qu’elles font apparaître comme [...] part d’une compréhension répandue du sens commun et [qui est] donc hégémonique ». L’imaginaire paternel ou familial a une historicité et une intégration culturelle qui le rendent omniprésent et hégémonique. Cependant, pour la société luandaise, profondément influencée par la culture urbaine et atlantique du MPLA (Birmingham 2012), il s’agit là d’un idiome flexible, agentif, que les acteurs sociaux mobilisent consciemment et de manière situationnelle pour se positionner dans leur société.

À cause de l’ambivalence de ces réseaux de familles et la relation compliquée du MPLA avec tout ce qui est « tradition africaine » (Messiant 2006 ; Péclard 2012 ; Schubert 2017), les imaginaires paternels ne font pas normalement partie des répertoires officiels du pouvoir. Je soutiens donc que les métaphores familiales représentent une arène ouverte, apparemment apolitique, dans laquelle les gens peuvent exprimer leurs conceptions de l’autorité politique juste et d’un ordre moral idéal de la société, et ce, plus librement que dans des contextes proprement dits politiques (Wedeen 1999 : 67). Les relations de parenté et le passé traditionnel idéalisé sont invoqués activement pour attirer l’attention sur les disparités entre ces idéaux et la situation actuelle. C’est certainement pour cela que le MPLA, craignant sans doute le potentiel critique de ce discours sur la « sauvegarde des valeurs », récupéra ce souci populaire pour les valeurs civiques et morales en le recyclant comme slogan de campagne (Moorman 2014 : 26, 33-34).

## Tensions productives entre *cunhas* et tradition

Néanmoins, il ne s’agit pas simplement d’une critique subalterne, où la tradition serait mobilisée comme un discours oppositionnel contre un système de relations de pouvoir fondamentalement inégales. Comme ces réseaux de familles ont une base réelle dans la société luandaise, les gens ne mobilisent pas seulement l’idée de tradition, mais aussi la pratique et l’imaginaire des *cunhas* de manière volontaire et créative pour leurs propres fins. Ainsi, afin de compliquer mon analyse de l’idiome de la tradition en tant que critique vernaculaire, je reviens dans cette section finale sur le déploiement situationnel de liens de famille — vrais ou prétendus — comme une ressource agentielle pour la débrouillardise au quotidien. En effet, un grand nombre de mes interlocuteurs avaient un *jeito* (manière de faire) subversif et utilisaient ce savoir populaire commun envers les hiérarchies administratives et les réseaux de famille à leur propre avantage.

La personnalisation et la forte hiérarchisation des relations sociales, ainsi que les imaginaires qui vont avec, ont promu, selon mes interviewés, une culture de « *sim chefe* » (« oui, chef ») dans l’administration. De ce fait, personne n’est prêt à prendre une décision indépendante par peur de représailles du *chefe* ou des conséquences négatives potentielles pour un membre de la famille. Par exemple, critiquer une personne au travail, c’est prendre le risque que celle-ci fasse appel dans son réseau familial à un parent haut placé qui pourrait, en représailles, agir pour licencier l’un de vos proches.

La connaissance intime des réseaux de famille est donc une ressource ambivalente : autant ce savoir peut être mobilisé à des fins personnelles de manière créative et subversive, autant trop de proximité peut être dangereuse, comme le montre l'exemple de Bernarda ci-dessus. Les responsabilités familiales qui permettent aux citoyens de mobiliser une *cunha* les obligent souvent, en même temps, à être mobilisés à leur tour pour un membre de leur famille, et les forcent à prêter leur capital symbolique à un parent, les impliquant ainsi que leurs familles dans des réseaux de réciprocité<sup>22</sup>.

L'ex-président dos Santos cultivait cette anxiété par rapport à la proximité au pouvoir comme un instrument de contrôle. Les remaniements de cabinet étaient fréquents pour maintenir l'équilibre entre les factions rivales et empêcher des figures individuelles d'émerger en tant que potentiels concurrents. C'est d'ailleurs bien pour cela que João Lourenço (élu aux dernières élections présidentielles d'août 2017) fut rétrogradé en 2003, après avoir exprimé sa disponibilité pour succéder à dos Santos. Il resta néanmoins vice-président de l'Assemblée nationale. Si cette charge est largement symbolique, elle illustre bien le fait que, lorsqu'on fait partie de la « grande famille du MPLA », on n'est que rarement complètement ostracisé. Après un passage au purgatoire, il sut se racheter et regagner la confiance de dos Santos, ce qui lui valut la nomination du MPLA pour la présidence aux élections de 2017.

