

LE SEMEUR DU KASAÏ

Revue pluridisciplinaire
Numéro 1, premier semestre 2009

Le Semeur du Kasai (LSK) est une revue scientifique pluridisciplinaire publiée grâce au projet «Leadership en développement coopératif» financé par l'Agence canadienne de développement international, dans le cadre du programme de partenariat des Collèges canadiens (PPCC). Le Collège Boréal est le maître d'œuvre du projet dont le site est www.kuetu.com

Les textes publiés dans cette revue expriment librement les opinions de leurs auteurs. Ils n'engagent pas la responsabilité des éditeurs institutionnels que sont l'Institut supérieur de développement rural (ISDR-Tshibashi) et l'Institut supérieur de développement intégral (ISDI). La coédition assumée par le Collège Boréal est de type technique. Un comité d'appui scientifique constitué de Kasaiens de la Diaspora collabore à la réalisation de la revue.

Pour toute correspondance concernant les droits d'auteur et le contenu de la revue (articles, comptes rendus, notes et remarques) et toute demande concernant la rédaction, prière de s'adresser à : Le Semeur du Kasai, ISDR-TSHIBASHI, B. P. 70 Kananga, Kasai occidental, République démocratique du Congo. issrkg@yahoo.fr ou Comité scientifique appui E-mail: institutrika@yahoo.ca ou encore le coéditeur technique : Les Éditions Glopro (Glopinter@yahoo.ca).

© 2009 Le Semeur du Kasai et les auteurs
Dépôt légal – Premier trimestre 2009
Bibliothèque nationale de la RD Congo
KK 3.0704 – 57057
ISSN 1913-9608

La reproduction ou représentation de cette revue, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur au Canada. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Direction

Directeur : Modeste Bukasa Tubadikukub, Directeur de l'ISDR

Directeur - adjoint : Lambert Museka Ntumba, Directeur de l'ISDI

Administrateurs

André Nkongolo, Secrétaire académique de l'ISDR

Jacques Kanku, Secrétaire académique de l'ISDI

Comité de rédaction

Honoré Mukadi Luaba, Boniface Beya Ngindu, Joseph Mputu, Mulamba Katoka, Geneviève Tuanyishayi Mulopo, Evelyne Tshiabidi.

Comité scientifique de sélection

Bonaventure Bibombe, Joséphine Bitota, Antoine Bushabu, Joseph Kabamba, André Kabasele, François Kabasele, Joseph Kalamba, Sylvain Kalamba, Philippe Kanku, Philippe Malu, François Mpamba, Paul Mukenge Bantu, Joseph Mulumba Musumbu, Parice Munabe, Etienne Mutshipayi, Pierre Mvita, Albert Ndomba, Maurice Ndjondjo, Alphonse Ngindu Mushete, Ntumba Mwena Mwanza, Paulin Ntumba Ngandu, Jean-Adalbert Nyeme, René Okitundu, Albertine Tshibilondi, Jean-Pierre Tshikuna Matamba, Pierre Tshimbombo.

Comité scientifique d'appui

Bululu Kabatakaka, Eddie Kabasele, André Kazadi, Jean Pierre Kapongo, Martin Kalulambi

Institut de recherche et d'information sur le Kasai

Études et essais

Martin Kalulambi Pongo, Mémoire en partage, mémoire en pièces. Transmission et représentations du passé dans l'histoire du Kasai. P.3-12

Stanislas Kabamba N'Tambwe wa Tshibanda, Bena Kasayi tuyaya kunyi ? P.15-19

Philippe Kanku Tubenzele, Pour une mentalité du développement du Kasai Occidental. Etat des lieux et perspectives P.21-30

Kapudi Kalonga, La mentalité des Bèena Luluwà vue à travers les proverbes P.31-44

Sylvain Kumuamba Mande et Alexis Kanda Kaciunga, Être femme dans un service commandé au Kasai Occidental. Problématique d'intégration de l'approche genre. P.45-56

Ferdinand OKoko-O-Ali, La référentialité d'une œuvre littéraire. Cas de *Coup de balai de Ndakata*. P.57-66

Kalamba Nsapo, Le monothéisme : un concept impropre à l'Afrique P.67-78

Traverses

Joséphine Mulumba Tumba, La quête identitaire à travers le jeu d'Eros et de Thanatos dans *Patrick et les Belges* de José Tshisungu wa Tshisungu P.79-89

Martin Kambulu Ngalamulume, La morphologie dérivative du verbe *kudya*. P.91-101

Comptes rendus

Tshisungu wa Tshisungu J., « Marc Quaghebeur et Bibiane Tshibola Kalengayi (dir.), *Congo-Meuse : Aspects de la culture à l'époque coloniale en Afrique centrale*. Paris, Éditions L'Harmattan, 2008, 4 volumes, 1157 p. » P.103-105

Éric Muteba, « José Tshisungu wa Tshisungu, *La culture politique des Congolais*, Sudbury, Éditions Glopro, 2008, 85 p. » P.107-108

Silvia Riva, « Mutshipayi K. Cibalabala, *Le patriote ou l'absurdité de Maître Ibrahima Diawara*., Paris, Éditions Publibook, 2008, 139 p. » P.109-111

Kabuta Ngo Samzara, « Kabuta Ngo Samzara, Nkongamyabu. Ciluba-mfwàlànsà, Gent, Recall, 2008, 363 p. » P. 113

Mpoweme

Kabasele Dishu wa Kande P.115-117

Gaby Diewu Kapanga P.119-122

Mémoire en partage, mémoire en pièce transmission et représentations du passé dans l'histoire du Kasai¹

Martin Kalulambi Pongo
martin.kalulambi@uottawa.ca
Professeur, Université d'Ottawa

Liminaire

Je vais commencer mon propos en remerciant d'abord les organisateurs de cette rencontre pour l'honneur qu'ils m'ont fait en me confiant la lourde tâche de prononcer la conférence inaugurale. J'ai accepté de me livrer à cet exercice périlleux pour respecter leur décision et retourner, comme on dit, l'ascenseur. J'ai accepté de le faire parce que cet exercice me donne l'occasion d'ouvrir un espace de discussion, de faire une lecture, des considérations et des propositions d'historien sans naturellement m'enfermer dans une démarche d'historien ou me limiter exclusivement à des propos d'historien. J'ai accepté de le faire, motivé simplement par le souci de participer à cette réflexion collective sur le Kasai, sur ce que ce Kasai va devenir ou peut devenir en ce troisième millénaire, sur ce que ce millénaire va lui apporter, peut lui apporter ou devrait lui apporter, en termes d'approche de son histoire et de ses mémoires.

Mon propos s'articule autour de deux notions : l'*histoire* en tant qu'explication critique du passé ; et la *mémoire*, en tant que trace de ce passé. La mémoire, présence du passé, n'est pas l'histoire, au sens de la narration du devenir collectif et d'interprétation du passé. Bien qu'elle soit utile à faire, cette distinction entre histoire et mémoire semble maintenant de peu de relief (Rousso, 1999 : 111)², d'ailleurs, la tendance est de lui substituer un couple tout aussi problématique de la mémoire et de l'*oubli*. D'autant plus « que la mémoire se nourrit de l'histoire et des récits que produisent les historiens, que l'histoire d'hier peut être qualifiée de mémoire au regard de l'histoire d'aujourd'hui »³. Les trois termes – histoire, mémoire et oubli – apparaissent donc comme trois modes de relations que nous entretenons avec le passé bien réel.

En effet, la question n'est pas tant de savoir si les Kasaiens ont un passé, mais plutôt de voir de quelle manière ils vivent leur passé et leur présent. Concrètement, il s'agit de la question du souvenir et de sa transmission, mais aussi des modèles narratifs qui nourrissent les récits mémoriels des peuples du Kasai. C'est à grands traits que je présenterai cette question de la mémoire dont la complexité est accrue par l'espace géographique éclaté qu'elle embrasse.

¹ Ce texte est la conférence inaugurale du Professeur Martin Kalulambi Pongo, de l'Université d'Ottawa (Canada) au III^e colloque d'« Histoire des peuples du Kasai. Enjeux du présent et défis de l'avenir », Kananga, RD Congo, 24-28 juin 2008

² D'autant plus que l'histoire, c'est-à-dire « la relation au passé ne se décline pas seulement en termes de souvenirs et d'oublis ; on ne peut ni se souvenir ni oublier ce que l'on ne connaît pas ». Voir Rousso H., « Le statut de l'oubli », Barret Ducrocq F., (ed.), *Pourquoi se souvenir*, Paris, Bernard Grasset, 1999, p. 111

³ Lavabre M-C., « Usages du passé, usages de la mémoire », *Revue française de science politique*, 44, 3, 1994, p. 487.

Repères historiques et points de souvenirs

S'il faut commencer quelque part, je dirais tout simplement qu'en dépit de toutes les vicissitudes que connaît aujourd'hui l'espace Kasaien, je suis allergique aux spéculations qui soulignent l'immobilisme des structures, la répétition de processus et l'inertie des acteurs. Ce genre de spéculations laisse l'impression qu'on a affaire à un Kasai froid, un Kasai lent, un Kasai sans repères ni devenir. Ce sont là assurément des spéculations qui heurtent les hommes et les femmes pratiquant les sciences sociales que nous sommes. Elles sont incompréhensibles et absolument inadmissibles aux yeux des Kasaiens qui ne croient pas à « la fin de l'Histoire », mais qui, au contraire, ont le sentiment d'avoir affaire à un Kasai en marche, un Kasai qui marche mais qui n'en est pas moins dans un entre-deux.

Le Kasai, tel que je le perçois et, j'allais dire, tel que je le sens, c'est un espace, ce sont des sociétés, des peuples, dont on ne peut pas dire aujourd'hui que toutes les forces soient tournées exclusivement vers la construction d'un hypothétique futur, mais dont on ne peut pas dire non plus qu'ils se présentent comme embarrassés par leur histoire, encombrés de leur passé, nostalgiques de ce passé au point d'être aveugles aux urgences du présent et à leurs implications pour demain. Je dirais plutôt que je les sens et je les perçois comme dans un entre-deux, situés et se situant dans une sorte de présent indéfini qui semble imposer à l'historien au moins deux tâches : la première, qui relève proprement de la discussion historique, viserait donc à cerner au plus près les bornes en amont et en aval de cet entre-deux ; l'autre, qui est attentive aux indicateurs d'un passage éventuel de ce présent indéfini à une autre phase de notre devenir, oserait s'engager dans quelques pistes pour l'action.

Dans cet entre-deux, il y a une historicité riche et des souvenirs tout aussi riches, que l'on pourrait examiner sur une plage de temps relativement étalé dont les prémisses nous feraient remonter par exemple à l'occupation de l'espace. Ma lecture de cette historicité, imparfaite soit-elle, repose sur la régionalisation de l'histoire qui a varié d'une époque à l'autre. Elle repose aussi sur des enjeux de mémoire qui occupent une place sans cesse plus grande dans le champ intellectuel et idéologique, social et politique du Kasai.

À grands traits, cette lecture suggère que les terres du Kasai, jadis propriétés des Kete, Bindji, Salampasu, Pende, Leele, Kuba, Ndengese, Tetela et Kanyoka, sont devenues un espace de brassage, un espace de cohabitation des populations, avec les migrants luluwa, luntu, luba, songye, chokwe, etc⁴. Sur cet espace partagé, les faits, les phénomènes et les choses n'ont pas évolué de la même manière ni au même rythme et ne se sont pas investis de la même durée. Les registres culturels de ces peuples ont véhiculé des socialités et des traditions mythiques diverses, attestées aujourd'hui par des croyances, des normes, des valeurs, des savoirs, des manières de faire, d'être et de sentir. Je me permets de douter que tous ces registres aient été étudiés suffisamment. Et dans le champ de la mémoire, on est loin de savoir, dans de nombreux cas, ce qu'est devenue la parole des hommes et des femmes de ces sociétés précoloniales qui gardaient vivante, par la magie de la création, la mémoire des pères transmise de mères en filles.

Du fait de ma propre ignorance, je ne peux malheureusement pas m'attarder longtemps sur cette période passablement méconnue, qui me semble tout à fait exceptionnelle pour les Kasaiens d'aujourd'hui. Ce que je crois important à souligner, c'est que les multiples traditions locales de ces peuples laissent supposer la richesse et la diversité d'un matériau mythique que les cités d'alors ont du exploiter à leur guise pour inscrire la constitution de l'espace politique dans le temps. A mon sens, l'historiographie régionale n'a pas encore dressé un état des lieux sur cette période : elle demeure squelettique, faite de monographies pour certains, d'articles épars ou d'études brèves pour d'autres, de propos convenus ou d'appendices de travaux dont l'essentiel concerne d'autres problématiques.

L'enjeu mémoriel, à l'égard de cette période largement ignorée, occultée ou mieux édulcorée, est d'autant plus important que l'on assiste, dans la plupart des ces sociétés, à des manipulations intéressées de la mémoire ou à des réaménagements de celle-ci par les groupes dominants. L'histoire récente du Kasai a montré que

⁴ Ndaywel e Nzien I., *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République démocratique du Congo*, Bruxelles, Duculot, 1998, p. 145-146

l'émergence, le maintien ou la revitalisation de certains mythes ou figures mythiques répondaient à des choix qui correspondent le plus souvent à des motivations d'ordre politique.

Malgré la richesse des réalisations et du matériau mythique, le temps précolonial est perçu dans les écrits comme dans les imaginaires collectifs, comme un temps pénible que l'on évoque sur un mode sentimental. Pour ne prendre qu'un exemple, il suffit de lire les témoignages que l'on rapporte sur les campagnes des personnages comme Ngongo Leteta, Mpania Mutombo et Lumpungu pour s'en convaincre⁵. Bien plus que cela, aucune habitation du temps précolonial n'a fait l'objet de réhabilitation et n'a été constitué en « lieu de mémoire ». C'est sans parler de l'absence de musée où auraient été gardés les trésors du passé.

Du passé colonial du Kasai vu d'aujourd'hui, on dirait qu'il reste beaucoup et peu à la fois. Quand je dis qu'il reste beaucoup, je pense à ces faits de structure avec lesquels le Kasai d'aujourd'hui et de demain doit bon gré, mal gré, compter. Il s'agit d'abord des faits produits par la colonisation et bien visibles dans leur matérialité et dans leurs effets : les frontières, les territoires, les postes d'État et de missions, la scolarisation, la constitution du marché salarié, etc. Il s'agit aussi des choses moins visibles mais tout aussi présentes telles que l'offre et l'organisation du travail, les structures économiques dont découlent aujourd'hui les relations du Kasai avec les autres provinces du Congo et avec le monde extérieur. Mais il y a aussi ces autres faits de structures qui ne sont pas, me semble-t-il, le produit direct de la colonisation, encore que celle-ci ait eu la naïveté de dire, de croire, de faire semblant de croire ou de faire croire qu'elle en était l'initiatrice. Je pense en particulier à ces faits durables que sont la production, l'évolution, la mise en place et l'articulation de ces groupes et catégories de la société dont le combat, les interactions et les contradictions sont à la racine de ces processus que nous observons aujourd'hui.

En disant qu'il reste peu, je pense à certains faits et certaines pratiques de notre passé colonial glanés ça et là dans les livres d'histoire. Ce sont notamment les accords, les compromis, les compromissions des chefs locaux, les résistances mais aussi et surtout la parole des témoins qui ont vécu cette colonisation et rapportent, quand ils en ont l'occasion, les souvenirs qui les ont marqués. Les récits livresques comme ceux des témoins sont variés : ils indexent entre autres les violences, les abus et les brutalités coloniales; l'imposition des cultures obligatoires; la mutinerie de Luluabourg de 1895 menée des anciens de la guerre arabe contre l'État colonial ou encore sa réédition en 1944, conduite par le légendaire « premier sergent-major Ngoyi Mukalamushi »; le transfert en 1949 du chef-lieu de la province qui se trouvait alors à Lusambo (lequel devenait un simple chef-lieu de leur District) au profit de Luluabourgare; le régime humiliant des sanctions dont le symbole fut le fouet, mais aussi les enlèvements que les légendes locales ont appelé le phénomène « mitumbula ».

Dans ces réaménagements, la pénétration coloniale, masquée par le mythe de « la pacification », entretenait l'idéologie d'un Kasai « sauvage », avec « des sauvages » à qui l'Occident apportait « la paix » et « la civilisation ». Du même coup, cette pénétration transformait les actes de résistance des « indigènes » d'alors en actes de barbarie, tandis que les boucheries les plus inhumaines des agents coloniaux étaient érigées en actes de bravoure. La vérité, c'est qu'il y eut une rencontre bouleversante entre les acteurs qui n'étaient pas des enfants de chœur.

Mais d'un autre côté, je me laisse aller à l'idée que ce Kasai était en pleine effervescence intellectuelle, culturelle, religieuse et politique. Au contact de l'ordre colonial et missionnaire, les populations du Kasai ont exploré les promesses d'une histoire politique particulière et d'une histoire de la mémoire sous toutes ses formes observables⁶. Malgré les promesses factices que miroitait l'ordre colonial, les élites du Kasai — ces vaillants catéchistes, instituteurs, commis, clercs, chefs traditionnels, etc., aujourd'hui oubliés — se sont attelées à bâtir jalousement la nouvelle société Kasaienne. Mais celle-ci pouvait-elle vivre et survivre sans symboles, sans mythes, sans lieux de mémoire ? Je constate simplement qu'au fil des années et des décennies, les imaginaires de la mémoire ont été construits par juxtaposition des modèles et des symboles. La mémoire officielle était celle qui

⁵ Lire à ce sujet l'analyse des témoignages effectuée par Turner T-E., « Memory, Myth and Ethnicity: A Review of recent literature some cases from Zaire », *History in Africa*, Vol. 19, 1992, p. 387-400.

⁶ Kalulambi Pongo M., *Être luba au XX^e siècle. Identité chrétienne et ethnicité au Congo Kinshasa*, Paris, Karthala, 1997.

représentait l'œuvre coloniale et ses agents. Le bronze du roi Léopold II, (magistralement placé à la jonction des anciennes avenues Léopold et Roi Albert au chef-lieu de la province, Luluabourg), témoignait de la patrimonialisation de l'histoire à des fins politiques. Cette statue était en quelque sorte l'aboutissement, le « produit fini » de l'expansion coloniale dans la mémoire officielle. Pour faire complet, les noms de certains agents coloniaux qui avaient parcouru l'espace du Kasai ou de la colonie, quadrillaient certaines avenues, rues et localités. Dois-je rappeler qu'il y eut des avenues qui s'appelaient Macar, Baron Dhanis, Jules Renkin, Lieutenant Cassart, Commandant Michaux et j'en passe ; des quartiers qui s'appelaient Biancqui ; des localités qui s'appelaient Charleville, Mérode.

Cette mémoire officielle croisait la « nouvelle mémoire locale » dont le récit déployait les souvenirs de la nouvelle société : jubilé et anniversaires projetaient des modèles de figures locales investies comme évidences de la chrétienté Kasaienne. Ce récit a trouvé son cadre dans et autour des missions catholiques⁷ et protestantes devenues des « lieux de mémoire », porteurs de significations sociales, politiques, culturelles et éthiques. C'est cette mémoire que l'on réactivait lors des cérémonies organisées annuellement, et à laquelle participaient hommes et femmes, jeunes et vieux, mêmes les simples écoliers.

Pour compléter le portrait, je dirais que la marche du Kasai était ponctuée d'événements divers qui ont étalé, non seulement la visibilité des Kasaiens, mais aussi leur inscription spatiale dans le champ politique. L'ordination du premier prêtre Kasaien, l'abbé Charles Mbuya, qui avait mobilisé en 1934 des dizaines des milliers d'individus, hommes et femmes de toutes les origines, a été un moment qui fait époque (*epoch making fact*) dans le récit que l'on élabore sur le Kasai et les Kasaiens. La révolte de Luluabourg de 1944, portée et menée par les vaillants soldats qui avaient servi au Nigeria, en Éthiopie et au Moyen Orient, a été « un épisode incompris du nationalisme »⁸. Il en est de même du mémorandum des « évolués » de cette même ville, au cours de la même année. Ce mémorandum n'était pas autre chose qu'un prélude au nationalisme qui gémissait et attendait de s'exprimer dans le Congo colonial.

Cependant, dans cette marche, dans ce nouveau projet identitaire, la visibilité était foncièrement « masculine » et n'a étalé ni les actions ni la parole des femmes, à quelques exceptions près. Au Kasai comme partout ailleurs dans le monde, les femmes sont des porteuses du passé et de l'avenir parce qu'elles transmettent la mémoire de par leurs tâches d'éducation. Comment se fait-il que celles par lesquelles se transmettent la vie, la mémoire individuelle et collective soient absentes de l'histoire qui se souvient ? Si aujourd'hui le nom de Tshiala Muana évoque quelque chose à nos oreilles à cause de sa musique ethnique, je me demande si on peut en dire autant pour ces femmes qui, de l'aube de l'indépendance, marchèrent dans les rues de nos villages et villes pour psalmodier l'entrée des troupes mulelistes sur l'espace Kasaien. Dans ce projet des dupes, je constate que les femmes sont absentes : absentes de partout; absentes des livres et des lieux de la mémoire, absentes du présent et du passé; absentes de la mémoire historique.

Les pièges des turbulences pré et post-indépendances allaient générer un tohu-bohu mémoriel qui va dynamiter, en partie, le patrimoine colonial. L'identité Kasaienne, souvent confondue avec l'identité luba à cause de la langue tshiluba qui était élevée au niveau suprarégionale, se révélait une fiction. Dans le même mouvement, les localismes et les particularismes mémoriels étaient réanimés ou mis sous perfusion, avec à la clé, les guerres fratricides des années 1960, suivies peu après du démembrement de la province⁹. De Luluabourg à Bakwanga, de

⁷ Telles que Mikalayi St Joseph, Hemptinne St Benoît, Tielen St Jacques, Lusambo St Antoine, Katende St François-Xavier, etc.

⁸ Fetter B-S., « The Luluabourg Revolt at Elisabethville », *African Historical Studies*, Vol. 2, No 2, 1969, p. 269.

⁹ Entre 1960-1964, le démembrement a donné lieu à des provinces suivantes dont certaines ont été reconnues par la Constitution du 2 août 1964 : Luluabourg, Unité Kasaienne, Sankuru, Sud-Kasai, Lomami et la province du Midi. Elles ont eu pour chefs lieux respectifs Luluabourg, Tshikapa, Lusambo, bakwanga, Kabinda et Mwene Ditu.

Sankuru à Luiza, de Tshikapa à Dekese, de Lusambo à Dimbelenge, et dans bien d'autres localités, de mémoires identitaires blessées ont pu crier pour prendre leur revanche sur le présent.

Sur ces entrefaites, la quête de mémoire était en fait devenue un enjeu d'affrontements passéistes, un vagabondage mémoriel qui n'a pu réaliser que les interrogations les plus fortes et les plus prégnantes venaient du présent. Le présent, ce seront les réfabrifications mémorielles, mieux je dirais, la *mémoire instituée* du régime de la Deuxième République qui a fonctionné comme un disque rayé, butant toujours sur les mêmes points et le même personnage. Le présent, ça sera aussi ce disque régional qui, depuis plus de quarante ans, reprend les plaies purulentes, les vieux démons, le verbe diviseur, les argumentaires partisans, les amalgames historiques. Dans les quatre coins de l'espace Kasaïen, cette panoplie des thèmes inusables a été utilisée, inégalement mais avec une vraie force de pénétration. Avec comme résultat : une élaboration par les acteurs sociaux et politiques d'une identité ethnique, et dans le sillage de celle-ci, d'une mémoire de l'ethnie interprétée comme référence formelle et comme communauté.

Certes, il est même normal que les mémoires des différentes communautés puissent être en rivalité constante. Aujourd'hui encore, les récits narrés sont à peine croyables : les analystes les décortiquent avec l'encre noire sur le papier blanc; les musiciens du traditionnel et les griots des villages, fidèles à leur métier, le font avec la parole, la chanson, la musique, les refrains et les strophes. On est ici non face à une « mémoire sociale incorporée »¹⁰, partagée par la société dans son ensemble, mais face à plusieurs mémoires collectives ou mémoire plurielle rendant compte des souvenirs et des intérêts divergents des groupes qui composent la société Kasaïenne. Cette mémoire plurielle renvoie à des lignes de fracture qui ont divisé les Kasaïens lors de l'indépendance et ont remis en cause leur unité, dispersé les souvenirs collectifs sur les terroirs et rendu leur message moins lisible.

Mémoires en débat, mémoires du débat

Depuis les premiers travaux de Maurice Halbwachs sur la « mémoire »¹¹ au début du siècle dernier, bien de débats parfois contradictoires, ont enrichi cette notion avec des améliorations et autres supputations. Il a fallu attendre les années soixante pour que les analystes focalisent leur attention sur la notion de « mémoire collective »¹², consubstantielle à l'existence de toute collectivité historique, qu'il s'agisse d'une nation ou d'un groupe particulier. Aujourd'hui, la notion de mémoire collective concentre différentes réalités et formes de présence du passé, réelles ou métaphoriques, vives ou résiduelles : lieux de mémoire, commémorations, monuments et mémoriaux, devoir de mémoire, souvenir et contre-souvenir, art de la mémoire, tourisme de la mémoire, phénomènes d'hypermnésie ou d'amnésie, amnistie, réparation et pardon, pour ne citer que ces exemples. Ces formes et réalités sont envisagées par beaucoup d'auteurs comme des processus dynamiques de relecture des traces du passé.

Dans l'histoire des peuples, ces traces sont constituées des faits historiques et des événements heureux ou malheureux. Puisque toutes les traces du passé ne peuvent être remémorées et revendiquées, il s'opère l'*oubli*. Cet oubli peut être de double nature : l'*oubli manifeste, inconscient*, dans le sens où ce qui est oublié ne porte pas à conséquence, devient quantité négligeable au regard d'autres faits beaucoup plus marquants ; l'*oubli provoqué, conscient*, qui résulte d'une volonté quasi collective de reléguer dans les tréfonds de l'esprit des tourments dont il ne doit plus être question¹³.

¹⁰ Candau J., *Mémoire et identité*, Paris, PUF, 1998, p. 12

¹¹ Halbwachs M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925 (Albin Michel, 1994), *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950 (Albin Michel, 1997).

¹² Avec en particulier l'article célèbre de Roger Bastide, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'année sociologique*, 21, 1970, p. 65-108

¹³ Sur la question de l'oubli, lire, entre autres, Loraux N., *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot & Rivages, 1997.

Eu égard à ces préalables théoriques, je constate que nous vivons encore pour partie, sur cet héritage précolonial, colonial et postcolonial, avec ses limites et sans doute son épuisement. Quelles traces du passé devons-nous retenir de notre passé-présent collectif et auxquelles nos peuples peuvent s'identifier collectivement ?

- ◆ Faut-il insister sur les transhumances historiques des temps anciens ou reconsidérer les solidarités qui se sont construites dans la constitution de cet espace nommé Kasai ?
- ◆ Quelles traces les peuples du Kasai gardent-ils du commence luso-Kasaïen et surtout de ses effets sur les populations chokwe, kete, bindji, luluwa ou encore du régime humiliant du fouet instauré par le régime colonial ?
- ◆ Entre l'abbé Mbuya Charles, le héros triomphant de la modernité religieuse au Kasai et les chefs de guerre arabisés Ngongo Leteta, Lumpungu, Mpanya Mutombo, considérés à l'époque comme les ennemis du christianisme et de l'entreprise coloniale, quelle est la figure qui désigne le mieux la mémoire collective de la région ?
- ◆ Faut-il insister sur les dérives tribales des années 1960 ou se réjouir des efforts répétés d'un Mutombo Katshi des Luba, d'un Kalamba Mangole des Luluwa ou d'un Lukengu des Bakuba et de Mpongo des Byomba pour réconcilier les frères ennemis ?
- ◆ Combien de Kasaïens connaissent le massacre de plusieurs dizaines des fidèles perpétré en pleine messe par les jeunesses du MNC-L en 1960, et la signification de la statue dressée devant la Cathédrale de Mbuji-Mayi, représentant le bourreau (Jacques Omuonombe, Commandant de la JMNC-L) en train de tirer dans l'Église ?
- ◆ Qu'est-ce qui est le plus douloureux à revivre ? Est-ce le massacre de Katekelayi étouffé par la dictature de Mobutu et oublié par les mémoires officielles ou les danses d'animation politique qui ont contribué à la dépravation des mœurs ?
- ◆ Comment taire le grondement sourd du devoir de mémoire de l'« épuration ethnique » subie par les Kasaïens qui, à défaut de se faire justice à posteriori, voudraient tout de même rappeler à la conscience des bourreaux leurs horreurs et entretenir si possible un remords permanent chez eux et peut-être les amener à demander pardon.
- ◆ Entre l'écrivain Paul Tshibamba Lomami, (natif de cette région et presque inconnu puisqu'il a vécu ailleurs) porté en tombe dans l'anonymat le plus total et Kandolo ka Batetela, fusillé par l'ordre colonial, quelle est la figure qui nous parle le plus ?

Ce ne sont là que des images, des instantanés, des clichés, des événements auxquels sans doute on pourrait en ajouter d'autres et entre lesquels je me refusais à choisir. Parce qu'en fait, jetés en vrac ou rangés dans un ordre soigneux, quelque soit la manière dont on les présente, ils dessinent ensemble les configurations de cette Histoire du Kasai qui nécessite d'être revisitée. J'ajouterai que ces souvenirs suscitent toute une série de questions. Peut-il y avoir table rase en matière de mémoire collective ? Qu'est-ce qu'on oublie ? Dans quelle(s) circonstance(s) ? Pourquoi ? Mais aussi de quoi se souvient-on et selon quelles modalités ?

Ma génération, celle des gens qui ont eu une dizaine d'années au milieu des années 1960, est celle qui a assisté à toute une série de choses qui font que, au-delà de la recherche scientifique, elle ne saurait s'accommoder de l'image du Kasai d'aujourd'hui : une image froide, lente, plus ou moins immobile. Elle aimerait qu'un travail préliminaire se fasse pour rendre compte des expériences collectives marquantes ; elle aimerait que soit examinée de quelle façon ces expériences ont un effet prolongé sur la conscience collective Kasaïenne ; elle aimerait que ces expériences soient discutées pour voir comment elles marquent les mutations sociales récentes de la sphère publique.

Concrètement, il s'agirait des événements significatifs dont les membres de société Kasaïenne ont fait l'expérience et dont ils se souviennent collectivement. Des événements largement diffusés qui, bien au-delà de la capacité mémorielle des membres de la société, peuvent faire l'objet de commémorations de masse et de

représentations historiques. Puisque cet examen n'a pas été fait, des pans entiers de ces épisodes historiques oscillent entre *occultation* et *répétition*, entre *inoubliable* et *refoulé*. Ils empoisonnent l'écriture de l'Histoire et créent des recoins de la mémoire que l'on pourrait comprendre, métaphoriquement, comme des kystes provoqués par des cicatrisations mal conduites.

Ayant refusé de faire le choix entre les images et les événements du passé (parce que je n'ai pas la prétention d'y trouver une réponse), je formule quand même une interrogation. Comment les peuples du Kasai pourraient-ils partager ces souvenirs par nature forcément subjectifs ? Dit autrement, comment passe-t-on de la multiplicité des expériences et des souvenirs, à l'unicité d'une mémoire dite collective, j'allais dire parvenir à une « mémoire consensuelle »¹⁴ pour utiliser les termes de Michèle Baussant ?

Théoriquement, la notion même de mémoire collective présuppose ce partage d'autant plus que l'individu fait partie du groupe; l'histoire de la communauté devient l'histoire de chacun. Cette hypothèse est fragile, n'en déplaise à Maurice Halbwachs qui a soutenu cet argument et proposé qu'un travail d'homogénéisation et de réduction des souvenirs soit fait dans les « faits de communication » entre les individus et dans la transmission¹⁵. En scrutant l'histoire du Kasai, j'ai plutôt le sentiment que les choses ne sont pas si simples que l'on pourrait le croire. Les trajectoires historiques des peuples de cet espace nommé Kasai, les conflits des années 1960 et les revendications identitaires nous placent devant les difficultés théoriques d'épouser les intuitions de Maurice Halbwachs. De mon point de vue, il est hasardeux de penser qu'il existerait des souvenirs dominants auxquels les autres souvenirs d'adosent comme à des points d'appuis. Par contre, il y a « des situations caractérisées par une mémoire forte susceptible de contribuer à la constitution d'une mémoire collective » comme il y a « des situations à mémoire faible de nature à favoriser la dissolution ou un éclatement des identités ».

Plus que cela, la mémoire collective ne se décrète pas, au risque de gêner les sensibilités des gens qui ne se reconnaîtraient pas dans tel ou tel autre fait historique. Une mémoire collective décrétée se voit assigner une tâche qu'elle n'est pas à même d'accomplir à savoir jeter un pont entre l'identité et la société. Dans un tel cas, il s'agit de « la manipulation des événements à des fins idéologiques ou politiques »¹⁶ ; une manipulation qui se heurte à tout ce qui, de haines et de rancœurs, se transmet dans les familles ou des groupes sociaux. Il est plus facile de manipuler les événements à des fins idéologiques en présentant des souvenirs fragmentaires comme des expériences directes, capables de conférer une cohérence symbolique aux événements dans leur ensemble.

Les souvenirs collectifs sont des points de repères qui ne sont pas choisis arbitrairement; ils ont des parcours différents et s'imposent non pas par rapport au passé, mais en fonction de préoccupations actuelles. Le plus souvent, ils sont reconstitués symboliquement en tant que mémoire¹⁷, en autant que leur signification soit interprétée à partir de la base symbolique fournie par les intentions politiques qui les soutiennent dans le rôle politique.

Un projet de mémoire consensuelle, si utopique soit-il, exige de suivre les divers parcours mémoriels et de s'appuyer sur un matériau diversifié ; il exige de croiser le regard avec les exemples relevant à la fois du proche et du lointain ; il exige de mobiliser la réflexion de plusieurs disciplines engagées dans l'analyse de la mémoire. Nécessairement pluriels dans leurs approches, dans les niveaux d'analyse privilégiés et dans leurs résultats, ces

¹⁴ Baussant M., « Penser les mémoires », *Ethnologie française*, No 3, Tome XXXVII, 2007, p. 391

¹⁵ Halbwachs M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 37

¹⁶ Pour aller plus loin, lire Candau J., *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Armand Colin, 2005; Candau J., « Mémoire collective et mémoire individuelle fonctionnent-elles selon le même modèle ?, *Le mensuel de l'université*, No 25, avril 2008; « Entre histoire et mémoire à la recherche d'une méthode », in *La guerre civile entre histoire et mémoire*, Jean-Clément Martin (dir), Nantes, Ouest Éditions, 1995

¹⁷ Barash J.A., « L'abîme de la mémoire. La mémoire collective entre expérience personnelle et identité politique, Article disponible en ligne http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=&ID_ARTICLE=CITE_029_0105

parcours pourraient retracer les enjeux contrastés et les conjonctures différentes dont ces phénomènes mémoriels sont les symptômes ou les témoins.

Dans un tel projet, les modalités sociales de la transmission des informations influencent largement l'encodage des souvenirs¹⁸, et peuvent entraîner soit un partage mémoriel effectif, soit un morcellement mémoriel. Je devrais dire que ce ne sont pas n'importe quels souvenirs ou quelles images qui composent la mémoire collective : il s'agit de ceux qui, aux yeux des vivants, expriment le mieux la substance du groupe qu'ils forment. Beaucoup de nos souvenirs n'existent que parce que des témoins en sont l'écho. C'est pourquoi, il me semble fertile d'épouser les intuitions de Sue Campbell qui insiste sur ce qu'elle appelle le « relational remembering »¹⁹ : les autres influencent notre manière de nous souvenir du passé comme nous influençons la leur.

Je pense ici à l'expérience directe, aux témoignages et aux preuves authentiques qui peuvent jouer un rôle décisif et fournir une vision d'ensemble des événements et de leur portée. Mais dans l'histoire du Kasaï, la signification publique des faits et des événements pourrait dépendre moins des souvenirs des individus, surtout que les témoins sont en train de s'éteindre avec tout ce qu'ils savent. Les bribes des témoignages qui sont racontés et auraient été récoltés ou qui le seraient dans un avenir proche nécessitent d'être minutieusement étudiés pour déceler des contradictions ou du moins reconstituer la cohérence factuelle. Ce travail qui demande un engagement intellectuel et politique est-il envisageable dans le contexte actuel du découpage territorial ?

Histoire, mémoire collective et transmission

Le dernier point de mon exposé est la question de la portée réelle d'une écriture de l'histoire et de la transmission de son produit qui est la mémoire historique. La description et l'explication d'un fait ou événement historique dans un livre d'histoire sont des opérations intellectuelles normales que l'on fait pour répondre à la demande sociale et intellectuelle. Elles ne peuvent nullement être considérées comme l'expression d'un régime mémoriel qui lui aussi, répond à la demande sociale et, bien plus que cela, à la demande identitaire et politique. En termes simples, je dirais que les pratiques de l'histoire et de la mémoire ne sont pas interchangeables ; elles constituent deux démarches distinctes dans la réflexion et dans le retour que toute collectivité opère sur son passé. L'opération historique « inscrit l'histoire du côté de l'écrit et du débat, dans une volonté de convaincre, tandis que la mémoire se trouve du côté de l'oralité, de la répétition »²⁰ et de la pratique sociale.

Ainsi, la notion de transmission appliquée à la mémoire s'appuie sur une idée simple selon laquelle « la mémoire constitue une re-présentation de l'absence »²¹ de ce qui est tenu pour avoir été le passé. On la mobilise pour remémorer ou faire remémorer à d'autres générations des personnes, des événements, des sacrifices, des rites ou des croyances. Si tel n'est pas le cas, le terme même de transmission pourrait bien être remplacé par ceux d'enseignement de l'histoire ou d'endoctrinement des leçons (notamment politiques) du passé selon les points de vue. La mémoire ne s'inscrit pas dans ce schéma parce qu'elle est précisément une représentation du passé, distincte de l'expérience vécue.

Quelles que soient ses méthodes et quels que soient ses objets, la démarche de la transmission est de rappeler le passé qui n'est plus là. Il y a plusieurs canaux de transmission de la mémoire collective : celle-ci se transmet par des causeries d'ascendants aux descendants ou parmi les gens d'une même génération, par les écrits laissés et les objets fabriqués. Elle est partagée et transmise à l'école, à la télévision et dans la presse écrite ; elle est communiquée lors des expositions et des journées commémoratives ; elle est portée par des monuments, des mémoriaux, des photos, des diapositives, des plaques commémoratives et des timbres postaux ; elle résonne dans

¹⁸ « De la notion de mémoire à la production des mémoires collectives », Cefai D., (dir.), *Cultures politiques*, Paris, PUF, 2001

¹⁹ Sue Campbell, « The second voice », *Memory Studies*, Vol. 1(1), 2008, p. 41-48.

²⁰ Pomian K., *Sur l'histoire*, Paris, Gallimard, p. 313 et sv.

²¹ Viaud J., « Mémoire collective, représentations sociales et pratiques sociales », *Connexions*, No 8, (2), 2003, p. 17

des films, des œuvres d'artistes peintres et des musiciens ; elle est portée dans des noms de rues, dans les archives et les musées, etc.

Une recherche en direction de ces divers canaux pourrait être instructive. Je n'ai pas envie de multiplier les exemples, mais je souligne qu'on peut nettement le voir avec le langage musical. Pour nourrir l'imagination collective, les artistes musiciens des musiques ethniques manient les chants et les contes allégoriques comme une arme symbolique, dévoilent les filiations enfouies, rappellent des fragments des souvenirs collectifs, pointent la culture de méfiance et finalement l'instituent en paradigme du mal²².

Tous ces moyens et objets interpellent et, dans certains cas, invitent les individus à se souvenir de tel ou tel fait ou évènement, à « se remémorer ou à faire remémorer à d'autres générations, des personnes, des événements, des sacrifices, des rites ou des croyances »²³. En faisant revivre les souvenirs, que ce soit par le récit musical, le monument ou le rituel, l'adhésion au fait évoqué est primordiale tandis que le besoin de convaincre par le raisonnement demeure secondaire.

Il peut certes paraître louable de donner aux souvenirs une visibilité et une présence historique et de les faire revivre. Cependant, il importe de déterminer l'objectif qui préside à une telle intention : celle-ci peut s'insérer dans une volonté politique visant la modification de la mémoire officielle, et, à terme, une modification des comportements des populations concernées par cette histoire revisitée. Aujourd'hui plus que hier, d'aucuns pensent que « les appels à la mémoire n'ont en eux-mêmes aucune légitimité tant qu'on ne précise pas à quelle fin on compte les utiliser »²⁴. Ils distinguent deux types d'usage de la mémoire : l'usage exemplaire qui permet d'utiliser le passé en vue du présent, de se servir des leçons, des injustices subies pour combattre celles qui ont cours aujourd'hui ; et l'usage littéral selon lequel le passé sert à refouler le présent.

Conclusion

J'ai tenté dans cet exposé de problématiser des rapports que les peuples du Kasaï entretiennent avec le passé et dont les enjeux sont cruciaux pour une société Kasaïenne qui cherche à se redéfinir. J'ai révélé quelques manifestations et modalités d'expressions des aspects de la mémoire, soulevé des questions qui s'y rattachent mais aussi exprimé des inquiétudes. Avec une certaine défiance, j'ai évoqué en commençant la prospective en tant qu'approche pour un autre discours historique sur le Kasaï d'aujourd'hui. Cette appréhension n'est pas éloignée de propos d'un collègue qui, dans le couloir de cette enceinte, me disait « nous avons une histoire et nous avons besoin de l'Histoire ». La formule est exacte et sans commentaire. Je n'ignore pas que le découpage de deux provinces du Kasaï en cinq nouvelles entités²⁵ aura des conséquences sur l'écriture de l'histoire de cet espace éclaté. Mais quelle sera cette histoire ?

L'historien qui vous parle aujourd'hui a en effet appris quatre histoires différentes. La première est celle que, tout jeune, j'ai apprise ici, dans cette ville qui s'appelait Luluabourg dans les années 1960 : c'était l'histoire glorieuse des empires kongo, kuba et luba shankadi. Par la suite, j'ai dû mémoriser que l'histoire, ce n'était pas tout cela parce qu'il s'agissait « des peuples sans écriture ». Alors, l'histoire se ramenait à la statue de Léopold II placée au carrefour de la Ville presque en face du bâtiment administratif, et qui symbolisait le commencement absolu de l'histoire du Congo belge. La rectitude historique - et en passant l'« authenticité zaïroise » et le « radicalisme culturel » ont fait table rase de ces prétentions. La troisième version de l'histoire, je l'ai apprise dans les paroisses et les écoles des Pères Scheutistes : cette histoire martelait que nous autres Africains n'étions rien, parce que, disait-on,

²² Kalulambi Pongo M., « Chant ethnique et mémoire », Rencontre-débat Art-Espace public (*Artistes et mémoire collective : se rappeler interpelle* – Dossier documentaire, Paris, 23 mars 2007 (Ronéotypé)

²³ Choay, F., *L'allégorie du patrimoine*. Paris : Seuil, 273, 1992, p. 15. Voir aussi Martin J-C., « Histoire, mémoire et oubli. Pour un autre régime d'historicité », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, Vol 47, No 4, octobre-décembre 2000

²⁴ Todorov T., *Les abus de la mémoire*, Paris, Arlea, 2004, p. 52.

²⁵ Voir la Constitution promulguée le 18 février 2006.

« sur nous pesait la malédiction biblique de Cham ». Et presque en même temps, au milieu de ces rumeurs, au milieu de cette joie qui accompagnait l'indépendance, j'ai devais encore apprendre qu'il y avait la possibilité d'une autre histoire. C'est Patrice Lumumba qui l'a dit, le 30 juin 1960 : « l'histoire dira un jour ce que nous avons été et ce que nous avons mérité. Mais, ajoute-t-il, dans une formule provocatrice : « cette histoire-là ne sera pas l'histoire telle qu'on l'enseigne à Washington, à Londres ou à Paris ».

Je me permets de penser que l'histoire que vous allez produire sera la nôtre. Elle sera peut-être une collection d'histoires ethniques ; elle sera peut-être aussi une histoire nationaliste ou révolutionnaire voire afrocentriste. Sans doute qu'elle sera tout cela à la fois et plus que tout cela à la fois.

Chers amis, voilà ce que je voulais dire de mon Kasaï, tel que je le vois avec les outils du savoir et les ressources que l'académie offre à chacun d'entre nous ; le Kasaï que je vois comme un espace d'expériences historiques riches, malgré les particularités des choses vécues ; le Kasaï que je vois comme un espace de mémoire dont nous commençons seulement à percevoir la complexité. Ce Kasaï s'offre à nous comme un objet scientifique à connaître et comme un des terrains les plus féconds du travail scientifique et de la recherche scientifique d'aujourd'hui.

Je vous remercie

Bibliographie

- « De la notion de mémoire à la production des mémoires collectives », Cefaï D., (dir.), *Cultures politiques*, Paris, PUF, 2001
- « Entre histoire et mémoire à la recherche d'une méthode », in *La guerre civile entre histoire et mémoire*, Jean-Clément Martin (dir), Nantes, Ouest Éditions, 1995
- Barash J.A., « L'abîme de la mémoire. La mémoire collective entre expérience personnelle et identité politique, Article disponible en ligne http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=&ID_ARTICLE=CITE_029_0105
- Bastide R., « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'année sociologique*, 21, 1970, p. 65-108
- Baussant M., « Penser les mémoires », *Ethnologie française*, No 3, Tome XXXVII, 2007, p. 391
- Candau J., « Mémoire collective et mémoire individuelle fonctionnent-elles selon le même modèle ?, *Le mensuel de l'université*, No 25, avril 2008;
- Candau J., *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Armand Colin, 2005;
- Candau J., *Mémoire et identité*, Paris, PUF, 1998, p. 12
- Choay, F., *L'allégorie du patrimoine*. Paris : Seuil, 273, 1992, p. 15.
- Fetter B-S., « The Luluabourg Revolt at Elisabethville », *African Historical Studies*, Vol. 2, No 2, 1969, p. 269.
- Halbwachs M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 37
- Halbwachs M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925 (Albin Michel, 1994), *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950 (Albin Michel, 1997).
- Kalulambi Pongo M., « Chant ethnique et mémoire », Rencontre-débat Art-Espace public (*Artistes et mémoire collective : se rappeler interpelle* – Dossier documentaire, Paris, 23 mars 2007 (Ronéotypé)
- Kalulambi Pongo M., *Être luba au XX^e siècle. Identité chrétienne et ethnicité au Congo Kinshasa*, Paris, Karthala, 1997.
- Lavabre M-C., « Usages du passé, usages de la mémoire », *Revue française de science politique*, 44, 3, 1994, p. 487.
- Loraux N., *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot & Rivages, 1997.
- Martin J-C., « Histoire, mémoire et oubli. Pour un autre régime d'historicité », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, Vol 47, No 4, octobre-décembre 2000
- Ndaywel e Nzien I., *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République démocratique du Congo*, Bruxelles, Duculot, 1998, p. 145-146
- Pomian K., *Sur l'histoire*, Paris, Gallimard, p. 313 et sv.
- Rousso H., « Le statut de l'oubli », Barret Ducrocq F., (ed.), *Pourquoi se souvenir*, Paris, Bernard Grasset, 1999, p. 111
- Sue Campbell, « The second voice », *Memory Studies*, Vol 1(1), 2008, p. 41-48.
- Todorov T., *Les abus de la mémoire*, Paris, Arlea, 2004.
- Turner T-E., « Memory, Myth and Ethnicity: A Review of recent literature some cases from Zaire », *History in Africa*, Vol. 19, 1992, p. 387-400.
- Viaud J., « Mémoire collective, représentations sociales et pratiques sociales », *Connexions*, No 8, (2), 2003, p. 17

Bena kasayi tuyaya kunyi?

Stanislas Kabamba N'Tambwe wa Tshibanda
Chercheur

Mu cikondo cya kale, pa mutu wa ngomba dieya, diba divwa mbulamatadi wa Kasai mulombola kudi kumanda Kapia²⁶, bukalenga bwa kabeya wa Ngonga kudi Mwepiskopo Kela Katwa²⁷, bamfumu ba Baluba bonso kubangila ku ba dishiya dya Lubi ne tulwa ne ba dyamunu dya Lubi, Mbujimayi ne Lubilanji, e kunvwanganabu ne : cidimu eci bilembi bya misoko yabu yonsu bidi ne bwa kuya kuta nyama mu cipela cinene cya mu Cibombo wa makala cidi munkaci mwa mayi a Cyelela ne a Mwanza Lomba.

Mwin'amu mmu buloba bwa mfumu mwena lumu wa Bakwa Cimuna ba Bakwa Dishu. Dina dyende didi Katenda Mwena Ngenyi wa Kaboka. Mfumu awu ki utu Baluba bonso bamba ne: Mukua Mbuyi wa Dyesa Mukwa Cimuna wa Mwabi! Kabidi bamba ne: Cikola Myonji bu mbuji idi bungi ku Bakwa Dishu.

Nanku momwamu ki muvwa bamfumu bapangadija bwa kutuma bilembi byabo mutubu bumvwangana pa cibidilu mu mushipu wa ku cidimu cyonsu. Pakafika lumingu lwa mulala nyama lulayangana, ki byondu, nshiba ne midimba ya kumanyishangana nayi kusala ku ntengu yonsu inayi ya Muluba wa Kabamba.

Aba bafuma kwa Mfwamba a Lwaba ne Kayaya Nsampi; aba ku Bashila Kasanga kwa Kamwena Nsapu ne Mbundu; eku Cyonga Muledi ndi dituku dimwe bana cinunu ne kashadi. Dya munu dya Lubi bulaba kuzakala; Bena Mulenga mwa Kalala Kafumba, Bena Mbayi, Bena Cimung, Bakwa Lukamba lwa Kabongo Mbela. Pashishe bilembi bya kwa Mpuka Ciyonta Muledi wa Bakalenga e kudituta pabi mu njila: kutwadija anu ku mutu wa mayi kwa Kasonga wa Katenda kudi Ngeleka wa ku byamwa, mukwa ciminyi, mwena Mpatu too ne ku Bakwa Lukusa ne Kanyinda. Ki Ntombolo wa Boya, Bena Kabamba wa Cyambwaya, mwena Kazadi wa Mbala, mwena Muya Cibomdu, mukwa Kanjinga, kasa wa Cyanyangala ne Cilanda cya Ntambwa too ne kwa Luntu wa Kumayi a Munkamba.

Babiluwa bonso bamatunga atwatedi au bafika mu Cibombo e kumvwabu miyenga ne mampundu bifuma ku Kankelenga ne Kalundu kudi Mukwa Nsumpi Cibala Nsansa ne Mukwanga wa Ndeka; babalonda munyima kudi bipinda bya dya mwamwa dya Lubilanji wa Malobu nkama. Ki Mukwa Ndobu, bowa Kabindi ne Kande; Citandayi Kalonji wa Mpunga ne Citolo cya Mbayabu, Mukwa Mulumba wa mu Nyongoo, ne mayi wende Nshimba Dyanda wa mu Cikola, panwe ne mwakunyenda Mpiana Kabamba wa Kwa Mbunda, Manda wa Nzembela too ne kwa Kalambayi Mukwa Mukenyi. Bilembi byonso e kutula mu Cibombo mwa Katenda wa Kaboka.

Dya muladilu wa dita nyama, ku dilolo diba dya cipata ngulungu, mfumu Katenda kupatukaye mu lubanza lwende lwa bukalenge bwa kwakidila bilembi byonso bivwa bimumina kudi bamfumu nende ba misoko minene ne mikesa bwa kuta nyama mwenda mu Cibombo wa makala. Ki bikashi ne tunkundulwile kudila nseka yonsu. Mwabilayi utangila eku ne eku e kwela cyanza mulu; uvwa muvuala bilamba byenda bya bumfumu kulu ne kwinshi, ki lubanza lonsu kupuwa nyaa. Nansha kankenena kakayi kanyungana, bena myombo ne byombelu kubiteka panshi bashala bateya ntema kudi mfumu; mu lubanza kushala talalaa bu mutu mu kalasa patu mulongeshi ubwela.

²⁶ Monsieur Paelinck

²⁷ Monseigneur De Clerck

Kupita katanci bu ka misunsa ibidi, ki mukayi mukulumpa mwedi wa kasala e kubangayi kutenda mfumu kumutwa makumbu pamwa ne kusamuna bamfumu bonso bavwa batuma ba bilembi balu.

Amu mwena kasala ujikija nunku, e kumvwabu minkundulwila ne mikabolu byenda bisemena pabwipi ne lubanza lwa mfumu Katenda. Pinapu mufiledi wa mfumu udi ulwa kumanyisha difika dya mfumu munena ne cilembi wa kumpala mwenda lumu munkaci mwa Baluba bonso. Yeya awu ki mukalenga Cimanga Lwasa Mbuta Mwisatu, mfumu wa mu Citandayi. Yeye mwina ukavwa mumana kutuma ba bilembi byenda bisangila ne bikwabu. Kadi bilondeshila mutu uvwaye mulota pavwaye mulala mu nzubu wenda wa mbala, bavwa bamuleja ne mbimpa adifikila yeya nkayenda mu Cibombo mwa mwena dyanda Katenda wa Kaboba, bwa kusompolola ba bilembi ne bwa kulombola kapia mu njila wa lupepela bwa kakayi kutomboka, anyi kuya kosha ba bilembi. Uvwa kabidi ne dijinga dya kupeta nsala mikunze ya kumulundu wa nkusu ya kusakidila mu cifulu cyenda cya bukalenga.

Mukalenga Katenda umvwa bwa difika dya mwenyi wenda mfumu munena Cimanga Lwasa Mbuta, yeya kuya lukasa ne basadi benda bwa kumwakidila mu cibwelelu cya lubanza lwenda. Mumane kubupukila ne disanka, yeye kubwela nabu mu nzubu. Bamana kuyikilangana, bajikila didya ne dinwa kunyima bikisha, bamfumu bonso babidi kupatukabo bwa kulongolola mishinga ya bilembi. Bobu kubakumina bikashi ne kubasekelela ne disnka dinena.

Ki ba Ilunga Mbidi bakaji babidi kuditwa mu cyalu ne misempelu ya maja. Bafika mu cyalu e kuditwabu mu ditenda bamfumu bonso basanga ne ditenda dya mayiya ku umwe... cimbu e kufwa, nkolu kutwa ku diba ! Kujika bantu bonso e kwikuja, bakaji e kupatuka mu cyalu e kuya kusomba mu masoma abu !

Pajiki mudimu wonso wa dyakidila, dicyonkomoja ne ditenda ki mudimu munena wa dikobolola ne disompolola ba bilembi kubangau pa diba dya kajimba bwenyi, ditu nzolo ijikija difita mwinu panshi. Bamfumu boso babidi kusemenabu ne bilembi pampenga pa musoko ku cinkunku mucu wa nsanga bilembi, bwa kwenza mishinga yabo.

Katenda Mwena Ngenyi wa Kaboka e kubanga nabu ne bibeu ne dibavuluja mikenji mishindama ya bankambwa idi ne bwa kumanayibwa, kulonda ne kuvulwijangana diba dionso dya cikondo cya kuta nyama, bu muvwayi mitushila kudi ba kale bwa twetu kuyishila petu ndelanganyi yalonda kunyima.

Mfumu kubanga e kwamba ne: nweni ba bilembi bonso telejayi nnwambila diyi dya kalengeja mianda. Mvidi Mukulu Mulopo Mawej'a Nangila diba katangidi cishiki, wakutangila dyamosha nsesa pakafukaye bankambwa betu wakadya nabu cyovu cya lupandu, cya muntu yeya munyanga udi ukwacika cibawu.

Bwa mikenji idi itangila buluwa, mucu wa cinkunku unudi bamona eu mmuci wa cipungidi wa katulejayi bwa kukobolola nau bilembi kumpala kwa kubwelabu mu cisuku bwa kukwata nyama. Kanupu moyi ne: «Mu dyabula mu disanka patudi tukwata nyama; kabidi mu dyabula mu dikenga patudi tupetamu njiwu. Ki bwalu kayi nnwenu bonso nudi ne bwa kusokolola maalu onso adi anutonda ku moyi, nansha anudi bashiya pambelu mu mbanza yenu, badi bajilangana belangana diyi, badi ne majita kampanda munda mwabu basulula; badi batanda bapunga, bwa twetu bonso twikala mu bobumwe pa kwenza cibindubindu. Kunyima kwa mishilanga eyi ne tunusompolola ne mfumu nanyi Cimanga Lwasa Mbuta bwa kunutokeshila njila wa dyabula.»

Bilembi bijikija kulonda ne ntema onso myaku eyi ya menji ya mfumu Katenda Mwena Ngenyi wa Kaboka bakasanka bikole e kututa bikashi. Ki mudimu wa didikobolola pawu kubangawu: bavwa batwa mulongi banyungulukila mucu wa cinkunku, muntu ne muntu padiye ufika pa dyenda diba, udi usemena, ukwata byanza ku cinkunku, utonda yenda ivwayi nayi munda ujikija; kunyima udi ututula malaba a ku makasa enda ku mci ewu. Padiye ujikija uyaya mutangila kudi mfumu Katenda utwa binu, yeya penda e kumowesha mayi ku mesu, kumupicisha mu mantanta enda e kumulubwila mwin'enda Cimanga Lwasa Mbuta. Ewu penda kumulaba lupemba, kumututa mpala e kumupicisha ku luseka. Amu nanku too ne mudibo bafika ku cilembi cya ndekelu.

Pajiki mishinga yonso, bamfumu kusangishabu bilembi byonso mwaba umwe. Kubatuta nsompo e kubambila ne : nukwatayi ku mumvumu, musona udi ne butukatuka, bulembe bwenu bwasa nkela, butantee! Maalu onso ajika, bamfumu kubwelabu mu nzubu wa mbala, bilembi pabu kubakula ka tulu kakese ka dikisha ne didisonsolola.

Pacyacya, ki bilembi byonso kujukabi ku mwadi wa citala cya mbedi. Bonso bwabu kuditwabu mu cisuku: bakala mbwa, bayipa makanda, bayitwa makumbu. « kwatayi s'weee » ! Mata kudila. Buluwa kukunza, nkolu kutwa ku diba. Kapyia paku kutambakana mu cibanda cyonso cya Cimbombo wa makala, kubangila ku Cyelela too ne ku cipuka cidi ciya kutwa ku Kakangayi. Ki bukwa nyama ne bukwa nyunyu kwasakana: nglungu, tubuluku, mbudi, ntole, makaya, nsenji, ntundu, mipala, tubwelabwela, nkwati, makangala... wakupangila mmulowa! Kadi mutubu bamba ne mushipu kautu umana mpuku, mikwabu nyama ne nyunyi ya kaya kuditwa dya mwmwa dya Kakangayi mu cisuku cya Mpua Citonta, muledi wa bakalenga.

Kadi telejaji mwakaditwa pende cilembi wa cyenda nkaya ; mwine au dina dyende Kalonda Mipu. Uwua mufilefi wa Mfumu Cimanga Lwasa Mbutu. Pakavwa bakwabo ba bilembi bamana kubanga buluwa yeya uwua mwanji kushala bwa kulomba kudi mfumwenda dyanisha ne bya kuta nabi bu muvwaye mulota butuku pa kalu ka bwana bwa nyuyi.

E kwambila mfumu ne: kolesha moyi unjingila dikasa dimpe nansha mudi mbanga buluwa kunyima kwa bonso. Wamanya ne nsapu wa cilembi, nansha kamwena cintu utu ututa mwenyi. Nansha wapanga nsenji katu upanga bowa.

Imwe misangu ndi mwakupeta nansha kakesa kadi mwa kukulengelela. Mfumu Cimanga Lwasa Mbutu umvwa nanku e kwitaba, kumupesha buta bwende, mafuma ne miketa, mwela wa nkanza, lukasu ne nsapu, e kumuswika ne mukaba wenda wangomba ngole mu cimonu, ki Kalonda Mipu waditu mu cisuku wawa, wenda usangila ne bilembi nende bimana kukwata nyama bikadi bipingana bampelu.

Kwabwedi Kalonda Mipu mu cisuku eku, uwua wenda ubambakaja penda byonso bivwayi upeta mu bupila: upeta nsenji e kukwata kwela mu nsapu, upeta meshi kwangula, nkwati ne makangala bimweneka, yeya e kufimpakaja, apu bowa, mintuntu anyi mpasu mine e kubakulaye wenda uya mutangila too ne ku cipuka cidi mayi a Mwanza Lomba. Utangila mulu e kumonayi nyunyi wa nkusu, yeya kumwela muketa, au wenda udila bujindajinda, mwabilayi Kalonda Mipu penda uwua amu wenda ulonda, wenda wabula.

Pine apu mpuku wa mutumba uwua mwimba bwina bwende kwinshi kwa miji ya mucu wa cifumba uwua pabwipi ne mayi a Mwanza Lomba. Pumvu mutumba kayumbayumba kakwatakana pambelu, wowo kupatukau, kwimana pa difuku dya bulaba buvwawu mwimba. Utangila mulu e kumona butu bwa kapyia ne mishi pamwe ne cyona cikole cituta pambelu. Mutumba uteleja kulu kwa mucu wa cifumba e kumvwa nyunyi wa nkuci wela kabobo kakole useka nkusu uwua upita wenda udila, nsala ya ku mulundu yenda ipona. Ki mutumba ne lukanku lonso e kwela lubila lukole wamba ne, cifumba kosesha nkuci mwadi bwali mwadi wa nkuci neulwa kutulambakana.

Kadi cifumba uwua useka unyungisha amu matamba ne mabeji, wela kadyombo konsu udisamuna wamba ne : mema cifumba udi bukwa nyunyi bonso butancila, mema cifumba mfumu wa miki udi usangisha mitumba ne tutodie. Mutumba umvwa anku e kunyingalala bikole, kupinganawu ku bwina bwenda usodya.

Kupita katanci kakesa, Kalonda Mipu uwua wenda ulonda nkusu uwayi mwasa muketa ku mulundu, usemena pabwipi ne mucu wa cifumba e kumvwayi nyunyi wa nkuci wela muyenga wa kadyombo udisamuna usendeka mwinenda nkusu uwua usunuka mulundu, yeya muzangama pa katongobela ka ditamba dya cifumba udikokola. Cilembi Kalonda umona nanku e kwimanaye wenda ukalaba mu bisosa bivwa mwinshi mwa cifumba. Unana mukete mujalamija mucadi cya nkuci ne kulekelela, muketa kubuka bu mvunda e kwasa... Mukalenga nkuci wa kamanda anu mu nkonko wa cyadi. Au kukuluka mwinshi mwa cifumba tukuuu! Kalonda Mipu ne wanyi au! E kumwambula kwela mu nsapu.

Pinamiyi bwa kwambula nkuci apu, e kumonayi kabidi nsala mikunza ya ku mulundu wa nkusu mikuluka ku mucu wa cifumba. Mine nsala ayi ki ya bukalenga itu bamfumu ba matunga basa ku bifulu byabu bya bumfumu: ndisanka kayi kudi Kalonda Mipu uwua mulaya kudi mfumu munena Cimanga Lwasa Mbutu.

Eyowa dikasa dimpe dya Kalonda Mipu ki dijika: atangila kwinshi kwa miji ya cifumba e kumonayi difuku dya bulaba dibishi. Yeya kwambula kununkila e kunvwa meny a mpuku wa mutumba anunka. Kalonda Mipu ne: eu twamonyangani nau leelu. Bu muvwayi ne mwela wa nkasa ne lukasu kubanga kutapa miji ya cifumba bwa kupetayi mushiku wa bwina bwa mutumba. Utapa miji yonso nunku ki mucu wa cifumba mfumu wa miki kudibyanakula panshi dyakamwa. Mutumba uwua ku bwina e kubanga kusanzakana, ukeba kwa kupatukila e kupanga.

Cilembi e kwela difuma ku bwina kusonsomona: mutumao kuteketa kuboza mutu wa mutumba ne mulabi e kwela mu nsapu. Ki padibu bamba ne : “Mwambila bakulu ki mmwela mpata ki bwalu diyi dya mutumba dyakatumba mu Baluba ne: Cifumba kosesha nkuci mwadi, bwalu mwadi wa nkuci udi mwa kulwa kutulambakena.”

Kalonda Mipu penda kupingana ne disanka mutangila pambelu pakavwa bakwenda bamana kudyanjila, bashala bamwindila amu yeya bwa mfumu Katenda Mwena Ngenyi kubangayi dyabanya bya mu buluwa. Kalonda ufika pabwipi ne musoko kumvwayi misambu ne mikobolo ya masanka myangatangana mu lubanza lwa Mfumu. Aba bimba batumbisha Mulopo Maweja Nangila mfumu wa bamfumu yeya katu waswa kupa padiye upa twanza tutu twalwa tunyi. Nsanga mweyemena Mulopo...

Kudi Mulopo wosha mukela kakutu kufuma mishi! Dya Kalonda Mipu ufika penda, uya mutangila kuvwa bamfumu usempelana ne disanka, utwa binu upatula nsala mikunze ya nkusu ubapesha. Kadi ki bikasa kudila nseka yonso, cimbu kufwa, masanka e kupita to ne padi mfumu Katenda wela dyanza mulu bwa kumanyisha ditwadija dya dyabanya bintu. Bantu bonso kusomba ne ntema talala bu balongi ba kalasa.

Katenda Mwena Ngenyi kutwadija kwabanya bya mu bulembi ne bukwaci bwa umwena umwe umwa, bungi ne buena bwa bamfumu ba misoko kubangila ku mwinende Cimanga Lwasa Mbuta ku ndeka bobu kumupesha ponda ne byenda bya mwena bulaba.

Mukalenga Katenda mumana kwabanya nanku udi ulomba bilembi bionso bwa bamanya ne bakamanyisha bonso bena misoku yabu lungenyi lwa kusomba ne kudya ne bantu.

Wasenga Kanku wasenga Cibwabwa, wasenga ne Muswamba wa ba Mbuyi, bwalu kakwena wana ukena mwaneba. Cyadima umwe cyada bangi. Mukweba wamuna mbuyi, peba wamupungila manji. Mwena bowa wadya mupundu bwa dimwa dituku wadyakutwala. Udyadya wadya, cibi mbwiminyi mbwakakeba matandu.

Bilembi byonso kusanka bwa ngoyi ya Mfumu Katenda. Bonso kwamba ne Twasakidila Katenda Mukwa Cimuna wa Moji. Bwalu upetele menji akumuna bantu bonso bwabu ne bapingane ne disanka ku misoko yabu iwabu bafuma. « Bela nshiba mwa maci mesu ne ela kabidi panyi mona ».

Cishimbi diyi cidid lukonko lwa ne; “Kasayi tuyaya kunyi?” Eyowa, bwa kwandamuna ku lukonko elu mbimpe twanji kumanya ne: tudi tufuma kunyi? Tudi tufuma ku ciondo cya lumu lunene cituvwa bantu balelela ba cijila; bamanyi ne bacinyi ba mikenji ya Mvidi Mukulu ne ya Bankambwa. Tuvwa bantu bavwa bamanyangana, banangangana ne baswikangana mwaba umwe. Bobumwe bwetu buvwa butulongesha ne ; Nyoka umwe katu udikosolola bitupa; nansha byamana mikuna, bonso tudi bana ba llunga Mbidi; bukwata mutu mbukwata nshingu; nkololu wa mukweba katu uladika tulu. Patuvwa twenda badimanya ne: tudi bena lungenyi ne meyi; ba mukaba mukwata bya munda bya Kongo ki bwalu kayi tuvwa balombodi ba bakwabu ne bakalengeja ntanda.

Mu cikosu Kasai tudi tufuma ku cikundu cituvwa bantu ba citenbu; mapwa matoke a mushinga mukole avwa mufuki muteka bu cyondu cya ditunga ne makunyi a musaka wadi bwa dyodi kulengela.

Kadi Kasayi tudi mpindyewu penyi? Tudi mpindyewu cikundu cya Kasayi wa badi kabayi badimanya, kabayi baditwa mushinga. Kasayi wa banyokibwa badi banyokangana bobu bine, kasayi wa mpuku idi ifwilakana ngaji e kuya kufundangana kudi tumpusu. Kasayi tukadi wa aba bafinga, bakwabu bapulula, badi badya bya nsambu ne bya cibawu. Ki bwalu kayi leelu ba kasongela bena mbala, bena mpuku bakakwata. Tudi ba bidimina nzayi ba dikasa dibi badi babala myenji kabababadila. Mu cikosu Kasayi wa leelu ngwa bidingidingi bya mwa Mponyongu, byobi mu kantu kaluka biditwa padi makumbu. Eyowa tudi penyi? Tudi bimana mu masangu a njila, tudikonka kutd mwa kuya.

Bena Kasayi tuyaya kuni?

Tuyaya ku dyandamuna dya lukonko lwa tuya tooo twimane, tubikila mutoto wa mulu witaba. Tuyaya ku dikebulula ne dijingulula kabidi bwena Kasayi bwetu ne cidid Mufuki mututekela munkaci mwa ditunga. Kasayi tuyaya ku dibukila ne dikwata mukiya udi mututatakaja bwa kudikobolola, kupingaja cyovo cya dinanga ne ndondu wa bwena muntu utuvwa bapunga ne : mwamba Malandi ki mwamba Bakwanga; yeya au ki wakatupa dicimuna diba divwa mfumu wa Kabuta utucimbakaja ne cidid cyenda cya nguluba wa cinyangu, ne makuta enda a bijangalala.

Mu cikosu, bena Kasayi tuyaya ku disanka ne dimuna patwikala mwa kudikobolola, anyi ku kabutu ne bupika patwatungunuka ne mwadi wa nkuci. Diba adi bonso bwetu ne nkuci ne cifumba ne matumba ne tudikonkelangana munda mwa nsapu ya bilembi.

Tukoleshayi Kasayi bwa tupingana mu lumu lutuvwa nalu lwa ba mukanyina kutapa, bamumona bamwela luashi.

Pour une mentalité du développement du Kasai Occidental : état des lieux et perspectives

Philippe Kanku Tubenzele
kankutubenzele@yahoo.fr
Professeur associé, ISDR-Tshibashi

0. Introduction

Le Document Stratégique pour la Croissance et la Réduction de la Pauvreté (DSCR) et la Monographie du Kasai Occidental décrivent pertinemment bien cette province qu'il nous paraît inutile d'y revenir. Qui veut en savoir plus recourt à ces deux documents. Néanmoins, nous ne pouvons pas passer sous silence le fait que cette province éprouve de sérieux problèmes liés au développement, notamment : le déficit cruel de l'énergie électrique, l'inaccessibilité à l'eau potable, la dégradation des infrastructures de transport, une faible production agricole, halieutique et d'élevage ; la précarité de soins de santé primaires, le délabrement des infrastructures scolaires, l'insuffisance d'emplois, le taux élevé de la mortalité infantile et maternelle, l'insalubrité, la déforestation, la féminisation de la pauvreté, la prévalence du VIH/SIDA, l'insuffisance de logements réunissant des conditions favorables à l'épanouissement de la vie, etc. (Ministère du Plan., 2006 et UNICEF, 2001)

Face à tous ces problèmes, il est évident que le Kasai Occidental ne peut en aucun cas se dérober devant l'impérieuse tâche de recherche, même agressive et passionnée, des capitaux susceptibles d'assurer même partiellement son développement. Toutefois, nous estimons que cette province ne peut pas non plus se passer de la recherche d'une mentalité du développement car, pour nous, avant d'être une affaire de capitaux le développement est affaire de mentalité. Notre propos est d'étayer cette thèse et d'en appeler à l'élaboration d'un programme d'éducation pour le développement de la province.

Dans les lignes qui suivent, nous examinons la relation entre mentalité et développement. Pour ce faire, nous dressons un état des lieux de la mentalité au Kasai Occidental par rapport au développement. Nous déterminons quelques composantes d'une mentalité du développement et en appelons par là à l'élaboration, comme nous le souhaitons vivement, d'un programme d'éducation pour le développement basé sur la solidarité bien comprise, la liberté autocréatrice, le travail. Notre champ d'investigation est la ville de Kananga et ses environs, et notre approche est essentiellement socio-anthropologique.

En effet, la socio anthropologie est une approche qui naît de la nécessité de renouveler la connaissance de l'humain dans les deux disciplines de la sociologie et de l'anthropologie. Elle est dictée par le tournant d'époque où le monde est engagé depuis les dernières décennies du siècle passé, caractérisé par la mondialisation de l'économie et de la culture, par les avancées des sciences tant naturelles que sociales, la conquête de l'espace et des profondeurs du corps humain. Les échanges, les interinfluences et les interdépendances qu'impliquent la mondialisation, par le fait qu'ils réduisent dans bien des cas les écarts différentiels entre les peuples, ne laissent presque rien à un projet anthropologique tourné vers l'étude des sociétés de la tradition. Les avancées des sciences, la conquête de l'espace et des profondeurs du corps humain, par le fait qu'elles vont de pair avec l'essoufflement des constructions idéologiques ou des certitudes établies, ne laissent pas grand-chose à un projet sociologique décidé à mettre en exergue les régularités des faits sociaux. De fait, une recomposition est nécessaire dans les deux cas (P. Bouvier, 2000 : 7-11).

Dans cette recomposition, l'anthropologie cesse d'être une soi-disant science des sociétés « primitives » ou « simples » (qui correspondrait au sens ancien d'« ethnologie »), mais une approche à la fois de terrain et comparative des sociétés humaines quelles qu'elles soient, une approche intensive et transversale du social, que l'on retrouve pour une large part dans une certaine sociologie. La sociologie aussi cesse d'être un mode d'analyse

uniquement en termes de fonctions, dysfonctions et régulation, pour considérer également tout ce qui est rébarbatif à cette logique de subsumption. Cela assure en réalité un lien entre les deux disciplines et les comment, dans une même approche enracinée dans l'aujourd'hui de la société, à l'étude de la complexité du fait humain dans ses expressions pratiques et idéelles (J.-P. Olivier de Sardan, 1995 : 10).

Ainsi, la socio anthropologie se distingue « de la sociologie quantitative à base d'enquêtes lourdes par questionnaires comme de l'ethnologie patrimonialiste focalisée sur l'informateur privilégié (de préférence grand initié) ». Aussi, s'oppose-t-elle « à la sociologie et l'anthropologie essayistes et spéculatives, tandis qu'elle fusionne « les traditions de la sociologie de terrain (école de Chicago) et de l'anthropologie de terrain (ethnographie) pour tenter une analyse intensive et *in situ* des dynamiques de reproduction/transformation d'ensembles sociaux de nature diverses, prenant en compte les comportements des acteurs, comme les significations qu'ils accordent à leurs comportements (Olivier de Sardan, 1995 : 10). L'observation a toute la place qui lui est due dans cette approche, y compris l'entretien et l'autoscopie, cette autre technique où il s'agit de percevoir et d'exprimer la manière dont les individus ou les populations se disent brutalement elles-mêmes en essayant d'appréhender et de surseoir, autant que faire se peut, aux biais de l'observation (Bouvier, 2000 : 53-60).

1. Développement et mentalité

La sociologie du développement élaborée à partir des dernières décennies du siècle passé (Morin, 1977) nous a rendu attentif à un fait, celui de la faillite du développement en tant qu'utopie par laquelle l'Occident a voulu le bonheur des pays du Sud, à partir des années qui ont suivi la Deuxième Guerre mondiale, dans le cadre du défi éthique que ces pays lui imposèrent alors.

Ce défi n'était pas lui-même délesté de dimension idéologique dans les rapports de force en présence à l'intérieur du système international caractérisé à l'époque par les conflits entre les grandes puissances (Ela, 1998 : 36-47). Il consistait à aider les pays du Sud à accélérer leur transition, c'est-à-dire les aider à se passer des formes de la tradition vers celles de la modernité. Seulement, cette assistance s'appuyait sur des modèles théoriques et des pratiques qui sont justement responsables de la faillite en question. Ces modèles sont, entre autres, le libéralisme manchestérien ou l'orthodoxie libérale du 19^{ème} siècle, le structuralisme économique des années 50-60, le néo-marxisme du début du 20^{ème} siècle, le dépendantisme né en Amérique latine et le néo-libéralisme aujourd'hui triomphant (Kanku Tubenzele, 2007 : 15-26).

Dans le cadre de ces modèles et des pratiques induites par eux, les pays du Sud n'ont pas vu se réaliser leur développement comme tel. Le transfert de capitaux et de technologies qui les a caractérisés n'a pas entraîné le développement, pas même dans le cas des succès aujourd'hui réalisés par les pays de l'Asie du Sud-est au sujet desquels les spécialistes s'accordent à croire que ce n'est pas parce qu'ils se sont fait de bons élèves du néo-libéralisme ni d'une quelconque théorie classique.

Le développement est donc moins affaire de théories orthodoxes, moins affaire de sollicitude étrangère, qu'un processus démocratique reposant d'abord sur les arts de faire, les dynamiques diffuses autant que les actions lucides qui témoignent de la créativité des peuples et de leur volonté de transformer leurs conditions de vie et leurs milieux. Le développement est d'abord fonction des attitudes des peuples qui savent, face aux exigences de construction de leur destin historique, qu'à l'impossible ils sont vraiment appelés. Le développement est une construction sociale, quelque chose qui relève d'abord de la disposition psychosociale des peuples avant d'être un problème économique et financier. Le développement est, donc, affaire de mentalité, c'est-à-dire d'état d'esprit, de spiritualité, avant tout.

Cette relation est exprimée en termes philosophiques par Tharcisse Tshibangu Tshishiku, évêque émérite de Mbuji-Mayi, à l'occasion du 2^e Colloque International du Centre d'Etude des Religions Africaines (CERA), qui portait lui-même sur le thème : « L'Afrique et ses formes de vie spirituelle ». Et la pensée de Tshibangu s'exprime dans la conférence inaugurale à ce colloque, intitulée : « Existence humaine et spiritualité » (CERA, 1990 : 25-34).

Dans le plein accomplissement de l'existence humaine, dit Tshibangu, « tout commence, tout s'accomplit, tout s'achève par la spiritualité ». Celle-ci est l'ensemble des valeurs de l'âme, lesquelles, seules, permettent à l'homme d'assumer sa vie dans toutes les circonstances concrètes où elle est amenée à se dérouler historiquement.

Si ces valeurs engagent l'homme dans la direction d'une existence authentique : c'est-à-dire celle qui malgré ses limitations spatio-temporelles est capable d'engagement vis-à-vis de la société, de l'environnement naturel et d'une fin transcendante, alors elles orientent vers le plein accomplissement, et donc vers le développement. Dans le cas contraire, elles orientent vers les voies de la facilité, au niveau le plus vulgaire, où la personnalité se noie et se perd dans l'informe moyen commun (CERA, 1990 : 25-26).

A côté de Th. Tshibangu, hors du continent africain, se tient Konrad Raiser, ancien Secrétaire Général du Conseil Œcuménique des Eglises. Dans le cadre des rencontres initiées par cette plate-forme du protestantisme mondial avec les Institutions financières internationales, à leur demande, Konrad Raiser introduit le concept de spiritualité, et donc de mentalité, au débat. L'objectif de ces rencontres, pour les IFI, était de réfléchir avec les responsables des grandes religions pour savoir pourquoi tant d'efforts d'aide au développement dans les pays du sud s'étaient soldés par des échecs. Quelle pouvait y être la part des spiritualités, c'est-à-dire des mentalités distillées par les religions ? Telle était toute la question.

Lors d'une rencontre tenue en septembre 2003 à Genève, Konrad Raiser saute sur l'occasion et note l'importance de la spiritualité, pour lui « les plus personnelles et plus intimes convictions et motivations des individus ». Son intervention est intitulée : « Spiritualité de la Résistance ». Contre la méprise de la Banque Mondiale et le Fonds Monétaire International, qui n'avaient naguère perçu le développement que de son point de vue économique et financier, Konrad Raiser écrit ce qui suit au sujet des initiatives des IFI pour le dialogue avec les responsables religieux : « ces initiatives reflètent un début de changement dans la compréhension de la religion et la spiritualité et leur influence non seulement sur la vie privée des gens, mais même sur la réalité publique, y compris sur le système économique et financier » (Konrad Raiser, 2004 : 24-25).

S'attaquant aux politiques desdites Institutions, Konrad Raiser écrit ce qui suit :

Après quatre décennies, il devient de plus en plus clair que les politiques dominantes étaient basées sur une compréhension unilatérale de la manière dont les individus agissent dans la société, et c'est pourquoi elles n'ont pas pu réaliser les résultats escomptés. Dans beaucoup des cultures, la religion continue à jouer un rôle dans l'organisation des interactions sociales. Le processus de sécularisation qui avait renvoyé la religion dans la sphère privée dans plusieurs sociétés occidentales ne s'est pas étendu à d'autres cultures de la même façon qu'on l'espérait. En fait, nous sommes en train d'expérimenter une résurgence de la religion non seulement comme une force spirituelle mais aussi politique, et pas seulement en contexte de la réponse à l'impact de la globalisation (Konrad Raiser, 2004).

Plus important encore est ce que Konrad écrit sur la relation même entre le fonctionnement de l'économie, voire du système financier, et la spiritualité :

Nous devenons un peu plus au courant du fait que le fonctionnement de l'économie et du système financier présuppose et repose sur une production sociale qui est soutenue par des valeurs intériorisées, des attitudes et motivations qui plongent leurs racines dans la religion (Konrad Raiser, 2004).

Comme on le constate, la spiritualité qui provient de la religion ou tout simplement de la culture, entretient un rapport étroit au développement. Mais la spiritualité n'est rien d'autre qu'un état d'esprit, une mentalité. Donc la mentalité comme telle entretient un rapport étroit avec le développement. Et ce rapport est ambivalent : la mentalité est à la fois souffle et obstacle au développement. Elle est souffle si les principes sur lesquels elle repose l'engagent dans la direction d'une existence authentique. Par contre, la mentalité constitue un obstacle au développement si les principes sur lesquels elle repose l'engagent plutôt dans la direction d'une existence inauthentique, celle qui veut la facilité, la bassesse, l'informe moyen commun. Le développement est donc avant tout une affaire de mentalité. Et par mentalité nous entendons, avec Paul Robert, d'un point de vue sociologique, l'ensemble des croyances et habitudes d'esprit qui informent et commandent la pensée d'une collectivité, qui sont communes à chaque membre de cette collectivité. Couramment elle est un état d'esprit, l'ensemble de dispositions psychologiques ou morales (Robert, 1991).

Si telle est la relation entre mentalité et développement, il importe alors que l'on se pose la question de la situation de la mentalité au Kasai Occidental par rapport à l'exigence du développement de cette province. Quelle est la situation de la mentalité au Kasai Occidental et quel en est le rapport au développement ? Telle est toute la question qui nous introduit à la deuxième partie de notre communication.

2. Situation de la mentalité au Kasai Occidental et développement

Pour dépeindre le tableau de la mentalité au Kasai Occidental par rapport au développement, il nous paraît utile d'emprunter à Godefroid Kā Mana la synthèse qu'il propose sur les principaux choix d'existence des peuples africains noirs, du moins dans sa version luba-bantu, et qui nous sert de grille de lecture (Kā Mana, 1995 : 17-20).

En effet, dans le contexte de la décolonisation de l'Afrique, marquée sur le plan religieux chrétien par un réquisitoire acerbe contre la Mission occidentale, il s'est formalisé en Afrique un discours théologique qui consistait à penser le Christ au cœur de valeurs africaines de civilisation. L'idée de base en était de penser, d'organiser et de dire puissamment le rôle et la mission du Christ en Afrique comme l'accomplissement des choix culturels fondamentaux de l'Afrique dans ses composantes essentielles (Kā Mana, 1995 : 17). Plus que beaucoup qui se sont adonnés à ce discours, Kā Mana est celui qui a tenté de nous donner la synthèse desdits choix, déterminant ainsi la ligne des valeurs fondamentales de la culture africaine noire, de laquelle peut se déduire la mentalité de ces peuples.

Le premier choix est celui du respect absolu du monde invisible et de l'ouverture permanente à la transcendance, option qui consiste à penser, à être et à vivre quotidiennement la vie humaine comme une ouverture au monde transcendant qui lui donne son sens et lui assure sa solidité par les valeurs profondes qu'elle sème dans la société. Le deuxième est le choix de la communauté comme valeur cardinale de l'existence sociale, celle qui ordonne toutes les autres et constitue le principe de leur intelligence théorique et pratique. Les structures sociales de base dans le monde africain, au nom de ce choix, sont le véritable lieu d'accomplissement de la vie, la référence métaphysique essentielle. Se conformer à ces structures c'est acquérir sa vérité d'être. Non pas que cette conformation signifie que l'individu est nié en tant qu'individu, mais qu'il ne trouve valeur et sens que dans le sein de son monde, dans le sein de la communauté qui l'identifie comme membre et lui prescrit son rang et sa responsabilité. Le troisième choix est celui de la tradition comme cadre d'épanouissement des êtres. Parce que la conformation à la communauté est une valeur, l'importance de la tradition s'impose comme exigence de vivre de la chaleur des valeurs issues des ancêtres, d'assurer la « haute » et « grande » sagesse de nos pères comme forces d'orientation de notre être au sein du monde. Le quatrième choix est celui de la confiance dans le destin considéré comme quelque chose qui arrive fatalement sans dépendre de la volonté humaine, au cœur d'un temps indéfiniment élastique qui prend l'allure d'une patience sereine, d'une tranquillité épanouie ; un temps, en tout cas où la vie se déroule ostensiblement comme si elle n'était pas soumise à la pression des urgences. Et le cinquième choix, enfin, est celui de la vie envers et contre tout, quelque soit la défaite, l'humiliation, le désordre.