Il faudrait croire que l'ascendance des enfants biologiques de dos Santos au détriment de la « grande famille du MPLA », entre 2012 et 2017, ait finalement réveillé l'opposition à dos Santos au sein du Parti, qui craignait la succession dynastique. Par conséquent, Lourenço, qui était vu comme un loyaliste de dos Santos, fit volte-face après les élections et entama à son tour de grands remaniements qui écartèrent les alliés et membres de la famille de dos Santos, ce qui lui valut le soutien de la population, puis du Parti.

Au cours de ces remaniements de l'administration, chaque nouveau ministre nomme ensuite des nouveaux chefs de département. Ces derniers, sous le prétexte de l'efficacité ou du combat contre la corruption, procèdent à leur tour à d'extensives promotions, rétrogradations et limogeages dans leurs départements<sup>23</sup>. Beaucoup de mes interlocuteurs voyaient l'administration publique prise dans cette déférence à la hiérarchie, ce qui aggrave les inefficacités de toute planification, urbanistique par exemple :

Il y a quelques semaines, un samedi après-midi, nous étions assis ensemble à boire du vin, et l'administrateur municipal du Rangel [un quartier central] était là. Son téléphone sonne, et soudain il s'enfuit en courant. Qu'est-ce qui s'était passé ? Eh bien, jeudi, il avait vu quelqu'un qui commençait à construire un entrepôt et l'interpella en disant, « Je suis l'administrateur ici, qui t'a permis de construire ici ? », et il saisit les matériaux de construction. Mais samedi, ils [quelqu'un de plus haut dans la hiérarchie] l'appellent et lui disent « rends les matériaux tout de suite ! » C'est ça la culture du *sim chefe* (entretien avec Sebastião, Largo das Escolas, 12 janvier 2011).

La représentation spatiale d'une société verticalement stratifiée avec la figure du Président au sommet est devenue un élément central de la représentation du pouvoir qui va au-delà de ces remaniements du personnel politique. Voilà comment le pouvoir œuvre, justement parce que les gens le perçoivent de cette manière. Quelle que soit la décision prise ou l'action effectuée, celle-ci peut toujours être justifiée par référence à de nébuleuses « directives supérieures » (« *orientações superiores* ») qui pourraient

---

<sup>22</sup> Merci à C. Buire de m'avoir poussé à souligner ce point.

<sup>23</sup> Il reste donc également à voir si les remaniements administratifs et de cabinet effectués par João Lourenço pendant les neuf premiers mois de sa présidence sont le fruit d'un désir de réformer l'État ou s'il s'agit simplement de remplacer un réseau familial dominant par un autre.

venir du Président lui-même. Au Mozambique, Euclides Gonçalves (2013 : 610-611) a montré que des orientations similaires circulent comme instructions provisoires qui fournissent les « paramètres d'action sans être précises », mais qui prennent néanmoins la forme d'ébauches écrites ou de déclarations publiques de responsables de l'État ou du parti au pouvoir. En Angola sous dos Santos, en revanche, un flou persistait toujours pour savoir si des instructions avaient réellement été émises, ou si quelqu'un agissait simplement dans le sens de ce qu'il ou elle imaginait être la volonté du *chefe*. Par exemple, dans une forme d'obéissance préventive (Schubert 2018b) — une campagne d'affiches avec l'effigie de dos Santos exhortant les « familles angolaises, ensemble sauvegardons les valeurs morales et traditionnelles » en cours pendant mon terrain — s'avéra d'ailleurs être une initiative « spontanée » d'un comité au sein du parti et non pas une initiative gouvernementale ou officielle du parti, comme je le découvris finalement. Et la peur de potentiellement contrarier la volonté imaginée du *chefe* expliquerait également le succès du « faux fils » mentionné au début de cet article...