On peut tout dire, l'essentiel de la culture africaine-bantu-luba notamment, est là dans ces choix d'existence énumérés. Et ce sont des choix qui déterminent, à notre avis, les grandes lignes de la mentalité de ce peuple, dont le Kasai Occidental est une partie.

En effet, lorsque les gens vivent la vie humaine comme indiqué dans le premier choix, c'est-à-dire comme respect absolu du monde invisible et ouverture permanente à la transcendance, cela détermine une mentalité fondamentalement attentiste, qui décharge en fait l'individu de sa responsabilité humaine comme telle face au destin pour la renvoyer ailleurs : aux esprits, à Dieu ou aux dieux. En fait, ce choix, voire le sens dont il est prégnant, se structure, comme le note Kā Mana, « dans des systèmes de rituels, des liturgies ou d'obligations sociales qui médiatisent le monde invisible dans les relations entre l'homme et le réel, entre l'homme et l'homme, entre l'homme et l'absolu » (Kā Mana, 1995 : 18). Autrement dit, les relations entre l'homme et le monde, entre l'homme et l'homme, entre l'homme et l'absolu, sont placées sous l'autorité du monde invisible qui les détermine en dernière instance. L'individu en lui-même n'a pas de volonté. C'est la volonté de l'invisible qui détermine la sienne comme telle. Il attend tout de là.

Certes, l'improbable de l'invisible ne peut pas se gommer comme telle dans le monde. Les forces invisibles du destin ont un pouvoir qu'ils expriment parfois dans certaines circonstances. Mais soumettre quotidiennement sa

vie au déterminisme de l'invisible c'est nier la responsabilité propre dont nous sommes dotés par le même destin, et qui réside dans la mise en œuvre des pouvoirs de notre intériorité, c'est se comporter alors de façon tout à fait en attentiste.

Au Kasai Occidental cette structure de mentalité apparaît, entre autres, au fait assez répandu dans les ménages, où la nuit venue on ne permet pas aux membres de la maisonnée de s'asseoir à même l'entrée principale de celle-ci ou de la dépouiller des aspérités par un coup de balai soit disant qu'on empêche les « bénédictions » d'y entrer ou qu'on les en éconduit. Cela est justement l'expression d'une mentalité qui croit que même sans y avoir travaillé formellement le bonheur historique peut nous venir d'ailleurs, notamment de la toute puissance du monde invisible.

Cette mentalité explique l'attitude des paysans qui observent des jours entiers de la semaine sans aller aux champs, parce qu'ils les réserveraient aux « esprits » de toutes sortes, censés soit « féconder » la terre, soit « multiplier » la récolte. Et pourtant, d'après les consultations participatives sur la pauvreté au Kasai Occidental, même les milieux ruraux, jadis exempts de la faim, sont aujourd'hui confrontés à ce fléau, malgré la foi dans les esprits de la terre, de la fécondité et de la récolte (DSCR, 2006).

La mentalité ainsi observée explique aussi l'attitude de tous ceux et toutes celles qui, en mesure de travailler pour se procurer le pain dans la dignité, traînent néanmoins sur les places en tendant la main, ou organisent de multiples tournées de demande auprès de « parents », « relations », « amis » et « connaissances » ; ils reflètent ainsi un fond psychologique constitutif, qui croit en tout cas que le bonheur peut venir d'ailleurs que de soi-même, de son application à le réaliser. C'est de l'attentisme, cela, et chacun peut s'engager dans plus d'observation pour découvrir davantage son opérativité.

Par ailleurs, lorsque les gens considèrent la communauté, celle-là qui nous identifie comme membre, comme la valeur cardinale de l'existence sociale, nous estimons que cela détermine une mentalité essentiellement claniste, tribaliste, ethnociste, comme celle qui nourrit aujourd'hui au Kasai Occidental les clivages Mutombo-Katawa, Luntu-Lulua, Lulua-Unité Kasaienne, etc. Avec le clanisme, le tribalisme, l'ethnisme, se manifeste un autre problème crucial : l'absence de justice, dans son double sens attributif et distributif. Il y a souffrance, en effet, pour les clanistes, les tribalistes, les ethnistes, à reconnaître et respecter les droits et les mérites de ceux qui ne sont pas membres de leur univers culturel ancestral. La détention d'un poste politique ou d'un mandat public se ramène pour l'essentiel à ceci que les tribalistes ne pensent qu'à servir les frères et les sœurs avant toute chose, ce qui engendre comme conséquence chez les autres le sentiment qu'ils sont rejetés et qui les pousse à contrecarrer les initiatives, si louables soient-elles, de celui qui occupe le poste de façon à obtenir à tout prix leur tour (Elika, 2007 :6).

Il n'y a pas, dans une telle structure de mentalité, comme on peut le constater, capacité de distribution proportionnelle des avantages sociaux disponibles. La partialité et l'égoïsme de groupe prédominent et entraînent dans un cercle vicieux de suspicion et de tensions qui paralysent la société globale et anéantissent les luttes du développement. Beaucoup de cas d'injustice au Kasai Occidental comme ailleurs sont dus notamment à ce polarisme clanique, tribal ou ethnociste qui caractérise la mentalité populaire.

De même, lorsque les individus considèrent la tradition comme cadre d'épanouissement des êtres, en imposant par là une conformation inconditionnelle aux valeurs issues des ancêtres, cela détermine aussi, comme il faut le dire, une mentalité d'encensement du statu quo, d'exaltation des sentiers battus, quasi incapable de sollicitation de l'inédit. Certes, la tradition pour un peuple exprime son identité telle qu'elle s'est codifiée et qu'elle se transmet de génération en génération. Aucun peuple ici-bas ne vit sans tradition. Mais celle-ci n'a rien d'un absolu qui ne peut jamais être remis en question au nom d'un peu plus de sens de l'existence. Au Kasai Occidental la tradition prend l'allure d'un absolu. Dans différents domaines les gens évoquent et se réfèrent à la tradition d'une manière qui reflète la peur de la nouveauté, laquelle, entre autres, s'est exprimée dans plusieurs salons politiques à Kananga au cours des derniers mois au sujet du projet de construction du pont de *Muenyambulu*, à Luiza : « A quoi ça sert ? », « A l'époque coloniale, en l'absence de ce pont, la province n'était-elle pas inondée des biens ? » « N'y a-t-il pas anguilles sous roche avec ce projet obstinément défendu par le Gouverneur de province ? » La peur de la

nouveauté, l'attachement au statu quo, se cache difficilement dans ces questionnements des uns et des autres non seulement parmi les politiciens.

Egalement, lorsque les individus choisissent de faire confiance dans le destin comme dans quelque chose qui arrive fatalement, sans dépendre de la volonté humaine, dans un temps indéfiniment élastique qui donne à l'existence l'allure d'une patience sereine et d'une tranquillité épanouie, cela détermine en tout cas une mentalité apathique, voire défaitiste, propre aux individus qui ont du mal à s'éprouver comme des sujets de l'histoire, de leur histoire. Des tels individus supportent n'importe quelle situation sociale infrahumaine dans une existence globale elle-même médiocre, comme s'ils attendent que les forces du destin viennent agir à leur lieu et place, ou comme s'il y avait une loi implacable du destin qui les maintenait irrévérablement là. C'est là la mentalité, en effet, des ouest-kasaïens et qu'explique à longueur des journées la sérénité des multitudes même quand des défis sociaux multiples les obligent de « *dresser le front* ».

Enfin, lorsque les individus choisissent la vie envers et contre tout, malgré l'humiliation, malgré la défaite, malgré le désordre, cela détermine, pour tout dire, une mentalité délestée du sens du risque par rapport au déroulement de l'existence. Au Kasaï Occidental les gens sont trop attachés à leur vie actuelle quelle qu'en soit la qualité. Le courage de mettre la vie actuelle au risque d'une vie un peu plus humaine fait souvent défaut dans le chef des populations qui vous disent habituellement : « Tukadi bibidile » (Nous avons déjà pris de l'habitude), « kulala kua panshi nkuetu kua kale » (Dormir à même le sol nous est déjà une modalité).

Comme on peut le constater alors, et sans que ces traits soient considérés comme exhaustifs, l'attentisme, le clanisme, le tribalisme, le traditionalisme, le défaitisme, l'absence du sens de risque..., expliquent de façon générale la structure de mentalité populaire au Kasaï Occidental, du moins à partir des observations faites dans la ville de Kananga et sa périphérie. C'est là une mentalité qui ne peut pas promouvoir le développement quand bien même celui-ci serait soutenu par de grands capitaux.

En effet, le développement est ici pensé en termes essentiellement éthiques comme une quête de l'humain, qui nous invite comme peuple à déployer une nouvelle vision globale du monde, des modèles nouveaux de pensée et d'action fondés sur une conduite rationnelle et raisonnable, sur des valeurs d'engagement, d'initiative et de créativité, tout cela pouvant être perçu comme des bases et des principes pour construire une société véritablement à hauteur d'hommes (Kä Mana, 1995 : 203).

Si telle est la structure de mentalité au Kasaï Occidental, incapable de promouvoir le développement comme nous venons de le voir, une question demeure, celle de savoir ce qu'il faudrait faire pour changer la situation, et d'abord ce en quoi consisterait une mentalité du développement. Cette question nous introduit à la troisième et dernière partie de notre réflexion portant sur les éléments d'une mentalité du développement

3. Eléments d'une mentalité du développement au Kasaï Occidental

En vue de proposer les éléments d'une mentalité du développement au Kasaï Occidental, nous croyons qu'il convient de garder l'ancrage dans la situation de départ à ce sujet, la situation d'attentisme, de clanisme, de tribalisme, d'apathie fataliste, d'absence de sens de risque, de traditionalisme, etc. Dans une telle situation, les éléments d'une mentalité du développement qui nous paraissent s'imposer sont, entre autres, le travail, la solidarité, la liberté.

En effet, les individus qui vivent dans l'attentisme ont besoin de retrouver le travail comme valeur du développement. Le travail est ici moins l'emploi rémunéré, quand bien même dans une société butée au chômage de la majorité de citoyens celui-ci reste plus que nécessaire. Au Kasaï Occidental, d'après les données du DSCR, sur plus de 6 millions d'habitants, seuls plus ou moins 36.471 ont un emploi. Une politique d'emploi est donc nécessaire quoi qu'on dise. Toutefois, en parlant ici de travail comme élément d'une mentalité du développement, nous empruntons notre inspiration chez Hegel et Marx dans leur notion de travail comme praxis.

Cette notion doit être bien comprise au départ. D'après ses tenants (Kanku Tubenzele, 2007 : 229), la praxis n'est pas un alignement servile sur le factuel ou encore l'exercice des capacités purement techniques. La praxis, et d'abord selon Aristote, n'est pas seulement le terme qui s'oppose à « *theoria* », c'est-à-dire l'attitude distanciée du spectateur ou de l'observateur, mais un comportement qui doit être bien distingué de la fabrication, de

l'activité de fabrication, l'activité simplement itérative, reproductive et ponctuelle, appelée « poiesis ». La praxis occupe l'homme tout entier et de façon durable ; elle réclame l'engagement orienté de toutes ses facultés, en sorte que ce qu'elle fait puisse être accompli et achevé. La praxis se rapporte ainsi à quelque chose d'existentiel et d'historique, au mode d'être et d'agir d'un sujet qui donne un sens à tous ses actes particuliers. La praxis exprime donc, d'après Hegel et Marx, une conduite de la vie, une sorte de conquête du monde à long terme ; elle désigne ainsi l'activité ou l'existence créatrice.

Parler ainsi du travail comme praxis c'est parler d'une disposition de soi des individus qui les porte à se conduire quotidiennement comme des conquérants du monde à la longue. Cet aspect anthropologique du travail doit, au Kasaï Occidental, battre en brèche l'attentisme que l'on y observe. Les pays qui ont développé leurs économies sont ceux où les individus se sont comportés comme des êtres de praxis, comme des conquérants du monde, le monde de la nature. Les pays et les provinces où le PIB, entres autres, ne nage qu'autour de plus ou moins 1% de croissance sont pour nous des pays et des provinces où les individus ne se saisissent pas encore comme des êtres de praxis, malgré le fait que l'insécurité civile due notamment à la guerre soit à même d'anémier les efforts de production. Telle nous semble aujourd'hui la réalité du Kasaï Occidental, que nous attribuons justement à la prédominance en cette province d'une mentalité attentiste, qui doit absolument être conjurée à travers un puissant programme d'éducation.

D'autre part, les gens dont l'enfermement claniste, tribaliste et ethniciste est une modalité essentielle de l'existence doivent retrouver la solidarité sociale comme valeur du développement : il s'agit du sens de l'interdépendance communautaire étendue à l'échelle sociétale. Ce sens de solidarité l'éthicien Suisse allemand, Arthur Rich, l'a théorisé dans un imposant ouvrage conçu pour jeter les bases d'une éthique économique pour notre temps marqué par le phénomène de mondialisation (Rich, 1994 : 61-68). Il y développe, entre autres, la notion de la triple relation humaine fondamentale en éthique, qui se trouve être la relation du « je » à « je », du « je/nous » à « tu/vous », du « je/nous » à « cela ». Cette relation, d'après l'auteur, doit déterminer les actions et engagements des individus et des communautés dans l'ensemble de leur combat pour être ce qu'ils veulent.

La relation du « je » à « je » vaut tant pour l'individu considéré dans son ipséité individuelle que pour la communauté qui s'individualise collectivement. Elle peut aussi s'exprimer comme la relation du « je/nous » à « je/nous ». C'est le lieu où, pour tout individu ou toute communauté, l'individualité propre, la différence par rapport à tout le reste ne doit souffrir d'aucune tentative d'oblitération. On est chacun, dans son ipséité individuelle ou communautaire, une perle et personne ne devrait chercher à faire de nous autre chose que ce que nous sommes. Nous avons le droit de nous prévaloir de notre différence. C'est une relation fondamentale. Mutombo, Katawa, Luntu, Lulua, Unité kasaïenne, Bindji, Pende, Kuba, Kete, Salampasu..., nous sommes tous des perles chacun dans son ipséité individuelle ou communautaire.

Toutefois, là même où nous sommes des sujets ou des communautés uniques, impossibles à confondre, nous sommes aussi par essence, comme des « je/nous », placés devant des « tu/vous », les autres, les différents. C'est la deuxième relation éthique fondamentale. Nous vivons à partir des vis-à-vis humains, dans la logique de la réciprocité. Tout ce qu'il y a de spécifiquement humain en nous, comme individus ou comme communauté ne se construit qu'à partir du rapport aux autres, dans la communication. En nous percevant comme identité propre cela se fait toujours par rapport aux autres qui ne sont pas nous, les différents. Autrement dit, Mutombo n'est tel se percevant comme identité propre que par rapport à Katawa et vice versa. Lulua n'est tel se percevant comme identité spécifique que par rapport à Unité Kasaïenne, à Luntu, et vice versa, l'énonciation pouvant se poursuivre.

Dans cette perspective personnaliste, il n'y a pas de place pour l'individualisme des individus ou des communautés. De même que les individus singuliers, toutes les communautés dans leurs individualités particulières sont par essence placées en face des autres qui leur permettent de se définir comme telles. Ainsi les individus et les communautés sont par essence assignés les uns aux autres, et devraient vivre éveillés les uns par les autres dans une attention candide. Telle est la signification de la solidarité dont nous parlons.

Avec et dans le cadre d'une telle solidarité, il est possible de refonder la société ouest-kasaïenne dans la convivialité et la justice, dans la confiance mutuelle et l'harmonie de vues par rapport aux questions où se joue l'avenir de la collectivité. Le Kasaï Occidental a aujourd'hui besoin d'une telle solidarité entre les communautés qui

le composent en vue de son développement. C'est une forme de solidarité qui implique le sens du bonheur partagé, qui bat en brèche les clivages inutiles entre les communautés et les met les unes à côté des autres dans une interdépendance sans faille.

Une telle solidarité s'en faut, car aussi longtemps que les communautés de cette province vivront juxtaposées son développement sera un terme sans cesse différé. Les efforts de remembrement communautaire et donc de recomposition de l'espace socioculturel et politique ouest-kasaïen aujourd'hui engagés par l'Union Culturel Lulua et Frères (UCLF), s'ils ne sont pas opportunistes, méritent alors d'être soutenus car ils représentent une approche salutaire par rapport à la solidarité communautaire à réaliser à tout prix pour le développement.

Sans nous occuper pour le moment de la troisième relation éthique fondamentale, qui lie les individus ou les communautés à l'environnement physique, qui les oblige de développer la maîtrise de cet environnement de même qu'ils doivent le protéger pour que celui-ci profite à toutes les futures générations, notons que la solidarité entre les individus et les communautés différentes au Kasaï Occidental doit aujourd'hui éclipser le clanisme, le tribalisme et l'ethnisme si l'on veut assister au début du développement de cette province. En effet, le point de départ du développement, de tout développement, est éthique.

Pour terminer avec cette présentation des éléments d'une mentalité du développement, relevons aussi que là où les individus et les communautés vivent dans l'apathie d'une existence qui croit que tout est joué d'avance il convient d'enseigner la liberté, la liberté autocréatrice, comme celle dont se sont hérités les penseurs modernes. C'est une liberté, en effet, qui s'oppose au fatalisme qui place au dessus de l'homme et de sa société une fatalité irréversible. Les philosophes modernes, depuis Descartes, ont prôné cette liberté. Face à l'image d'un Dieu créateur tout-puissant et juge implacable véhiculée à leur époque, ils ont imposé plutôt l'image de l'homme compris comme être conscient de lui-même et rapporté à lui-même.

Chez Descartes, par exemple, l'homme n'était pas seulement un être conscient de lui-même, mais qui prenait aussi conscience de lui-même comme un être pensant (*Cogito ergo sum*). Avec Descartes, donc, il s'est opéré un passage du moi croyant vers le moi connaissant, et tout le reste de la vie dérivait du fait de la connaissance. Chez Kant toute la préoccupation était ramenée à la dignité nouvellement découverte du sujet raisonnable par l'*Aufklärung*. Chez lui la raison théorique fondée sur la critique et la raison pratique disciplinée par la morale furent érigées en instance suprême. Le sujet raisonnable recevait aussi par là une entière compétence qui en faisait un organisateur du monde. Hegel, lui, fit de l'homme l'esprit qui se crée lui-même dans le mouvement de sa prise de conscience des objets de la nature. En prenant conscience des objets de la nature, d'après Hegel, l'homme expérimente l'être-individu membre d'une espèce et reconnaît que la vie sociale à laquelle il participe est l'œuvre de cette espèce, du travail accumulé des générations passées et d'autres hommes. En même temps, il éprouve la société et ses structures comme chose donnée et en face de laquelle il est placé, qu'il est appelé par l'exercice de la liberté à changer en toute responsabilité. Marx, enfin, fait de l'homme le créateur de lui-même par le travail. Opposé à l'idéalisme allemand de son époque, Marx s'appuie sur l'homme réel et agissant et sur sa praxis qui doit humaniser la nature ; il estime que pour fonder sa dignité l'homme ne doit pas passer par la religion mais seulement se connaître lui-même, mesurer par rapport à lui-même toutes les circonstances de la vie, organiser le monde de manière vraiment humaine suivant les exigences de sa nature.

La liberté autocréatrice des penseurs modernes est là, dans cette synthèse en tout cas perfectible. Elle consiste à relativiser ou à écarter l'image traditionnelle d'un Dieu à la toute-puissance autoritaire ; elle déclare même cette image insuffisante dans la lutte effective de l'homme pour la vie ; elle consiste à poser, contrôler, modifier, élargir et perfectionner l'image du monde. C'est une liberté qui signifie responsabilité, travail, aptitude à infléchir les forces du destin dans le sens de nos aspirations les plus légitimes de vie.

Même si les penseurs modernes se sont passés de Dieu, ce que nous ne pouvons pas nous permettre, au regard de ce que leur liberté sans Dieu a produit de négatif dans le monde, l'image de l'homme qu'ils postulent est formidable : c'est un homme qui ne se soumet pas à la fatalité, qui est maître de son destin par sa capacité de penser librement et d'agir sur lui-même autant que sur les choses. L'apathie et le défaitisme de la vie au Kasaï Occidental, doivent céder la place à un tel sens de liberté.

Travail, solidarité, liberté, tels sont pour nous, et de façon non exhaustive, les éléments d'une mentalité du développement à promouvoir au Kasai Occidental. Ce sont là des valeurs qui doivent faire l'objet d'un programme d'éducation pour le développement que nous appelons de tous nos vœux. Le changement de mentalité prôné par Trésor Kapuku Ngoyi, Gouverneur de province, en dehors de son aspect politique qui appelle les populations à un sursaut patriotique pour une participation citoyenne dans la vérité et la sincérité au programme des institutions républicaines légalement établies - ce qui est une préoccupation fort légitime, signifie aussi que les mêmes populations devraient intérioriser toutes les valeurs à même de les mener sur la voie de leur développement humain, économique et social. Pour le moment, et au regard de la situation prévalente, ces valeurs sont politiquement, économiquement, socialement et culturellement, le travail, la solidarité, la liberté. Ce sont des valeurs qui doivent se voir coulées dans un programme d'éducation pour le développement dont devraient se charger les médias, les Eglises, les ONGs, les partis politiques, les écoles, les universités. Dans les écoles et les universités, en particulier, le cours d'éducation à la citoyenneté devrait impérativement se charger, entre autres de ces matières.

Conclusion

Pour conclure, notons que le Kasai Occidental a assurément besoin d'une mentalité du développement, ainsi que l'analyse de la situation l'a démontré. Les multiples appels du Gouverneur de province en cette matière ne sont vains comme tels. Les instances de l'éducation à différents niveaux et dans différents secteurs doivent mettre la main à la pâte pour aider à structurer une réelle mentalité du développement. Ces instances devraient pour ce faire, par l'observation, garder l'ancrage dans le vécu quotidien des populations, capter les logiques sous-jacentes à leurs expressions pratiques et idéelles, mettre en rapport de telles logiques avec le développement entendu comme quête de l'humain dans la société. Et nous ne perdons pas de vue que c'est un travail ardu qui exige la formalisation d'une école à laquelle travailleraient les spécialistes de tous bord, surtout en sciences sociales.

Bibliographie

Bouvier P., *La socio-anthropologie*, Paris, Armand Colin, 2000.

Centre d'étude des religions africaines, « L'Afrique et ses formes de vie spirituelle ». Actes du deuxième Colloque International, Kinshasa, 21-27 février 1983, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1990.

Ela J.-M., *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire. Les défis du "monde d'en bas"*, Paris, l'Harmattan, 1998.

Elika F., Les particularités de la société congolaise et approches spécifiques de changement de comportement, texte inédit présenté à Kinshasa au Ministère du Plan dans le cadre de la détermination des stratégies de vulgarisation du DSCR, Kinshasa, le 5 septembre 2007.

KÄ Mana, Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ, Paris, Karthala, 1995.

Kanku Tubenzele P., *L'Afrique est à construire. La responsabilité spirituelle*, Bern, Peter Lang, 2007.

Konrad Raiser, « Spirituality and Resistance », in *Echoes : justice, peace and creation news*, n° 22/2004, pp. 24-31.

Ministère du Plan, DSCR provincial du Kasai Occidental, Kananga, 2005 (Inédit)

Morin E., « Le développement de la crise du développement », in Mendes C., (dir.), *Le mythe développement*, Paris, Seuil, 1977.

Olivier de Sardan J.-P., *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, Karthala, 1995.

Rich, A., *Ethique économique*, Genève, Labor et Fides, 1994.

Robert P., *Le petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la Langue française*, Montréal, Editions Les Dictionnaires Robert-Canada S.C.C., 1991.

UNICEF, Enquête MICS², Kinshasa, Editions de l'Unicef, 2001.

La mentalité des beena luluwa vue à travers les proverbes

Kapudi Kalonga

Bibliothécaire, ISDR.-Tshibashi

Depuis la colonisation, l'ordre moral et social de nos sociétés traditionnelles est secoué. Les migrations massives des gens vers la ville, les conditions désastreuses d'existence accentuées par la crise économique, les exigences de la vie urbaine, font éclater les anciennes structures, effritent les valeurs sociales et morales, (exemple : le respect de l'autorité des anciens, l'éducation, la patrilocalité), disloquent la famille.

Guy Bernard (1968) nous dit à ce sujet, " Tous les africanistes ont parlé de la rapidité de l'extension des villes africaines. Les changements profonds que subissent les cultures traditionnelles y sont plus marqués qu'en milieu rural. Les contacts avec l'Occident y sont plus étroits, plus intenses ".

Les personnes quittant le milieu rural affrontent une nouvelle vie en ville. Elles sont désorientées et abandonnées à elles-mêmes, comme le dit le psychologue Berthe Raymond-Rivier (1986) : « L'exode rural coupe plusieurs personnes de leurs attaches traditionnelles et les jette brutalement dans une vie pour laquelle elles ne sont nullement préparées. Perdues et confrontées à des difficultés matérielles de toutes espèces, elles luttent seules pour survivre ».

L'éducation religieuse chrétienne, l'éducation classique, la technologie actuelle introduisent de nouveaux modes d'existence, de nouvelles idées et des besoins nouveaux. Le brassage des cultures différentes conduit à la remise en question des anciennes convictions et à la mise en place d'une culture qui intègre tout le monde. Tous ces facteurs provoquent le déracinement toujours constant de la population. K. Little (1957) le reconnaît quand il dit : " L'urbanisme africain implique une diffusion particulièrement rapide d'idées, d'habitudes, de procédés techniques entièrement nouveaux et une restructuration considérable du système de relations sociales, conséquence de la création de rôles technique et de groupes nouveaux ".

L'éducation traditionnelle visait à la continuité de l'ordre social et moral laissé par les ancêtres. Avec ce déracinement, un vide se crée, celui-ci appelle un autre type d'éducation qui puisse aider les peuples à s'adapter au changement. Le foyer de ce nouveau type d'éducation n'est plus la famille étendue, ni le clan, ni le village, mais la ville. V. Gelders (1953) l'affirme quand il dit : "L'accélération de l'ordre technique amène la confusion dans l'ordre moral. L'hétérogénéité est la première caractéristique de la cité, ancienne ou moderne, elle jette le trouble dans l'ordre moral. Civilisation est déracinement. Elle s'accompagne de prolétarianisation à l'intérieur, d'une fraction de ses habitants, et à l'extérieur, de groupe, en réaction contre elle : cette action se marque par le ressentiment consécutif à la conscience d'être déshérité de sa place ancestrale dans la société. Le prolétariat n'a pas de style de vie qui promet de rapprocher le Lapent du Bédouin, comme c'est le cas pour les paysans de tous les pays ; la cité détruit les styles de vie, car elle substitue le changement d'existence à la tradition ".

Ce phénomène secoue surtout la famille. Tous les observateurs du milieu urbain africain sont d'accord avec A. Philippe (1972) lorsqu'il affirme que " nulle part le processus de désintégration n'est plus apparent que dans la famille considérée comme le trait le plus significatif de la société africaine ". C'est ainsi que la famille y est isolée, réduite à sa plus simple expression : il n'y a plus de grands-parents pour prendre soin des enfants quand la mère est harassée, plus de frères et cousins qui puissent les surveiller quand les parents sont absents, plus de membres de famille avec qui partager ses peines, ses joies, ses soucis, et à qui demander conseil. Tous ceux-là qui entouraient le foyer et dont la présence venait équilibrer, au besoin, corriger l'influence des parents, ont disparu.

Les parents n'ont plus de modèle à suivre. Ils en cherchent pour faire face seuls aux soucis et problèmes qui interviennent dans leur vie. Guy Mainmet (1986) nous l'affirme : " La ville africaine, considérée comme milieu de déstructuration des valeurs traditionnelles, façonne des comportements nouveaux suivant le temps de résidence citadine ; et la manière d'être intégré à la ville joue un rôle tout aussi important que la durée du séjour. Les rapports homme – femme, sont confrontés à des modèles inédits et la vie familiale et ses implications manifestent de nouvelles formes de sociabilité en milieu urbain ".

Depuis l'indépendance de notre pays, le Congolais a deux aspirations qui l'animent : maintien et développement des valeurs apportées par l'ancien colonisateur d'une part, et d'autre part, recherche de l'authenticité. Ces aspirations ont fait de nous des êtres inconstants, plus tournés vers la modernité que vers la tradition. Comment l'atteste Bakole wa Ilunga (1978) : " Nous sommes donc loin d'être des Africains authentiques. Aussi n'est-ce plus sur la domination coloniale qu'il faut rejeter la faute : C'est nous-mêmes plutôt, qui nous éloignons de ce que nos traditions avaient de plus beau, ou qui recourons de préférence à ses aspects ambigus. L'authenticité, valeur si profonde, devient une idéologie dangereuse ; derrière des belles phrases, elle nous cache le comportement réel, alors qu'une vie authentique doit être, avant tout, une vie où la pratique est en conformité avec la théorie. "

Les Beena Luluwa font aussi l'expérience de ce phénomène. Il s'agit du peuple le plus nombreux de la Province du Kasai Occidental, se trouvant principalement dans la Ville de Kananga et ses environs, et dans les Territoires de Demba, Dibaya, Kazumba, Luebo et Tshikapa, et parlant un dialecte luba, classé par R.P.G. Van Bulck dans les langues bantu, section centrale-nord, C.groupe luba, numéro 20 a. Ils sont en train de connaître un changement de mentalité. Dans le cadre de cette étude, nous voulons suivre cette évolution d'esprit à travers le proverbe (la sentence).

En effet, c'est surtout à travers ce genre vieux comme le monde et riche de bien de potentialités, que les peuples noirs véhiculent leur éducation, aussi bien morale, sociale que religieuse. Il est défini par André Jollos (1972) comme " une locution ayant cours dans le langage populaire, refermée sur elle-même, ayant une tendance au didactisme et une forme relevée". Autour de quelques thèmes, nous répartirons des proverbes en deux. Les uns nous montreront l'ancienne vision de Beena Luluwà, et les autres la nouvelle. Les premiers sont nés au terroir traditionnel, ancestral. Les seconds sont de facture plus récente, ils sont surtout l'œuvre des émigrés en ville. Mais il faut reconnaître que toutes les deux visions sont en veilleuse en eux. Ils recourent à l'une ou l'autre selon les circonstances. En cas de déception, surtout devant la menace de mort, ils optent pour la vision qu'ils négligeaient.

I. Religion

Selon la tradition, les Beena Luluwà reconnaissent l'existence d'un seul Dieu, Créateur et Etre Suprême. Ils l'appellent " Mvidi Mukulu, Maweja Nangila, Nzambi, Kafukele, ... " Mais celui-ci n'intervient pas directement dans la vie des vivants.

Dans leurs prières, les Beena Luluwà louent la grandeur de Dieu et demandent tout aux esprits et ancêtres.

1. Mutambàyi wa bà Mwamba,
Kabambala kà pambidi pà diitu,
Muntu udi nè bwalu butonda,
Utu wàmbila bafwè kàmbidi bà mooyo
Mutambàyi de la famille de Mwamba,
Un arbrisseau à la bordure de la forêt,
Celui qui a un grand souci,
Se confie aux morts et non aux vivants.

2. Tùye kajila kàtèèna kuya,
Tùsanganè m̀nkèsè nè lubedi,
Bakwàte nzòòlo bàtèndelega nè,
Tuyàya kukèba lwètù lululu.
Empruntons le sentier interdit,
Nous y trouverons les sauterelles munkèse et lubedi,
Tenant en mains des poules de sacrifice,
En disant, « nous allons à la recherche de la fécondité ».

Depuis le contact avec la religion chrétienne, surtout avec la prolifération des sectes et mouvements religieux, les Beena Luluwà qui se convertissent sont en train de changer de vision. Ils abandonnent le culte des esprits et des ancêtres et placent leur confiance dans le seul « Dieu révélé ». C'est lui qui donne la vie et distribue tous les avantages qui y sont liés : santé, force, fécondité, plaisirs, etc.

Dans le même ordre d'idées, ils sont en train de remettre en question les interdits traditionnels jugés non-conformes à l'esprit chrétien. Certains ont tendance à croire à l'inefficacité des fétiches et à les abandonner.

1. Nsànga nè mulambà bimenè mu bulà mwà Mwamba Cipènzù :
Pànu panshi apa kulela kakwèna ku dikàndà
Walòmba Nzambi wa kulu wàkwela lupèmbà,
I nàнку wamona mwà kulela byèbè.
Le chêne et l'arbre mulemba ont poussé dans la parcelle
De Mwamba Cipenzu :
Ici sur terre la procréation ne peut être forcée,
Demande la bénédiction de Dieu,
Pour que tu puisses aussi mettre au monde.
2. Dikangu ditwè dikwàbò ditùpàle :
Pa buloba tudi twendapù basònzàmàne,
Mu dyulu mwà Nzambi ke mùdi nzùbu.
Une lime dentée, une autre édentée :
Sur terre nous avançons accroupis,
C'est au ciel chez Dieu que se trouve la maison.
3. Lubùlùbùlu lwà panshipanshi myongomyongo :
Mooyo wàkàmpà Nzambi kanwèna nunanga,
Nudi nukèba wà dyabòlò wà kupàkila manga.
Une abeille qui se déplace à même le sol et à plusieurs plis :
Vous rejetez l'esprit que Dieu m'a donné,
Vous recherchez celui du diable qui pousse les gens aux fétiches.

II. Solidarité

La solidarité était le fondement de la vie communautaire de Beena Luluwà. Elle assurait le dynamisme d'intégration de l'individu dans son milieu. Comme le reconnaissent Mulamba Katoka et Tshishimbi Katumumunyi dans leur article "Réflexion sociologique sur la solidarité Luluwa à partir des locutions sentencieuses" : " La solidarité est contenue dans l'expression " Buwetu " ou " Bwena Muntu ", qui sous-entend que la vie des parents doit être dominée par un sens profond de partage et de coopération : kwambuluishangana, c'est-à-dire l'entraide. Il est vraiment inadmissible pour les Luluwà de voir les parents vivre ensemble sans coopérer ni s'assister mutuellement. (MULAMBA, Katoka, 1990).

Chacun se sentait dans l'obligation de se rallier aux membres de la famille, du clan pour l'exécution des travaux des champs, la construction de la case, la chasse, le mariage, etc.

Dans le même sens, chaque membre de la famille devait, avec ses biens personnels, partager les peines de ses frères, de ses sœurs, ses oncles, ...

1. Nkùndè yà bangì ibobèlè nè matè :

La salive de plusieurs personnes aide dans la cuisson des haricots.

2. Bukwàte mutù, mbukwàte nshìngù

Ce qui attaque la tête attaque aussi le cou.

3. Lukànu lùmuè ku dibòko kalùtu lwàkula.

Un seul bracelet au bras ne peut résonner.

4. Kwasa kwàpale, mwàna wa nyoko wàsuba.

Comme tu habites loin, ton frère souffre beaucoup.

5. Bungànà ncisùmbu

L'union fait la force.

6. Mawayawaya mu bulà bwà cibènde :

Mwàna wàkabunda cibau shàndi wàkadyòwa.

Les herbes mawayawaya dans la cour de la souris Cibende :

L'enfant a commis un crime, son père s'est pendu.

On voit bien que la vie de Beena Luluwà n'avait de sens que dans la famille élargie, au sein de laquelle chacun s'occupait et s'intéressait à la vie de l'autre. Les problèmes de survie étaient traités et combattus ensemble. La nourriture était partagée ensemble, la maladie traitée avec le concours de tous les vieux. L'éducation à la vie était l'affaire de toute la famille.

Mais aujourd'hui, l'éducation moderne tant classique que diffuse, l'amour de l'argent et des biens de luxe, les conditions de vie difficiles liées à la crise économique qui ne cesse de se prolonger, ont détruit cet esprit communautaire. Chacun se débat seul pour satisfaire à ses besoins : nutrition, habillement, logement, éducation des enfants, etc. Celui qui néglige cet effort et qui compte encore sur ses frères, ses sœurs, ses oncles, ... mène souvent une vie difficile.

Au lieu de faire valoir la propriété familiale comme jadis, les Beena Luluwà ne comptent que sur la propriété individuelle. La seule unité de vie qui importe est le foyer. Toute pression des membres de la famille élargie est mal digérée. La solidarité clanique est devenue un véritable handicap dans la lutte quotidienne, elle bloque toute initiative de promotion individuelle. La vie des malheureux (orphelins, veuves, vieillards, malades, ...) se trouve compromise, parce qu'abandonnés à eux-mêmes.

L'individu veut se sentir seul responsable de sa vie, de ses actes et ainsi de son malheur ou de son bonheur.

1. Byàkabòmbà mwena Mbààyi :

Monayi bantu bonso bàkadyàdyà Ngindu bintu,

Leelù bàkaadi kabàcyèdi bàana ba Ngindu mooyo.

Byakabomba originaire de Mbaayi :

Observez tous ceux qui ont bénéficié de dons de Ngindu,

Ils ne saluent même pas aujourd'hui les enfants de Ngindu.

2. Lusùmbì mu makàkà :

Udi mwâna mulùme kolèshà mu mikòlò,

beena cyôta kabàtu bàbàkisha nshiyà.

Une antilope dans les ananas :

Tu es un jeune homme, déploie des efforts,

Les membres de la famille ne marient pas les orphelins.

3. Kayèmb'a Bàdibàngà

Tùye bitekète tùmukwàtè,

Bwalu kwenda bikolè nkufwà cipùùkà

Wa kwà Kàmba nè Kabòngò

Ndi nkènga nènku,

Bwalu mpàkafwà wanyì taatù ne bààbà

Cikondo cinàmpetà byùma nandyà kusànka byànyì

Bwà meème kuya njila iyayà bakwàbò.

Kayembe fils de Badibanga

Allons lentement nous l'attraperons,

Car nous presser, c'est nous fatiguer,

Originaire de Kamba et Kabongo,

Je souffre ainsi à cause de la mort de mon père et de ma mère.

Lorsque j'attraperai de l'argent, je serai heureux,

J'emprunterai les mêmes voies que les autres.

4. Tàpa mitùtùngùlu cisùmbu kùbadi :

Wêwe mwâna wa nshiyà bàkutùma kùpidi,

Byâpidyà udi ulààla nè nzala

Diiba adyo ùjingè nyoko,

Nyoko ne nyìsu bamanè kufwà kale.

Coupe les plantes mitutungulu en grande quantité sans compter :

Toi orphelin, ne refuse pas quand on t'envoie,
Si tu refuses, tu passes la nuit sans manger,
A ce moment-là, tu songeras à ta mère,
Alors que ta mère et ton père sont morts depuis longtemps.

5. Bintu kulengela :

Cintu cyà kupà mwâna wa mwanèènu wanji kuenketa.
Que les choses sont devenues agréables :
Ce que tu as à donner à l'enfant de ton frère, tu l' observes d'abord.

6. Cishibàshibà lùntùki :

Taatù paùdyâdyà aapu kùntùki,
Paàlwà kusangana byànyì meème mwêle maanyì mulèngèke,
Ushiishe kulwa kulòmba nè : kamina mitanda wânyì ndabwìshèku.
Une pipe trop longue :
Père, pendant que tu manges, tu ne me parles pas,
Quand tu me trouveras avec les mets très bien préparés,
Tu me demanderas en disant : "fais-moi goûter, mon cher gourmand ".

7. Kanyinyi kà mu lubàndù kuùme :

Wanemeka bèèbe baàna,
Wâpa bà mwanèènu kànte.
Une boulette de viande séchée dans un conservateur :
Tu respectes tes propres enfants,
Tu donnes un petit rien à ceux de ton frère.

8. Kashòsho kàkashima ndùmbù :

Cidimu cyà lukòta kwèndedi mwanèènu
Dìisha baàna ndiishadiisha bàànyi.
La fauvette roitelet a trompé l'indicateur
Pendant la période de la disette ne fréquente pas ton frère,
Nourris tes enfants, je nourris aussi les miens.

Nous constatons que la solidarité, une de grandes valeurs qui sous-tendaient la vie des Beena Luluwà est en perdition. Pour la très grande majorité, la vie devient de plus en plus difficile et cela à un rythme accéléré. Nous reconnaissons ce changement avec Bakole wa Ilunga (1978) quand il dit : " Nous sentons de tous côtés que la société craque. Chacun essaie de se tirer d'affaire avec les moyens dont il dispose, sans se préoccuper du bien des autres. Pour le bien commun, il y a du laisser-aller, mais pour augmenter son profit, on déplace des montagnes ! "

Mais en cas de grande difficulté (maladie grave, accident mortel, mort, emprisonnement, ...), ceux qui percent, qui réussissent à avoir de la fortune sont souvent forcés à réparer les torts commis dans la négligence de cette valeur. La difficulté est considérée comme une sanction, comme le disent Mulamba Katoka et Tshishimbi

Katumumunyi (1990) : " Par ailleurs, un membre qui se soustrait aux règles de la solidarité est passible de sanctions exemplaires. "

III. Argent

Dans la société traditionnelle, l'argent n'existait pas. La richesse d'un homme se faisait voir par la possession des biens en nature comme les chèvres, les moutons, les vaches, les poules, les lapins, les produits des champs, etc. Chaque membre adulte de la famille devait produire des biens. L'initiation dès le bas âge, par de petits travaux, avait comme objectif d'avoir des gens capables de stabiliser la famille par le travail et des biens personnels. Le paresseux, l'oisif étaient l'objet de moquerie de tout le monde.

Mais cette richesse, bien que propriété individuelle reconnue, servait la cause de la famille, la solidarité clanique. Elle concourait à l'épanouissement de toute la famille et non à celui du seul individu. En cas de besoin, par exemple en cas de mariage d'un orphelin, elle servait à la collecte des biens pouvant servir de dot.

1. Mwîku mwètwe mu :

Kùyi mumwèle kèèbè kantu

Wâlwa kumwèla kèèbè kanza

Dans notre foyer que voici

Si tu n'y as pas mis quelque chose de personnel,

Comment peux-tu y introduire ta main.

2. Kùtâpi bwîci, kùbendi ndundu :

Dyèbè dimòna dilwalwa muulu !

Tu n'as pas attrapé du miel, tu n'as pas tiré du caoutchouc

Ton avoir va tomber du ciel.

3. Kùùdi, kùdimi :

Ambà mwàjikà nzala

Tu n'achètes pas, tu ne cultives pas :

Dis-moi comment la faim sera jugulée.

Actuellement, l'économie monétaire introduite par le colonisateur, a révolutionné la mentalité. Elle a introduit un déséquilibre entre les besoins et les moyens. Le contact avec l'Occident a créé et continue à créer toute une série de nouveaux besoins. Comme l'affirme Bakole wa Ilunga (1990) : " Ainsi le besoin de bière, de wax, de cigarettes, de radios, etc. " sont des besoins importés, mais que chacun ressent. Il en va de même pour les besoins tels que voyager avec les moyens modernes, aller à l'école, profiter les soins médicaux modernes, etc. La solidarité clanique ne peut plus aider dans la satisfaction de ces besoins. Chacun cherche à augmenter son profit. Parfois certains recourent à des alliances avec Satan (fétiches, alliance avec les syrénes...).