Invoquer ces directives supérieures justifie par la suite toutes sortes de champs d'action, de la brutalité policière à l'arbitraire administratif et judiciaire. La formulation impersonnelle et imprécise sert dans tous les cas à obscurcir les lignes de commandement et à renforcer la nébulosité du pouvoir. Isabel dos Santos elle-même, dans l'*interview* au *Financial Times* susmentionné, reproduisit cette image : « Tout ce qu'il fait est presque comme une espèce de nuage au-dessus », dit-elle, cherchant la bonne métaphore et agitant la main au-dessus de sa tête, comme si son père était une sorte de phénomène céleste<sup>24</sup>.

Comme Christian Krohn-Hansen (2005 : 100) nous le rappelle dans son étude du régime de Trujillo en République dominicaine, beaucoup d'exposés journalistiques et académiques sur les dictatures ont tendance à personnaliser l'État, « construisant une image d'omnipotence quasi-parfaite, en projetant le pouvoir total supposé sur une figure mythique, le dictateur, et le diabolisant ainsi ». Bien que cette image soit souvent promue activement, ou en tout cas encouragée de manière tacite par un style de direction personnalisé ou un culte de la personnalité, elle assume une unité d'intentions que l'État n'a pas. Les analyses de type Kremlinologue des joutes de position dans les coulisses du pouvoir « personnalisent excessivement les fonctionnements de l'État » (Ledeneva 2013 : 2). En revanche, l'État doit être vu plutôt comme une « représentation collective, un fait social, et non pas un fait de la nature » (Krohn-Hansen 2005 : 100).

En effet, le fantasme de la hiérarchie en Angola est multidirectionnel, c'est-à-dire qu'en même temps qu'il habilite les citoyens, il affecte aussi ceux communément identifiés comme les agents de l'État (Aretxaga 2003 : 203). La nécessité pour tous de cultiver et d'activer des *cunhas* peut rapidement renverser les hiérarchies présupposées des passe-droit et des influences. Un incident que j'observai au marché des Congolenses (le 24 mars 2011) illustre ce fonctionnement : un agent de police, qui était occupé à tracasser une vendeuse de rue, se transforma d'une figure d'autorité en pétitionnaire, lorsqu'il apprit que la fille de la vendeuse travaillait dans une banque : il lui demanda son numéro de téléphone pour « discuter de l'attribution d'un emprunt ». Aussi, malgré la base sociale des réseaux de famille extensifs à Luanda, toutes les *cunhas* ne sont pas forcément « réelles ». À cause justement de la forte hiérarchisation de la fonction publique, beaucoup de mes informateurs me racontèrent triomphalement comment ils surent à un moment déployer une *cunha* inventée pour impressionner une fonctionnaire ou intimider un agent de police.

L'invocation de la hiérarchie était aussi une stratégie pour traiter avec les services publics, notoirement peu fiables : j'ai passé le jour de l'an chez des amis qui

---

<sup>24</sup> T. Burgis, « Lunch with the FT: Isabel dos Santos », *Financial Times*, 29.04.2013, <<https://www.ft.com/content/6ffd2edc-955e-11e2-a4fa-00144feabdc0>> (consulté le 14.03.2019).

étaient restés sans électricité pendant plus de 24 heures, tandis que leur groupe électrogène surchauffait. Mon amphitryon appela EDEL (l'ancienne Compagnie de distribution d'électricité de Luanda), et adopta un ton d'autorité :

Nous avons été sans électricité depuis hier matin ! Oui... la résidence de Camarade Nandó [Fernando da Piedade Dias dos Santos « Nandó », qui était à l'époque le vice-président de la République, et par ailleurs un cousin de dos Santos] dans l'Alvalade. Le *chefe* m'a demandé de savoir ce qui se passe... aha... et combien de temps cela prendra-t-il ? OK, je ferai rapport de cela au *chefe*. [Il coupa l'appel et se tourna vers moi :] Dans une demi-heure tu les appelles « de la résidence de João Lourenço » [à l'époque le vice-président de l'Assemblée nationale, qui vivait dans la même rue que mes hôtes], et puis ma fille va appeler « de la résidence d'Isabel dos Santos ». Ha !, dit-il, en faisant un geste universel d'insulte, si tu les appelles comme un client ordinaire, rien ne se passe, tu dois connaître ces astuces<sup>25</sup>.

De même, après que j'aie présenté un résumé de cet article à un colloque en Angola en 2018, une collègue angolaise me conta que, quand les camionneurs chinois transportant des bois précieux illégalement coupés en direction de la République du Congo, se font intercepter par des agents de police, ils signalent aux policiers d'attendre, prennent leur téléphone en main, et font mine d'appeler le général Kopelipa, suite à quoi les agents de l'ordre, intimidés, les laissent circuler. L'idée initialement absurde qu'un simple chauffeur chinois aurait le numéro direct du portable du général souligne encore une fois le flou du pouvoir (les nébuleuses « directives supérieures »), la puissance des relations intimes avec les réseaux des familles influentes, ainsi que la participation de ces figures du pouvoir dans toutes sortes de négoce lucratifs plus ou moins légaux.

Cependant, l'efficacité de ces *cunhas* échoue quand des sphères d'influence concurrentes entrent en collision ou s'il n'y a justement pas de connexion entre les réseaux de relations sociales que les personnes individuelles peuvent mobiliser (Gaibazzi 2018). Un ami, qui un jour refusa de payer les « gardiens » informels d'un parking de rue en les menaçant de sa connaissance intime du ministre des Vétérans de la Patrie, retrouva sa voiture griffée à son retour ; les jeunes de la rue, déjà en dehors de la « bonne » société angolaise, furent visiblement peu impressionnés.



Dans un contexte de fortes inégalités sociales, les interactions quotidiennes à Luanda dépendent souvent de la mobilisation d'une relation personnelle, une *cunha*. Ces *cunhas* se fondent sur une intimité et une connaissance détaillée des réseaux de famille étendus qui constituent les échelons supérieurs de la société luandaise, les « glorieuses familles ». Comme je l'ai détaillé dans cet article, la maîtrise des *cunhas* à activer, ainsi que le choix du bon service où l'appliquer est crucial pour naviguer dans la bureaucratie labyrinthique des services administratifs.

Ces réseaux personnels qui peuvent influencer la position et l'avancement social d'une personne sont cependant une ressource ambivalente. Autant invoquer une connexion avec une personne plus haut placée peut vous sortir d'un mauvais pas, autant trop d'intimité avec ces réseaux de pouvoir peut aussi comporter un risque pour ceux qui les emploient — d'où certains tabous comme, par exemple, prononcer tout haut et en public les noms de personnes puissantes. D'avantage qu'une pratique, l'utilisation de ces hiérarchies sociales et réseaux de famille reflète également le symbolisme de l'autorité et les imaginaires populaires politiques du pouvoir légitime. Tandis que le symbolisme de ces réseaux produit et reproduit l'autorité, du fait de la dépendance des gens des *cunhas*, il invite aussi aux transgressions. L'invocation de valeurs familiales « traditionnelles », quoique imaginées comme un idéal « africain » réifié, apparaît

---

<sup>25</sup> L'électricité revint quelques heures plus tard ; reste à savoir si cela était dû à ces astuces ou simplement à une reprise de service normal.

comme un moyen de critiquer, voire comme une pratique subversive (Wedeen 1999 : 4). Précisément parce que le pouvoir officiel n'utilise pas ces images paternelles ou familiales dans un discours public pour asseoir sa domination, mais plutôt l'image technocratique de « l'architecte de la paix » (Lázaro 2016 ; Schubert 2015), ceci laisse le champ de la famille et de la tradition ouvert comme une arène apparemment apolitique où le pouvoir peut être critiqué pour ne pas satisfaire ses engagements « traditionnels » de responsabilité paternelle envers la population<sup>26</sup>.

Cependant la tension entre tradition et *cunha* va au-delà d'une simple critique subalterne, et permet une utilisation créative et subversive des réseaux du système. Les connexions personnelles réelles ou prétendues sont utilisées pour louvoyer au sein des interactions quotidiennes complexes avec une bureaucratie encombrante ou pour déjouer l'arbitraire des agents de l'État : agents de circulation de la police, *fiscais* (inspecteurs fiscaux), administrateurs municipaux et autres. Dans ce système caractérisé par la nécessité d'établir des rapports de famille réels ou fictionnels pour le faire fonctionner, les gens trouvent des niches individuelles pour agir, justement en raison de ses biais, de son respect exagéré pour les hiérarchies, et de sa base dans les filières des « glorieuses familles ».