L'argent prend de plus en plus de l'importance dans la vie des Beena Luluwà. Tout en permettant d'acquérir des biens dont on a besoin, il permet à l'individu de se libérer. Avec l'argent, il peut mener sa vie seul, sans s'en remettre à l'autorité coutumière ni à ses parents. L'argent entraîne la promotion de l'individu. Il donne du poids à celui qui en possède. Ce dernier se sent respecté et craint des autres. Il peut participer au pouvoir par le soutien qu'il accorde à ceux qui le gèrent. Il peut accéder à un poste au prix de ses corruptions.

1. Ntùmbà wa ba Mputù :

Ku dimòna dyà màkùtà kakwèna wa mùkalà

Diiba diilwâlwa kupeta byèbè màkùtà,

Bàkaadi bàkubikila mwanààbutè

Ntumba de la famille de Mputu :

Dans la recherche de l'argent, il n'y a pas de cadet,

Lorsque tu en attrapes, on t'appelle "aîné "

2. Ndabula bifwadi kaàna kà ba Ngindu :

Bwalu bùdi panshì ebu bùdi bùkeba byûma,

Bùkeba mpaatu, kabwèna bùkeba mwedi,

Kàdi mmunyì muùkàadi musòmbè wêwe mutàdike mwedi.

Dégustateur des aliments, enfants de la famille de Ngindu :

Cette affaire-ci exige de l'argent et les canards,

Elle n'a pas besoin de la barbe,

Comment restes-tu ainsi, la barbe dressée ?

3. Cipùngulu cyà mutù cibàtà :

Baàna bèètù mònayi maalu ènzenzà bamfùmù ne bakalenge bà misòkò,

Kabèèna bàswa mwâna mushààle nshiyè,

Cilumbù cikàle cikesè cyà cibau cyà fwàlangà cinunu nè lukàmà

Le hibou à la tête plate :

Mes frères, voyez le comportement des autorités et des chefs des villages, Ils n'aiment pas l'orphelin, Une affaire qui exige une sanction de 10 FC eux demandent 1.100 FC.

III. Statut social de la femme mariée

Jadis la femme mariée n'était pas totalement intégrée dans la famille du mari. Elle était considérée comme objet au service de l'homme, son chef, et de sa famille ; et comme une personne étrangère, venue travailler pour le compte de la famille du mari. L'homme exerçait sur elle toutes sortes de brutalités, souvent sans inquiétude. Sur le plan de la parole, elle était l'objet d'injures et de menaces continuelles de répudiation contre lesquelles elle n'avait rien à dire. Toutes les occasions étaient saisies pour la ridiculiser, même en présence de ses enfants, des parents, des voisins et des visiteurs. Et en cas de réplique, tout le monde la condamnait.

1. Bakàji kâmbantu :

Bikala bantu kabààshi nzubu,

Les femmes ne sont pas des êtres humains :

Si elles l'étaient, elles construiraient un logis.

2. Bakàji mmâtanga à mângônde ;

Nè dikumatè, wângula dînga,

Les femmes sont des fruits de l'arbre mangonde :

S'il vous tombe des mains, vous ramassez un autre.

3. Bakàji mbapote :

Tubàkùma, bàbwela mu nzùbu bàtùpa bidyà.

Les femmes ne sont pas malignes :

Même quand nous les frappons, elles entrent dans la maison et nous donnent du bidya.

Sur le plan physique, la femme subissait diverses brutalités, des brimades, des sévices, des coups et blessures, des amputations des membres.

4. Bakàjì mba cyûlà kaciàjà maja :

Citu cyàswa bàcikùma kabààle

Les femmes sont des crapauds qui ne dansent jamais volontiers.

Elles aiment qu'on les stimule au moyen d'une chicotte.

5. Kapèmbà ku cìbùwa :

Mukàjì pa kwakula ùtu wàciina mulùme, nànsha bamusèle kùdi kashaûke.

Un peu de chaux au mur :

Une femme doit montrer du respect à son mari par son langage, même si celui-ci est un nain.

Il arrivait que dans un jeu de hasard (par exemple le jeu des cartes), le mari qui perdait pouvait remettre sa femme au gagnant comme prix de sa victoire. Et celle-ci changeait de toit le soir même, sauf si les membres de la famille du mari intervenaient pour la racheter. Mais leur intervention était destinée plus à effacer la honte de la famille qu'à sauvegarder la dignité de la femme.

Une femme mariée ne possédait rien pour elle-même, alors qu'il n'y avait aucun doute que c'est elle qui travaillait beaucoup. Outre les travaux ménagers, elle contribuait largement à la production agricole et à celle de tous les biens de consommation. Elle transportait et commercialisait, mais les revenus constituaient la richesse de son mari. Même ses propres enfants ne lui appartenaient pas. Au moment du divorce ou du décès du mari, si elle n'était pas héritée, elle ne recevait rien du partage. Elle rentrait seule et mains vides dans sa propre famille. L'héritier la désignait comme un bien de son frère (" Cintu cya mwanèètu ").

Mais elle supportait tout cela, parce qu'elle était préparée dès le bas-âge à accepter cette vie de soumission par une éducation appropriée. Elle devait dès sa famille tout accepter sans réplique pour ne pas subir l'opprobre et la sanction, alors que le garçon était éduqué au commandement.

Le mariage était une grande valeur à laquelle elle se préparait. Il ne pouvait devenir indissoluble qu'au cas où elle avait des enfants. On lui inculquait l'idée qu'elle ne valait quelque chose qu'à travers ses enfants. Elle était ainsi convaincue qu'elle n'était venue au monde que pour la maternité. Sans enfants, elle n'avait aucune considération et elle se consumait dans ses propres soucis jusqu'à ce que mort s'en suive.

6. Bààlela :

Wàlela byèbè, nànsha kà mutù dibùngù,

Tu es né, procréé à ton tour même un enfant à la grosse tête.

7. Tubàkila bwà lulelu :

Bwa bwîmpè twâbàlekela.

Nous les prenons en mariage pour la procréation,

Si c'était pour la beauté, nous les abandonnerions.

Les femmes reconnaissaient toutes les expressions du mépris dont elles étaient l'objet comme une réalité sociale avec laquelle elles devaient s'accommoder. Elles en étaient conscientes, mais les acceptaient.

8. Balùme ki mbantu bàkudjànyishisha naabù

Les hommes ne sont pas des gens avec qui il faut composer.

9. Ku dibàkà nku bupika ;
Ku kutwà nè ku kupela,
Pa kubilàmba lubilu,
Pa kudyà byòsha mukana.
Le mariage est un lieu d'esclavage,
On y pile, on y râpe
On prépare le repas très rapidement,
Et quand on mange, cela brûle dans la bouche.

10. Ku dibàka nku dyomba :
Byàlwa bîmpè bààkulama,
Le mariage est un foyer de tension :
Le mieux que l'on puisse faire, c'est de t'y garder.

Actuellement, la communauté internationale dispose de plusieurs conventions sur les droits humains et lutte pour que chaque pays fasse un effort dans l'application de ces différents textes. Plusieurs organisations non gouvernementales de défense des droits de l'homme sont nées dans notre pays. Dans le même ordre d'idées, les organisations pour la promotion et la défense des droits de la femme sont nées. Elles sont opérationnelles dans tous les milieux, tant rural qu'urbain. L'Eglise chrétienne (catholique et protestante) développe aussi des actions en faveur de la promotion de la femme. Elle s'appuie sur sa très grande capacité de mobilisation de masses, pour la sensibilisation et la vulgarisation de non-violence face aux femmes et la correction de l'image de la femme dominée et inférieure transmise par la tradition.

L'école s'ouvre davantage aux filles. Toute éducation formelle reçue permet à la fille et donc à la femme, de s'affirmer. Chaque fille, chaque femme éduquée à l'école n'accepte plus l'image de la femme soumise, maltraitée, déconsidérée. Une femme placée sous l'influence de l'Eglise, des organisations pour la promotion et la défense des droits de la femme et de l'école, ne peut pas rester les bras croisés. Elle s'émancipe profondément. Elle refuse d'être un objet au service de l'homme. Elle se réclame d'être la partenaire valable de l'homme sur tous les plans. Elle cherche à connaître ses droits et à les faire valoir. Elle prend conscience de sa valeur dans la société, de sa place dans le foyer. Elle fait un effort pour comprendre les préoccupations du mari, le conseille à l'occasion, lui suggère de nouvelles idées. Et elle cherche ensemble avec lui à mener une vie de paix, de travail, de réussite et d'amour. Elle ne se sent plus étrangère au foyer, mais bien appelée à fonder une famille stable et durable. L'esprit de dialogue, de concertation, introduit dans le foyer augmente le sens de compréhension, de confiance, et diminue le nombre de divorces.

11. Baàna bà bakàji mbaàna kaàyi ?
Mbatwi, basunyi, basàmbi,
Qui sont les filles ?
Ce sont des pileuses, des puiseuses d'eau, des consolatrices.

12. Mukàji, mmwakaji :
Une femme, c'est une metteuse de l'ordre.

13. Mukàji wà mbwa wa dyûlu :
Bātu bàmuyila mu kutà,
Une chienne qui a du flair,

Pousse les chausseurs à aller à la chasse.

Le combat de la femme se poursuit. Les mouvements de la promotion de la femme lancent des actions différentes pour que la population change de mentalité vis-à-vis des femmes et respecte les droits de la femme.

C'est le cas aussi pour la PROFER (Promotion de la Femme Rurale) qui mène ses actions sur la femme rurale et qui propose que le combat soit mené à travers tout le pays et dans les différents domaines.

Nous ne retiendrons que sa proposition dans le domaine de l'éducation qui doit être révolutionnée afin de revaloriser la femme pour des générations à venir : " Le travail d'éducation, de formation est un investissement sûr à long terme. Si tu veux investir pour dix ans, plante un arbre, si tu veux investir pour cent ans, forme des hommes ". La culture kasaïenne est consciente de résultat qu'il faut récolter dans toute œuvre éducative, la joie est au bout de la peine, on travaille pour les jours à venir, pour les générations futures.

La stratégie réside au niveau du contenu à donner, en famille tout comme à l'école, au discours ; il faut alors un discours :

- Qui affirme les femmes, les met à l'aise et accroît leur assurance et le respect d'elles-mêmes.
- Qui aide à développer un esprit critique et analytique afin qu'elles comprennent les réalités ambiantes.
- Qui libère du fardeau des pensées préfabriquées.
- Qui interroge et défie l'autorité de la domination.
- Qui favorise et accepte la quête et l'acquisition de nouvelles aptitudes et nouveaux savoirs.
- Qui permet l'acquisition et la consolidation des valeurs de justice, d'équité, d'honnêteté, de sincérité, de solidarité, de démocratie.

Au niveau de l'application, intégrer ce programme à celui d'éducation à la vie, ou l'associer au cours de morale ou d'éducation civique. " (BAPU, 2000). Mais le chemin est encore long. En attendant, l'homme recourt à l'ancienne attitude, surtout lorsqu'il est placé en face d'une défaillance de sa partenaire dans l'exercice de ses tâches.

IV. Droiture dans la vie

Jadis, les Beena Luluwà étaient soumis à la ligne morale tracée par les ancêtres. Ils n'avaient aucun droit de remettre en question un seul élément de cette morale.

Dibòko mwàdi kamu :

Biwènzà nènku dyàcibuka

Le bras ne peut aller que dans ce sens,

Autrement il se casse.

1. Makaaya kaàtu àpita nshingù bule.

Les épaules ne peuvent jamais dépasser la hauteur du cou.

2. Mwambilè bakùlù kabàtu bàmwèla mpatà.

Les dires des ancêtres ne peuvent pas être contestés.

3. Byâbèèlà bubèèdi wabùtādika,

Wêbeja bààkabèèla kale.

Si tu attrapes une maladie, montre-la,

Demande à ceux qui en ont déjà souffert.

Actuellement, cette morale est secouée. Le brassage des populations de différentes cultures a introduit une nouvelle vision. Les plus âgés ne savent plus quel genre des conseils donner aux jeunes dans cette situation en mutation.

La plupart des Beena Luluwà, pour se sentir en sécurité et vivre en paix, s'appliquent à la lecture de la Bible, aux rencontres entre chrétiens, et adhèrent aux différents mouvements et églises. Ils cherchent à suivre la voie du bien, celle que Jésus-Christ est venu tracer sur la terre. Cette voie rejette les disputes, la jalousie, la fornication, la violence, la rancune, etc. Elle comporte toutes les qualités requises pour mener la vie en paix : amour, patience, pardon, entente, travail, justice, humilité, etc.

La solidarité, l'appartenance à un même clan, à une même famille, à une même terre, n'ont plus de sens que dans la mesure où ces qualités sont respectées. La solidarité se taille un nouveau terrain. Elle quitte la famille et le clan pour trouver sa place parmi ceux qui partagent les mêmes convictions religieuses, qui habitent ensemble, qui travaillent ensemble.

1. Kaci kà beena Kalèlè :

Wakàmona ku biseki, kumàndà bantu ne mbùji,

Wêwe nkàyêbe watànda nè bantu dikùmi,

Watànda nè citààla, watànda nè mudima,

Wàsa mushàmushà mabùu

Kàdi nnyunyu kaàyi ulwàlwa kukwambila pàcyâcyâ butùku.

Un arbrisseau de Beena Kalela,

Tu le vois seulement au feuillage, en bas il n'y a que des hommes et des chèvres,

Toi seul tu te disputes avec dix personnes,

Tu te disputes avec le coq, tu te disputes avec la chauve-souris,

Tu jettes des cailloux au moineaux,

Quel oiseau t'éveillera le matin ?

2. Mwena mutumba mmwanèènnù wa nyoko,

Nànsha yêye mwikàle mubindi wa nkusu.

Le voisin est ton vrai frère,

Même s'il est mubindi wa nkusu.

3. Mutù wa ngândù anyì wà lombe :

Kusòmba kwènnù anyì kwà bèndè- ki nkùdi bwalu,

Cidì bwalu ànu wâmanya mwà kudyà nè bantu,

Tudi tunwmbila sè : dìlongòlòlayi.

La tête du crocodile ou du varan :

Habiter dans ton village ou ailleurs n'a pas d'importance,

Ce qui importe, c'est savoir manger avec les autres,

Nous vous disons de vous corriger.

CONCLUSION

Le premier contact avec l'homme blanc venu d'Allemagne a constitué la première secousse dans l'équilibre du peuple Luluwà. Nos pères et grands-pères voyaient soudainement surgir des hommes d'une autre couleur, qui venaient d'un autre monde, avec d'autres façons de vivre et avec des forces (armes, médicaments, etc.) inconnues jusque-là. L'étrangeté de ces nouveaux-venus était si grande que beaucoup les considéraient comme des revenants qui les fascinaient.

Vint ensuite la colonisation qui transforma radicalement la société traditionnelle par son organisation du pays selon ses propres plans et méthodes, et par l'introduction brusque d'un ensemble de nouvelles idées et de nouvelles techniques. Petit à petit tous les Beena Luluwà se sont insérés dans le système du colonisateur et se sont vus entraînés dans une mutation profonde. Ce changement se poursuit jusqu'aujourd'hui. L'exode rural, le chômage, la crise économique, la démission de l'Etat dans la prise en charge des fonctionnaires et agents, les conditions de vie difficiles de la population urbaine sont autant de facteurs qui ont approfondi la vision nouvelle du monde.

C'est ainsi que les Beena Luluwà sont en train de vivre un nouvel esprit. Celui-ci décline petit à petit le communautarisme de la société traditionnelle et libère davantage l'individu.

Une nouvelle situation se crée à partir de la ville, dans laquelle l'individu forge lui-même sa voie, en tenant compte de l'éducation moderne, de nouvelles conditions de vie, de l'environnement international et de la religion chrétienne. L'on a tendance à négliger les vieux à cause de leurs idées dépassées, car tout est toujours en changement. L'éducation traditionnelle disparaît petit à petit pour laisser la place à un type d'éducation qui se forge encore.

Les Beena Luluwà vivant en ville ont pris conscience de ce changement. Ils ne peuvent plus faire marche arrière. C'est ainsi qu'ils créent de nouveaux proverbes, de nouveaux dictons, de nouvelles sentences pour traduire ce nouveau type d'éducation à transmettre aux générations futures. Celui-ci se résume actuellement de la manière suivante : l'individu, pour réussir dans la vie, doit avoir un certain niveau d'instruction, compter sur son propre effort, avoir une ressource financière personnelle, associer son épouse avec confiance dans ses projets, entretenir de bonnes relations avec tout le monde, sans discrimination, et croire et se fier au seul Dieu. Mais en cas d'une dure épreuve (maladie grave, accident mortel, sorcellerie, malchance dans des entreprises, ...), l'on se voit tenté de faire revivre l'ancienne mentalité.

Bibliographie

Bakole wa Ilunga M., *Chemin de libération*, Kananga, Ed. De l'Archidiocèse, 1978.

Bapu Bidibundu, *Les violences faites à la femme dans la culture kasaïenne, Mythes ou réalités ?* Tome I, Kinshasa, Le Médium, 2000.

Barbier J.C. et al., *Femmes du Cameroun : Mères pacifiques, femmes rebelles*, Paris, Karthala – Orstom, 1985.

Bernard G., *Ville africaine, famille urbaine : les enseignants de Kinshasa*, Kinshasa, IRES, 1968.

Gelders V., « Le monde primitif et ses transformations », in *Bulletin des séances*, I.R.C.B., XXIV – 1953-4, p. 1165-1184.

Jollos A., *Formes simples*, Paris, Ed. du Seuil, 1972.

Jonche E. de, « L'éducation de la masse dans les sociétés indigènes d'Afrique », in *Bulletin des séances*, I.R.C.B., XVII, 1946-1, p. 298-309.

Little K., « The role of voluntary association in West African Organization », in *American Anthropologist*, LIX, 1957

Reymond-Rivier B., *Le développement social de l'enfant et de l'adolescent*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1986.

Van Bulck G., « Liste des langues et dialectes du Congo Belge », in *Bulletin des séances*, I.R.C.B. XXV – 1954-1, p. 258-292.

Être femme dans un service commande au Kasai Occidental : problématique d'intégration de l'approche genre.

Sylvain Kumuamba Mande et Alexis Kanda Kaciunga
Assistants, ISDR.-Tshibashi

Introduction

Depuis plusieurs décennies, bien d'actions sont menées en faveur de la protection et de la promotion des droits de la femme de plus en plus marginalisée par la société. Pour cela, le genre reste une approche juste et cohérente qui favorise la prise en compte des droits des femmes et permet de lutter contre les violences politiques, économiques, sociales et culturelles qu'elles subissent. Un développement intégral et durable nécessite la participation de toutes les couches de la population, y compris les femmes. Les solutions durables aux problèmes sociaux, économiques et politiques les plus pressants de la société ne peuvent être trouvées sans la pleine participation et autonomisation de ces dernières. C'est pourquoi le recyclage des femmes susceptible de renforcer de leurs capacités culturelles féminines dès le toit parental jusqu'aux institutions scolaires, religieuses et même professionnelles n'est pas à négliger.

Notre effort de réflexion porte sur les femmes policières l'inspection provinciale de la Police Nationale.Congolaise du Kasai Occidental, sur l'organisation de cette institution étatique, les missions qui lui sont assignées ainsi que sur la considération dont jouit la femme dans la. Il repose sur les approches théoriques du concept genre, dont nous pensons qu'il susceptible de nous aider à comprendre le rôle réellement joué par le personnel féminin au sein de cette institution qui n'est pas déconnectée de la réalité culturelle de la province. Dès lors, la question du rôle de la femme au sein d'un service commandé se pose avec acuité. Dans l'exercice de ses fonctions de policière, bénéficie-t-elle de mêmes chances que son homologue masculin ? Autrement dit, les droits de la femme sont-ils protégés pour qu'elle participe comme son pendant masculin à la prise de décision à tous les échelons pour un développement durable ?

Pour bien saisir cette question, nous appliquons le modèle théorique du Gender dans la totalité ouest kasaïenne où le comportement de domination de la femme par l'homme n'est pas à nier, et où l'acceptation naïve de cette domination par la femme elle-même l'empêche de poser des actes contraires à la volonté des hommes. Après un aperçu sur la situation de la femme œuvrant au sein de la police provinciale, nous examinons le regard que l'ensemble de la société porte sur elle, avant de cerner la conceptualisation genre/police en vue de d'aboutir à une approche d'intégration envisageable dans la perspective du développement humain.

1. Constats

Un regard fortuit sur la femme policière dite « femme en uniforme » dans la Ville de Kananga montre que celle-ci est dépouillée de sa dignité et de considération au sein de la de communauté au sein de laquelle elle preste ses services, et d'une manière générale au sein de la population qu'elle est appelée à protéger. Bref, elle ne jouit pas pleinement et totalement de ses droits, de ses pouvoirs, de son savoir et de ses avoirs. Et pourtant, la Constitution de la République Démocratique du Congo, en son article 14 stipule : « les pouvoirs publics veillent à l'élimination de toute forme de discrimination à l'égard de la femme et d'assurer la protection et la promotion de ses droits. Ils prennent dans tous les domaines, notamment dans les domaines civil, politique, économique, social et culturel, toutes les mesures appropriées pour assurer le total épanouissement et la pleine participation de la femme au développement du Groupe mixte et Restreint de réflexion sur la réforme de la PNC, 2007. La femme a droit à une représentation équitable au sein des institutions nationales, provinciales et locales. L'Etat garantit la parité homme - femme dans lesdites institutions ».

Le moins que l'on puisse dire est qu'au Kasai Occidental, ces dispositions de la Constitution ne semblent pas être d'application. Si les efforts notables pour sortir la femme Kasaïenne de la marginalité et de la domination de l'homme sont perceptibles dans d'autres domaines de la vie collective, doit-on penser qu'il n'en est rien dans les institutions comme la police nationale. Les textes juridiques nationaux et internationaux sont-ils « bémolisés », sinon affaiblis dans cet instrument de l'État ou s'agit-il d'une question de mentalité ? Y'aurait-il une approche susceptible de remédier à cette situation.

1.1. La Police Nationale Congolaise (PNC) au Kasai Occidental

La Police Nationale Congolaise a été instituée et organisée par le Décret – loi n° 002/2006 du 26 janvier 2006. Ce Décret – loi a assigné à la P.N.C. la mission de « veiller à la sécurité et à la tranquillité publique, de maintenir et de rétablir l'ordre public, de protéger les personnes et leurs biens. Une surveillance continue constitue l'essence même de sa mission »²⁸. Cette mission de la Police a été réaffirmée par la Constitution du 18 février 2006, en son article 182 qui stipule : « La Police Nationale Congolaise est chargée de la sécurité publique, du maintien et du rétablissement de l'ordre public ainsi que de la protection rapprochée des hautes autorités ». (Constitution de la RDC, Art. 182, février 2006).

Après la création de la Police Nationale Congolaise à Goma en 1997, l'Inspection provinciale de la P.N.C. Kasai Occidental a été officiellement installée en mars 1998 à Kananga, et avait pour mission de sécuriser les personnes et leurs biens suivant les moyens mis à sa disposition par l'Inspection générale de la P.N.C. Elle couvre toute l'étendue de la province du Kasai Occidental, de sorte que ses limites géographiques se confondent à celles de la province comme telle.²⁹ Cette province est limitée au Nord par la province de l'Equateur avec 100 Km de frontière. Elle est limitée au Sud par la province du Katanga avec 175 Km de frontière et l'Angola avec 300 Km ; à l'Est par la province du Kasai Oriental avec 900 Km de frontière et à l'Ouest par la province de Bandundu avec 600 Km de frontière. Elle est comprise entre 19°59' et 23°58' latitude Est, et 02°05' et 07°59' longitude Sud, et couvre la superficie de 154741 Km². Sa population estimée à 6.971215 habitants conformément aux statistiques publiées en 2007 par la Division provinciale du Plan³⁰.

La composition structurelle de l'Etat Major de l'Inspection provinciale de la P.N.C. Kasai Occidental est une charpente composée de la manière suivante :

- ◆ L'Etat - Major Commandement ; constitué de l'Inspecteur provincial, de ses deux adjoints dont l'un est chargé de l'organisation, l'instruction et les opérations ; et l'autre chargé de l'administration, de la logistique et d'un secrétariat général.
- ◆ L'Etat-major Service ; composé de six départements qui sont : le Département de Ressources humaines (P1), le Département de Renseignements et Services Spéciaux (P2), le Département de l'Organisation, Instruction et Opérations (P3), le Département de Logistique (P4), le Département des Relations Publiques, Protocole et Presse (P5) et le Département de Budget et Finances (P6).
- ◆ Les Départements chapeautent les services techniques tels le service de l'Infrastructure et de Génie, le service de Santé et celui de Transmission et d'autres grandes Unités. On compte plusieurs Unités dont notamment l'Unité d'appuis composée de la Compagnie Etat-major Service ; les Unités Mobiles comme le Groupe Mobile d'Intervention et le Bataillon de Garde ; les Unités Spécialisées comme le Bataillon Police des Polices, Police d'Investigation Criminelle, Police de Circulation Routière, Police des Mines et Hydrocarbures, Police Fluviale et la Compagnie Musique ; les Unités Territoriales qui comprennent sept Districts répartis de la manière ci-après : Le District de police de Kananga, le District de police de Lulua I à Tshimbulu, le District de police de Lulua II à Demba, le District de police de Dimbelenge, le District de

²⁸ Décret-loi portant création, institution et organisation de la PNC, janvier 2006

²⁹ Groupe mixte et Restreint de réflexion sur la reforme de la PNC, 2007

³⁰ « Pauvreté, insécurité et exclusion dans la province du Kasai – Occidental », sept 2007, p.6

police de Kasai I à Luebo, le District de police de Kasai II à Tshikapa, et le District de police de Kasai III à Ilebo.

Notons que la plupart de ces grandes Unités sont dirigées par des officiers supérieurs et quelques officiers subalternes. Sur un effectif de plus de trois cents policières qui oeuvrent au sein de cette institution jusqu'en 2008, les données récoltées sur terrain révèlent que quatre policières ont terminé le cycle de graduat, quatre sont diplômées d'Etat et deux infirmières de niveau A2.

1.2. Concept Genre : définition, rôles et buts

La question du genre est une question d'actualité qui a besoin d'une attention particulière de la part des agents chargés de l'application des lois. En droit international, l'Etat a non seulement le devoir de respecter les droits des femmes et des filles, mais il a également celui de les protéger contre des actes de violence fondés sur la discrimination des sexes, où qu'ils se produisent et que leurs auteurs aient agi pour le compte de l'Etat ou non. Pour comprendre le concept genre il importe de le distinguer du sexe. Si le sexe fait référence aux caractéristiques biologiques et physiologiques des hommes et des femmes, lesquelles sont congénitales, universelles et déterminées à la naissance, le terme « genre » est une construction socioculturelle des rôles de chacun dans une harmonieuse complémentarité. Il couvre tous les aspects de la vie : politique, économique, culturelle, religieuse, etc. Ses caractéristiques impliquent nécessairement aussi des valeurs et des comportements acquis qui varient selon les sociétés et peuvent évoluer dans le temps.

Le terme Genre vient du mot anglais « Gender » qui sous entend la construction socio – culturelle des rôles masculins et féminins et des rapports entre hommes et femmes. Il se réfère aux différences sociales entre les hommes et les femmes ; des différences acquises susceptibles de changer dans le temps et dans l'espace. « Il définit les rôles, les responsabilités, les obstacles et les chances entre les hommes et les femmes, entre les femmes et entre les hommes. Il analyse l'exercice du pouvoir et la façon dont il est exercé, partagé entre les hommes et les femmes. Il met en lumière les comportements respectifs des hommes et des femmes dans la famille, la communauté et la nation »³¹. Ces rôles correspondent aux considérations d'ordre social et non biologique et sont assignés en raison des sexes. L'analyse du genre permet de prendre en compte la situation des femmes et des hommes pour améliorer leurs conditions de vie avec un meilleur équilibre social, une société plus juste dans laquelle tout le monde participe au développement.

Dans toutes les sociétés, les constructions sociales influent soit positivement, soit négativement sur les hommes ou sur les femmes. Au Congo en général et au Kasai Occidental en particulier, le régime matrimonial se caractérise par la domination de l'homme. Le but ultime de l'approche genre est donc d'atteindre l'égalité de sexes, d'éviter de traiter une personne de façon moins favorable en raison de son sexe. Et pour cela, il convient d'identifier les écarts entre les sexes, les écarts entre les relations, bref, de constater les irrégularités pour les corriger.

2. Genre dans la Police Nationale Congolaise

Il est important de relever à ce niveau le rôle de l'approche genre dans la police et de saisir les missions réellement remplies par le personnel féminin au sein de ce service commandé à côté de son collègue homme du même service. Au regard de sa structure organisationnelle et par ses missions primaires, la police est un garde-fou sur lequel l'Etat est sensé s'appuyer pour promouvoir et protéger les droits et libertés fondamentaux des citoyens. Cependant, les violations des droits de l'homme, en l'occurrence ceux de la femme policière, ne font que compliquer la tâche déjà difficile du maintien de l'ordre. Car, lorsque celui qui est chargé de faire respecter la loi se met à la transgresser, il en résulte une offense à la dignité humaine, un camouflet à la loi et à toutes les instructions publiques. La police a donc une responsabilité non négligeable pour l'intégration du Genre.

Parler du rôle de la femme policière c'est chercher à savoir ce que font les femmes à la police et la contribution qu'elles apportent aux missions de ce service. Ce qui permet de faire une évaluation des actions qu'elles mènent en vue de justifier leurs capacités et leur savoir-faire dans l'accomplissement de leurs tâches ou de leurs

³¹ Genre et violences sexuelles, Module de formation, CIVPOL/MONUC, Kananga, 2006, p. 6

missions. Une autre réponse à cette question va dans le sens de nombreuses études et recherches menées qui ont établi que « les femmes tiennent dans leurs capacités à faire diminuer le potentiel de violences dans les rapports qu'elles établissent avec les victimes et avec les citoyens. Leurs actions et leurs missions ne peuvent être réalisables que si l'on tient compte des besoins spécifiques des femmes et de la dimension genre »³².

En effet, la Constitution de la 3^{ème} République a consacré en son article 14 la mise en œuvre de la parité, alors que la résolution 1325 du Conseil de Sécurité des Nations Unies intégrée dans la législation nationale congolaise oblige les Etats membres à tenir compte des besoins spécifiques des femmes et de la dimension genre. Dans le service commandé comme la Police Nationale Congolaise garnison de Kananga, il est nécessaire de faire une évaluation des tâches régulières des femmes. Elles remplissent des missions ordinaires de sécurité publique, de tranquillité publique et de salubrité publique. Elles remplissent aussi les missions extraordinaires exécutées sur base d'une réquisition. Elles font le service intérieur comme les patrouilles diurnes et nocturnes ; le service de piquet, de garde. Elles usent de l'arme de service et font bien d'autres tâches administratives dans leurs Unités respectives, que ce soit dans un Département de police, un District de police, un Bataillon ou tout autre Unité. Ceci révèle leurs habiletés au même titre que les hommes lorsqu'on sous entend la construction socio – culturelle des rôles masculins et féminins et des rapports entre les hommes et les femmes, bref le Genre.

2.1. Enquête et dépouillement

Un regard sociologique porté sur le personnel féminin de la police nous permet de faire une analyse paritaire de l'existence sociale et de la considération de la policière par la communauté ouest kasaïenne. Ainsi, pour mieux diagnostiquer cette situation, nous avons mené une enquête sur la population policière active de la garnison de Kananga, siège de l'inspection provinciale de la police et sur la population civile de cette même entité administrative. Soit 150 individus tirés comme échantillon nous ont permis de faire des extrapolations sur l'existence sociale de cette couche de la population victime de multiples violences de la part de l'homme en général et des policiers en particulier.

De manière générale, les femmes policières sont discriminées par les hommes malgré les compétences, les capacités et les talents qu'elles manifestent dans l'exercice de leur métier. Le dépouillement de l'enquête que des inégalités et des disparités sont établies entre ces deux sexes policiers, pourtant œuvrant dans une même institution, soumis au même règlement de discipline et voués pour la même cause ; celle de protéger les personnes et leurs biens.

Tableau n° 1 : Disparités en grades supérieurs de 2005 à 2009

Catégories des grades / Répartition par sexe	Grades des Officiers généraux	Grades des Officiers supérieurs	Total	%
Homme	1	24	25	100%
Femme	0	0	0	0%
Total	1	24	25	100%

Source : Ordre de Bataille 2005 (OB)

Commentaires :

Depuis que les grades ont été donnés au sein de la police, jamais une femme n'a accédé au grade d'officier général ni d'officier supérieur au Kasai Occidental. Sur les 25 officiers supérieurs, 100 % sont des hommes. Les grades sont fétichisés et constituent une condition sine qua non pour accéder à un poste de commandement ou à une fonction de responsable. Les grades sont aveugles et ne tiennent compte ni des capacités intellectuelles du subalterne, ni de sa compétence et ses aptitudes. Ce qui est impérieux c'est d'exécuter les ordres émanant de sa hiérarchie sans réplique pour rester dans la logique du respect de la chaîne de commandement. La femme policière est donc disqualifiée de cette sphère dès lors qu'elle n'a pas un grade qui lui permet de répliquer son chef et

³²

« Investir dans les femmes et les filles », Magazine de la MONUC, n° 41, 2008

défendre ses droits. Le tout converge vers la sentence populaire dans la communauté policière, à savoir : « A vos ordres chef ».

Tableau n° 2 : Discrimination aux grands postes de commandement

°	Postes de commandement	Effectifs hommes	Effectifs femmes	Total
1	Chefs de Département	5	1	6
2	Commandants de District de police	7	0	7
3	Commandants des Bataillons ou grandes Unités spécialisées	6	0	6
4	Commandants des commissariats de la garnison de Kananga	7	0	7
	TOTAL	25	1	26
	Pourcentage	96,1 %	3,9 %	100 %

Source : Listes nominatives des Unités Police Nationale Congolaise Kasai Occidental 2008.

Commentaires :

Il est à noter que les chefs des Départements, comme les commandants des Bataillons font partie intégrante des Etats – Major Commandement qui constituent le sommet hiérarchique de la police, et qui ont l'emprise décisionnelle sur leurs centres opérationnels composés des petites Unités et des policiers des rangs. Sur les six Départements provinciaux, un seul est occupé par une femme officier subalterne au profit des autres cinq occupés par les hommes officiers supérieurs. A l'échelon des Districts et des Commandants Bataillon qui sont tous des commandements des grandes Unités, l'ensemble des postes sont occupés par des hommes officiers supérieurs ; soit sept Commandants de Districts et six Commandants de Bataillon, à savoir, le Bataillon de police de garde, le Groupe Mobile d'intervention, la Police Intégrée, la Police des Polices, la Police des Mines et Hydrocarbures et la Police d'Investigation Criminelle qui sont des Unités spécialisées.

Cette marginalisation de la policière est aussi visible dans les commissariats de la garnison de Kananga où tous les sept commissariats sont commandés par des hommes ; et même à l'intérieur de la province aucune femme n'a le commandement en mains. Il ressort de ce qui précède que 96,1 % des hommes ont la décision contre 3,9 % des femmes représentées par une et une seule femme à la tête du Département des Relations Publiques, Protocole et Presse et qui est Officier subalterne.

Tableau n° 3 : Formation des policiers (2008)

o	Mois	Type de formation reçue	Homme	Femme	Total
1	Mars	Résolution 1325 du Conseil de Sécurité des Nations Unies, par la MONUC Kananga	10	40	50
2	Avril	Formation des OPJ sur les mineurs victimes d'infractions, par BICE	38	2	40
3	Mai - juin	Initiation à l'outil informatique par l'Inspection provinciale de la police	26	6	32
4	Juillet	Formation sur le code de la route par SENFPU Sénégalaise MONUC	45	9	54
5	Août	Formations des Officiers sur les violences faites aux femmes par UNFPI / Inspection provinciale de Police	47	13	60
6	Septembre	Recyclage des OPJ à Dekese par CIVPOL MONUC et Inspection Police	37	3	40
7	Septembre	Recyclage des OPJ à Ilebo par CIVPOL MONUC et Inspection Police	75	5	80
8	Août	Formation en maintien de l'ordre par SENFPU Sénégalaise MONUC	87	5	92
9	Octobre	Formation des OPJ par SNFPU Sénégalaise MONUC	59	1	60
0	Décembre	Formation en renseignements par CIVPOL MONUC	60	2	62
		TOTAL	484	76	560
		Pourcentage	86,4 %	13,6 %	100 %

Source : Rapport annuel Police Nationale Congolaise Kasai Occidental, année 2008.

Commentaires :

Une discrimination nette est visible lorsque, sur 560 policiers qui ont suivi la formation dans différents domaines de leur métier, 484 soit 86,4 % sont des hommes, tandis que 76 soit 13,6 % sont des femmes. S'il y a une prédominance des femmes au mois de mars, celles-ci ont été mobilisées pour fêter la journée internationale de la femme, et c'est à cette occasion qu'elles ont suivi la formation sur les violences faites aux femmes, conformément à la résolution 1325 du Conseil de Sécurité des Nations Unies.

3. Femme policière, société et stratégies d'intégration communautaire

S'il faut faire prévaloir les droits de la femme policière dans le cadre de son travail et enclencher une dynamique novatrice impliquant sa participation au processus de prise de décision, nous semble un défi de taille au sein de la Police Nationale du Kasai Occidental. Outre les énormes problèmes de renforcement des capacités des femmes policières, il y a d'une part les considérations sociales vis-à-vis de ces policières en tant que femmes, et d'autre part, la rigueur du service commandé où les décisions reposent sur des critères discriminatoires basé sur les aspects physiologiques et biologiques, et non sur le genre.

3.1. Attitudes de la communauté policière

La femme policière ne jouit pas d'une considération au sein de la communauté policière ; elle considérée comme un agent inférieur par rapport à son collègue policier. Si cette considération peut trouver un soupçon d'explication dans la mentalité locale qui infériorise les femmes, elle s'explique forcément par la rigueur de la discipline policière qui s'accroche à l'obéissance et au respect strict et sans réplique des ordres émanant du Commandant. Car, tout acte contraire au règlement de discipline policière est une indiscipline qui souvent conduit son auteur à des sanctions sévères.

Par ailleurs, la méfiance affichée par les policiers à l'endroit de leurs collègues femmes s'accompagne des comportements de discrimination et de déconsidération. Les policières sont des « Biloko ya Etat-Major », c'est-à-dire les choses de l'Etat – Major, les objets des chefs, les objets des Commandants, des femmes mises à la disposition du Chef pour « toute utilisation » comme cela est stipulé sur des notes d'affectation des policiers lorsqu'ils sont mis à la disposition d'un Commandant pour besoin de service.

Ne cesse-t-on de le déclarer : « Il n'y a pas de femme mariée au sein d'un service commandé ». Ceci, non seulement invite la policière à la débauche, mais aussi l'astreint à ne jamais revendiquer ses droits dans le cas où elle est effectivement mariée. Le « Kotosa sika sika awa, kozongisa monoko te » n'est rien d'autres que « l'exécution d'abord, l'explication après ». C'est le principe majeur de la discipline du commandement qui s'applique cette fois-ci à tous sans distinction, homme comme femme, mais dont le contenu peut être mal interprété lorsque certains Commandants l'orientent vers la femme qui est mise à leur disposition pour « toute utilisation ».

3.2. Considérations liées à la communauté kasaïenne

Dans sa famille comme dans celle de son mari, la femme est soumise à un ensemble de coutumes qui la pénalisent et la chosifient. Les Kasaïens ont tout fait pour ignorer les droits de la femme et lui ont imposé une tradition qui a pour but « d'affermir le contrôle exercé sur la vie des femmes et les maintenir dans leur rôle de citoyens de deuxième classe »³³. Les enquêtes participatives menées au Kasaï Occidental révèlent que les inégalités dans les relations Genre ont beaucoup contribué à la féminisation de la pauvreté dans cette province à cause de la pratique des us et coutumes rétrogrades.

Sur le plan socioculturel, la femme est complètement assujettie. Forces dictons et sentences traduisent ce mépris de la femme par l'homme, lesquels sont renchérissés et acceptés comme tels par les femmes elles-mêmes, notamment : « les femmes ont été créées par un certain CISUNGU Daniel et non par Dieu » ; « elles ne sont pas des êtres humains, mais des choses, sinon elles construiraient des maisons pour les hommes » ; « malgré sa grande taille, la femme doit toujours céder la parole à l'homme, même si celui-ci est nain ». Aussi, « Bakaji ambayi ya bipongo, ya ditunga balume tudiakuila », qui veut dire, que les femmes s'occupent de leurs champs ; les affaires du pays ou de la collectivité concernent les hommes³⁴. (Dicton Luba du Kasaï Occidental). Un autre dicton en tshiluba exprime mieux cette suprématie : « Bakaji mbapote, tubakuma babuela mu nzubu batupa bidia », qui se traduit par : « les femmes ne sont pas malignes, même quand nous les frappons elles nous préparent toujours le repas »³⁵.

L'on peut comprendre au regard de telles attitudes, que tous les hommes ont le sentiment de leur suprématie sur les femmes et ils le déclarent en impliquant toute l'espèce mâle sans distinction. Actuellement plusieurs églises, communautés et groupes de prière interprètent à leur manière certains textes et versets tirés de leurs livres canoniques au détriment de la femme qui ne peut en aucune fois se mettre debout ni ouvrir sa bouche dans une

³³ Bunch Charlotte, « Une situation intolérable, la violence anti-féminine », in *Le Progrès des Nations*, Unicef 1997, p.41

³⁵ Bapu B. Marie, *Les violences faites aux femmes dans la culture Kasaïenne : mythe ou réalité*, éd. Profer, Tome 1, 2002, p.30

assemblée où il y a des hommes, et ces messages de marginalisation de la femme passent régulièrement sur les radios locales installées dans cette province à la honte desdites femmes qui abondent dans le même sens que leurs maris acteurs patents ou latents des violations flagrantes de leurs droits et libertés.

Sur le plan économique, la femme ouest kasaïenne est une main d'œuvre, une source des revenus du ménage et une productrice des enfants au service de l'homme. C'est « une femme aux mille bras » qui participe de façon violente, injuste et douloureuse dans les activités agricoles, des activités génératrices de revenus du ménage et dans les travaux d'intérêt communautaire. Bref, la femme de ménage se réserve pour tout ce qui est lié directement à la subsistance de son foyer sans exclure le coup de main discret à donner à son mari³⁶.

Sur le plan politique, en dépit de leur nombre de loin supérieur à celui des hommes, les femmes sont d'abord considérées comme des êtres faibles, inférieurs, subordonnés et surtout incapables au sens humain ; et par conséquent, elles ne peuvent pas avoir l'accès à la prise de décisions ni au contrôle, même pour les ressources financières provenant de leur travail. S'impliquer dans la politique c'est prendre la place de l'homme, et par ricochet violer la coutume avec toutes les chances de ne pas attraper un mariage ou de perdre celui que l'on a.