Les citoyens subvertissent donc l'autorité de la hiérarchie pour échapper aux contrôles de police et utilisent leurs relations personnelles (parfois prétendues) avec ces liens de famille pour trouver des raccourcis au travers du labyrinthe de la bureaucratie angolaise. Ils utilisent leurs *cunhas* pour faire avancer leurs projets d'études et leurs entreprises commerciales, et y trouvent des entrées pour une amélioration personnelle face à un système encore fortement inégal et autoritaire, qui, de fait, offre peu d'opportunités collectives. Même en critiquant l'irresponsabilité du pouvoir par rapport à ses obligations « traditionnelles », la subversion finit donc par, paradoxalement, renforcer les structures du pouvoir qu'elle est censée subvertir, puisque le recours à la *cunha* renforce l'idée à la fois diffuse mais redoutable de l'efficacité de ces réseaux familiaux.

*Département d'Anthropologie, Brunel University, Londres, Royaume Uni.*

## BIBLIOGRAPHIE

ARETXAGA B., 2003, « Maddening States », *Annual Review of Anthropology*, 32 : 393-410.

BACH D. C., 2013, « Régimes politiques, pratiques systémiques et dynamiques de l'émergence dans les États africains et post-soviétiques / Political Regimes, Systemic Practices and Emergence in African and Post-soviet States », *Revue internationale de politique comparée*, 20 (3) : 153-169.

BATTERA F., 2018, « From Rentier to Developmental Neo-Patrimonialism in Angola / Il Neo-Patrimonialismo in Angola. Dallo stato "rentier" a quello sviluppatista », *Poliarchie/Polyarchies*, 1 : 7-42.

BAYART J.-F., 1989, *L'État en Afrique : la politique du ventre*, Paris, Fayard.

BIERSCHENK T. & OLIVIER DE SARDAN J.-P. (EDS.), 2014, *States at Work : Dynamics of African Bureaucracies*, Leiden-Boston, Brill.

---

<sup>26</sup> Même si les images de « l'architecte de la paix » devinrent de plus en plus présentes dans l'espace public, ce qui témoigne aussi d'une personnalisation croissante du pouvoir, le titre de « père de la nation » était réservé au premier président, Agostinho Neto, dont la mémoire reste relativement peu invoquée dans l'Angola contemporain.

- BIRMINGHAM D., 2012, « Is “Nationalism” a Feature of Angola’s Cultural Identity ? », in E. MORIER-GENOUD (ed.), *Sure Road ? Nationalisms in Angola, Guinea-Bissau and Mozambique*, Leiden-Boston, Brill : 217-230.
- BLUNDO G., 2001, « Négociier l’État au quotidien : agents d’affaires, courtiers et rabatteurs dans les interstices de l’administration sénégalaise », *Autrepart*, 20 : 75-90.
- BLUNDO G. & OLIVIER DE SARDAN J.-P., 2001, « La corruption quotidienne en Afrique de l’Ouest. La corruption au quotidien », *Politique africaine*, 83 : 8-37.  
— 2006, *Everyday Corruption and the State : Citizens and Public Officials in Africa*, Cape Town, David Philip ; London, Zed Books.
- BOURDIEU P., 1993, « À propos de la famille comme catégorie réalisée », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 100 (1) : 32-36.
- BUIRE C., 2016, « L’hégémonie politique à l’épreuve des musiques urbaines à Luanda, Angola », *Politique africaine*, 141 : 53-76.  
— 2018, « Intimate Encounters with the State in Post-War Luanda, Angola », *The Journal of Development Studies*, 54 (12) : 2210-2226.
- CHALFIN B., 2006, « Global Customs Regimes and the Traffic in Sovereignty : Enlarging the Anthropology of the State », *Current Anthropology*, 47 (2) : 243-276.
- CHILDS G. M., 1949, *Umbundu Kinship & Character : Being a Description of the Social Structure and Individual Development of the Ovimbundu of Angola, with Observations Concerning the Bearing on the Enterprise of Christian Missions of Certain Phases of the Life and Culture Described*, London, Published for the International African Institute by the Oxford University Press.
- CLAPHAM C. S. (ED.), 1982, *Private Patronage and Public Power. Political Clientelism in the Modern State*, London, Frances Pinter.
- COHEN A., 1969, « Political Anthropology : The Analysis of the Symbolism of Power Relations », *Man*, 4 (2) : 215-235.
- CROESE S., 2017, « State-led Housing Delivery as an Instrument of Developmental Patrimonialism : The Case of Post-war Angola », *African Affairs*, 116 (462) : 80-100.
- FAURE Y.-A., 2011, « Du *jeitinho* et d’autres phénomènes connexes dans le Brésil contemporain », in D. C. BACH & M. GAZIBO (dir.), *L’État néopatrimonial : Genèse et trajectoires contemporaines*, Ottawa, University of Ottawa Press : 251-274.
- FORTES M., 1970, *Kinship and the Social Order : The Legacy of Lewis Henry Morgan*, London, Routledge-Kegan Paul (« The Lewis Henry Morgan Lectures »).
- GAIBAZZI P., 2018, « West African Strangers and the Politics of Inhumanity in Angola », *American Ethnologist*, 45 (4) : 470-481.
- GONÇALVES E., 2013, « Orientações Superiores : Time and Bureaucratic Authority in Mozambique », *African Affairs*, 112 (449) : 602-622.
- HASTY J., 2005, « The Pleasures of Corruption : Desire and Discipline in Ghanaian Political Culture », *Cultural Anthropology*, 20 (2) : 271-301.
- HENIGHAN S., 2006, « “Um James Bond Subdesenvolvido” : The Ideological Work of the Angolan Detective in Pepetela’s Jaime Bunda Novels », *Portuguese Studies*, 22 (1) : 135-152.
- HEYWOOD L. M., 2002, « Portuguese into African : The Eighteenth-Century Central African Background to Atlantic Creole Cultures », in L. M. HEYWOOD (dir.), *Central Africans and*

- Cultural Transformations in the American Diaspora*, Cambridge, Cambridge University Press : 91-114.
- HOLSTON J., 2008, *Insurgent Citizenship : Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*, Princeton NJ, Princeton University Press.
- KROHN-HANSEN C., 2005, « Negotiated Dictatorship. The Building of the Trujillo State in the South-Western Dominican Republic », in C. KROHN-HANSEN & K. G. NUSTAD (eds.), *State Formation : Anthropological Perspectives*, London, Pluto Press (« Anthropology, Culture and Society ») : 96-122.
- LAZARO G., 2016, « Post-Civil War Angola : Inducing “Oblivion” and “Public Forgiveness” as the Official Policy », in F. FLORENCIO (ed.), *Dynamics of Social Reconstruction in Post-War Angola*, Freiburg im Breisgau, ABI Arnold-Bergstraesser-Institut : 85-97.
- LEDENEVA A. V., 2013, *Can Russia Modernise ? Sistema, Power Networks and Informal Governance*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- LENTZ C., 1998, « The Chief, the Mine Captain and the Politician : Legitimizing Power in Northern Ghana », *Africa: Journal of the International African Institute*, 68 (1) : 46-67.
- MEDARD J.-F., 1991, « L'État néo-patrimonial en Afrique noire », in J.-F. MEDARD (dir.), *États d'Afrique Noire : Formations, mécanismes et crises*, Paris, Karthala : 323-353.
- MESSIANT C., 2006, *1961. L'Angola colonial, histoire et société. Les prémisses du mouvement nationaliste*, Bâle, Schlettwein Publishing.
- MILLER J. C., 1976, *Kings and Kinsmen : Early Mbundu States in Angola*, Oxford, Clarendon Press.
- MKANDAWIRE T., 2015, « Neopatrimonialism and the Political Economy of Economic Performance in Africa : Critical Reflections », *World Politics*, 67 (3) : 563-612.
- MOORMAN M. J., 2014, « Anatomy of Kuduro: Articulating the Angolan Body Politic After the War », *African Studies Review*, 57 (3) : 21-40.
- MUKUTA C. & FORTUNA C., 2016, *Os Meandros das Manifestações em Angola*, Luanda, Editora Kiron.
- NUIJTEN M. & ANDERS G. (EDS.), 2009, *Corruption and the Secret of Law : A Legal Anthropological Perspective*, Aldershot, Burlington VT, Ashgate.
- OGOLA G., 2006, « The Idiom of Age in a Popular Kenyan Newspaper Serial », *Africa : Journal of the International African Institute*, 76 (4) : 569-589.
- OVADIA J. S., 2017, « State-led Industrial Development, Structural Transformation and Elite-led Plunder : Angola (2002-2013) as a Developmental State », *Development Policy Review*, 36 (5) : 587-606.
- PEARCE J., PECLARD D. & SOARES DE OLIVEIRA R., 2018, « Angola's Elections and the Politics of Presidential Succession », *African Affairs*, 117 (466) : 146-160.
- PECLARD D., 2012, « UNITA and the Moral Economy of Exclusion in Angola, 1966-1977 », in E. MORIER-GENOUD (ed.), *Sure Road ? Nationalisms in Angola, Guinea-Bissau and Mozambique*, Leiden-Boston, Brill : 149-176.