Cet ensemble de faits révèle une vision traditionaliste que l'homme kasaïen garde de la femme dans certaines contrées, alors que dans les milieux urbains la femme est en train de recouvrer progressivement une considération positive lorsqu'elle a un certain niveau d'instruction et occupe un rang important dans la hiérarchie administrative ou dans le monde politique, ou tout simplement lorsqu'elle se distingue par des actions de grande ampleur dans divers domaines, notamment dans les affaires. Ainsi, on entend quelques fois dans la société kasaïenne des dictons tel que : « Bakaji mbantu biabo », qui se traduit par : « les femmes sont aussi des personnes valables ».

Cependant, cette révolution de la mentalité de l'homme du Kasai est encore faible et timide dans la mesure où la majorité de femmes encore analphabètes sont complices des traitements rétrogrades dont elles sont l'objet, par leur silence au nom de la coutume en dépit de toutes les lois promulguées sur la défense et la promotion des droits et libertés de la femme.

Tableau n° 4 : Points de vue de la société sur le personnel policier féminin

°	Avis sur les considérations sociales	Communauté policière	Communauté civile	Total	%
1	Femmes indisciplinées	8	0	8	5,3 %
2	Femmes de leurs collègues policiers	6	4	10	6,7 %
	Femmes libres	10	5	15	10 %
4	Femmes porteuses des maladies sexuellement transmissibles et du VIH/SIDA	8	8	16	10,7 %
	Femmes analphabètes ou illettrées	7	3	10	6,7 %
	Femmes aux mœurs légères	9	5	14	9,3 %
7	Femmes incompetentes	24	6	30	20 %

³⁶ Tshimbombo M., *La famille Bantu-Luluwa et le Développement*, éd. De l'Archidiocèse, Kananga, 1983, p. 189

8	Femmes pauvres et mendiante	7	7	14	9,3 %
9	Femmes inférieures à l'homme	13	5	18	12 %
10	Femmes laides	6	3	9	6 %
11	Autres réponses	4	2	6	4 %
	TOTAL	100	50	150	100 %

Source : Notre enquête menée en 2008.

Commentaires :

Sur les 150 sujets enquêtés, nombre parmi eux sont unanimes que les femmes policières sont incompetentes dans l'exercice de leurs fonctions. Certains sont ceux qui pensent qu'elles sont des femmes seules sans maris, et partant des femmes libres. D'autres encore voient en ces dernières des êtres inférieurs à l'homme, alors qu'une autre frange de la population les considère respectivement, tantôt comme des porteuses des maladies sexuellement transmissibles et du VIH/SIDA, tantôt comme des femmes aux mœurs légères, pauvres et mendiante.

Pour le reste de la population « autres », les policières se caractérisent par la méchanceté, le fétichisme, la sorcellerie ; et c'est pour cette raison qu'elles ont raté le mariage et se sont réfugiées dans la police.

Au regard de toutes ces considérations générales qui sont légions, la femme au sein de la police n'est pas isolée de cette totalité, malgré son statut social d'agent de l'ordre qui devrait la hisser au rang de la noblesse. La société la traite au même pied d'égalité que toutes les femmes du Kasaï et cela rend inefficace son travail et annihile l'éclosion de ses talents et le plein exercice de ses capacités pouvant lui permettre de jouer effectivement son rôle dans la sécurisation des personnes et de leurs biens.

3.4. Pour une PNC à la hauteur du défi de la parité et du développement

Intégrer la dimension Genre au sein d'un service commandé comme la police est primordial. Autrement dit, la femme est indispensable pour un développement humain durable, équitable et inclusif car, la sécurité des personnes et de leurs biens exige la participation massive de cette frange de la population engagée à servir la nation sous le drapeau.

Bien que cette question fondamentale de désintégration de la femme tant dans la communauté civile que policière soit justifiée par multiples causes dont la mentalité traditionnelle selon laquelle la femme au Kasaï ne peut en aucun cas égaler l'homme ni le gouverner, mais plutôt se mesurer par rapport à celui-ci qui doit la tailler à sa mesure, la canaliser et l'orienter dans toutes ses entreprises ; l'absence quasi-totale du personnel féminin aux postes de commandement et dans la sphère de prise des décisions à la police où elle travaille, nombreuses considérations négatives sur cette catégorie donnant lieu à sa dépersonnalisation et sa chosification sont à considérer aujourd'hui comme une atteinte flagrante aux droits humains. Indéniablement, il y a de multiples enjeux et opportunités sexo - spécifiques qui découlent de la Constitution de la Transition et celle de la 3^{ème} République qui investissent dans la femme pour un développement intégral du pays.

Investir dans la femme c'est d'abord éliminer toute forme de discriminations existantes à son égard, puis l'obligation par le pouvoir public de diligenter dans les domaines économique, social et culturel des mesures appropriées pour assurer la pleine participation de la femme au processus de reconstruction et de développement ; ensuite et surtout lutter contre toutes les formes de violences faites aux femmes tant dans la vie privée que dans la

vie publique ; et enfin, assurer leur représentativité équitable – sur une base graduellement paritaire – à tous les niveaux de prise des décisions.

Parvenir à investir et exploiter judicieusement tous les domaines d'activités ouverts par la Constitution de la République Démocratique du Congo aux femmes congolaises en général et aux femmes policières en particulier, lesquelles ne sont pas isolées de la totalité c'est autant suggérer ce qui suit :

- -accorder la chance aux femmes policières, « femmes sous ordre », pour qu'elles accèdent à des formations professionnelles à tous les niveaux : provincial, national et international. La formation pourrait permettre de renforcer leurs capacités et leurs performances, et par ricochet sélectionner les plus performantes et les plus compétentes pour des études à l'académie policière ;
- -mettre en place des mécanismes de lutte contre l'impunité pour déceler au regard de cette question fondamentale, certaines causes pouvant justifier en dernier ressort la problématique homme/femme au sein de cette institution par le renforcement du système judiciaire militaire et civil afin de traiter les cas de viols et d'abus de tout genre à l'endroit de la femme ;
- -permettre à cette femme d'accéder aux sphères de décisions par sa promotion aux grades et fonctions supérieurs qui tiennent bien sûr compte de ses qualités et de ses compétences, lutter contre son analphabétisme en intensifiant les séminaires de formation en vue de chasser l'ignorance et tous ses méfaits, et la sensibiliser à connaître ses droits et à les appliquer.
- -un salaire décent s'avère indispensable pour permettre à celle-ci de garder sa dignité et son honneur.

Par rapport aux us et coutumes, aux préjugés et stéréotypes culturels du Kasai jugés rétrogrades et résolument attentatoires aux droits fondamentaux des femmes, ceux-ci doivent être répertoriés en vue de valoriser ceux qui respectent la dignité de la femme. C'est le travail attendu des O.N.G. nationales, des hommes épris d'équité et de justice, d'accompagner toutes ces femmes, et à l'Etat congolais et la justice congolaise de ne plus appliquer les lois et règlements discriminatoires et anti constitutionnels. Tout ceci n'est possible que par la déconstruction – construction socio – culturelle des rôles de chacun dans une harmonieuse complémentarité, et cela à partir d'une éducation de la famille en passant par l'école primaire et secondaire jusqu'à l'enseignement supérieur et universitaire. Aussi, faudra-t-il susciter la conscience collective de tous en vue d'une discrimination positive des uns et des autres pour le développement intégral de la société. La police devra donc s'impliquer en travaillant simultanément à l'intégration du Genre dans la reforme du secteur de sécurité qui soit responsable de ses actes, efficace, transparent et équitable.

Conclusion

La paix, la sécurité des personnes et de leurs biens, bref, le développement humain requière la participation et l'implication de tous, c'est-à-dire de toute la communauté sans distinction ni de sexe, ni de profession, ni de position qu'on occupe dans la société ; mais de tout homme et de toute femme en tant qu'acteurs sociaux impliqués dans la totalité qu'est la société globale pour son changement progressif.

L'analyse de l'existence sociale de la femme policière à Kananga fait ressortir bien des discriminations et des violences. Bien qu'elle joue un rôle non négligeable dans le maintien de l'ordre public et dans la protection des personnes et de leurs biens pour une paix durable au Kasai Occidental, la femme en uniforme est infériorisée par l'homme. Dans l'ordre hiérarchique, le « commandant » se fait passer pour son supérieur congénital. Le constat amer sur les considérations sociales des femmes dans un service commandé, par sa hiérarchie et par sa communauté demande que les lois soient élaborées et appliquées pour pouvoir améliorer les conditions de vie sociale et matrimoniale des femmes en uniforme, ce qui permettra de relire sous l'angle du Genre le statut général du personnel policier. Au demeurant, la reforme du secteur de la sécurité à partir d'une perspective Genre implique la mise en œuvre d'initiatives sexo spécifiques au niveau structurel, de politique et du personnel y compris des reformes pour mettre un terme à la violence interne, aux abus des droits humains et à la discrimination.

A long terme, l'approche genre sera un processus bénéfique pour toute la population qui devra émaner des communautés locales et être soutenu par elles et par les structures de gouvernance civile. Il pourra régenter un secteur de sécurité responsable de ses actes, équitable, efficace, transparent et contrôlé qui assure la sécurité et le bien-être des femmes, des hommes, des filles et des garçons de toute la République Démocratique du Congo. La police étant un des services publics, elle doit être une carrière ouverte à la femme et un cadre propice à son épanouissement.

En effet, dans sa politique de recrutement elle est ouverte à tous les enfants du pays sans distinction de sexe ni d'origine. Cette absence de discrimination dans le recrutement ne justifie pas à elle seule la présence de la femme au sein de ce corps chargé du maintien et du rétablissement de l'ordre public. Plus encore, son intégration et son adaptation peuvent lui permettre d'assurer aussi bien les fonctions de commandement et des missions importantes dans des Unités spécialisées. C'est dans ce sens que l'on pourra penser investir dans la femme par l'application de l'approche Genre comme stratégie d'intégration institutionnelle et communautaire. Une prise de conscience collective pourra amener toute la communauté au respect de la dignité et de l'honorabilité des femmes oeuvrant au sein de la Police Nationale Congolaise.

Bibliographie

- « Investir dans les femmes et les filles », *Magazine de la MONUC*, N° 41, 2008, p 13.
- « Pauvreté, insécurité et exclusion dans la province du Kasai Occidental », *Journal du Ministère du Plan*, sept. 2007.
- Bapu B. Marie, *Les violences faites aux femmes dans la culture Kasaïenne : mythe ou réalité*, éd. Profer, Tome 1, 2002, 30 p.
- Bunch, Charlotte, « Une situation intolérable : la violence anti – féminine », in *Progrès Des Nations*, UNICEF 1977.
- Constitution de la 3^{ème} République, février 2006.
- Décret – loi portant création, institution et organisation de la Police Nationale Congolaise, Janvier 2006.
- Genre et violences sexuelles, module de formation CIVPOL Monuc Kananga, 2006.
- Groupe mixte et restreint de réflexion sur la réforme de la Police Nationale Congolaise, 2007.
- Introduction à la collecte des données sur les violences sexuelles, UNFPA, Kasai Occidental, 2008.
- Rapport annuel Police Nationale Congolaise Kasai Occidental 2008.
- Tshimbombo M, *La famille Bantu-Luluwa et le Développement*, éd. De l'Archidiocèse, Kananga, 1983, 291p.

La référentialité d'une œuvre littéraire : cas de *coup de balai de ndakata*

Ferdinand Okoko-o-Ali

aliokoko@gram.com

Assistant, ISP Kananaga

Dans les études littéraires consacrées à la littérature négro-africaine en général, congolaise en particulier, l'attention s'est traditionnellement portée sur les auteurs et les œuvres. Ainsi, on compte par dizaine des travaux qui se sont efforcés de rendre compte de l'histoire de la littérature africaine en présentant ses principaux auteurs, et en analysant les principaux thèmes de cette littérature (cfr les travaux de L. Kesteloot, Pageard R., Wauthier Cl., Jahn J., Chevrier J.).

En revanche, on s'est beaucoup moins occupé du « référent » qui constitue l'autre pôle de la communication littéraire. Pour cet oubli, « on a, comme dirait Starobinski, restreint indûment le style rationnel. Celui-ci doit de toute évidence renseigner le destinataire du message des réalités historiques auxquelles renvoie le récit pour une meilleure appropriation » (Starobinski, 1978 : 11 cité par Locha Mateso, 1986 : 127).

Depuis ce vœu tend à être comblé : le point d'application de l'attention en histoire littéraire africaine se déplace progressivement pour prendre en compte ce « tiers état » qui est le lecteur. La réception de cette littérature africaine s'impose comme objet d'une réflexion intentionnelle et programmée, nourrie par des publications, appuyée par des enseignements et des recherches. Cette prise en charge qui répare un bien injuste oubli, équivaut à une homologation de ce type particulier de recherche qui est « la référentialité »³⁷.

Or, c'est seulement dans une perspective d'ensemble que les référents ou unités acoustiques peuvent significativement éclairer la communication littéraire. La référentialité est, selon Franco Moretti, une réception appliquée qui « utilise la lecture pour une opération ultérieure » (Moretti, 1981 : 144). Aussi, tout discours comporte un caractère fictif. Cette fiction, dans une œuvre littéraire véritable, doit s'enraciner dans le réel. Ce fait ne peut exclure la problématique de la vérité de ce qui est dit. A l'instar des critiques, le lecteur doit assurer l'ancrage de la fiction dans le réel.

Par souci de réaliser un travail qui s'attarde quelque peu à rechercher les réalités quasi historiques du récit, nous ne pouvons qu'arguer notre insuffisance maîtrise, toutes raisons qu'un lecteur sourcilieux, épris d'exhaustivité, pourrait ne pas trouver convaincantes. Mais il faut bien reconnaître que ce travail n'est qu'un tremplin modeste d'où partiront sans doute des enquêtes plus ambitieuses. Ne dit-on pas de « lecture absolue d'un événement historique » (cité de mémoire).

L'interprétation que nous proposons ne prétend pas être définitive. Elle laisse la porte ouverte à d'autres approches. Pour y parvenir, nous procédons par l'inventaire des unités acoustiques pertinentes et leurs référents avant d'en rechercher la signification et, en dernière analyse, qui se veut une approche herméneutique pour l'appropriation du message complet du roman. Une telle démarche, on peut bien s'en rendre compte, repose essentiellement sur l'événement ou l'histoire du roman. Il s'agira ici de *Coup de balai à Ndakata*

³⁷ Terme utilisé pour désigner une recherche de la réalité historique à laquelle renvoie le récit dont le but est de comprendre depuis quand, pourquoi et comment il y a eu l'événement » (qui engloberait la sociologie, la psychologie, la lexicologie et la thématique)

1 . L'événement

Il est vrai que l'histoire qui a inspiré l'auteur du roman sous examen est une page de l'histoire du Congo, notre pays. En effet, Albert Ilunga Kamayi, nous fait revivre l'histoire de l'épuration ethnique de 1993 au katanga.

On sait que cette épuration a été résultante d'un plan machiavélique orchestré par quelques leaders politiques katangais qui tenaient à tout prix à s'accrocher au pouvoir. Elle tirait son origine à la Conférence Nationale Souveraine (C.N.S.). Ouverte le 07/08/1991, dans un climat de tension politique et sociale indescriptible, elle s'était clôturée le 04/12/1992.

Point n'est besoin de rappeler ici les étapes de celle-ci. Toutefois, nous relevons les points culminants qui traduisent la haine tribale des katangais. Peu avant la C.N.S., certains partis politiques dits de l'opposition s'étaient regroupés dans une plate-forme que figuraient l'U.D.P.S. d'Etienne Tshisekedi wa Mulumba et l'U.FE.RI de Jean de Dieu Nguz-a-Karl-i-Bond.

Evitant les manipulations du gouvernement Mobutu, « l'Union sacrée » exige l'obtention de la liste officielle des participants à la C.N.S. Elle exige, en outre, la mise en place d'une commission tripartite, les leaders de l'union sacrée, réunis au centre Nganda à Kinshasa avaient décidé de suspendre leur participation aux travaux de la C.N.S. Car estimaient-ils, le gouvernement n'avait pas tenu sa promesse de leur transmettre dans la soirée du 11/08/1991 la liste officielle des participants à ce forum (Kabungulu Noyi, cité par Cidi Cibola, 2000 : 72).

Invitant les membres de l'« union sacrée » à reprendre les travaux à la C.N.S., Mobutu organise les concertations du Palais de marbre I du 28 au 29/09/1991 dont il s'ensuivit l'élection de M. Tshisekedi wa Mulumba en qualité du premier Ministre le 30/09/ de la même année.

Malgré ce dévolu, M. Etienne Tshisekedi insista sur le fait que sa tâche serait difficile sans le contrôle de tous les secteurs vitaux, parmi lesquels, l'armée et les services de sécurité. Ce fut le début de la bataille politico juridique. Plus elle s'étendait, plus la démocratie s'enlisait. D'où il y eu blocage.

Lors de la cérémonie, le 16 octobre 1991, de prestation du serment constitutionnel par le gouvernement, le premier Ministre élu, biffa certains passages de la constitution en vigueur. Ce geste fut interprété comme un affront pour le pouvoir. Réagissant à cette accusation, le premier Ministre estima que le président n'avait pas raison de lui reprocher quoi que ce soit à ce sujet :

« Juridiquement la fameuse constitution à laquelle il fait allusion n'existe plus [...] je me suis fait violence renchérit-il. En acceptant cette formalité pour permettre à M. Mobutu de sauver la face. C'est cela le compromis. Mais je reste le 1^{er} Ministre du peuple responsable devant le peuple. » (Tshisekedi E., In *Le Potentiel*, 1991 : 5). Plus loin il ajoute : « Si j'avais commis la bêtise d'accepter que M. Mobutu est le garant de la nation, en ce moment là j'aurais lié mon sort et celui de mon peuple. » (Tshisekedi E., idem, p. 6)

L'omission du nom d'un compagnon de la révolution du genre de Jean de Dieu Nguz-a-Karl-i-Bond lors de la formation du gouvernement par le premier Ministre élu de la C.N.S. fut le début du conflit et de la rivalité katangaise.

Déchu ou démis de ses fonctions, le 21 octobre 1991, caractérisé par le manque d'esprit de débat à l'Union sacrée, plate forme de l'opposition, M. Mobutu, président de la République, nomme M. Bernardin Mungul Diaka, le 23 octobre 1991. L'agitation qui a suivi cette désignation au mépris de tous les accords et du facteur confiance, qu'exprimait le peuple envers la personne de Tshisekedi fuse de partout au pays.

Trahissant sa plate-forme, M. Jean de Dieu Nguz accepta de remplacer M. Bernardin Mungul Diaka au poste de premier Ministre. Les réactions de désapprobation naissent partout dans le pays. Sentant sa mort politique prochaine, M. Jean de Dieu Nguz arrive à Lubumbashi où il bénéficie d'une popularité. Il multiplie meetings et propos haineux, injurieux et tribalistes de nature à inciter les katangais à la violence contre les voisins et frères Kasaiens qu'ils taxent de « Bilulu ». Plusieurs autres réactions étaient menées par les autorités originaires du Katanga. C'est le cas des interventions à la télévision nationale La Voix du Zaïre, du gouverneur Da Silva Fernandez Gabriel Kyungu wa Kumwanza, interdisait toute manifestation de joie en cas d'élection d'un premier ministre à la C.N.S. Il

présentait que dans une assemblée dominée par l'opposition radicale, l'élection de M. Tshisekedi Etienne était inévitable.

Cet appel à la xénophobie était assorti de la menace selon laquelle tout premier Ministre élu par la C.N.S. ne mettrait pas ses pieds au Katanga. C'est ainsi que la marche motorisée qu'organisa le gouverneur, avec l'appui incontesté de la J.U.F.E.R.I (Jeunes de l'Union des Fédéralistes Républicains Indépendants) le 15 août au lendemain de l'élection de M. Tshisekedi Etienne par la C.N.S. aux fonctions de Premier Ministre, se transforma en une expédition punitive contre les communautés Kasaïennes sur toute l'étendue de la ville de Lubumbashi. Les biens ont été saccagés et spoliés. Les mêmes incidents se sont déroulés sur tout le territoire katangais.

Menacés de toute part, soumis à des conditions inhumaines, les Kasaïens n'ont eu d'autre solution que le retour au bercail. Ne dit-on pas que l'on ne peut être nulle part mieux que chez soi ?

II. La fiction

L'événement du récit nous permet de repérer les unités acoustiques pertinentes susceptibles de garantir la validité de l'analyse de la « référentialité » du roman. Le souci de clarté et de commodité nous impose une distinction de ces unités acoustiques pertinentes susceptibles de garantir la validité de l'analyse de la « référentialité » du roman. Nous proposons une entrée en distinguant ces unités en six catégories que voici :

- | | |
|----------------------|--------------------------------|
| 1. Les situations | 4. Les hydronymes |
| 2. Les anthroponymes | 5. Les dendronymes |
| 3. Les toponymes | 6. Les indications temporelles |

Ci-dessous l'analyse des unités acoustiques :

2.1 Les situations

Quelques cinq situations permettent d'assurer la lisibilité de la « référentialité » dans *Coup de balai à Ndakata*.

2.1.1 L'expulsion de 1960

Cette situation, il convient de la souligner ne se produit pas au cours de l'histoire du roman. Elle est antérieure à cette dernière. Nous l'apprenons d'un personnage mukwatanda qui le rappelle à un autre pour souligner la répétition du drame des bakwatanda à ndakata.

« [...] d'où viendrait la haine que couve tout le peuple contre les bakwatanda, haine manifestée déjà en 1960 ? » (C.B.N. : 18)³⁸.

2.1.2 L'incitation à la haine ethnique

La justification de l'affrontement entre les peuples frères ndakataï, originaires de Ndakata et bakwatanda ; non originaires et voisins de la province de Katanga installés à ndakata depuis plusieurs décades pour diverses raisons est (une peur injustifiée) la xénophobie.

Pour tout commencement, l'incitation lors d'une campagne menée par les pseudo politiciens ndakataï que relayent les intellectuels. Cette campagne s'accomplit à coup de discours d'une rare violence. A titre d'exemple, lors d'un meeting populaire à la grand place de Bumba, Mukombozi déclare à ses administrés :

« Ndakata est à nous seuls (...) Pour l'intérêt de Ndakata, nous ne reculons jamais » (C.B.N. : 29)

Plus loin, il insiste :

³⁸

C.B.N. : Abréviation du titre du roman *Coup de balai à Ndakata*.

« Ndakata doit être aux ndakatais ce que la rivière est aux poissons (...) Ndakata nous appartient » (C.B.N : 31)

De plus en plus excité, Mukombozi crache :

« Nos maîtres d'hier seront nos serviteurs (...) pour leur épargner cette Humiliation, nous les prions de rentrer chez eux d'eux-mêmes à moins qu'ils ne recherchent le pire [...] » (C.B.N. : 33)

Au cours d'un entretien, Muepu, originaire de Ndakata, précise la motivation du *Coup de balai à Ndakata* :

« [...] L'autonomie de Ndakata, sa gestion par les originaires et pour les Originaires » (C.B.N : 25)

2.1.3. *L'épuration ethnique proprement dite*

Coup de balai à Ndakata est une histoire d'épuration ethnique des bakwatanda vivant à ndakata du fait que les Ndakatais s'estimaient opprimés et exploités par les bakwatanda :

« [...] nous allons neutraliser dans notre province tout esprit de Domination d'où qu'il vienne » (C.B.N : 34). Disait Mwepu, jeune Intellectuel originaire de ndakata à son ami Cimona Malu, héros et jeune intellectuel mukwatanda

Mukombozi, leader incontesté ndakatais affirmait aux siens lors d'un de ses nombreux meetings populaires :

« personne n'a le droit d'étouffer la conscience ndakataise, ni les militaires, ni l'argent et encore moins un quelconque étranger, c'est-à dire un non originaire. Nous sommes libres chez nous, personne ne peut nous faire taire, nous devons protéger notre patrimoine longtemps pillé » (C.B.N. : 30)

De gré ou de force, les bakwatanda devaient retourner au bercail selon le schéma ci-après :

2.1.3.1. *Revocation de Bakwatanda des services publics, privées et églises*

Le témoignage du narrateur résume ce drame :

« Dieudonné Tshimanga, qu'on nomme si respectueusement et Affectueusement Saint François, s'est vu chassé lui et tous ses Collègues bakwatanda cadres manu militari par la B.J.R. et les autres Agents autochtones » (C.B.N. 52).

Il poursuit plus loin cette description macabre :

« [...] Les suspensions et révocations des autorités politico-administratives bakwatanda s'annoncent dans les discours publics suivis d'acclamations. Ces mesures entrent en vigueur à l'heure du discours. De nouvelles mises en place dans les sociétés sont bien accueillies. La faveur est accordée à ceux qui sont zélés dans le parti. Les professeurs d'Université perdent leurs cours au profit des assistants autochtones. Les églises (sic) dirigées par des pasteurs bakwatanda sont menacées » (CBN : 53)

Dans cet ordre d'idées, aucune église n'est épargnée :

« Un jeune abbé mukuatanda d'origine a échappé de justice à la mort à Nzenze. Il a eu la vie sauve grâce à la divine providence qui lui a Inspiré de monter au plafond lorsque ces assaillants après le pillage systématique de la cure ont décidé de profaner ce lieu sacré » (C.B.N : 17)

Tout mukwatanda devait perdre son service à Ndakata au profit d'un ndakatais.

2.1.3.2 Expulsions des maisons

La manœuvre d'expulsion ethnique mise en place par les pseudos leaders politiques ndakatais consistait non seulement à faire perdre aux bakwatanda leurs emplois mais aussi et surtout leurs maisons officielles et privées.

« Kambo, Walemba, Soshi, Kwila, Wilu sont vidés de bakwatanda, les Maisons pillées et incendiées. Les récalcitrants exterminés[...] » (CBN : 51)

Comme signe avant-coureur des temps nouveaux, quelques jours auparavant, rapporte le narrateur, les bakwatanda étaient coupés du courant :

« [...] Toute communication téléphonique des domiciles de bakwatanda était coupée, le lendemain, on constatait qu'il n'y a pas de courant dans les seules maisons des bakwatanda. Cela présage un plan Machiavélique » (C.B.N. : 52)

3.1.3.3. Expulsions du territoire ndakatais

Le cheval de bataille du Coup de balai à Ndakata était, sans aucun doute, l'expulsion des bakwatanda du sol ndakatais. Les bakwatanda jugent toute résistance vaine :

« Chaque famille avait emballé ce qu'elle trouvait précieux ou vital [...] Ils étaient tenus à se séparer de ce beau monde qu'ils ont apprivoisé ; ce salon si bien décoré, ce lit familial, l'odeur de sa chambre [...] pour emporter ceci, il faut renoncer à cela » (C.B.N. : 36)

Sans emploi, sans domicile, sans nourriture ni eau potable, les bakwatanda s'entassèrent à la gare de Lwezi et Bumba, comme un peuple sans terre, attendant leur retour chez eux. Le narrateur, un « refoulé » lui-même décrit la situation des bakwatanda à la gare de Lwezi en ces termes :

« L'entrée à la gare présente un spectacle ahurissant, effrayant et répugnant. L'ambiance est saturée, polluée, polluée et affre : les gens se regardent à peine, paraissent pressés et distraits, se heurtent sans s'excuser, se comprenant par un clin d'œil. Ils se ressemblent tous, vaincus par le poids du terrible quotidien, recherchant quelqu'un qu'ils n'espèrent pas trouver. Ils regrettent le passé, plaignent le présent, redoutent l'avenir » (C.B.N. : 42-43)

Dans cette ambiance de deuil, les bakwatanda prennent conscience de ne plus pouvoir revenir à Ndakata bien qu'ils ne soient pas encore à Katanda. Il leur faut s'organiser pour faire face aux défis qu'ils affrontent à la gare :

« Des quartiers se créent et les chefs s'improvisent. Un marché est aménagé, des ruelles sont tracées. On compte plusieurs bars [...] Le site est éclairé grâce aux électriciens de l'U.M.N., coup de chapeau ! Le marché est très bien mouvementé et le prix offert. L'ambiance très vertigineuse [...]. Tout est pour le mieux. L'avenue principale d'ailleurs la plus fréquentée est baptisée Saint Etienne³⁹ et le rendez-vous du soir se tient à la place comprenez mon émotion⁴⁰ [...] » (C.B.N. : 43-44)

Il va de soi que l'entassement des bakwatanda à la gare les expose à des conditions de vie inhumaines, inacceptables et humiliantes : la promiscuité, l'insalubrité, la maladie, la misère, la faim et la mort. S'agissant de la mort, dans une lettre pastorale publiée vers la mi-septembre 1993, Monseigneur Tharcisse Cibangu Cishiku, Evêque

³⁹ Allusion à peine voilée à M. Etienne Tshisekedi, Président National de l'U.D.P.S et Premier Ministre élu à la C.N.S., élection qui a servi de détonateur au refoulement des Kasaiens du Katanga en 1993.

⁴⁰ Allusion faite ici à M. Joseph Désiré Mobutu. On sait que le 24 avril 1990, dans son discours de prise de congé du M.P.R. Il a versé des chaudes larmes en s'écriant : « Comprenez mon émotion » Nous y reviendrons

de Mbuji Mayi, réagissant avec courage en s'attaquant ouvertement au sadique Da Silva Fernandez Gabriel Kyungu wa Kumwanza en ces mots :

« Dix mille cadavres au compte de Kyungu. Il a traqué arrêté, persécuté, assassiné, brûlé des milliers de nos frères pour des motivations régionalo-racistes. Beaucoup de ces malheureux croupissent encore mis dans des campements de fortune où ils meurent chaque jour de maladies et de malnutrition » (Cibangu Cishiku Th., in *Le Potentiel*, 1993 : 8).

Quant aux souffrances imposées et endurées à ses frères Kasaiens évalués, selon les sources concordantes, à quelques quatre cent trente (430) mille hommes, femmes et enfants attendant le départ, il déclarait :

« [...] devant de nombreuses et flagrantes atteintes aux droits des personnes humaines, que l'on dépouille de tous leurs biens, meubles et immeubles, légitimement acquis comme le fruit de leur travail, ou de leur esprit d'entreprise, lesquels ont d'ailleurs contribué, en deux ou trois générations à l'édification et à la prospérité de la région du Shaba [...] » (*Loc.cit.*, : 6)

2.1.3.4. *Le retour des Bakwatanda à Katanda*

Malgré les souffrances atroces en dépit de la durée du voyage, ce dernier est perçu comme la libération par les bakwatanda.

« Poooooum... une secousse, un bruit fort, les bébés se réveillent, Mon premier amour : Lwezi. [...] La joie de voler vers la liberté. Sur une terre inconnue s'oppose au désir de rester sous l'oppression. Sur une terre qu'on a chérie. » (C.B.N. : 62)

Ce départ des bakwatanda de ndakata signifie l'effectivité de l'expulsion de cette ethnie du sol ndakatais.

2.2. Les anthroponymes

Les noms des personnages en conflit dans ce roman sont particulièrement suggestifs. Nous regroupons ci-dessous les éléments ndakatais et bakwatanda.

2.2.1. *Les anthroponymes ndakatais*

1° Mukombozi

Terme swahili signifiant « sauveur, libérateur » à l'instar de Christ. C'est le politicien responsable de l'épuration ethnique à Ndakata. Xénophobe et poussé par une haine tribale injustifiée. Il a incité la population ndakataise à la violence. Ce personnage fait penser dans la réalité au gouverneur Da Silva Fernandez Gabriel KYUNGU WA KUMWANZA dans sa soif inextinguible du pouvoir et des intérêts égoïstes. Il est ainsi appelé pour avoir bouter les Kasaiens du territoire de katangais en 1993. Ce sont les ndakatais qui l'ont nommé.

2° Mwepu

Terme swahili désignant un nom sans justification valable. Ce nom est fort répandu au Katanga. Ce personnage est un pseudo universitaire ndakatais qui soutient le plan diabolique conçu par les politiciens pour remplacer qui, un professeur, qui un haut cadre politico administratif mukwatanda.

3° Les jeunes ndakatais

Dans l'application de leur idéologie, les politiciens corrompent et utilisent les jeunes nécessiteux ; matériellement ou moralement. Les jeunes sont dociles et très sensibles à l'esprit grégaire. Ce sont les jeunes ndakatais qui ont favorisé la réussite de l'épuration ethnique qui a fait couler beaucoup d'encre et de sang. Ces jeunes ndakatais du « F.F.I.O.N. » renvoient ici à la bouillante jeunesse de l'U.F.E.R.I., su président Jean de Dieu Nguz-a-Karl-I-Bond au Katanga.

4° Epalu

Ce personnage n'est pas en réalité ndakatais. Pourtant illustre qui prononçait les discours à la grand place de la gare à Bumba renvoie au défunt et regretté premier ministre de la première République du Congo, le héros national M. Emery Patrice Lumumba. On sait qu'il a été assassiné à Elisabethville, aujourd'hui Lubumbashi au Katanga, le 17 janvier 1961.

5° Le chef de l'État ou « Le Léopard »

Le narrateur cite ce personnage dans une des communications de Mukombonzi aux ndakatais en ces mots :

« Il démarrait son discours par un historique rapide de son opposition au régime dictatorial en le corroborant de toute argumentation dans sa verve oratoire. Commence par exprimer sa répugnance contre le chef de l'état (sic) » (C.B.N. : 30)

Ce personnage suggère le défunt président feu Joseph Désiré MOBUTU SESE SEKO KUKU NGBENDU WAZA BANGA, maréchal et président de la République du Zaïre

2.2.2. *Les anthroponymes bakwatanda*

Ici, nous relevons quelques noms pertinents, récurrents et à résonance luba. Il s'agit notamment de :

1. Mashimabi

Nom luba signifiant un être naturellement malchanceux. Pour preuve, c'est la première victime de cette épuration parmi les personnages évoluant dans cette œuvre. Ce nom est l'équivalent de Makila Mabe en Lingala.

2. Mu/ Ba kwatanda

Se dit d'un ou plusieurs originaires de Katanda. Dans ce roman, il s'agit de la création de l'auteur à partir des villages de « BITANDA » au Kasai Occidental et « KATANDA » au Kasai Oriental. On y trouve la gare qui porte le même nom à la frontière de deux Kasai. Par extension, l'auteur désigne à travers ce nom tous les Kasaiens. En plus de ce nom des villages Kasaiens, tous les personnages bakwatanda portent des noms Kasaiens : Tshimona Malu, Tshimbalanga, Tshimanga, Tshibangu ...

3. Tshimona Malu

Ce nom luba signifie littéralement personne ou homme habitué à vivre des aventures ; littérairement, personne des conditions difficiles. Cimona malu est victime de l'intolérance tribale des autochtones ndakatais. Ce nom est l'équivalent de Monimambo en kikongo. S'agissant des noms à résonance luba dans cette œuvre, nous avons aussi MPOYI, Meta, Mpiana, Kapinga, Mwadiamvita, Binene, Cibangu, Cimanga et Cimbanga pour ne citer que ceux-là. C'est autant dire que les victimes des ndakatais sont des lubaphones donc des Kasaiens, tandis que les agresseurs sont des swahiliphones du Katanga.

2.3. Les toponymes

1) LA REPUBLIQUE REVOLUTIONNAIRE DE NZADJI

Ce toponyme suggère la République du Zaïre. En effet, « Nzadi » ou « Nzaji » est une déformation de prononciation du mot Kongo « Nzadi » qui signifie « fleuve » ou cours d'eau par les explorateurs et missionnaires portugais. Par débaptisation, lors du recours à l'authenticité, le feu Président Mobutu, substitua le nom de « Zaïre » à celui de « Congo ». Et la « République Démocratique du Congo » devint « République du Zaïre ». Ilunga Kamayi, en un muluba qui se respecte à substituer dans la finale « di » de nzadi, l'affriquée sifflante [dz] à la dentale [d].

2) NDAKATA

Ce toponyme suggère le Katanga par anagramme, procédé qui consiste à substituer la vélaire [g] par la dentale [d] et par métathèse, inversion d'une lettre dans un mot. Les noms des villes et cités du Katanga, lieu d'épuration ethnique, sont savamment déformés, pour les besoins de la fiction en utilisant dans certains cas

l'aphérèse, changement phonétique qui consiste dans la chute d'un phénomène initial. C'est la suppression de la partie initiale du mot. Tels sont :

1° LWEZI	: KOLWEZI	6° SOHI	: MUSOSHI
2° PUSHI	: KIPUSHI	7° LENDA	: KALENDA
3° PUTA	: LUPUTA	8° MBOVE	: KAMBOVE
4° KASI	: LIKASI	9° WALEMBA	: MALEMBA NKULU
5° PATAPATA	: LUPATAPATA	10° NKETE	: NTEKE, etc.

L'auteur recourt aussi à l'apocope, phénomène qui consiste en une chute à la fin du mot d'un élément étymologique. Nous lirons pour :

1° KAMBO	: KAMBOVE	4° LUBI	: LUBILANJI
2° BUMBA	: LUBUMBASHI	5° MULE	: MULENDA
3° LUALA	: LUALABA		

2.3.1. Quelques repères de villes ndakataises

En « République Révolutionnaire de Nzadi » qui renvoie à la République du Zaïre, avons-nous dit, Tshimona Malu, le héros, cité expressément quelques lieux de la ville de Kolwezi comme toponymes ndakatais :

« Entre-temps, les jolis bâtiments de l'avenue Joseph dans le centre commercial défilaient Karibu, la Bonne Auberge Baraka, Au bon marché, Au bon coin de Lwezi, Bureau Voyage, Direction Générale de l'U.M.N., Résidence privée du Grand Chef, Lycée Ste Agnès » (C.B.N., : 21).

2.3.2. Typologie toponymique

Eu égard à cette énumération topologique supra, nous distinguons dans la reconnaissance de la ville de Kolwezi des choronymies, description d'un lieu par ses traits physique, et les odonymes, strictement les noms des rues et avenues ndakataises.

S'agissant de l'odonyme, il y a l'avenue Joseph au centre commercial de Lwezi, l'avenue Saint Etienne et Comprenez mon émotion.

Quant aux choronymes, il y a lieu de retenir :

- Les jolis bâtiments (qui jonchent l'avenue Joseph)
- La Bonne Auberge Baraka,
- Au Bon Coin de Lwezi
- Bureau Voyage,
- Direction Générale de l'U.M.N.
- La Résidence privée du Grand Chef
- Le lycée Sainte Agnès

Ces toponymes « disant » sont une géographie symbolique des repères sociaux situés et perçus stables décrivant l'espace de la ville de ndakataise.

2.4. Les hydronymes

Par l'apocope, technique consistant à omettre à la fin du mot un élément étymologique, l'auteur a évoqué les hydronymes :

- LUALA : LUALABA, nom du fleuve Congo au Katanga ; c'est un hydronyme ndakatais.
- LUBI : LUBILANJI, nom d'une rivière au Kasai Oriental ; c'est un hydronyme katandais.

2.5. Les dendronymes

La dendronymie, science des végétaux. Vantant son Katanda natal, l'honorable sentinelle, Mashimabi, évoque certains dendronymes de son terroir dans un champs pathétique en langue maternelle, luba :

« Mashimabi, [...] kudibo balabula ntembwa ntembwa. Kulambula ne mvuadi mvuadi [...] »
(C.B.N. : 13-14)

Traduction littérale :

« Mashimabi, [...] du village où l'on offre tout, même ce qui est rudimentaire en l'occurrence
les légumes « ntembwa ntembwa » et de « mvwadi mvwadi »

Ces genres des légumes sont des spécialités gastronomiques Kasaiennes.

2.6. Les indications temporelles

Les indications temporelles dans *Coup de balai à ndakata* contribuent, elles aussi, à suggérer la réalité que l'auteur décrit au lecteur. En effet, la lettre de Tshimona Malu, héros du roman, à son ami Zam, date du « 27 septembre 1993 » (C.B.N. : 5)

De même, le narrateur parle d'un wagon destiné au transport des bakwatanda vers le Katanga. Ce wagon que l'on a cru un moment pillé a été réservé en 1993 :

« Ce wagon différé à la gare de Mule a été pillé par des inconnus. Le 08 mai 1993, ceux qui en assuraient la garde ont été torturés et acheminés par nos services à l'hôpital G.T.F. à Kimalumalu » (C.B.N. : 80)

Ces deux indications suffisent à situer dans le temps l'événement, l'histoire du roman : 1993. C'est donc dire que l'épuration ethnique de Ndakata a eu lieu en 1993. On se souviendra que l'expulsion des Kasaiens du Katanga s'est produite en 1993.

Pour conclure, *Coup de balai à Ndakata* vient de démontrer, si besoin il est, que la littérature n'a jamais été et jamais ne sera une activité vaine, une diversion. Elle est et toujours sera lumière que les écrivains proposent aux nations en vue d'aider les hommes à relire leur propre condition afin de revoir leur praxis.

Albert Ilunga Kamayi nous donne l'occasion de lire cette page sombre de notre histoire qu'est le « refoulement » des Kasaiens du Katanga. Le roman congolais a enregistré un événement historique. Le décryptage des unités acoustiques pertinentes du roman vient de le démontrer. C'est ici que notre analyse interpelle le lecteur, le professeur de Français et, pourquoi pas, celui de civisme au degré terminal du secondaire.

Pour réussir la poursuite de l'œuvre amorcée par l'auteur, à savoir, la lutte contre toutes formes de divisions des fils de ce pays, ce roman doit servir de prétexte aux professeurs haut cités pour l'enseignement des valeurs de solidarité, d'amour et de tolérance aux jeunes pendant leurs entrées dans la vie active.

Plus que jamais, notre pays est encore à la recherche de la concorde nationale, de la paix et de sa reconstruction de la nation. Les congolais doivent se persuader que jamais ils n'accéderont aux bonheurs s'ils mordent à l'hameçon de la haine ethnique et dans l'intolérance politique.

Bibliographie

1. Barthes R et Alii, *Littérature et réalité*, Paris, Seuil, 1972.
2. Césaire A., *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Bordas, 1947.
3. Chevrier J., *Littérature Nègre*, Paris Armand Colin, 1990.
4. Fourastie J., *Les écrivains témoins du peuple*, Paris, J. AILU, 1964.
5. Kabongo Bujitu, *La littérature, pourquoi faire ?*, Kisangani, Imprimerie de, 1976 : 117
6. - - - - -, *Le rôle de la critique littéraire à la lumière de l'histoire, suivi et Essai critique sur la littérature négro-africaine d'aujourd'hui*, Kananga, Imprimeries réunies, 1978 : 62.
7. Kandolo Mbam'Ezang J.B., *Guide pratique pour une approche structurale de toutes littératures*, Kananga, P.U, 1984.
8. Locha Mateso, *La littérature négro-africaine et sa critique*, Paris, Karthala, 1986 : 368.
9. Sartres P., *Qu'est ce que la littérature ?* Paris, Gallimard, 1948.