- PEPETELA, 1997, *A Gloriosa Família*, Lisboa, Dom Quixote.
- PHILLIPS K. D., 2010, « Pater Rules Best : Political Kinship and Party Politics in Tanzania's Presidential Elections », *PoLAR : Political and Legal Anthropology Review*, 33 (1) : 109-132.
- PIOT C., 2010, *Nostalgia for the Future : West Africa After the Cold War*, Chicago-London, University of Chicago Press.
- PITCHER A., MORAN M. H. & JOHNSTON M., 2009, « Rethinking Patrimonialism and Neopatrimonialism in Africa », *African Studies Review*, 52 (1) : 125-156.
- QUAYSON A., 2014, *Oxford Street, Accra : City Life and the Itineraries of Transnationalism*, Durham NC, Duke University Press Books.
- ROQUE P. C., 2011, « Angola : Parallel Governments, Oil and Neopatrimonial System Reproduction », *Institute for Security Studies Situation Report*, Johannesburg, ISS.
- SCHATZBERG M. G., 1993, « Power, Legitimacy and "Democratisation" in Africa », *Africa*, 63 (4) : 445-461.  
— 2001, *Political Legitimacy in Middle Africa : Father, Family, Food*, Bloomington, Indiana University Press.
- SCHUBERT J., 2015, « 2002, Year Zero : History as Anti-Politics in the New Angola », *Journal of Southern African Studies*, 41 (4) : 835-852.  
— 2017, *Working the System : A Political Ethnography of the New Angola*, Ithaca, NY-London, Cornell University Press.  
— 2018a, « "A Culture of Immediatism" : Co-optation and Complicity in Post-War Angola », *Ethnos*, 83 (1): 1-19.  
— 2018b, « Seeing is Believing : Symbolic Politics and the Opportunities of Non-democratic Transition in Angola », *Anthropology Today*, 34 (2) : 18-21.
- SOARES DE OLIVEIRA R., 2015, *Magnificent and Beggar Land : Angola Since the Civil War*, London, Hurst.
- THELEN T., VETTERS L. & VON BENDA-BECKMANN K., 2014, « Stategraphy : Toward a Relational Anthropology of the State », *Social Analysis*, 58 (3) : 1-19.
- TOMAS A., 2012, *Refracted Governmentality : Space, Politics and Social Structure in Contemporary Luanda*, PhD diss., New York, Columbia University.
- VALLEE O., 2008, « Du palais aux banques : la reproduction élargie du capital indigène en Angola », *Politique Africaine*, 110 : 21-46.
- WAI Z., 2012, « Neo-patrimonialism and the Discourse of State Failure in Africa », *Review of African Political Economy*, 39 (131) : 27-43.
- WEDEEN L., 1999, *Ambiguities of Domination : Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria*, Chicago-London, University of Chicago Press.
- WOLF E. R., 2013, « Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies », in M. BANTON (ed.), *Social Anthropology of Complex Societies*, London, Routledge : 1-22.