Articles

10. Hamon P., « Un discours contrait » in *Littérature et réalité*, Paris, Seuil, 1982.
11. Kabongo Wadi, « Roman négro-africain de la langue française et société ? Une lettre sociocritique » in *Analyse sociale*, Kinshasa, Mai-juin 1984.
12. Lwambwa C., « L'origine de conflit ethnique au Shaba » in *Le Phare*, n°620, su 28 août 1992
13. Mulumba Kabway F., « Les origines lointaines du conflit Katangais-Kasaïens » in Le potentiel, n°195 du 19 octobre 1994.
14. Nguz-a-Karl-i-Bond, « Déclaration à M. Tshisekedi », In *Umoja*, n°185 du 23 octobre 1991.
15. Thoorens L., « Littérature » in *Encyclopédie Universelle 7*, Verviers, Edition Gérard & cie, 1963.
16. Tshisekedi wa Mulumba E., « Déclaration le 18 octobre 1991 » in *Le Potentiel*, n°105 du 19 octobre 1991.

Le monothéisme : un concept impropre à l'Afrique

Kalamba Nsapo

Chercheur, Académie de la Pensée Africaine
Enseignant, Institut Africamaat

La présente réflexion est suscitée par la lecture d'un article de C. Cannuyer publié sur Internet : « Akhénoton, précurseur du monothéisme ? ». Cet intellectuel belge remet en question un « excès de romantisme » qui a imprégné, dans la première moitié du XX^e siècle, l'élaboration égyptologique de la religion d'Akhénoton. Il voit là une vision romantique des choses qui aurait fait d'Akhénoton un anti-polythéiste radical et intolérant et un précurseur du monothéisme. A ses yeux, le terme monothéisme est un « héritage de la tradition judéo-chrétienne ».

De l'avis de Cannuyer, le théologien et le philosophe J. H. Breasted ainsi que le jury de sa thèse sur *De Hymnis in Solem sub Rege Amenophide IV conceptis*, défendue et publiée à Berlin en 1895, sans oublier d'autres philosophes, théologiens, exégètes, orientalistes et égyptologues comme Drioton, Freud, Morenz, Junker, Hornung, Assmann, Lohfink, Bilolo, etc. qui parlent de monothéisme échnatonien ou pharaonique, ignoreraient la notion du monothéisme ainsi que son développement historique. Certes cette prétention n'est pas formulée explicitement dans cet article, mais elle ressort clairement de l'argument suivant : le développement tardif du monothéisme biblique, « qu'on ne peut raisonnablement plus faire remonter au-delà de l'époque des prophètes, d'Osée surtout (vers 750 av. J.-C.), et qui n'a sans doute atteint son expression radicale qu'après l'exil à Babylone, avec le Deutéro-Isaïe et le courant deutéronomiste (VI^e siècle av. J.-C.) - c'est-à-dire à une époque où Akhénoton et Aton ont été complètement effacés des mémoires - est d'ailleurs un argument dirimant contre l'hypothèse popularisée par Freud » [1] au sujet du fondement du monothéisme.

Nous ne partageons ni ce point de vue, ni celui qui fait d'Akhénoton un fondateur du monothéisme combattant le polythéisme. Les Africains n'acceptent pas non plus le propos d'un prélat catholique européen qui affirme qu'« (...) en Afrique (...), le problème est qu'il y a trop de dieux (...) qu'il faut réduire à un » [2].

A la suite du philosophe-égyptologue Bilolo, nous faisons remarquer que la phrase de l'article de Cannuyer : « à une époque où Akhénoton et Aton ont été complètement effacés des mémoires », pousse à douter de la bonne information de l'A. sur la Théologie Pharaonique de l'Époque Ramesside et sur celle du I^{er} millénaire av. J.-C. La Pensée de l'Un en Égypte traverse toutes les périodes et elle est attestée dans les textes grecs et latins [3].

Ceci dit, nous soutenons que nous avons affaire, d'une part, à une étude sans fondement, basée sur l'ignorance de l'état de la question, et, d'autre part, à une errance monothéiste. Nous nous proposons de faire ou de prolonger la critique de cette errance dans le cadre de cette brève étude.

"Monothéisme : héritage de la tradition biblique ?"

L'égyptologie présente généralement le pharaon Aménophis ou Akhénoton (1348-1331 av. J.-C.) comme le précurseur du monothéisme. La religion d'Akhénoton serait l'expression d'un premier monothéisme universel et un anti-polythéisme intolérant allant en guerre contre d'autres dieux. Nous disons « généralement », car les auteurs comme le Chanoine Abbé Drioton ou De Rougé soutenaient, dès le départ, d'autres thèses.

Le monothéisme serait-il inventé par Akhénoton ? Serait-il par ailleurs « un héritage de la tradition biblique » ? Il faut répondre à cette double question avant de mettre à jour un non-sens qui fragilise la logique de l'Occident dans sa perspective d'un discours monothéiste en folie.

Il est erroné de croire que les Hébreux ont été les premiers monothéistes. Leur monothéisme qui tire son origine d'une révélation faite à Abraham, puis renouvelée à Moïse, est du domaine de la foi. Pendant très longtemps, l'ambiguïté caractérise l'attitude des Hébreux par rapport au monothéisme. Le monothéisme dont on a parlé à leur

sujet n'a pas le sens de la croyance en un Dieu unique et universel. Il s'agit d'une monolâtrie au sens d'un culte officiel rendu exclusivement à une divinité, sans pour autant nier l'existence d'autres dieux.

La Bible comporte encore les traces de cet état ancien de la religion d'Israël où Yahwé apparaît comme le dieu d'Israël ou un dieu clanique parmi d'autres divinités. Si, à la faveur de l'exil, cette monolâtrie a pu évoluer en une sorte de monothéisme dont l'antériorité n'appartient pas au monde biblique, il faut sérieusement se poser la question de savoir comment la tradition judéo-chrétienne se rend capable d'intégrer dans ses prières le Dieu d'autres peuples (Kongo, Zulu, Mongo, Dogon, Bambara, Pygmées, Woolof, Lunda, Lega, Kikuyu, Banyarwanda, Banyaurundi, Massaï, Khoi-Khoi, Hindous, Amérindiens, etc.). Ne conviendrait-il pas d'apprendre à dire rigoureusement un Mawesha ou un Maa-Ngala qui est le Yahwé et le Dieu des Luba, le Allah des Musulmans (Allah des Arabes), afin de dépouiller ce Yahwé d'une dimension clanique qui lui colle à la peau et de célébrer en vérité l'universalisme ?

La critique historique a toute son importance pour situer la réalité de la religion hébraïque à sa juste place. Elle n'a pas vocation à ôter aux textes bibliques leur statut de documents fondateurs pour la communauté de croyants judéo-chrétiens. Ce n'est pas le propos de cette étude. Ce qui nous préoccupe, c'est de prendre la mesure d'un monothéisme dont il serait inexact d'attribuer l'origine à la tradition biblique ou à un certain Akhénaton.

Dans l'évaluation des mentalités religieuses (ou des idées en général) d'un groupement humain, il convient de faire la distinction essentielle entre l'idéologie (ou les idées) de quelques esprits et celle de tout un peuple. Par exemple, ce serait une grave erreur de soutenir que les idées des philosophes grecs (Platon, Aristote, etc.) reflètent le génie du peuple grec. Non seulement les philosophes grecs furent largement incompris de leurs contemporains, mais certains d'entre eux furent même persécutés par leurs compatriotes (ex. Socrate).

Aussi, faut-il se rappeler que l'attitude de dédain de certains philosophes grecs (toujours minoritaires) vis-à-vis du corps ne bénéficie pas nécessairement de la caution de leur peuple. En Grèce, on a recouru à la prostitution sacrée dans certains cultes. Les gens s'adonnaient à toute sorte de plaisir, car ils voulaient savourer tout ce qu'on croit bon pour son corps.

Ce même principe vaut pour la Bible. Il n'est pas rigoureux de parler d'Hébreux, en général, sans préciser le type d'Hébreux auquel renvoie son discours. En effet, les idées des prophètes ou des écrivains bibliques sur le monothéisme ne sont pas forcément celles de leur peuple. Il suffit de signaler le fait qu'à plusieurs reprises les prophètes ont dû critiquer l'abandon de YHWH par le peuple au profit d'autres dieux (forces de la nature divinisées). C'est pour cette raison qu'il importe de distinguer les écrivains bibliques des Hébreux comme peuple [4].

Ce qui amène à faire une autre distinction entre théorie et pratique. Un peuple peut bien avoir reçu de ses ancêtres une doctrine monothéiste, mais dans la pratique les gens peuvent s'adonner à d'autres pratiques. Voilà pourquoi quelques précisions sémantiques s'imposent :

1. On peut évoquer à la fois l'existence d'un monothéisme ontologique et d'un polythéisme liturgique.
2. On peut parler d'un monothéisme ontologique accompagné d'un monothéisme liturgique ou d'une monolâtrie.
3. Enfin, il y a la question de l'hénothéisme : on croit à un Dieu suprême, mais d'autres divinités subalternes ont aussi leur place.

Dans la Bible, on peut retrouver, à différentes époques, cette diversité de tendances. Ce qui ne nous dispense pas d'insister sur le fait que les documents bibliques relèvent d'un genre littéraire qui met dans l'ombre la réalité suivante : Israël ayant été une province d'Égypte, il ne pouvait ignorer le monothéisme égyptien.

Ces considérations faites, il faut retenir que l'invocation d'un dieu national ou clanique est une réalité attribuable à un nombre non négligeable de données bibliques d'Israël. Celles-ci ayant été à plusieurs reprises dominées par une tendance non-universaliste. Il vaut la peine d'en prendre toute la mesure dans un contexte qui se veut respectueux de la restitution de la vérité historique.

A ce niveau de notre réflexion, il nous paraît indiqué de souligner que la tradition biblique n'est pas le lieu de naissance du monothéisme.

Le monothéisme est l'œuvre du peuple Kame'

Le monothéisme est né dans la Vallée du Nil et il fut l'œuvre du peuple Kame (noir en copte) créateur des Médou-Nétcher, c'est-à-dire «la parole de Dieu» (les hiéroglyphes). Plus de deux mille ans avant l'ère biblique, l'Egypte (cf. théologie memphite) a offert au monde la conception d'un principe initial antérieur à la création. Atoum «L'Être-Complet ou Plénitude d'Être et Non-Être» n'est pas pluriel.

Ces propos trouvent leur pleine signification à l'intérieur d'un contexte où l'on sait reconnaître que l'Afrique en tant que berceau de l'humanité est la matrice de Dieu, le premier champ d'action où l'Antérieur et le Grand Architecte s'est laissé découvrir par le couple primordial négro-africain[4]. Ce Dieu négro-africain, ancêtre inspirateur, Atoum dit Amon dit Râ, affirme, par la bouche de ses grands prêtres :

«...J'étais la totalité quand j'étais seul dans le Noun et je suis Rê dans sa glorieuse apparition quand il commence à gouverner ce qu'il a créé...Je suis le grand dieu qui est venu à l'existence de lui-même...A moi appartient hier et je connais demain...».

Et il ajoute :

«J'ai créé toutes les formes avec ce qui est sorti de ma bouche»,

avant de préciser :

«...Je suis le maître de l'éternité...ma vraie forme est cachée en moi, car je suis l'Inconnaissable...».

Dans le même ordre d'idées, T. Obenga nous donne l'occasion de renvoyer à un extrait du Papyrus Bremner Rhind[5] qui illustre le monothéisme égyptien :

«Livre de connaître les modes d'existence de Râ et d'abattre (ainsi) le serpent Apopi. Ainsi parla le seigneur de l'Univers : Quand je me suis manifesté à l'existence, l'existence exista. Je vins à l'existence sous la forme de l'Existant, qui est venu à l'existence, en la Première Foie. Venu à l'existence sous le mode d'existence de l'Existant, j'existai donc. Et ainsi l'existence vient à l'existence, car j'étais antérieur aux Dieux Antérieurs que je fis, car j'avais l'antériorité sur ces Dieux Antérieurs, car mon nom fut antérieur au leur, car je fis l'ère antérieure ainsi que les Dieux Antérieurs. Je fis tout ce que je désirais en ce monde et je me dilatai en lui. Je nouai ma propre main, tout seul, avant qu'ils ne fussent nés, avant que je n'eusse craché Shou et expectoré Tefnout. Je me servis de ma bouche et Magie fut mon nom. C'est moi qui suis venu à l'existence en (mon) mode d'existence, quand je vins à l'existence sous le mode d'existence de l'Existant. Je vins (donc) à l'existence dans l'ère antérieure et une foule de modes d'existences vinrent à l'existence dès (ce) début, (car auparavant) aucun mode d'existence n'était venu à l'existence en ce monde. Je fis tout ce que je fis étant seul avant que personne d'autre (que moi) ne se fut manifesté à l'existence, pour agir en ma compagnie en ces lieux. J'y fis les modes d'existence à partir de cette force (qui est en moi). J'y créai dans le Noun étant (encore) somnolent et n'ayant encore trouvé aucun lieu où me dresser. (Puis) mon cœur se montra efficace, le plan de la création se présenta devant moi, et je fis tout ce que je voulais faire, étant seul. Je conçus des projets en mon cœur, et je créai un autre mode d'existence, et les modes d'existence dérivés de l'Existant furent multitude».

Venu lui-même à l'existence, ce Dieu Antérieur aux Antérieurs est un «Dieu-Un[6], Unique-Engendreur des millions» et un créateur des dieux. Ce n'est pas un Être dont la connaissance peut se trouver consacrée dans les textes sacrés. On n'est autorisé ni à le réduire à la dimension humaine, ni à l'enfermer dans les représentations humaines et régionales, ni à en faire le fonctionnaire de ses utilités.

«Son image n'est pas étalée dans les écrits.

Il est trop mystérieux pour que soit découverte sa prestigieuse majesté.

Il est trop grand pour être interrogé,

trop puissant pour être connu.»

Dans le même ordre d'idées, il convient d'évoquer les passages célèbres des chapitres 100 et 200 des hymnes à Amon du Papyrus de Leyde I-350 :

«Celui qui a inauguré l'existence la première fois,

Amon, qui est venu à l'existence au commencement sans que son surgissement soit connu!

Il n'y eut pas de dieu qui vint à l'existence avant lui.

Il n'y avait pas d'autre dieu pour exprimer ses formes:

Il n'y avait pas de mère qui lui ait fait son nom.
 Il n'y avait pas de père qui l'ait engendré [7] et qui ait dit: 'C'est moi'
 le dieu divin qui est venu à l'existence de lui-même.
 Tous les dieux vinrent à l'existence lorsqu'il se fut donné le commencement [8].
 Unique est Amon (Imn) qui se cache/ qui est inconnu ou inconnaissable (imn) d'eux,
 qui se dérobe aux dieux, sans que l'on connaisse son aspect.
 Il est plus éloigné que le ciel-lointain;
 il est plus profond que la Douat.
 Aucun dieu ne connaît sa véritable nature.
 Son image n'est pas étalée dans les écrits.
 On n'a point sur lui de témoignage parfait.
 Il est trop mystérieux pour que soit découverte sa prestigieuse majesté.
 Il est trop grand pour être interrogé,
 trop puissant pour être connu.
 On tomberait à l'instant mort d'effroi
 si on prononçait son nom secret, intentionnellement ou nom.
 Aucun dieu ne sait l'appeler par ce nom.
 Bai-caché (imn) est son nom, tant il est mystérieux» [9].

La reprise de ce texte permet aux philosophes, aux théologiens et aux gens qui n'ont pas la connaissance des Hymnes Thébains de se rendre compte des formulations philosophico-théologiques d'une beauté, d'une précision, d'une perspicacité et d'une profondeur indépassables.

L'expression de dites formulations en égyptien (= Ci-kame) devrait susciter l'émerveillement des Africains au sujet d'une pensée dont le contenu informe éloquentement sur Celui qui crée, engendre sans cesse, se crée, s'engendre, vient à l'existence chaque jour indéfiniment et éternellement comme Soleil Levant.

L'évocation des concepts de Sha-Ntu, Ntu et Sha attire notre attention sur la condition de possibilité de ce Créateur des créations dont le statut a toute sa pertinence dans le procès du devenir (ou de la création).

En se référant à la littérature d'Egypte du 2^e millénaire avant J.-C., on peut comprendre ceci :

- Sha-Ntu évoque la condition de possibilité du Créateur
- Ntu est, selon les textes de Memphis, le Créateur de ce qui est et de ce qui n'est pas encore.
- Sha est le commencement absolu, le démarreur de l'être.

D'autre part, la pensée, la parole et le souffle du Créateur le précèdent. Il faut reconnaître la profondeur de cette théologie. On perçoit la richesse du monothéisme né en terre nègre où il n'est pas question de parler d'un Dieu jaloux vis-à-vis de ses créatures, fussent-elles des dieux. Il est un Postulat de la Connaissance. Les textes de pyramides (III^e millénaire avant Jésus) affirment de façon claire la réalité d'une puissance divine unique, inaccessible à l'esprit humain.

«Dieu Grand, dont le nom est inconnu...».

Textes des pyramides (formule 456) : «Salut à toi, l'unique»

Textes des Sarcophages : «Atum, son nom est l'Unique», «Dieu, l'Unique»

Le Livre des Morts, chap. 15 : «Toi, le seigneur ! Toi, l'Unique»

Hymne à Aton : «Ô toi, le Dieu Unique, à part lequel il n'y en a pas d'autres !»

Autres sources : Hymne aux mille strophes, papyrus Leiden ; papyrus Boulaq ; hymne à Osiris ; hymnes et prières à Râ[10].

Le Prof. Sarwat Anis Al-Assioutry renvoie à d'autres sources encore concernant l'unicité de Dieu telle qu'elle a été formulée par Akhéaton au XIV^e siècle avant notre ère. Il écrit : «Cette formulation n'est pas unique, mais s'étend sur trois millénaires. Les Sages égyptiens, dès le III^e millénaire avant notre ère, parlent de 'Dieu' au singulier, sans nom, car l'Unique n'a pas besoin de nom. Les Textes des Sarcophages, 2000 ans avant J.-C., mentionnent 'l'Unique' (wa'). Le Livre de la Sortie à la Lumière, 1500 ans avant J.-C., s'adresse au 'Seigneur Unique' (neb wa'). Les Hymnes à Sobek-Râ, aux premiers siècles avant J.-C., entonnent : 'Dieu Unique' (neter wa'). Le Livre des

Respirations, à la période gréco-romaine, déclare : 'Un Seul' (wa'wa' ou), 'Seigneur Unique sans pareil'. Les temples égyptiens de la période gréco-romaine ont gravé sur leurs parois cette confession en un Dieu Unique [10].

Akhénaton n'est donc pas le précurseur du monothéisme

Si le monothéisme trouve ses racines dans le bassin du Nil-Kongo, faut-il attribuer à Akhénaton le rôle de précurseur de cette conception ? Au vu de ce qui précède, il convient de répondre par la négative. Il faut le redire : le monothéisme existait avant Akhénaton. «(...) une véritable doctrine monothéiste se trouve attestée en Egypte par des documents dont les plus anciens remontent à l'Ancien Empire» ; «cette doctrine s'est conservée vivant d'un bout à l'autre de l'époque pharaonique, puisqu'elle a inspiré sans discontinuité de nouvelles œuvres littéraires» ; «elle était principalement conservée par des livres de sagesse enseignés dans les écoles de scribes, mais que l'effet de cet enseignement se faisait aussi sentir dans toute la classe cultivée» ; «jamais cette doctrine n'a été jugée en contradiction avec le polythéisme ambiant, mais qu'elle s'est toujours pratiquement conciliée avec lui d'une façon parfaite»[11].

A cet égard, Akhénaton ne peut être déconnecté de l'idée selon laquelle l'origine et le Créateur de toute chose est le seul Ptah comme on le nomme à Memphis. Nous voyons mal comment il aurait échappé à l'éducation ancestrale qui permet de savoir que la pensée négro-africaine procède comme toute autre pensée de certains postulats majeurs [12]. La création du «Tout», donc de tout ce qui existe au ciel et sur la terre, mieux du ciel, de la terre, des eaux et de la douat (l'au-delà), par l'Unique-Créateur dont le nom varie dans le temps et l'espace, est l'un de ces postulats.

«Il existe qu'on dit <de Ptah>

Celui qui a créé le tout /Tout

Et fait exister les dieux.

Ptah-Ta-Tenen,

C'est Lui certes qui a engendré les dieux.

Toute chose est sortie / issue

De Lui»[13]

Ptah, origine de tout ce qui est bon

«C'est ainsi que l'on trouve et l'on

reconnaît que grande est sa force par rapport aux dieux».

«Ptah fut ainsi satisfait» ou «Ainsi

Ptah est en paix / content

Après qu'il eût fait / créé toute chose

et toute parole divine»[14]

Ptah a créé tout ce qui existe. Toute sa création est bonne. Ce qui le réjouit. Reste à savoir comment le mal peut s'expliquer dans le monde. La réponse n'est pas facile. Par ailleurs, on dit que Ptah n'est pas Dieu, mais le Créateur des dieux.

Dépendance de la création par rapport à sa source:

«Ptah, le Grand

dieu auguste de la première fois,

celui qui a modelé les hommes et fait naître les dieux,

Primordial, qui a fait la vie des humains.

Ce qu'il a dit en son cœur on l'a vu venir à l'existence; (lui)

Qui annonce ce qui n'existe pas encore,

Qui renouvelle ce qui existe déjà (...)

Il n'y a rien qui existe sans lui»

Rien ne vient à l'être sans le Créateur. Cette dépendance par rapport à la source pousse à parler d'un lien permanent entre la créature et Ptah.

Faut-il conclure? Ptah est la condition de possibilité de l'existence de tout ce qui est. Il crée et est content de sa création dont les dieux font partie. La question non résolue est celle du mal dans la création.

Signalons que la version du Document Philosophique de Memphis ici reproduite est une Copie du Roi Nubien Shabaka vers -710. Le monothéisme biblique coïncide curieusement avec les siècles de la Dynastie Éthiopienne (8ème et 7ème siècles) et est postérieur à l'alliance militaire de la Vallée du Nil pour la protection des Israéliens (Israéliens (Judéens, Juifs ou Israélites, mais pas Israéliens qui renvoient à l'Etat d'Israël moderne) contre les Perses. C'est sous l'influence éthiopienne ou nubienne en Israël que naissent les textes bibliques considérés par les exégètes comme monothéistes. Cette Nubie partage et respire non seulement la Philosophie Théologique de Memphis mais aussi la Théologie Amonienne ou la Pensée de l'Un.

On comprend dès lors pourquoi Drioton affirmait en 1949 qu'«Akhénaton n'eut (donc) pas à inventer un monothéisme qui existait longtemps avant lui. Mais, fidèle par là à sa mystique d'instaurer dans tous les domaines ce qu'il appelait la Vérité (et que nous nommons aujourd'hui dans ce cas la logique), il voulut faire disparaître la contradiction, sentie depuis toujours, n'en doutons pas, par les esprits les plus éclairés, entre le monothéisme de fait professé par les classes instruites et leur polythéisme officiel. Il trancha dans le vif et, des deux traditions parallèles, il choisit l'une et prétendit anéantir l'autre. Son originalité se trouve dans la fermeté de son choix et dans l'audace de sa négation»[15].

Hymne à Aton : monothéisme ou monooriginisme

Nous nous approprions le terme de mono-originisme de Bilolo qui permet de mettre en lumière un postulat de la Pensée Africaine : il s'agit de l'Origine de tout ce qui est et de tout ce qui n'est pas encore ; tout cela a une seule et une même origine.

Fidèle au Monooriginisme de ses ancêtres, Akhénaton n'avait intérêt ni à combattre la fiction polythéiste, ni à l'opposer à l'invention monothéiste. Ces deux fictions herméneutiques découlent d'une culture ou d'une religion qui souffre du manque de radicalité et de clarté sur l'Origine de tout ce qui est et de tout ce qui n'est pas encore.

Dans la perspective du monooriginisme, il paraît indiqué de rappeler la question de la création des dieux (milopwe/mvidi) par Ptah, l'Antérieur et le Primordial. Echnaton et Shabaka qui sont mono-originistes poussent à dire que les dieux sont créés par l'Unique Créateur. Ce dernier est à l'origine de tout ce qui existe et n'existe pas encore.

Les historiens et phénoménologues des religions de formation occidentale, conscients de l'ombre qui existe sur l'origine de l'existence des anges notamment dans la Bible, sèment beaucoup de confusions autour du titre «dieu»et surtout des «dieux». Pour les Négro-Africains même de l'époque Pharaonique et Nubienne, il n'y a pas de confusion possible. Tout ce qui existe est créé par l'Unique-Créateur. Les documents pharaoniques ne laissent aucun doute. Les dieux sont des créatures, sont une création de l'Unique au même titre que les hommes et les autres êtres vivants.

Le Document Philosophique de Memphis, connu à travers les copies laissées par le Roi Nubien, donc Soudano-Congolais – on peut aussi dire Soudano-Tchadien, Soudano-Éthiopien ou encore Soudano-Ougandais Shabaka – enseigne à ce sujet :

«Il a engendré les dieux,
il a fait des villes,
il a fondé les nomes,
il a placé les dieux
dans leurs sanctuaires,
il a installé leurs offrandes
il a fondé leurs sanctuaires
il a formé leurs corps-statues
à la joie de leurs cœurs (ou pour
la satisfaction de leurs cœurs).
Ainsi entrèrent les dieux
Dans leurs corps-statues
(issus) de tout bois,
de toute pierre précieuse
(ou de tout métal),

de toute sorte d'argile
et de toute chose
qui pousse sur ses terrains
sur/dans/par lesquels (im)
ils sont venus à l'existence [16]

C'est Ptah qui fait venir les dieux à l'existence. Les dieux sont créés. Ce sont des créatures qui se situent dans un rapport de dépendance face à leur Créateur. Ptah crée les dieux et veille à leur harmonie. Il leur procure ainsi la joie. Il faut souligner en outre qu'on est loin d'un certain polythéisme, car les dieux font partie de la création et sont venus au monde après la terre, les plantes ou les pierres. En dehors du Créateur, tout le reste est créature.

Ce nom Ptah signifie «Le Créateur», «L'Architecte-Génial». Il vient du verbe pth «créer». C'est l'équivalent du nom-titre Mufuki, Kakafuka, Kakatanga en luba[17]. Ou encore Mvidi Mukulu (Esprit Aîné ou Ancien selon les Luba), Ganunu (l'Ancien, le Petit-Vieux, le Tout-Vieux, disent les originaires de Cibala au Congo Démocratique), Gagulu (l'Ancien, l'Aîné, le Petit-Vieux, souligne encore le peuple de Cibala), Unkulu-nkulu (Eminemment-Grand et Eminemment-Ancien, selon les Zulu en Afrique du Sud).

Dans le même ordre d'idées, il convient de parler de l'absence d'opposition entre Amon et les dieux. L'hymne à Amon exalte Amon dans sa fonction de démiurge et de l'unique créateur de ce qui existe. Amon est créateur des hommes et des dieux. Il se reconnaît dans la pluralité des divinités :

«Forme unique qui crée tout ce qui existe,
Un qui demeure unique, tout en créant les êtres,
Les hommes sont sortis de ses yeux
Les dieux sont venus à l'existence de sa bouche.
Il fait l'herbe pour permettre au bétail de vivre,
et les arbres fruitiers pour les humains.
Il fait ce dont vivent les poissons du fleuve
et les oiseaux qui peuplent le ciel.
Il donne le souffle à ce qui est dans l'œuf,
Vivifie le petit du lézard et fait ce dont vivent les mouches,
ainsi que les vers et les puces;
fait ce dont les souris ont besoin dans leurs trous
et vivifie la gent ailée.
Salut à toi! qui crées cela dans sa totalité,
Un qui demeure unique, aux bras nombreux;
Qui passes la nuit à veiller sur l'humanité endormie,
Cherchant ce qui est utile à son troupeau;
Amon qui affermis toutes choses, Atoum, Horus-des-deux-Horizons.
Louange à toi, dit-on universellement,
Nous t'acclamons parce que tu te fatigues pour nous,
Nous nous prosternons devant toi parce que tu nous as créés!
Salut à toi! dit tout le troupeau; gestes de joie dans tout pays étranger jusqu'au bout du ciel, sur toute l'étendue de la terre,
et jusque dans les profondeurs du Nil.
Les dieux s'inclinent devant Ta Majesté
et exaltent la puissance qui les a créés,
exultant à l'approche de celui qui les a engendrés.
Ils te disent : Bienvenu en paix !, Père des Pères de tous les dieux,
qui soulève le ciel et le sépare de la terre,
faisant ce qui existe, formant les êtres,
Souverain qui es à la tête des dieux!»

Ce n'est pas tout. Ce n'est pas assez dire. Les documents pharaoniques invitent également à parler de la création par la pensée exprimée par la parole. C'est le lieu de souligner le primat de la pensée par rapport à l'activité architecturale.

La langue luba (expression écrite de l'Egyptien pharaonique) qui offre une méditation du muntu sur l'antériorité du Créateur se situe dans cette perspective. Il suffit de se pencher sur une forme d'évocation d'une devinette pour s'en rendre compte :

Q. - Mudyanshile ne muye kale. Mukulu nganyi ? (Apo nganyi mene ?)

R. - Mukulu se mmwena lungenyi. (Se Mvidi Mukulu wakafuka nyisu ne nyoko)

Q. - Celui qui précéda et celui qui partit depuis longtemps. Qui est le plus ancien ou l'aîné ?
(ou Qui est-il donc ?)

R. - C'est l'intelligent. (ou C'est Mvidi Mukulu, qui créa ton père et ta mère)

Ici, c'est l'intelligence qui domine l'activité de l'architecture. Le Créateur (Mvidi Mukulu ou Ptah) crée par le déploiement de la pensée qu'articule sa parole.

Le non-sens d'un mono versus d'un poly

Monothéisme comme équivalent du mono-étrisme versus polyétrisme ou équivalent du mono-untuisme opposé au poly-bintuisme, c'est donc un non-sens. On ne peut opposer l'Etre-Origine de tout ce qui est et de tout ce qui n'est pas encore aux êtres dont il est Créateur. Un créateur n'a pas intérêt à entrer en conflit avec ses créatures, quelles que soient les défauts de celles-ci. Dans la théologie bantu, le récit bambara (Mali) [18] de la création montre à quel point l'opposition entre monothéisme et polythéisme manque de signification :

«Il n'y avait rien, sinon un être. Cet être était un vide vivant, couvant potentiellement les existences contingentes. Le temps infini était la demeure de cet Etre-Un. L'Etre-Un se donna le nom de Maa Ngala. Alors il créa «Fan», un œuf merveilleux comportant neuf divisions, et y introduisit les neuf états fondamentaux de l'existence.»

«Quand cet œuf primordial vint à éclore, il donna naissance à vingt êtres fabuleux qui constituaient la totalité de l'univers, la totalité des forces existantes de la connaissance possible. Mais hélas ! Aucune de ces vingt créatures ne se révéla apte à devenir l'interlocuteur (...) que Maa Ngala avait désiré pour lui-même.»

«Alors, il préleva une parcelle sur chacune des vingt créatures existantes, les mélangea ; puis, soufflant dans ce mélange une étincelle de son propre souffle igné, créa un nouvel Etre, l'homme auquel il donna une partie de son propre nom : Maa. De sorte que ce nouvel être contenait, de par son nom et l'étincelle divine introduite en lui, quelque chose de Maa Ngala lui-même».

«Synthèse de tout ce qui existe, réceptacle par excellence de la Force suprême en même temps que confluent de toutes les forces existantes, Maa, l'homme, reçut en héritage une parcelle de la puissance créatrice divine, le don de l'Esprit et la Parole.»

«Maa Ngala, enseigne à Maa, son interlocuteur, les lois d'après lesquelles tous les éléments du cosmos furent formés et continuent d'exister. Il l'instaura gardien de son univers et le chargea de veiller au maintien de l'harmonie universelle. C'est pourquoi il est lourd d'être Maa».

«Initié par son créateur, Maa transmet plus tard à sa descendance la somme totale de ses connaissances, et ce fut le début de la grande chaîne de la transmission orale initiatique (...)»

«Lorsque Maa Ngala eut créé son interlocuteur auquel il donna le nom de Maa, il lui parla et en même temps, le doua de la faculté de répondre. Un dialogue s'engagea entre Maa Ngala, créateur de toutes choses, et Maa, symbiose de toutes choses.»

Ce récit fait partie des textes fondateurs qui présentent un Créateur faisant un usage abondant de la bouche, de la langue, de la parole en vue de la venue au monde de 20 premières créatures ainsi que du 21^e être hybride, Maa (l'homme) son interlocuteur. Il est intéressant de constater que l'homme «appelé à être», devient le berger de l'univers, chargé d'en assumer l'harmonie et la communion et, si celle-ci est brisée, de la rétablir. L'homme comme l'univers, sont un chef-d'œuvre de l'amour de Dieu Créateur. Aussi, faut-il avoir foi en l'homme qui, réhabilité dans sa dignité, est capable de donner le meilleur de lui-même.

A la lecture de ce récit bambara, il importe de remarquer que la conception de la création ignore toute opposition entre le Créateur Maa-Ngala et son unique interlocuteur auquel il donna le nom de Maa, c'est-à-dire «le premier mot composant son propre nom divin». Aussi, est-il inopportun de parler de conflit entre le Créateur et ses créatures si celles-ci portent toutes la marque du divin ?

On le voit, l'opposition monothéisme versus polythéisme manque de pertinence. Si l'usage de l'être et des êtres, du maître et des maîtres, du seigneur et des seigneurs, du roi et des rois, du père et des pères, n'entraîne la création de l'opposition 'mono' versus 'poly', il ne paraît pas logique de donner naissance à l'opposition entre monothéisme et polythéisme. L'Afrique n'a que faire de cette errance monothéiste qui a les allures d'un discours en folie.

Nous rejetons l'objection de ceux qui parleraient d'Atum, d'Aton, de Ptah, d'Amon, d'Allah, de Yahwé, d'Elohim, de Mawesha comme autant de créateurs. Il s'agit là d'une erreur. En Afrique, on a affaire à un unique Créateur (son statut est d'être créateur) aux multiples fonctions ou actions. Le primat accordé à une de ses épithètes, de ses titres, «dépend de la personne, de la région, du temps, du lieu, du texte et du contexte»[19]. Les noms du Créateur diffèrent d'un lieu à un autre (Ptah à Memphis, Amon à Thèbes, Atoum à Héliopolis, etc.).

Inutile de confondre les dieux-crées de l'Égypte avec les notions de polythéisme et de monothéisme héritées de l'herméneutique judéo-chrétienne. Les représentations des dieux sont avant tout un langage pour déchiffrer l'univers. Les dieux créés eux-mêmes par le Créateur sont des personnalités, des fonctions ou des énergies à l'œuvre.

La langue luba liée à la pensée pharaonique a des exemples suggestifs et montre à quel point chaque sous-culture exprime ses préférences : Mulopo (Chef), Mawesha (Vanneur-Justicier, l'Intelligent), Mvidi Mukulu (Etre-Suprême/Aîné/Ancien), Diba katangidibwa mumpala (Soleil qu'on ne peut regarder en face), etc. Préférer une nomination ou un attribut du Créateur n'entraîne aucune opposition [20]. Echnaton est wts-/wtz-rn-n-Jtn « Qui met en évidence ou préfère proclamer le NOM de Jati », qui préfère « proclamer le Nom de Jati », en luba : Utuisha-Dina-dia-Mu-Tanya =Utumbisha-Dina/Rina- dia-DiBa = Utumbisha Dina ne : Yati [21].

Conclusion

Le monothéisme est un concept impropre. Il recouvre une problématique étrangère à l'Afrique. Akhénaton ne pouvait en réclamer la paternité pour l'opposer au polythéisme qu'à l'intérieur d'un discours qui relève du bricolage herméneutique. Mais il savait bien être fidèle à ses ancêtres qui n'ont que faire d'une opposition insensée. La pensée africaine ne peut être pertinente en contenu de théologie et de perspectives d'avenir si elle s'approprie l'errance monothéiste de la démarche théologique occidentale.

"Notes"

[1] Nous pouvons renvoyer à l'édition de FREUD, S., *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1993 ; KRAUSS, R., *Moïse le pharaon*, Monaco, Editions du Rocher, 2000, p. 73-84 ; ASSMANN, J., *Moïse l'Egyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Paris, Aubier, 2001, p. 51-93.

[2] Lire Entretiens de novembre 2004 sur le site www.theologia.fr

[3] Sur la Pensée de l'Un dans les Hymnes Thébains du Nouvel Empire et de la Basse-Époque, voir BILOLO, M., "L'Un" (Wa) devient-il "Multiple (jH)?", Habilitationsschrift, Zürich, 1992, 828 p.

[4] Dieu est né en Afrique noire (site d'Africamaat)

Conçus et écrits entre 2300 et 1550 avant l'ère chrétienne, les «Textes des Pyramides», les «Textes des Sarcophages», le «Livre des deux Chemins», les «Formules pour la Sortie à la Lumière du Jour», devanceront d'un millénaire ceux des trois religions dites du livre.

Composé de trois versions superposées, l'Ancien Testament sera rédigé entre le 9ème et le 6ème siècle avant J.C., suivi du Nouveau Testament qui le sera entre les années 50 et 60 après J.C. et du Coran vers 650 après J.C.

Ces textes ont donc subi une influence de leurs devanciers.

[4'] Voir J.-M. Van Cangh, *Les étapes historiques vers le monothéisme*, dans Syllabus du cours RELI 2470 Histoire et archéologie de la Palestine (1ère partie), Louvain-la-Neuve, année 2005-2006, p. 85-95. Les six étapes sont : 1) adoration du dieu El, chef du panthéon d'Ugarit, par le groupe Jacob, au Bronze Récent, XIVe-XVe siècles. Cette étape coexistant avec le culte du dieu du père ; 2) Vers le XIIIe siècle, en pénétrant sur la montagne de Samarie, le groupe de Jacob a rencontré le sanctuaire du dieu El à Béthel. Il va se produire une identification du dieu du père avec El, le chef du panthéon cananéen ; 3) L'alliance de Sichem (Jos 24, 14-15). Josué exige un choix clair en faveur de Yahvé, et le groupe des fils de Jacob adopte solennellement le service du Dieu de Moïse ; 4) La monarchie unifiée (1020-931) et les monarchies séparées : Israël (931-722) et Juda (931-587). C'est l'étape du dieu national, et les dieux nationaux n'ont de pouvoir que sur leur propre territoire ; 5) Réactions monolâtriques isolées contre le polythéisme ambiant ; 6. Enfin vers 750 le prophète Osée est le premier à proclamer une sentence de type strictement monothéiste : Os 13, 4. Et si ce verset était post-exilique ? Voilà une question qui mérite d'être posée à Van Cangh. L'étude de J.-M. Van Cangh sur les six étapes historiques vers le monothéisme biblique postule la présence d'un monothéisme chez Osée vers 750 avant Jésus-Christ ! Dans une étude inédite sur L'apport d'Amos 1-2 dans la recherche sur le monothéisme biblique, L. Bissila émet des considérations qui rendent compte de la complexité du problème. Il nous paraît utile de le citer longuement afin d'attirer l'attention de ceux qui aiment discuter sur le monothéisme biblique : «La véritable question serait de savoir pour qui il y a monothéisme. S'agit-il d'un monothéisme pour tous les peuples considérés, pour le peuple d'Israël dans son ensemble, ou pour le prophète (ou l'auteur) uniquement ? D'un point de vue historique, il faudrait d'emblée exclure l'hypothèse d'un monothéisme général applicable à toutes les nations concernées par les oracles (cinq ou huit). Car chacune d'elle avait son dieu national (Damas avait pour dieu national Rimmon, Moab adorait Kemosh, Ammon Milkom, etc). D'ailleurs, n'est-il pas remarquable qu'aucun de ces peuples ne soit remis en question à cause de ses pratiques religieuses mais seulement pour des crimes de guerre et des violations graves de droits humains ?

A une époque où chaque nation a son dieu propre, Amos ose affirmer la juridiction trans-nationale du Dieu d'Israël sur d'autres nations. Avec lui, également, le monothéisme n'est pas seulement une affaire de pratique culturelle mais revêt une dimension éthique très marquée. Le peuple l'a-t-il suivi dans cette vision de choses ? On pourrait en douter. Mais ce dont on peut être certain, en l'état actuel de la recherche sur l'histoire du monothéisme biblique, c'est que cette histoire ne peut s'écrire à la manière d'une histoire des sciences naturelles. En matière d'histoire des idées religieuses il est possible que la conscience de quelqu'un à une époque ne devienne manifeste à la multitude que bien plus tard. Tel pourrait bien être le cas dans l'évolution des mentalités religieuses hébraïques sur le thème du monothéisme avec les oracles du prophète Amos du huitième siècle avant notre ère».

[5] Lire l'ouvrage d'Obenga intitulé : *La Philosophie africaine de la période pharaonique - 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, 1990.

[6] Les textes thébains développent l'idée de l'Un qui est au-delà de Dieu, plus loin que le ciel.

[7] Comparer avec Ennéades, VI 8.

[8] HPEA., n° 72, IV, 9-11.

[9] HPEA., n° 72, IV, 12-21; voir aussi RuA., p. 200.

- [10] Cf. ETILE, R.-L. P., *Afrique antique. Mythes et réalités*, Paris, Menaibuc, 2005, p. 38-49.
- [10'] Sarwat Anis Al-Assioutry, *Jésus l'Égyptien d'après les monuments. I. Prolégomènes*, Summa Aegyptiaca, 1999, p. 10.
- [11] Ibid., p. 149-168.
- [12] Cf. BILOLO, M., *Les cosmo-théologies philosophiques de l'Égypte Antique. Problématique-Prémisses herméneutiques et Postulats majeurs*, Kinshasa-Libreville-Munich, 1986; *Métaphysique Pharaonique IIIe millénaire av. J.-C. Prolégomènes et Postulats majeurs*, Munich-Kinshasa, 1994.
- [13] Lire BILOLO, M., *Le Créateur et la création dans la pensée memphite et amarnienne. Approche synoptique du «Document Philosophique de Memphis» et du «Grand Hymne Théologique» d'Echnaton*, Kinshasa-Libreville-Munich, Publications Universitaires Africaines, 1988, p.29.
- [14] Ibid., p.30.
- [15] DRIOTON, E., *Le monothéisme de l'ancienne Egypte*, in *Cahiers d'histoire égyptienne* (janvier 1949), p. 167.
- [15] Il y a un ensemble de divinités doté d'un même statut – statut non clair, car on ne sait pas si ces divinités sont créées ou créées. N'y aurait-il pas eu «théocide» ou élimination d'autres dieux au profit de Yahvé ? La question est en tout cas posée dans les milieux scientifiques qui font une approche non dogmatique des textes.
- [16] Voir BILOLO, M., o.c., p. 26-27.
- [17] Nous communions à la thèse selon laquelle le CiLuba, c'est l'Égyptien Pharaonique ou le CiKame.
- [18] GILBERT, P., *La poésie égyptienne*, Bruxelles, 1949, p. 41.
- [18'] BA, A., H., *La tradition vivante*, in *Histoire générale de l'Afrique*, vol. 1, Paris, Cerf, 1982, p. 193-195.
- [19] BILOLO, M., *Le Créateur et la création dans la pensée memphite et amarnienne. Approche synoptique du 'Document Philosophique de Memphis' et du 'Grand Hymne Théologique' d'Echnaton*, Kinshasa-Libreville-Munich, Publications Universitaires Africaines – Paris, Menaibuc, 1988, p. 148
- [20] Cf. ibid., p. 147-148.
- [21] Cf. ibid., p. 183-187. La traduction en luba ne figure pas dans l'ouvrage précité. Notons également qu'Akhénaton ne fait pas l'éloge d'un Mvidi ou Aton, mais du nom de Yati.

Bibliographie

- Assmann J., *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Paris, Aubier, 2001.
- Ba A-H., « La tradition vivante », in *Histoire générale de l'Afrique*, vol. 1, Paris, Cerf, 1982, p. 193-195.
- Bilolo M., *Métaphysique Pharaonique IIIe millénaire av. J.-C. Prolégomènes et Postulats majeurs*, Munich-Kinshasa, 1994.
- Bilolo M., "L'Un" (Wa) devient-Il "Multiple" (iH), Habilitationsschrift, Zürich, 1992.
- Bilolo M., *Le Créateur et la création dans la pensée memphite et amarnienne. Approche synoptique du «Document Philosophique de Memphis» et du «Grand Hymne Théologique» d'Echnaton*, Kinshasa-Libreville-Munich, Publications Universitaires Africaines, 1988.
- Bilolo M., *Les cosmo-théologies philosophiques de l'Égypte Antique. Problématique-Prémisses herméneutiques et Postulats majeurs*, Kinshasa-Libreville-Munich, 1986.
- Bissila L., « L'apport d'Amos 1-2 dans la recherche sur le monothéisme biblique ». Inédit.
- Drioton E., « Le monothéisme de l'ancienne Egypte », in *Cahiers d'histoire égyptienne* (janvier 1949), p. 167.
- Etile R.-L. P., *Afrique antique. Mythes et réalités*, Paris, Menaibuc, 2005.
- Freud S., *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1993.
- Gilbert P., *La poésie égyptienne*, Bruxelles, 1949.
- Krauss R., *Moïse le pharaon*, Monaco, Editions du Rocher, 2000.

Obenga T., *La Philosophie africaine de la période pharaonique - 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, 1990.
Sarwat Anis Al-Assioutry, *Jésus l'Egyptien d'après les monuments. I. Prolégomènes*, Summa Aegyptiaca, 1999.

TRAVERSES

**La quête identitaire à travers le jeu d'éros et de thanatos
dans *Patrick et les belges* de Tshisungu wa Tshisungu**

Joséphine Mulumba Tumba

Ludwig Maximilian Universität

München

Sur les quatrièmes de couverture de *Errances*, *La Villa Belge*, *La Flamande de la gare du Nord*, *Patrick et les Belges*⁴¹ ainsi que le tout dernier essai *La culture politique des Congolais*, il est écrit en guise de présentation biographique : « José Tshisungu wa Tshisungu est né au Congo belge ». Vainement, vous chercherez sur les mappemondes, dans les Atlas la location géographique de cette contrée, qui mêle deux pays distincts : la Belgique et le Congo. Si vous avez des connaissances historiques, vous saurez que les destins de ces deux pays, l'un situé en Afrique, l'autre en Europe ont été tumultueusement mêlés. En présentant le lieu de sa naissance sans la particule ex-, l'auteur se situe idéologiquement. S'enfoncé-t-il dans le passé pour ne pas regarder le présent désolant de la République démocratique du Congo ? Ou à l'en croire c'est la contestation de « la misère du discours ethnologique sur les Congolais [qui le] décide d'inverser le regard et [il] écrit un recueil de poèmes, une pièce de théâtre et deux romans sur les Belges »⁴².

Je reviens à l'objet de mon analyse, *Patrick et les Belges*. On pourrait en se plaçant dans la problématique hiérarchisée de classification des littératures du monde citer le collectif dirigé par Lionnet et Shu-mei : « the minor appears always mediated by the major in both its social and its psychic means of identification »⁴³. Ici, la question se complexifie : Tshisungu ne vit pas en Belgique – *le centre* -, ni au Congo (belge ou pas) – *la périphérie*. Il vit à Montréal. Ce roman est une revisitation des « communautés belges de Montréal et de Londres avant de reparcourir la Wallonie et la Flandre »⁴⁴. C'est dans ces lieux vécus, (re)visités que *Patrick et les belges* a été conçu, porté et accouché. Je reviens au lieu de naissance de l'auteur en corrélation avec la brève histoire de l'archéologie de la trilogie belge. L'auteur immigré au Canada parle d'un autre peuple minoritaire de là-bas dont il partage, cependant, le déterminant : *belge* qui de l'autre côté est écrit *Belge*, grammaticalement, on dira qu'il est substantif. Il transgresse, au sens latin du terme, les frontières, abolit les oppositions binaires : *dominant vs dominé* ; *centre vs périphérie* ; *domination vs résistance*

⁴¹ Tshisungu wa Tshisungu, José. *Patrick et les Belges*, Sudbury, Éditions Glopro, 2001. Les références à l'ouvrage seront fait dans le texte.

⁴² Correspondance avec l'auteur. Mél du 21 mars 2008.

⁴³ Lionnet, Françoise et Shu-mei, Shi (eds.), *Minor Transnationalism*, Duke, Durham Duke University Press, p.2, 2005.

⁴⁴ Correspondance avec l'auteur déjà cité.

Un nouveau concept est proposé pour définir ce type d'écrit par les auteurs du collectif déjà cité: le transnationalisme. Certains écrits ne passent plus par le centre « les minorités et les populations migrantes, dans un contexte globalisé [...] incite à redéfinir les relations entre États, territoires, migrations et identités⁴⁵ ».

Patrick Sottiaux, le sujet entreprenant la quête du père perdu, belge, est canadien. Montréal en est le point de départ. C'est dans cette ville que le jeune homme et sa mère canadienne vivent. La première étape de sa quête c'est Londres où vit une importante communauté belge et ensuite la Belgique, pays mouchoir de poche, plongé dans la complexité de ses problèmes tribaux et linguistiques. Tshisungu comme Patrick sont des sujets déterritorialisés qui se sont reterritorialisés, gardant comme la laminaire leur attache première mais une attache différente qui est en fait un autre positionnement dans le monde *mondialisé*.

Mon étude se subdivise en trois parties :

Le départ

Londres

Belgique

Le départ

La quête entreprise par Patrick Sottiaux est noble. Il veut retrouver son père belge, qui les a abandonnés sa mère et lui lorsqu'il avait sept ans, aux fins de réhabiliter la réputation maternelle : « quoi qu'il en pense, tu es sûrement son fils » (11), disait-elle. La phrase liminaire du récit est rapportée au discours direct, c'est une réfutation du doute de la paternité renforcée par les médisances et les calomnies de l'entourage :

c'est que ma mère repoussait un soupçon d'infidélité conjugale qui la traumatisait depuis des années. Les gens du quartier Notre-Dame la traînaient dans l'enfer de la médisance et de mordants sarcasmes en racontant à propos d'elle autant d'inepties que de mensonges (11).

Est-ce à cause de (du soupçon) l'infidélité conjugale que le père était parti ? Ou alors blasé d'être exploité par les Montréalais du fait de « sa naïveté d'immigrant belge en Amérique » (13), ruiné aussi peut-être, il avait décidé de s'en aller laissant derrière lui tout ce qui lui rappelait ce continent où l'immigré espérait un bonheur spontané, en allant jusqu'à renier son fils. Il reprend le chemin du retour vers ses racines accompagné « d'une Wallonne de Tournai, riche et vieillissante, qui l'avait séduit » (12). Ce retour ferme la boucle entre lui et son passé outre-Atlantique. Des nouvelles parviennent à la famille, mais depuis cinq ans plus rien ! Le fils et une cousine éloignée du père décident qu'il faut entreprendre des démarches pour le retrouver. En réalité, ce n'est pas de la recherche du père dont il s'agit. La cousine, destinataire de la quête, enjoint Patrick d'« aller en Belgique mener l'enquête et tenter de récupérer, le cas échéant, ce qui [lui] revient de droit dans son testament » (13). Notez l'emploi judicieux du mot enquête visant à établir la mort du père afin de récupérer si c'est possible, *le cas échéant*, sa part d'héritage. Dès le départ, les motivations de la quête sont ambivalentes. Est-ce la recherche du père pour blanchir la mère ou la chasse à l'héritage qui motive la quête ?

Londres

Le Patrick qui arrive à Londres prend distance de son là-bas, de ses compatriotes Nord-Américains qui se plaignent du décalage horaire. « Moi, j'ai eu un sommeil réparateur durant le vol entre les deux villes » (33). C'est comme si cette traversée des frontières lui faisait perdre son identité :

moi/je vs nord-Américains

1. L'objet de la quête formulée à Montréal est du coup substitué, le sujet « libéré de l'angoisse qui enserrait [ses] viscères » (33). Pour le moi/je libéré de ses peurs, ce voyage est un bain de jouvence. Ces compatriotes mâles ou femelles sont obèses ou anorexiques. Lui, à en croire l'image lui renvoyée par le miroir londonien, son corps

⁴⁵

Dominique Chancé, Lionnet Françoise et Shih Shu-mei (eds.), *Minor transnationalism*, Durham Duke University Press, 2005, 359 p., *Cahiers d'études africaines*, 186, 2007.

reste intact comme du temps où « dans les cocktails offerts par [son] entreprise [...] les invités [l'entouraient] de leurs compliments (34).

2. Est-ce un séducteur qui débarque à Londres ou un quêteur de père perdu ? Son lieu de résidence contraste avec son désir de rester éternellement jeune mais rejoint l'objet de la quête formulée : il logeait dans un immeuble où habitaient des vieillards belges immigrés depuis une quarantaine d'années à cause des querelles ethniques. La proximité de ces personnages pourrait, sans doute, l'aider dans sa quête. Ils sont vieux, donc susceptibles de connaître l'histoire de son père. Mais ces adjuvants se muent vite en actant nul :

depuis une quarantaine d'années [...] ils traînaient là dans l'implacable lourdeur de la saison qui les incitait à apostropher la voûte céleste dans la salle de fête où ils se rassemblaient pour créer un milieu social. Et les voix s'élevaient sans discontinuité : Maudite terre ! Pour le peu de temps qu'il nous reste à vivre, on ne peut pas dire que le soleil nous gâte. L'avenir est derrière nous. Si Dieu existe, qu'il agisse vite (38).

Ces êtres sont en agonie. Ils implorent la mort de les délivrer. Patrick ne daigne même pas formuler sa demande. Il se tourne vers un autre adjuvant Micheline, une femme dont la paternité avait été attribuée au roi des Belges.

La rencontre

Sur le chemin qui le mène vers le lieu du rendez-vous avec l'informatrice, le jeune homme contemple des symboles dessinés par les pigeons londoniens « un cercle formé de graines de maïs sec, un losange de pelures d'orange et un triangle de miettes de pain » (39). L'interprétation de ces signes n'est pas son fort, il n'a pas de « savoir ésotérique » (39), avoue-t-il. Cependant, le lecteur note l'attention que le sujet avait accordé, dès son arrivée, à ces oiseaux de son appartement solitaire donnant sur la Tamise :

quand soudain le silence [...] fut troublé par deux pigeons venus du sud de Londres, de Beckenham ou de Merton. Ils avaient frôlé la fenêtre et faisaient des va-et-vient. Peut-être m'avaient-ils reconnu comme un étranger en mal de compagnie ? Erreur. Je n'étais pas seul (35 et passim).

Il y a d'abord l'accumulation des marqueurs temporels : quand et soudain. *Quand* exprime la simultanéité et renforce l'adverbe *soudain* qui signifie sans transition. Cela fait penser au coup de foudre « réciproque » (simultané) matérialisé ici par les pigeons, lexème qui peut commuter avec tourterelles. En faisant un jeu avec le langage, tourterelle peut être aligné dans la catégorie des mots en *-elle* qui font le masculin en *-eau* et l'on obtient tourtereaux qui signifie « de jeunes amoureux ». Dans une perspective intertextuelle, on se croirait en plein « Lac » de Lamartine :

Tout à coup des accents inconnus à la terre
Du rivage charmé frappèrent les échos [...]
Ô temps ! Suspends ton vol, et vous heures propices !

SUSPENDEZ VOTRE COURS

Dans « Le Lac », il y avait Elvire, l'absente cette année, mais l'année précédente, le poète et la bien-aimée avaient passé des moments exaltants. Détrompez-vous donc lecteur, Patrick Sottiaux n'est pas seul comme le dit l'holophrase : « Erreur ». Avez-vous compris le sens du lieu de provenance supposé des pigeons : Beckenham ? En décomposant ce nom, on obtient : *Beccken - ham*.

Das Becken, en allemand, signifie le bassin, la cavité pelvienne, que je pose comme la métaphore de la femme.

Ham, en anglais, signifie le jambon. Un jambon non-découpé fait penser au phallus.

Le voyage de Patrick se présenterait-il comme une quête de la femme ? Les signes de la quête de l'éternel féminin sont multipliés. Le café du rendez-vous avec Micheline qui deviendra sa femme ne s'appelle-t-il pas Broken Ham ?

Broken, c'est le participe passé de *break* en anglais : casser.

Le jeune homme, dès les premiers instants, est subjugué par cette beauté d'âge mur :

Micheline avait un regard lumineux au milieu de la brume ambiante [...]. La finesse des traits de son visage avait quelque chose de magique [même si] le sérieux imprimé à la rencontre frappait d'inertie mes velléités de séduction (48).

L'amour délaissé à Montréal est cassé malgré les assurances que le sujet continuera à donner à Cathy, sa liaison d'outre-Atlantique. Il jouait le rôle de père pour les jumeaux de la jeune montréalaise d'origine belge. La rencontre avec Micheline consacre la rupture, dit le texte de manière prémonitoire. Plus loin, ce sera de façon explicite : « je m'efforçai de rompre mentalement avec Cathy [...]. Mon séjour londonien ne constituait pas une pause. Il sonnait la rupture, la cassure, la dissolution » (60). On notera la dureté des lexèmes qui vont crescendo : un lâchage qui creuse une faille qui laisse place à la désagrégation et l'effacement des traces. Le passé simple « je m'efforçai » est une redondance du passé canadien anéanti. Est-ce pour cela que Micheline vide déjà le thème de la quête du père à retrouver ? « Je n'ai pas de bonnes nouvelles pour toi [...]. Je l'[Sottiaux, père] ai bien connu. C'était un homme extraordinaire » (49). Patrick s'étonne de l'usage de l'imparfait. Michèle s'excuse sans démentir : « la dernière parole que j'ai retenue de lui est sa volonté de voir ses cendres dispersées dans l'Escaut, s'il venait à mourir » (49). Le « s'il venait à mourir » placé en fin de phrase est comme un appendice. Il ne dénature en rien les propos proférés. Le jeune homme de vingt-sept ans, fraîchement débarqué, n'est-il pas une aubaine pour la femme de quarante-quatre ans ? *Un petit poussin* - je reviendrai sur ce terme - à couvrir. On est à nouveau renvoyé au micro-récit des pigeons, récit prémonitoire de la rencontre amoureuse : Micheline-Patrick. « Quand soudain » est corrélé à « cinq jours après notre rencontre au Café Broken Ham » (52) et à la proposition que la femme fait au jeune canadien : « quitte le Triangle divin. Viens habiter ici » (57). Il y a la hâte et la soudaineté déjà soulignée. La question clôt le paragraphe.

À la page suivante, le lecteur atterrit dans une autre séquence de l'histoire : celle de l'amant jaloux. Comme s'il voulait corriger la précipitation, le narrateur redonne la parole à Patrick qui semble traîner des pieds pour accepter. C'est une ruse ! Erreur. Arrivée chez Micheline, le sujet de conversation ayant trait à la relation amoureuse est occulté. Il est question d'ethnologie. C'est en fait un prétexte pour introduire le lecteur dans la biographie quelque peu tumultueuse de Micheline.

Recherches croisées

Lors de la première rencontre avec Micheline, cette dernière parlait de l'architecte au passé. Est-ce pour cela que cinq jours après la première rencontre au domicile de la quadragénaire, Patrick ne revient plus sur le sujet, il se concentre sur le second volet de son voyage, non formulé lors du départ de Montréal. « Un séjour [doublé] d'une recherche en ethnologie » (187). Micheline, devient l'informatrice, au sens où l'on comprend ce mot dans cette discipline.

Sa bibliothèque qui contient la presse flamande ainsi que des « fatras de documents ayant appartenu à son père » (55) retient la curiosité du chercheur. Les thèmes de cette presse sont iconoclastes : les médias flamands s'en prenaient à tout, brisaient des vies et des carrières » (52). C'est à travers elle qu'il découvre la vie de Gabriella Paulwez d'Ottignies alias Micheline, dont on disait qu'elle était fille naturelle du roi. Le père par procuration (?), biologique (?) s'était suicidé finalement à cause du tapage médiatique de l'affaire. Les autres objets ayant appartenu au suicidé sont désignés par « fatras ». En français, ce mot a le sens d'objets hétéroclites, sans valeur. Justement, c'est dans ce bazar que se trouve l'eurêka : « je m'y précipitai. Quelle découverte ! Une lettre au roi des Belges » (55). Le verbe se précipiter; le syntagme nominal : « Quelle découverte ! », circonscrivent bien un des buts du voyage de Patrick. Mais à y regarder de près, il y a un dédoublement de ce personnage. D'une part, il y a le Montréalais en quête de père perdu, d'autre part l'ethnologue qui se masquerait sous le visage de Patrick Sottiaux.

Chercher un père, récupérer sa part d'héritage, faire des recherches ethnologiques exigent des investissements importants. Les trois démarches peuvent-elles se conjuguer simultanément ? Selon certaines conceptions qui ont encore la vie dure : l'ethnologie s'applique aux sociétés arriérées d'Afrique, pour ne citer que ce continent, la sociologie étant réservée aux sociétés civilisées avancées. C'est à dessein que les choses sont ainsi dites. Elles rejoignent le projet de l'homme historique, l'auteur, Tshisungu, comme je l'avais déjà relevé : « la misère

du discours ethnologique sur les Congolais. Il décide d'inverser le regard et écrit un recueil de poèmes, une pièce de théâtre et deux romans sur les Belges⁴⁶ »

Une démarche déconstructiviste qui s'explique par l'attention accordée à certains documents trouvés dans cet attirail : la lettre d'un jeune issu de l'immigration au roi des Belges demandant de reconnaître la « belgitude » de cette tranche de la population ainsi qu'une annexe portant des signatures de « métis belges détribalisés » (57). La notion de détribalisation est expliquée en extension : ils « n'étaient ni flamands, ni wallons, ni germanophones ». Leurs noms reflètent l'appartenance à deux univers culturels. Pour celui qui est familier à l'onomastique congolaise, les noms de ces métis sonnent belgo-congolais : De Veen-Kalala, Aerts-Tshibola, Cosmans-Yav...

Plus haut, la charge émotive qui marque la découverte de l'objet de la recherche ethnologique a été relevée. Cette séquence se clôt par l'identique charge émotive : « j'étais ravie d'avoir pris connaissance de ce genre de document historique » (57). On est loin, de la quête du père perdu. C'est ainsi que je voudrais séparer les deux trames : la quête du père et les recherches ethnologiques. Le scripteur nous leurre-t-il ? Les deux quêtes séparées, découvrons-nous peut-être la ruse ? Dans cette étude, je laisserai la seconde quête en veilleuse.

La quête du père dans les lieux transitoires

3. Les cafés, le restaurant, la rue constituent des lieux de départ de la recherche ou de nouvelles informations sur le père perdu. Ils ont un topic commun, à savoir : les lieux transitoires. Transitoire comme la vie qui est un pèlerinage de l'homme sur la terre. Au café, Madame Dumoulin, enjoint son neveu d'aller récupérer le cas échéant sa part d'héritage, Micheline parle des cendres de l'architecte Sottiaux. Les verbes sont conjugués à l'imparfait. Une fois installé chez la quadragénaire, cette dernière l'amène dîner au Greek, un restaurant fréquenté par le gratin de Londres dont son père faisait partie. Pendant le déjeuner, elle lui parle de sa vie : un gourmet dont le fils ce soir-là cherche à capter inutilement l'ombre. Il s'interroge :
4. son ombre demeurerait-elle encore ici ? [...] Avec quelle épaisseur ? Si la dite ombre me reconnaissait, viendrait-elle vers moi ? L'ombre de mon père pourrait-elle rétablir le lien rompu entre nous ? Si elle sortait de nulle part, je m'épanouirais comme je ne l'ai jamais été (66).
5. La présence de Michèle et de Patrick dans ce restaurant ressemble à un pèlerinage. Faute de pouvoir marcher dans les pas laissés par son père en ce lieu anonyme, il essaie de capter son ombre. Il en est tourmenté : « peut-il oser hanter mes songes » (68). On dit des fantômes qu'ils hantent les demeures. Les vivants, eux, les habitent. Le discours que Micheline tient est une sorte de péroration funèbre qui accable le fils.
6. La quête du père dans la capitale anglo-saxonne se clôt par la non-rencontre même du fantôme. Du reste cette ville est connue aussi par l'histoire de ses fantômes qui apparaissent aux vivants, dit-on. Il va se rendre à Bruxelles, lieu ou le destinataire. Madame Dumortier l'avait enjoint de partir : « elle m'encouragea à aller en Belgique mener l'enquête » (13). C'est dans ce pays que commence la véritable « investigation ».

7. La Belgique

Tours et Détours

Marche arrière à Montréal. On se souviendra que Patrick et la cousine éloignée de l'architecte avaient des appréhensions sur la mort de ce dernier. Le lecteur est étonné de la colère manifestée, lorsque le fils se trouve à Bruxelles Boulevard Lemonier⁴⁷, 556b devant un bureau qui s'avère ne pas (plus) être un cabinet d'architectes : « je

⁴⁶ Correspondance citée.

⁴⁷ C'est aussi sur le Boulevard Lemonier à Matongé-Ixelles de Bruxelles que l'auteur avait rencontré Marianne Dupré. Cette rencontre l'avait conduit à faire l'anthropologie du quotidien. *La Flamande de la gare du Nord (2001)* y tire sa substance.

ne lui (Madame Dumortier) trouvais aucune excuse pour cette fausse piste, cependant je m'interdis de lui téléphoner pour ne pas déverser ma colère sur elle » (80). Dans l'intertexte social, cela peut être considéré comme un euphémisme. Une manière de dire la mort sans la nommer. La porte close, infranchissable parce qu'un autre nom y figure peut être considérée comme la métaphore d'une tombe qui héberge plusieurs morts, la plaque du plus ancien ayant été omise.

Le jeune homme recourt à un autre adjuvant : Yannick Van de Bossche, un SDF. Ce n'est pas de l'architecte père dont il va commencer à parler mais de sa propre biographie. Comment, lui, l'ingénieur en construction en est arrivé là ? Après cet exorde : « en me fixant durant un temps assez court, Yannick ouvrit la bouche » (87). Cette technique participe à la téléologie du récit. Le narrateur joue un double je(u), comme je l'ai déjà fait remarquer. Le passé de Yannick intéresse l'ethnologue. La césure est bien marquée entre l'information destinée à l'un et à l'autre sur le plan topographique. Celle qui nous intéresse est marquée fortement par la fonction phatique : fixer le regard avant d'ouvrir la bouche. Le jugement est posé : l'attestation de la filiation et la crédibilité de la personne amenée à fournir l'information : « tu es le fils de Max-André Sottiaux, l'architecte Sottiaux que j'ai bien connu » (87). La réponse que donne Patrick est inutile : « c'est mon père » (87). Il répète ce que son interlocuteur vient de lui dire. À la manière dont Yannick répète(ra) ce que Madame Dumonier, Michèle ont déjà exprimé. Cette dernière avait parlé de l'architecte au passé, de ses cendres à jeter dans l'Escaut. La cousine éloignée avait enjoint le fils d'aller à la quête du testament. Yannick l'évoque également : « pour le testament, je te conseille de voir maître Joyal, son ami et confident » (87). Il y a une non-conversation. Le récit a une structure circulaire.

La chasse au testament

Les recherches menées par Patrick pour retrouver le détenteur du testament le placent à nouveau devant l'univers du silence : « le bottin téléphonique de Bruxelles ne révéla pas l'adresse de cet avocat » (87). Informé, on ne sait comment, Patrick apprend qu'il « avait été radié à vie du barreau de Bruxelles pour «activités contraires à l'honneur et à la dignité de sa fonction» » (87) et se trouverait à Namur.

Le voyage à Namur n'apporte pas d'informations nouvelles. Il répète les expériences de Bruxelles en y ajoutant le far niente. Lorsque le jeune homme arrive dans la ville pour y rencontrer l'avocat de son père : « c'était un jour férié à Namur » (93). Cependant, contrairement à la porte du cabinet de Bruxelles « ici l'identité du locataire ne souffrait d'aucune ambiguïté » (94). Le probable héritier échafaude déjà des plans : « je l'imaginais en tige noire, me parlant avec emphase, me rassurant sur un sujet délicat : l'argent à partager avec d'éventuels autres légataires » (94). Car, à en croire un commerçant se disant aux parfums de la vie tumultueuse de l'architecte, Sottiaux aurait une nombreuse progéniture, du fait de sa vie dissolue : « qui ne connaît pas Sottiaux [...] je ne sais même pas le quantième de ses enfants tu es » (132).

Repasant une seconde fois devant le bureau, il remarque les scellés mis à la porte par la police judiciaire. Les espoirs sont doublement anéantis. La porte scellée est une redondance de la porte de la rue Lemonnier à Bruxelles. Ici, elle est scellée, à la manière d'un cercueil. L'espoir de toucher la part qui lui revient, parmi l'infinité de la progéniture, s'estompe. La pratique de la profession aux relents sulfureux de l'avocat devient de plus en plus nébuleuse, ses traces difficiles à cerner : « on l'aurait vu dans les milieux d'affaires à Anvers » (87). L'absence dans le bottin, l'irradiation à vie du barreau, le conditionnel : « on l'aurait vu », le pronom « on » qui renvoie à la non-personne sont des sèmes redondants renvoyant à l'isotopie de la mort. Dès lors, on pourrait considérer le récit clos. Il n'en est rien.

Patrick revient de nouveau chez cet individu, produit de la crise de sa société, afin de lui faire le compte-rendu de la recherche de l'avocat qui a tourné à vide. Le dialogue ne se déclenche pas entre les deux personnages. Yannick se contente de dire : « c'est dommage ! Un papa disparu » (88). Un exorde pour parler de son propre père mort à 81 ans. Cela me fait penser au rituel du deuil dans certaines cultures congolaises. Lorsqu'une femme va consoler une parente, une proche, ... endeuillée, afin de pouvoir déclencher le torrent de larmes à l'arrivée sur le lieu du deuil, la consolatrice pense elle-même très fort à un mort de sa famille et voilà !

Comme le récit est construit sous le mode répétitif, il ne sera pas bouclé, il continuera son chemin en se ressassant. Un autre avocat, Madame De Bastogne, aidera le jeune homme dans sa quête ; elle « aurait travaillé avec » (128) l'architecte. Même si le récit se présente en gros comme répétitif. Des variations apparaissent. Les

informateurs décrédibilisés. C'est ainsi qu'il y a usage du conditionnel passé : « elle aurait travaillé ». Cependant, la texture reste identique : l'absence du nom de maître Joyal dans le bottin, sa radiation du barreau de Bruxelles, son cabinet scellé à Namur, le monologue de Yannick sur la mort de son propre père sont des relats corrélés à la rencontre avec maître De Bastogne ainsi qu'aux objets qu'elle remet aux quêteurs : deux numéros de téléphone censés être le téléphone du père recherché. Le premier numéro tombe sur

un répondeur automatique rempli d'une voix d'homme adulte. Qui était celui-là qui ne s'identifiait que par un numéro ? Je lui laissai tout de même un message détaillé, clair, insistant. Et mon numéro° de téléphone était posément prononcé pour qu'il me rappelât (132).

Il ne rappela jamais. Le second numéro, selon l'interlocuteur au bout du fil n'est pas le bon, l'appartement est trop modeste pour avoir hébergé un architecte, à moins qu'il n'y ait logé une de ses maîtresses. La vie de l'architecte noceur est une fois encore rappelée.

Le tableau ci-dessous montre l'attraction des mots :

Bruxelles	Namur
le bottin	le téléphone
radier, sceller	un répondeur automatique : la non-rencontre avec l'interlocuteur même par médium interposé
monologue de Yannick sur la mort de son propre père	le répondeur automatique l'interlocuteur qui n'est pas le père

Tableau 1

Les mots s'attirent. Malgré cela, ils n'aimaient pas Patrick vers son père. C'est ainsi qu'il abandonne la piste *rationnelle* et se lance sur une piste intuitive et ludique qui correspond au caractère de l'architecte et rappelle l'archéologie familiale. Il va à la fête de l'Ommegang à Bruxelles où il espère rencontrer son père. Cette fête consiste en une commémoration d'un acte de délinquance commis au 15^e siècle par Béatrice Soetkens, ressemble au délit dont j'accuse mon père : l'abandon d'un fils en bas âge. Tout comme papa, Béatrice aurait agi à l'instigation d'une femme : la mère de Jésus de Nazareth (124 et passim).

La quête tourne à vide comme les quêtes précédentes. La déception de l'Ommegang fait éclore un nouveau type de recherche de type archéologique : la généalogie.

La généalogie

Patrick va abandonner les recherches par informateurs et avocats interposés pour interroger la généalogie. Il choisit « Arlette Verhenneman, une spécialiste réputée en généalogie wallonne » (148), recommandée par Benwinder, un asiatique dont la couleur de peau est fortement pigmentée. Homme de main de Micheline à temps partiel. La réputation de la spécialiste n'est pas démentie : elle réussit à tracer trois siècles d'histoire familiale de Patrick Sottiaux. Cependant, la recherche est desséchée. L'arbre mis à jour n'a ni branches, ni feuilles, ni cadre de vie, ni environnement, annulant du coup le professionnalisme annoncé. À Patrick qui veut régler la facture, elle rétorque : « je facturerai Benwinder. [...]. Il me paie en nature » (149). Sur ces entrefaites, elle ajoute : « et puis, nous allons téléphoner à ton père demain » (149). Le rendez-vous est pris non pas sur le lieu de travail mais au domicile de la femme.

Patrick soucieux de son apparence physique⁴⁸ ne se pose pas de question sur la manière dont il va s'habiller pour une rencontre probable avec le père. Il veut faire plaisir à Arlette :

le lendemain, je portai un pantalon noir, large et multipoches, une chemise à col boutonné et à manches courtes, avec une veste non doublée, style pyjama. Le genre d'accoutrement préféré d'Arlette, dont le mari faisait chambre à part depuis six ans (149).

⁴⁸ C'est une redondance du Patrick flatté par les compliments des invités dans les cocktails de son entreprise à Montréal ainsi que par les compliments du miroir londonien qui lui dit : Patrick, tu es beau.

La récurrence de certains éléments introduisent le lecteur dans un autre registre qui amuissent la quête du père perdu. Il y a d'abord le vocatif utilisé par Arlette : *petit poussin*. Le scripteur le souligne typographiquement. En français congolais, le petit Poussin, *Mwana Nsusu*, c'est un jeune amant lié à une femme âgée ; Arlette s'appelle Verhenneman. Nom que l'on peut décomposer ainsi :

ver-henne-man est analysé à partir de l'allemand :

le suffixe **ver-** a une connotation de dépréciation, de perte.

die Henne se traduit en français par la poule

man : phonétiquement c'est l'homme. Par rapport à la mère-poule, l'homme devient enfant ou plutôt poussin, on est dans le monde animal.

Il y a aussi le verre de bière qui n'est pas bu par Arlette mais « ingurgité ». Dans une perspective intertextuelle, certaines études psychanalytiques ont démontré que lorsque le personnage de la Castafiore de Hergé ingurgite la bière cela renvoie aux substances mâles déversées lors de l'acte sexuel. « Il y a quelque chose de persistant à travers des états de choses alternatifs »⁴⁹, à savoir le sexe.

Et ça continue : elle plonge dans les bras du jeune homme, lui avoue son désir « de consommer du canadien [réputé pour le] réflexe buccal et apical intéressant » (151 et passim). L'acte eut-il lieu ? Le narrateur se garde de l'affirmer, il nous partage, à la place, sa peur : Benwinder lié à Micheline l'aurait-il piégé ? Son imaginaire se peuple d'une amante jalouse le menaçant au couteau.

Le chapitre s'achève ainsi, laissant le lecteur sur sa soif de connaître si le coup de téléphone avec le père eu lieu ou pas. Connaissant les histoires de téléphone dans les investigations de Patrick, je dis que cela n'était qu'un leurre, une manière pour la mère-poule au « professionnalisme » sulfureux d'appâter le jeune homme qui demeure apparemment déterminé dans sa quête.

« Je choisis de rester en Belgique tant que toutes les pistes n'auraient pas été fouillées »

Informateurs, bottin, avocats, téléphones tout abouti vers des lieux vides qui n'entament pas la détermination déclarée de Patrick : « je choisis de rester » (155). De fil en aiguille, il rencontre Piet Verdoodt, un chercheur de profession qui s'engage à l'aider et lui propose de travailler en attendant comme secrétaire pendant la préparation des élections à l'université. Cette unité est une catalyse, au sens où Barthes l'entend.

Comme la généalogiste, Verdoodt souligne la facilité de retrouver le père : « je crois que ça ne devrait pas être difficile d'obtenir des nouvelles récentes à son sujet auprès de ses amis en ville » (160). Le verbe *croire* grammaticalement est un verbe objectif, il se construit avec un indicatif. Ici, il y a le conditionnel : *devrait* qui renvoie à la probabilité. L'utilisation de « ne ... pas... difficile » en lieu et place de l'expression affirmative : *c'est facile* m'inclinent à penser que Patrick n'est pas sur la bonne piste. Le travail temporaire fini, la facture réglée, sur le plan du récit, on s'attendait à ce que la catalyse se ferme et laisse place à une fonction cardinale. Il s'installe un vide matérialisé par la non-rencontre avec les informateurs : « mes rendez-vous avec quelques-uns des amis de ton père ratent les uns après les autres » (168). Comme s'il ignorait son expérience avec les coups de téléphone, Patrick répond : « j'attendrai ton appel » (168).

La nature a horreur du vide, dit-on. C'est sur ces entrefaites que Micheline réapparaît brièvement en Belgique. Cette fonction est cardinale vis-à-vis de la quête du père et vis-à-vis de l'avenir du jeune homme. Elle pose implicitement la question de la clôture du récit : que fera le jeune homme lorsqu'il saura la vérité sur son père, rentrera-t-il comme le héros proppien au Canada avec l'objet de sa quête : l'honneur d'une mère lavée ? L'héritage ?

L'apparition de Micheline est brève, la nuit passée ensemble torride. Ainsi résumée par Patrick : « la nuit fut courte » (179), la quadragénaire avait découvert quinze télécopies de Cathy « dissimulées dans une [...] valise, où [elle] avait plongé ses mains » (179). Aussitôt dans l'Eurostar qui l'emmène à Londres, elle téléphone à l'amant « insistant sur l'urgence de recevoir [sa] décision finale. Ça sonnait comme un ultimatum, presque un chantage

⁴⁹ Eco, U. , *Lector in fabula. Le rôle du lecteur ou la Coopération interprétative dans les textes narratifs*, Paris, Grasset, p.185.

émotif » (179). Michel Butor dans *La Modification* raconte le pouvoir qu'a le train de changer les décisions des amoureux du fait de la distance qu'il creuse. Le téléphone, lui, l'annihile. La réponse n'est pas donnée sur-le-champ. Elle le sera à Sophie dans un bar d'Ixelles/ Matongé au cours d'une danse endiablée : « malgré l'opposition de ma mère, j'allais épouser Micheline. Qu'elle le sache et qu'elle le lui répète » (186). Pourquoi ne le lui a-t-il pas dit directement au téléphone ? Tout porte à croire que Patrick a compris que cet objet ne transmettrait pas l'information. Il est vide.

Est-ce pour cette raison que la rencontre avec Jan commence *in media res* ? Elle inaugure, cependant, le dixième chapitre qui est également le dernier du livre. La phrase liminaire : « je n'ai pas de nouvelles réjouissantes pour toi ; [...] ; toutes les sources consultées semblent confirmer la même chose » (187). Les unités intégratives disent la mort du père, pendant que Jan retarde l'annonce fatale en sautant « sur un autre sujet » (187) : « je sentis mon sang converger vers ma tête, où les veines et faisceaux se gonflaient de douleur [...]. Je sentais l'atroce douleur. [...] Je devinai » (187).

Sa mort lui est contée. Nouveau commencement

Jan révèle finalement la fatale nouvelle à Patrick. Il relève le silence dont l'architecte avait entouré les six dernières années de sa vie, sa dis-location avec la Belgique, il s'était établi « dans une petite station balnéaire de la côte espagnole » (193), innommée. Il est mort dans un accident de voiture, accompagné de sa copine, de son épouse le narrateur bafouille.

La mort est une chose terrible. Elle rôde partout, dérobe nuit et jour les gens de tout âge en Belgique et ailleurs. Des témoins rapportent que les professionnels du salon funéraire avaient préparé élégamment le corps de l'architecte Sottiaux afin de mieux le présenter au public (193)

Car, il était défiguré, le corps prompt à la décomposition. Cette histoire apporte-t-elle des informations nouvelles ?

Il y a d'abord l'éloignement du pays d'origine qui correspond aux silences auxquels le jeune homme s'était heurté en parcourant la Belgique. La station balnéaire inidentifiable, petite est le corrélat des portes closes et scellée, des appels téléphoniques qui ne livrent pas la voix attendue au bout du fil.

Le corps décomposé rappelle *mutatis mutandi*, cette histoire d'Ovni que l'architecte aurait vu et contée à une journaliste qui n'y avait pas accordé d'importance : elle relèverait d'une désintégration de l'esprit du narrataire. Les considérations sur la mort rappellent ce que Yannick avait dit jadis au jeune homme : « par le temps qui court, la mort touche tout le monde » (87). Il y a redondance pour exprimer une vérité générale : *liwa eza nzela ya mutu yonso* - la mort c'est le chemin de tout le monde -, comme l'a chanté un musicien congolais.

La question de la paternité demeure sans réponse. Le lecteur se contente de l'affirmation liminaire dans laquelle il a été embrigadé : « quoi qu'il en pense, tu es sûrement son fils » (11). Elle est répercutée par Yannick, Micheline. Sur le plan linguistique, le signe signifie lorsqu'il est différentiel. La répétition de la même information sature et rend la rend insignifiante. La recherche de Patrick est donc *in-sensée*. Le lecteur qui sait coopérer à l'interprétation des textes l'aura compris : l'architecte n'a pas voulu laisser ses traces dans le monde. Il a demandé que son corps soit incinéré et ses cendres dispersées dans l'Escaut. Le test d'ADN irréalisable. La paternité inattestable. La quête identitaire n'a pas donné les résultats escomptés. Ce que le récit s'était efforcé de dire de diverses manières en recourant au récit répétitif. Le lecteur qui sait coopérer à l'interprétation des textes n'est pas surpris de l'apprendre.

L'annonce de la mort du père affecte instantanément Patrick mais n'entraîne pas de blocage existentiel, j'ai souligné au début de l'analyse la difficulté de circonscrire avec exactitude la motivation de son voyage en Europe : blanchir la mère, retrouver le père et établir la véracité de la paternité, récupérer l'héritage, se libérer de l'emprise d'une mère possessive ? Vingt ans d'absence, cinq ans de silence, à vingt sept ans Patrick décide d'entamer une quête au père aux motivations confuses. Mais au fond, il y a un manque inconscient chez ce jeune homme qui voudrait retrouver un modèle auquel il pourrait s'identifier, une sorte d'acte manqué. Les actes qu'il posera ressemblent au modèle perdu comme l'indique le tableau ci-dessous :

Max André Sottiaux	Patrick Sottiaux
départ de Montréal : infidélité de sa femme, contestation de la paternité de l'enfant. Il quitte Montréal avec une vieille Wallonne mais riche	départ de Montréal : blanchir sa mère et par là rétablir la paternité contestée. Laisse Cathy, une femme avec qui il a une liaison qui devrait selon les attentes de cette dernière et de sa mère évoluer en mariage. Il joue le rôle de père pour ses jumelles. Départ qui ressemble à une fuite de Cathy qui a une relation fusionnelle avec sa mère.
Londres, lieu de transition	recherche des traces du père. Rencontre avec Micheline, nièce de la vieille et riche wallonne. Il rompt mentalement avec Cathy et noue une liaison avec Micheline dont la paternité est contestée également
Belgique, étape de la vie du père	Belgique, lieu de longues investigations. Au bout du compte, la fatale vérité : la mort du père. Le manque se mue en acte mimétique
riche wallonne refus de la mère de donner son accord pour qu'on prononce le divorce retour aux racines : la femme avec qui il va vivre pendant 20 ans est belge	nièce de la riche wallonne, elle-même est fortunée refus de la mère de reconnaître le mariage de son fils et de Micheline quête identitaire : mariage avec Micheline, la Belge
Effacement : quitte la Belgique et meurt dans une petite station balnéaire en Espagne	Micheline et Patrick se marient en Belgique mais rentrent vivre à Londres

Tableau 2

Les sens exhibés

Pour poser le problème de l'identité dans le contexte de la migration que des détours qu'aura pris Tshisungu ! La quête du père de Patrick est une allégorie de la quête identitaire des sujets migrants. L'écrivain est d'origine congolaise, ses personnages sont canadiens, belges immigrés ou non. En choisissant cette thématique, il montre que le problème de l'adaptation dans un nouveau contexte n'est pas spécifique aux ressortissants du Tiers-Monde.

Les quêtes vides et successives de Patrick dénotent l'accablement d'un sujet issu d'un mariage mixte avec les problèmes corollaires à ce type d'union. Qui peut se targuer d'être armé psychologiquement pour les contourner et en triompher ?

Le professionnalisme (avocats, généalogie), le téléphone qui donne l'information en temps réel, abolit la distance, l'environnement humain se révèle comme des adjouvants vides, inaptes et fragmentés qui ne constituent pas un système pour porter l'individu aux prises avec les nouveaux problèmes engendrés par la trans-nationalité.

Finalement, ce n'est pas dans le global que Patrick trouvera une réponse mais dans le local, il se marie à la nièce de la femme (morte) de son père décédé. Elle est son aînée de dix-sept ans. Une manière pour Patrick de se retrouver dans le cocon paternel. *Patrick et les Belges*, disait le titre. Au bout de la quête : Patrick **est** belge. Son père est belge, sa femme est belge. Ils choisissent, cependant, l'extraterritorialité. Mariés en Belgique, ils s'en retournent vivre à Londres. Est-ce une manière de dire la mort de la Belgique dont le double de Patrick fait une étude ethnographique ? Cette thématique, je l'aborderai ailleurs.

Bibliographie

Livres de l'auteur

Tshisungu wa Tshisungu, José. *Patrick et les Belges*, Sudbury, Glopro, 2004.

----- *La Flamande de la gare du Nord*, Sudbury, Glopro, 2001.

----- *La Villa belge*, Sudbury, Sudbury, Glopro, 2001.

----- *Errances en Flandre*, Montréal, New Game, 1995.

Livres consultés

Adam, Jean-Michel. *Introduction à l'analyse textuelle des discours*, Paris, Armand Colin, 2006.

Barthes, Roland. *Œuvres complètes, Tome 2*, Paris, Seuil, 1994.

Bourdette-Donon, Marcel. *Le rythme du corps*, Paris, L'Harmattan, 2002.

Butor, Michel. *La Modification*, Paris, Éditions de Minuit, 1957.

David, Michel. *Une psychanalyse amusante. Tintin à la lumière de Lacan*, Paris, Éditions Epi/La Méridienne, 1994.

Chancé, Dominique, Lionnet Françoise et Shih Shu-mei (eds.). *Minor transnationalism*, Duke, Durham Duke University Press, 2005, Cahiers d'Études africaines, N°186, 2007.

Eco, Umberto. *Le nom de la rose*, Paris, Bernard Grasset. Édition revue et augmentée d'une Apostille traduite de l'italien par Myriem Bouzaher, 1985.

Eco, Umberto. *Lector in fabula. Le rôle du lecteur ou la Coopération interprétative dans les textes narratifs*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1985.

Genette, Gérard. *Figures III*, Paris, Seuil, 1972.

Greimas, Algirdas-Julien. *Sémantique Structurale*,

Hergé. *Tintin au Congo*, Casterman, 1999.

. *Les bijoux de la Castafiore*, Casterman, 1993.

Lamartine, Alphonse de, *Oeuvres poétiques complètes*, Paris, Gallimard, 1963.

Lionnet Françoise et Shih Shu-mei (eds.). *Minor transnationalism*, Duke, Durham Duke University Press, 2005.

Molinié, Georges. *La Stylistique*, Paris, PUF, 1989.

Propp, Vladimir. *Morphologie du conte. Suivi de Les transformations des contes merveilleux et de E. Mélétski. L'étude structurale et typologique du conte*, Paris, Seuil. Traduction de Marguerite Derrida, Tzvetan Todorov et Claude Kahn, 1970.

Tisseron, Serge. *Tintin chez le psychanalyste*, Paris, aubier, 1985.

Touratier, Christian. *La Sémantique*, Paris, Armand Colin, 2000.

La morphologie dérivative du verbe *kudya*

Martin Kambulu Ngalamulume
Assistant, ISP-Kananga

Introduction

Cet article explore la fréquence de la forme nomino-verbale « *kudya* » observée parmi les locuteurs du cilubà en République Démocratique du Congo. Le cilubà du Kaàsayi est une langue africaine, repertoriée sous le sigle « L31 » dans la Classification de Malcolm Guthrie (Guthrie M., 1967 : 97). Le morphème y est attesté comme un élément linguistique primordial, à telle enseigne qu'il engendre, dans une lexie, quelques règles segmentales importantes. La sémantique de « *kudya* » est riche et variée. Mais, quelles sont les règles morphologiques qui entrent en jeu pour rendre cette réalité ? Ces règles sont-elles pertinentes dans le langage quotidien ? A ces questions et à bien d'autres qu'elles sous-tendent, nous allons tenter de répondre au cours de cette réflexion.

L'objectif poursuivi est triple : d'abord, constituer des unités linguistiques qui offrent un modèle de corpus pour une étude des morphèmes verbaux du terme « *kudya* » ; ensuite, répondre à un besoin didactique susceptible d'aider un apprenant du cilubà (L31) à asseoir son vocabulaire ; enfin, fournir un corpus des unités linguistiques qui peuvent aider le lexicographe de cette langue dans la composition d'un dictionnaire unilingue et/ou bilingue.

L'analyse est articulée autour d'un petit corpus de trente-cinq unités linguistiques, qui ouvrent sur une étude des morphèmes verbaux. Puis elle converge vers le fonctionnement et l'ordonnance des règles morphologiques qui s'appliquent dans le cycle de cette réalité. Elle se terminera, enfin, par une petite conclusion qui synthétise, de manière remarquée, des faits étudiés tout au long de l'esquisse. Méthodologiquement, nous faisons recours à une démarche morphologique qui permet à la fois d'identifier les formes qui composent les mots et de retenir leur degré de sens dans un champ linguistique précis.

I. LE CORPUS

1° - <i>Kudya</i> ⁵⁰	= manger
2° - <i>Kudiibwa</i>	= être mangé
3° - <i>Kudyaðya</i>	= manger n'importe quoi, n'importe où
4° - <i>Kudidya</i>	= se manger soi-même
5° - <i>Kudiila</i>	= manger à la place de quelqu'un
6° - <i>Kudiilangana</i>	= se trahir
7° - <i>Kudyaŋgana</i>	= se manger mutuellement
8° - <i>Kudiðila</i>	= manger seul, sans l'aide de quelqu'un
9° - <i>Kudiðiisha</i>	= se nourrir, être responsable de ses malheurs
10° - <i>Kudiðiilulwisha</i>	= se faire nuire à soi-même
11° - <i>Kudiðiilulula</i>	= nuire à soi-même
12° - <i>Kudiðiishila</i>	= nourrir pour soi-même
13° - <i>Kudiðiishilula</i>	= se nourrir plusieurs fois
14° - <i>Kudiilulula</i>	= manger plusieurs fois

⁵⁰

Le principe d'économie tonale est de mise dans ces unités linguistiques.

15° - Kudiilululangana	= se nuire réciproquement
16° - Kudiilulwisha	= faire manger plusieurs fois
17° - Kudilulwishila	= être plusieurs fois responsable du fait qu'on est victime d'une sale situation
18° - Kudiilulwishangana	= se faire du tort les uns, les autres plusieurs fois
19° - Kudilulwishilangana	= être responsable du fait que les biens des uns sont dilapidés par les autres
20° - Kudiisha	= manger en même temps et à la même table pour le compte de... ou nuire quelqu'un
21° - Kudiishibwa	= être consommé par ...
22° - Kudishangana	= se nourrir les uns, les autres
23° - Kudishila	= nourrir pour quelqu'un
24° - Kudiishilangana	= nourrir les uns pour les autres
25° - Kudiishilula	= nourrir plusieurs fois
26° - Kudiishilulangana	= se nourrir plusieurs fois les uns, les autres
27° - Kudidishilulwila	= nourrir plusieurs fois pour soi-même
28° - Kudidiishisha	= nuire à soi-même
29° - Kudidiishishila	= prendre soins en nourriture de quelqu'un pour soi-même
30° - Kudishilulwila	= nourrir plusieurs fois pour quelqu'un
31° - Kudishilulwilangana	= nourrir plusieurs fois les uns pour les autres
32° - Kudiishishangana	= se nuire les uns aux autres
33° - Kudiishishila	= faire nuire aux intérêts d'autrui
34° - Kudiishishilangana	= entretenir une personne en nourriture à la place de quelqu'un autre
35° - Kudiishishibwa	= laisser ses biens être consommés par autrui.

Sigles et abréviations

P. N.	= préfixe nominal
Cl.	= classe
Rad.	= radical
F.	= final
Suf.	= suffixe
Ext.	= extension
I.O.	= infixé objet
Pas.	= passif
Ap.	= applicatif
Part.	= particule
Nég.	= négatif/négation
Réc.	= réciproque
Rép.	= répétitif
Caus.	= causatif
°	= trait structurel
<	= passage de la structure de surface à la structure profonde.

II. Une dérivation verbale dévérative de « kudyà »

Le liminaire

Le « Dictionnaire cilubà-français » (Clerc, A., (de) : 1960) définit le mot « kudyà » en ces termes :

1° Mâcher et avaler (un aliment)

2° Se nourrir, prendre un repas.

En langue française, la lexie « kudyà » se traduit par « manger ». En tant que locuteur natif, nous donnons deux sens à ce verbe :

1° Absorber une substance nutritive

2° Obtenir un bien ou un bénéfice quelconque.

En dehors du sens propre, « kudyà » admet un certain nombre de sens figurés, déterminés par la distribution. Ainsi dit-on d'un véhicule : « màshinyi mmadyè bantu » lorsqu'un accident d'automobile coûte la vie des passagers ou des usagers de la route. Lorsque l'on dit : « nkùbà mmudyè mici », on veut signifier que la foudre s'est abattue sur des arbres. L'expression « dimomà ndidyè lukàsu » se traduirait par la rouille a rongé une houe.

Le terme « kudyà » est constitué d'un préfixe nominal de classe 15 (P.N.cl 15), d'un radical (Rad.) et d'une finale (F.).

Kudyà <^oku – di – a = manger
P.Ncl15 Rad.F.

A part cette forme simple, « kudyà » présente une variété de formes ayant chacune une nuance sémantique propre. Le mécanisme linguistique qui aboutit à formation de ces mots s'appelle « la dérivation ». Nous avouons que Celle-ci « est un processus de formation des mots nouveaux à partir d'autres mots qui peuvent être un nom ou un verbe.

Selon son étymologie, le verbe « dériver » signifie « provenir de ». Un dérivé est un mot qui a un élément en plus par rapport au nom ou au mot dont il dérive. Cela suppose avant tout une souche comme point de départ. Cette souche peut être un radical s'il s'agit d'un verbe ; un thème s'il est question d'un mot » (Ilunga, M. : 05 : 1999). La science du langage admet deux types de dérivation verbale. Le premier qui fait l'objet de notre réflexion est appelée « la dérivation verbale déverbative ». Elle consiste à former des verbes à partir d'autres verbes.

Les verbes ainsi obtenus sont appelés « déverbatifs ». Le second type dit « dérivation verbale dénominative » consiste à former des verbes à partir des substantifs. Notre sujet n'abordera pas cet aspect de la question.

1. La dérivation verbale déverbative

Nous allons distinguer entre deux sortes de dérivation verbale déverbative : la dérivation verbale simple et la dérivation verbale complexe. La différence entre les deux réside dans le fait que l'une, la dérivation verbale déverbative simple, est obtenue par la présence d'une seule extension à côté du radical.

Exemple : Kudiila <^oku – di – il – a = vivre grâce à quelqu'un ou manger à la
PN.cl15 Rad. Ext. P place de quelqu'un

La dérivation verbale déverbative complexe, sur laquelle nous nous appesantirons, s'obtient grâce à la présence de deux ou de plusieurs extensions. Celles-ci sont, en d'autres termes, appelés « suffixes ».

2.1.1. L'extension intensive

P.N.Cl15 Rad1+f1+Rad2+F2.

L'extension intensive est aussi appelée « extension augmentative ». Elle consiste à conférer au verbe une notion d'exagération. Sa forme s'obtient par le redoublement du radical verbal.

Exemple : Kudyàdya <^oku – di – a – di – a = manger n'importe quoi,
P.N.Cl15Rad1+f1+Rad2+F2 n'importe où, n'importe comment.

2.1.2. L'extension passive

P.N.Cl15+Rad+Ext.pas+F.

L'extension passive présente une action subie par le sujet de la part d'un agent extérieur. Aux fins de réaliser le passif, il suffit d'ajouter au radical l'un des suffixes °-ibu – ou °-ik-

Exemple : Kudiibwa <^oku – di – ibu – a = être consommé.
P.N.Cl15+Rad+Ext.pas+F.

La forme passive ou °-ik- est rarement usitée en Cilubà

Exemple : kudiika <°ku - di - ik - a = contenir plus
P.N.CI15.Rad.Ext.pas.F

Ceci apparaît dans l'expression « Byàtwa mukèlà kabidiiki » traduite littéralement : « qu'il (le mets) ne soit trop salé ».

Kabidiiki <°ku - bi - di - ik - i = pas d'excès
Part.Nég. I.O Rad. Ext. F.

2.1.3. L'extension réflexive

P.N.CI15+I.O.+Rad.+F

Exemple : Kudidya <°ku - di - di - a = se manger, se consommer soi-même
P.N.CI15+I.O.+Rad.+F

L'insertion de l'infixe objet (I.O.) °-di- entre le préfixe nominal de CI15 et le radical indique que l'action est accomplie et subie par le sujet. L'on ne peut cependant pas se manger tout en restant en vie. Le terme peut être compris au sens figuré pour dire : « nuire à ses propres intérêts ».

2.1.4. L'extension réciproque

PNCI15 + Rad.+ Ext.réc.+ F

Exemple : Kudyàngana <°ku - di - angan - a = se manger mutuellement
PNCI15 + Rad.+ Ext.réc.+ F

L'extension réciproque s'obtient par l'addition du suffixe réciproque °-angan- au radical. Elle met en évidence le caractère mutuel ou réciproque de l'action.

A la forme négative, l'extension réciproque implique, ici, l'état des relations généralement tendues entre deux ou plusieurs personnes d'une famille.

Exemple : Bânà bà Kabeya kabātu bàdyàngana = les enfants de Kabeya vivent à couteaux tirés.

2.1.5. L'extension applicative

P.N.CI15 + Rad.+ Ext. appl.+ F

Exemple : Kudiila <°ku - di - il - a = vivre grâce à quelqu'un, manger au
P.N.CI15 + Rad.+ Ext. appl.+ F détriment de ...

La forme applicative est obtenue en enrichissant le radical du suffixe applicatif °-il-. Celui-ci apporte la nuance d'une action qui s'accomplit « pour quelqu'un, en sa faveur, en son honneur... ou au détriment de quelqu'un, par, vers, après, à la place de... contre quelqu'un... » (Ilunga, M., 1999 : 6).

Il est des expressions telles que : -Kudiila mukàji byûma = accepter la dot pour le mariage d'une fille et la consommer.

Nous avouons que le suffixe applicatif a des nuances fines et distinctes.

2.1.6. L'extension applicative réflexive

P.N.CI15 + I.O.+Rad.+ Ext. appl.+ F

Exemple : Kudidiila <°ku - di - di - il - a = manger seul, soi-même, sans l'aide
P.N.CI15 + I.O.+Rad.+ Ext. appl.+ F
de quelqu'un.

L'extension applicative réflexive se trouve être intercalée dans la forme applicative entre le P.N.cl15 et le radical. Elle précise que le sujet accomplit une action qui ne replie sur lui-même. C'est dire que l'acte est exécuté par ses propres moyens, ses propres efforts sans l'aide extérieur.

Il est des contextes où l'extension applicative réflexive faisant allusion à la capacité physique ou matérielle, souligne un brin d'égoïsme.

Exemple : Beya ùdi ùdidiila byûma mu bâna = Beya jouit seul de la dot pour ses filles.

2.1.7. L'extension applicative réciproque

P.N.Cl15 +Rad.+ Ext. appl.+Ext.récip.+ F

Exemple : Kudiilangana <°ku - di - il - angan - a = se trahir.
P.N.Cl15 +Rad.+ Ext. appl.+Ext.récip.+ F

L'union de la forme applicative et de la forme réciproque de suffixe du verbe "kudyà" en Cilubà met en évidence les interactions des uns et des autres. Celles-ci peuvent aller dans le bon comme dans le mauvais sens. C'est le cas, ici, de la trahison.

2.1.8. L'extension répétitive

P.N.Cl15 +Rad.+ Ext. appl.+Ext.récip.+ F

Exemple : Kudiilulula <°ku - di - il - ulul - a = manger et reprendre à
P.N.Cl15 +Rad.+ Ext. appl.+Ext.récip.+ F manger plusieurs fois.

L'extension répétitive indique une action qui se répète, un fait récurrent. Son suffixe °-ulul- suit immédiatement l'extension applicative °-il-.

2.1.9. L'extension répétitive réflexive

P.N.Cl15 +I.O.+Rad.+ Ext. appl.+Ext.récip.+ F

Exemple : Kudidiilulula <°ku - di - di - il - ulul - a = se nuire à soi-même
P.N.Cl15 +I.O.+Rad.+ Ext. appl.+Ext.récip.+ F par le fait de manger.

L'extension répétitive réflexive naît de la combinaison du suffixe applicatif, de l'extension répétitive et de l'infixe objet (I.O.). Celui-ci est intercalé entre le préfixe nominal de classe 15 et le radical.

Au sens figuré, cette forme s'emploie pour parler d'une personne qui, après avoir échappé à un malheur dont elle est à la fois cause et victime, elle retombe plusieurs fois au même piège.

Exemple : Mwena mupongo ùdi ùdidiilulula = le sorcier se livre lui-même plusieurs fois.

2.1.10. L'extension répétitive réciproque

P.N.Cl15 +Rad.+ Ext. appl.+Ext.rép.+Ext.réc.+F

Exemple : Kudiilululungana <°ku - di - il - ulul - angan - a = Se nuire
P.N.Cl15 +Rad.+ Ext. appl.+Ext.rép.+Ext.réc.+ F plusieurs fois les uns les autres.

L'extension répétitive réciproque indique une action des sujets les uns sur les autres qui se répète plusieurs fois. Au sens figuré, la forme est employée pour désigner le fait de renouer plusieurs fois les relations de consanguinité après les avoir plusieurs fois rompues à la suite des difficultés.

Exemple : Bêna muntu bàdi badiilululungana = les frères renouent les relations entre eux autour d'une table.

2.1.11. L'extension causative

P.N.cl15 + Rad.+Ext.caus.+F

Exemple : Kudiisha <°ku - di - ish - a = nourrir (un enfant).

P.N.cl15 + Rad.+Ext.caus.+F

Le suffixe causatif °-ish- confère au verbe le sens de la coopération. Il implique la notion de « faire faire », « aider à faire » « obliger à faire », « pousser à faire ». Le morphème causatif indique que l'action s'accomplit grâce à quelqu'un ou à cause de quelqu'un.

Exemple : « Kudiisha mwàna » peut signifier selon le cas :

- 1° nourrir un enfant c'est-à-dire lui donner la nourriture ;
- 2° manger à une même table que l'enfant (être son convive) ;
- 3° être responsable de la mort de cet enfant ;

Il faut dire que le suffixe causatif °-ish- implique à lui seul trois notions :

- 1° la capacité matérielle ;
- 2° l'idée de participation ;
- 3° l'idée de la responsabilité liée à l'action de nourrir.

2.1.12. L'extension causative passive

P.N.cl15 + Rad.+Ext.caus.+Ext.pas.+F

Exemple : Kudiishibua <°ku - di -ish - ibu - a = être nourri par...

P.N.cl15 + Rad.+ Ext.caus.+Ext.pas.+F

Il est à noter que la cohabitation des extensions causative et passive laisse voir le devoir des uns et le droit des autres.

L'exemple ci-dessous l'indique clairement.

Baleldi badi badiishibwe kudi bâna = les parents sont nourris ou entretenus par leurs enfants.

2.1.13. L'extension causative réflexive

P.N.cl15 + I.O.+Rad.+Ext.caus.+F.

Exemple : Kudiidiisha <°ku - di - di -ish - a = Ce verbe signifierait :

P.N.cl15 + I.O.+Rad.+Ext.caus.+F

1° se nourrir c'est-à-dire, déployer des efforts pour vivre à ses propres moyens ;

2° s'entretenir, s'engraisser (il est ici un sens de luxe) ;

3° être responsable de ses malheurs.

Exemple : Beya ùdi ùdidiisha = Beya est responsable des malheurs qui lui arrivent.

L'infixe objet °- di – fait de l'agent la cible de l'action accomplie par lui-même.

2.1.14. L'extension causative réciproque

P.N.cl15 +Rad.+Ext.caus.+ Ext.réc.+F

Exemple : Kudiishangana <°ku - di -ish - angan - a =se nourrir les uns

P.N.cl15 + Rad. + Ext.caus. + Ext.réc.+ F et les autres (1° sens positif)

Le deuxième sens négatif = causer du tort à quelqu'un. L'extension causative réciproque implique la présence de deux ou plusieurs individus. Ceux-ci agissent les uns sur les autres.

2.1.15. L'extension causative applicative

P.N.cl15 +Rad.+Ext.caus.+ Ext.ap.+F

Exemple : Kudiishila <°ku - di -ish - il - a =nourrir pour

P.N.cl15 +Rad. + Ext.caus.+ Ext.ap.+F

Ici, la présence de l'extension applicative jette sur l'agent une désapprobation pour l'acte qu'il pose sans aucun intérêt personnel.

2.1.16. L'extension causative applicative réflexive

P.N.cl15 +I.O.+Rad.+Ext.caus.+ Ext.ap.+F

Exemple : Kudidiishila <°ku - di - di - ish - il - a = nourrir pour soi.
P.N.cl15 + I.O. + Rad.+ Ext.caus.+ Ext.ap. + F

L'infixe objet °- di – donne, dans l'exemple ci-haut, plus de force aux extensions causative et applicative. Il réhabilite l'agent dans l'opinion du public. Il trouve son compte dans l'acte qu'il pose.

2.1.17. L'extension causative applicative réciproque

P.N.cl15 +Rad.+Ext.caus.+ Ext.ap.+Ext.réc.+F

Exemple : Kudiishilangana <°ku - di - di - ish - il - angan - a = nourrir
P.N.cl15 +Rad.+Ext.caus.+ Ext.ap.+Ext.réc.+ F les uns pour les autres

En cilubà du Kàsaayi, le sens de l'extension causative applicative réciproque est équivoque. Il est, des fois, unilatéral, réciproque ou péjoratif selon les dispositions du locuteur.

- Sens réciproque = nourrir les uns pour les autres
- Sens unilatéral = nourrir une personne pour le profit de l'autre
- Sens péjoratif = cela dépend du contexte péjoratif.

2.1.18. L'extension causative répétitive

L'extension causative et l'extension répétitive sont faites pour une coexistence pacifique. Placées l'une à côté de l'autre, elles engendrent deux formes d'extension causative.

a) La première forme

P.N.cl15 +Rad.+Ext.caus.+ Ext.rép.+F.

Exemple : Kudiishulula <°ku - di - ish - ulul - a = nourrir plusieurs fois
P.N.cl15 + Rad.+ Ext.caus.+Ext.rép.+ F

Cette extension causative admet, dans sa distribution, une extension répétitive. Celle-ci met en évidence l'action accomplie par le sujet. Placé à côté de l'extension causative, celle répétitive prend une forme nouvelle °- ilul –

En effet, sa première voyelle °-u- postérieure arrondie, 1^{er} degré d'aperture, entre en harmonie vocalique avec la voyelle °i de radical – °-di-

La forme « kudiishulula » est de mise avec un sens identique de « kudiishilula ».

b) La deuxième forme

P.N.cl15 +Rad.+ Ext.rép. .+Ext.caus.+F.

Exemple : Kudiilulwisha <°ku - di - ulul - ish - a = faire manger
P.N.cl15 +Rad.+ Ext.rép.+Ext.caus.+F. plusieurs fois

Cette forme verbale est née de l'harmonie vocalique de la voyelle initiale °-u- de l'extension répétitive avec celle de radical °-i, fermée, écartée, premier degré d'aperture. Le verbe peut être « kudyùlwisha » ou « kudiilulwisha » sans aucune modification sémantique. L'action ainsi enregistrée a un sens récidiviste créé par une absence de précaution souvent volontaire.

2.1.19. L'extension causative répétitive réflexive.

Comme la précédente, l'extension causative répétitive réflexive accuse deux formes en cilubà (L31).

a) La première forme

P.N.cl15 + I.O. + Rad.+ Ext.caus.+Ext.rép..+F.

Exemple : Kudidiishilula <°ku - di - di - ish - ulul - a= se nourrir plusieurs
P.N.cl15 + I.O. + Rad.+ Ext.caus.+Ext.rép..+F. fois

Nous remarquons, ici, que l'accent est mis sur °-di-, l'infixe objet (I.O.). La récurrence de l'action souligne l'intérêt que le sujet accorde au fait de se nourrir plusieurs fois. La voyelle initiale °u- de l'extension répétitive entre en harmonie vocalique avec celle de radical °-di-

b) La deuxième forme

P.N.cl15 + I.O. + Rad.+ Ext. rép. .+ Ext.caus.+F.

Exemple : Kudidiilulwisha <°ku - di - di - ulul - ish - a= se faire nuire
P.N.cl15 + I.O.+ Rad.+ Ext.rép.+ Ext.caus.+F. plusieurs fois

Il est à noter, ici, que la forme causative en position préfinale met en évidence la responsabilité de celui qui s'attire des ennuis plusieurs fois et, régulièrement. L'harmonie vocalique de la première voyelle °-u- de l'extension répétitive avec celle de radical °-di- est derechef perceptible.

2.1.20. L'extension causative répétitive réciproque

De la même manière que les deux précédentes, l'extension causative répétitive réciproque accuse aussi deux formes.

a) La première forme

P.N.cl15 + Rad.+ Ext.caus.+Ext.rép..+Ext.réc.+F.

Exemple : Kudiishilulangana <°ku -di - ish - ulul - angan - a =se nourrir
P.N.cl15 + Rad.+ Ext.caus.+Ext.rép..+Ext.réc. + F. plusieurs fois les uns
les autres.

Dans cette forme, l'extension causative °-ish- suit immédiatement le radical °-di-. Celui-ci crée une harmonie vocalique entre sa voyelle °-i- et celle de l'extension répétitive. L'extension réciproque °-angan – apparaît en position préfinale de la forme verbale.

b) La deuxième forme

P.N.cl15 + Rad.+ .+Ext.rép.+Ext.caus.+Ext.réc.+F.

Exemple : Kudiilulwishangana <°ku -di - ulul - ish - angan - a= se faire du
P.N.cl15 +Rad.+Ext.rép.+Ext.caus.+Ext.réc.+F. tort les uns, les autres
plusieurs fois.

L'extension causative, ici, s'intercale entre la répétitive et la réciproque. Cette position renforce la responsabilité des sujets actants. La voyelle initiale de l'extension répétitive °-ulul- entre en harmonie avec celle de radical °-di-.

2.1.21. L'extension causative répétitive applicative

L'extension causative répétitive applicative n'est pas du reste. Aussi accuse-t-elle, à son tour, deux formes.

a) La première forme

P.N.cl15 + Rad.+Ext.caus.+Ext.rép+Ext.ap.+F.

Exemple : Kudiishilulwila <°ku -di - ish - ulul - il - a= nourrir plusieurs fois
P.N.cl15+Rad.+Ext.caus.+Ext.rép+Ext.ap.+F. pour quelqu'un d'autre

Ici, l'extension causative vient immédiatement après le radical, tandis que l'applicative °-il- apparaît en position préfinale de la forme verbale. La voyelle initiale °-u- de l'extension répétitive entre en harmonie vocalique avec le radical °-di-.

b) La deuxième forme

P.N.cl15 + Rad. +Ext.rép.+ Ext.caus.+Ext.ap.+F.

Exemple : Kudiilulwisha<°ku - di - - ulul - ish - il - a= faire nourrir
P.N.cl15 + Rad. +Ext.rép.+ Ext.caus.+Ext.ap.+F. souvent les uns, les autres avec intention de nuire.

Dans cette forme, l'extension causative s'intercale entre le suffixe répétitif et l'extension causative applicative. Elle indique que les sujets actants ne sont pas auteurs de l'action, mais ils sont des catalyseurs. L'harmonie vocalique entre le radical et la voyelle initiale de la répétitive est manifeste.

2.1.22. L'extension causative répétitive applicative réflexive.

L'extension causative répétitive applicative réflexive a, à son tour, deux formes verbales. Celles-ci reposent toutes les deux sur l'élément réflexif qui est l'infixe objet °-di-.

a) La première forme

P.N.cl15 +I.O.+ Rad.+Ext.caus.+Ext.rép+Ext.ap.+F.

Exemple : Kudidiishilulwila<°ku -di- di- ish - ulul - il - a= nourrir
P.N.cl15 +I.O.+ Rad.+Ext.caus.+Ext.rép+Ext.ap.+F. plusieurs fois pour soi-même
L'élément réflexif °-di- apparaît ici en position préradicale au moment où l'extension causative suit immédiatement le radical. L'élément répétitif dont la voyelle initiale s'harmonise avec le radical, s'intercale (lui) entre le suffixe causatif et l'applicatif.

b) La deuxième forme

P.N.cl15+I.O.+Rad.+Ext.rép.+Ext.caus.+Ext.ap.+F.

Exemple : Kudidiilulwisha<°ku -di-di- ulul - ish - il - a=être responsable
P.N.cl15 +I.O.+ Rad.+ Ext.rép+ Ext.caus.+Ext.ap.+F souvent du fait que l'on est victime d'une mauvaise situation..

L'extension causative prend, ici, une nouvelle position. Elle s'intercale, en effet, entre le suffixe répétitif °-ulul- et l'applicatif °-il-. L'action des sujets se replie sur eux-mêmes grâce à l'infixe objet °-di-.

2.1.23. L'extension causative répétitive applicative réciproque

L'extension causative répétitive applicative réciproque indique que les sujets agissent de manière identique les uns sur les autres. Aussi accuse-t-elle deux formes comme les précédentes.

- La première forme

P.N.cl15+I.O.+Rad. .+Ext.caus +Ext.ré.p.+Ext.ap.+ Ext.réc.+ F.

Exemple : Kudiishilulwilangana<°ku -di-ish- ulul - il - angan - a= nourrir
P.N.cl15+I.O.+Rad. .+Ext.caus +Ext.rép.+Ext.ap.+ Ext.réc.+ F. plusieurs fois les uns pour les autres.

L'élément répétitif apparaît, ici, en position préfinale. Pour indiquer que l'action est faite par les uns pour les autres, le suffixe causatif suit immédiatement le radical verbal. Celui-ci est, comme ailleurs, en harmonie vocalique avec la voyelle initiale °-u- du répétitif °-ulul-.

- La deuxième forme

P.N.cl15+I.O.+Rad.+Ext.rép.+Ext.caus.+Ext.ap.+ Ext.réc.+ F.

Exemple : Kudiilulwishilangana <°ku -di- ulul - ish - il - angan - a = être

P.N.cl15+I.O.+Rad.+Ext.rép.+Ext.caus.+Ext.ap.+ Ext.réc.+ F. responsable du fait que les biens des uns sont dilapidés par les autres

Pour énoncer clairement cette responsabilité, l'extension causative °-ish- s'intercale, ici, entre le répétitif °-ulul- et l'applicatif °-il-. La réciprocité de l'acte contenue dans le suffixe °-angan- est totalement établie dans cette deuxième forme.

2.1.24. L'extension causative double

P.N.cl15+ Rad. .+Ext.caus1. .+Ext.caus2.+F.

L'extension causative double est d'une particularité spécifique. Celle-ci consiste en une reduplication, c'est-à-dire un redoublement du causatif °-ish-

Exemple : Kudiishisha <°ku -di- ish- ish - a = faire détériorer un bien

P.N.cl15+ Rad. .+Ext.caus. .+Ext.caus. .+ F.

Il sied de noter ici que la cause et la responsabilité sont nées de l'action même de l'agent.

2.1.25. L'extension causative double réflexive

P.N.cl15+I.O.+ Rad. .+Ext.caus. .+Ext.caus. .+ F.

Exemple : Kudiishishisha <°ku -di- di - ish- ish - a = se faire dévorer,

P.N.cl15+I.O.+Rad.+Ext.caus.+Ext.caus.+F. nuire à soi-même

L'ajout de l'infixe objet (I.O.) à l'extension causative double indique la réflexivité. C'est dire que l'action du sujet se replie sur son auteur c'est-à-dire lui-même.

2.1.26. L'extension causative double réciproque

P.N.cl15+ Rad. .+Ext.caus1 .+Ext.caus2 +Ext.réc.+ F.

Exemple : Kudiishishangana <°ku -di- ish- ish - angan - a = se sacrifier

P.N.cl15+ Rad. +Ext.caus1.+Ext.caus2 +Ext.réc.+ F. les uns et les autres.

L'action menée par le sujet actant a des retombées négatives sur les uns et les autres. Il est autour du malheur des uns et des autres.

2.1.27. L'extension causative double applicative

P.N.cl15+ Rad. .+Ext.caus1 .+Ext.caus2 +Ext.ap.+ F.

Exemple : Kudiishishila <°ku -di- di - ish- ish - il - a = faire nuire aux

P.N.cl15+ Rad. +Ext.caus1 .+Ext.caus2 +Ext.ap.+ F. intérêts des autres.

La reduplication de l'extension causative renforce la causalité. Elle fait remarquer que l'action du sujet est accomplie soit en défaveur de l'autre, soit à son propre détriment.

2.1.28. L'extension causative double applicative réflexive.

P.N.cl15+I.O.+ Rad. .+Ext.caus1+Ext.caus2 +Ext.ap.+ F.

Exemple : Kudiishishila <°ku -di- di - di - ish- ish - il - a = faire nourrir ou

P.N.cl15+I.O.+ Rad. .+Ext.caus1.+Ext.caus2 +Ext.ap.+ F. faire entretenir la vie d'une personne pour soi-même

Dans cette forme verbale, le sujet actant accomplit une action dont les intérêts, les résultats lui reviennent

2.1.29. L'extension causative double applicative réciproque

P.N.cl15+ Rad. .+Ext.caus1 +Ext.caus2 +Ext.ap.+ Ext.réc.+F.

Exemple : Kudiishishilangana <°ku -di- ish- ish - il - angan - a = faire faire dilapider

P.N.cl15+ Rad. .+Ext.caus1.+Ext.caus2. +Ext.ap.+ Ext.réc.+F. ou faire faire
consommer gratuitement un bien de l'un et celui de l'autre.

L'idée énoncée par l'extension causative double applicative réciproque n'a rien à faire avec la réciprocité dans l'action des sujets actants. Elle dénonce plutôt une mauvaise volonté de la personne qui permet qu'un bien de l'un et celui de l'autre soient consommés, dilapidés ou détruits alors qu'elle a tous les atouts d'en prendre soin.

2.1.30. L'extension causative double passive

P.N.cl15+ Rad. .+Ext.caus1 +Ext.caus2 +Ext.pas.+ F.

Exemple : Kudiishishibwa<°ku - di- ish- ish - ibu - a= faire laisser ses biens

P.N.cl15+ Rad. .+Ext.caus1+Ext.caus2 +Ext.pas.+ F. être dévorés ou être consommés
par autrui.

L'extension causative double passive indique la passivité du sujet dont l'action est l'objet d'une autre qu'il subit. La présence du suffixe °-ibu- est déterminante de ce fait.

CONCLUSION

Cette analyse a tenté de présenter le mécanisme linguistique de dérivation du terme « kudyà » de langue luba (L31) du Kàasayi au Congo Démocratique. Pour ce terme, la dérivation verbale est variée et complexe, et recourt à une, deux ou plusieurs extensions autrement appelées suffixes. Ils apparaissent, tous en position post-radical.

Pour le cas d'espèce, nous avons retenu l'infixe objet °-di-, l'extension passive °-bu-, le suffixe répétitif °-ulul-, l'extension causative °-ish-, le suffixe réciproque °-angan- et l'extension applicative °-il-. Après le radical °-di-, tous ces suffixes s'imbriquent, ces extensions s'entremêlent, s'enchevêtrent pour ne pas garder une position fixe, statique. L'extension répétitive °-ulul- qui suit des fois le radical ou le suffixe causatif °-ish- prend une forme nouvelle. La première voyelle -u-, postérieure, arrondie, 1^{er} degré d'aperture entre en harmonie vocalique avec le radical °-di-. La forme devient, sans changement sémantique, °-ilul- au lieu de °-ulul-. Ces enchevêtrements ont permis d'analyser les trente-cinq unités linguistiques du corpus constitué.

Bibliographie

- Burssens A., *Introduction à l'étude des langues bantoues du Congo Belge*, Anvers, De Sikkel, 1954.
- Chatagnier L., & Taggart G., *Laboratoires de langues : Orientations nouvelles*, Québec, Ed. Aquila Limitée, 1971.
- Clercq A. (de), & Willems S., *Dictionnaire ciluba-français*, Léopoldville, Saint Paul, 1960.
- Germain C., & Le Blanc R., *Introduction à la linguistique générale*, Montréal, Marc Veilleux, 1984.
- Guthrie M., *The classification of the Bantu languages*, London, Africa Institute, 1967.
- Ilunga M., « Notes de cours de Linguistique africaine de 2^{ème} année du Graduat », E.S.U./I.S.P.-Kananga, (inédites), 1999.
- Kabongo N., « Kudyà : potentiel sémantique et réalité quotidienne », E.S.U./I.S.P.-Kananga, T.F.E., (inédit), 2000.
- Maalu Bungi L-L., « Langues zaïroises et standardisation. Cas du Ciluba », in *International Symposium on language standardisation* in Dorfweil Tannus, 10-14 March, 1986.
- Martinet A., *Éléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin, 1980.

Mounin G., (de), *Dictionnaire de la linguistique*, Paris, P.U.F., 1974.

Toronzoni N-N., « Notes du cours de linguistique comparée bantu, Kinshasa », Ed. Provisoire, I.P.K., 2000.

COMPTES RENDUS

Congo-Meuse : aspects de la culture à l'époque coloniale en Afrique centrale

Marc Quaghebeur et Bibiane Tshibola Kalengayi (dir.), 2008,
Éditions L'Harmattan, Paris, 4 volumes, 1157 pages.

José Tshisungu wa Tshisungu

Congo-Meuse que dirigent Marc Quaghebeur et Bibiane Tshibola Kalengayi nous a habitués à des numéros thématiques de valeur inégale qui glosent sur le passé commun des Belges et des Africains du Congo, du Burundi et du Rwanda. Cette revue cible une période historique qui pose problème aux chercheurs.

Pour certains, la période coloniale commence avec la fin de la Conférence de Berlin de 1885, pour d'autres, le terminus a quo correspond à 1908 au moment où le roi Léopold II, malade et affaibli, cède son encombrant État indépendant du Congo au Royaume de Belgique⁵¹.

Les quatre récents volumes de *Congo-Meuse* parus chez L'Harmattan coiffés d'une préface de Marc Quaghebeur poursuivent le même objectif que les précédents : raconter, montrer et expliquer. Pour établir une connaissance objective du passé, on y aligne deux corpus, celui des Belges et celui des Africains. Cette approche ouvre une perspective épistémologique fort intéressante. De toute évidence, ces volumes feront date.

Le thème de ces volumes numérotés 6, 7, 8 et 9 porte sur les *aspects de la culture à l'époque coloniale en Afrique centrale*. La matière présentée est riche et diversifiée. Elle peut être répartie en quatre catégories : les documents d'époque, les témoignages, la relecture critique de textes littéraires et médiatiques et les analyses à prétention savante.

Dans la préface, Marc Quaghebeur note que cette publication « consacrée à la culture – sous ses différentes formes – à l'époque coloniale, est un sujet qu'il s'agit d'aborder dans sa complexité et ses contradictions et que cette livraison de *Congo-Meuse* s'inscrit dans la perspective de l'histoire qui a toujours été la nôtre. Une perspective qui n'implique ni le détachement ni le politiquement correct. » (p. 7)

De ce fait, Quaghebeur admet, indirectement, qu'en matière de reconstruction du passé la distance critique entre le sujet connaissant et l'objet de sa connaissance est, au pire, inexistante, au mieux extrêmement réduite. Cette posture épistémologique appelle une vigilance singulière lors de la lecture des textes à prétention savante, notamment

1. Stefano Kaoze : sa formation, son ordination et son voyage en Europe (1899-1921), numéro 6, p. 17-61
2. Le patrimoine culturel et naturel au Congo à l'époque coloniale, numéro 6, p. 63-89
3. Les intellectualités estudiantines congolaises revisitées 1954-1965, numéro 6, p. 115-144
4. Culture et statut des langues au Burundi pendant la période belge (1916-1962), numéro 6, p. 251-269
5. Culture et éducation durant la période coloniale au Congo, numéro 6, p. 271-288
6. Mytho-bricolage et récit ethnopolitique chez Henri Drum, numéro 7, p. 109-128
7. Le théâtre congolais à l'époque coloniale, numéro 7, p. 151-163
8. Spécificités des lettres congolaises à l'époque coloniale, numéro 7, p. 173-227

⁵¹ Pour le Burundi, la période belge commence en 1916. La périodisation adoptée dans l'article de Zana Aziza Etambala, (voir le volume numéro 6, p. 17) montre que la colonisation belge du Congo est antérieure à 1908).

9. Les empreintes de Robinson Crusoe au Congo belge : écriture et traduction en contexte colonial, numéro 7, p. 249-274
10. L'idéologie coloniale dans *Nkuruse*, numéro 8, p. 17-39
11. Réglementation de la presse au Congo belge : approche systématique, numéro 8, p. 41-61
12. La Presse africaine, numéro 8, p. 63-91
13. Hobe : revue catholique pour enfants et jeunes rwandais (1954-2004), numéro 8, p. 93-122
14. Congo, journal interdit, Philippe Kanza et Mathieu Ekato ou la genèse d'une presse congolaise libre et indépendante, numéro 8, p. 149-184
15. Le traitement de la culture dans *l'Avenir* de 1955 à 1958, numéro 8, p. 185-202
16. Comment la presse quotidienne belge parle-t-elle du Congo en 1958, numéro 8, p. 203-258
17. Kinshasa : état des lieux des archives administratives (1957-1960), numéro 8, p. 259-273
18. Écrits, imprimés et fonds coloniaux : quelle destinée ? numéro 8, p. 275-288
19. Auguste Mambour « Au Congo, tout est harmonie », numéro 9, p. 109
20. Culture coloniale, acteurs culturels et arts visuels au Congo, numéro 9, p. 145-170
21. La rumba entre traite négrière et ère coloniale belge, numéro 9, p. 203-226
22. Les sports et les loisirs à l'époque coloniale au Congo, numéro 9, p. 227-251

La vigilance épistémologique exige que l'on s'interroge sur la signification de ces articles comme textes et comme discours d'établissement des faits historiques. Et par la suite, on gagnerait à identifier le mécanisme d'interprétation de ces faits, qui ne sont, dans leur formulation, qu'une synthèse fondée sur des sources diverses.

L'absence de rectitude politique qu'annonce Quaghebeur lorsqu'il note que l'approche de Congo-Meuse « n'implique ni le détachement ni le politiquement correct » (Préface, p. 7) ressortit à la dimension idéologique de l'entreprise éditoriale. Elle pose la question de la finalité des textes publiés qui résonnent davantage comme une rectification éthique posant son propre principe d'intelligibilité (le double corpus) que comme construction rigoureuse du passé colonial.

Les textes et images que nous avons regroupés sous la rubrique de documents d'époque, tels ce répertoire relatif à l'édition phonographique (numéro 9, p. 220), l'entretien avec Lomami Tchibamba (numéro 7, p. 102), la politique culturelle belge au Congo après 1945 (numéro 9, p. 173) et les articles de Roger Lallemand (numéro 8, p. 125) constituent des sources pertinentes à la disposition de la critique historique. Ceux qui les livrent s'imposent comme des subjectivités laissant à d'autres le soin de les objectiver, c'est-à-dire la capacité de produire un savoir vérifiable et contrôlable selon les standards les plus élevés de la scientificité.

S'agissant des témoignages, ils restituent de manière subjective l'air du temps. On lira avec intérêt les propos de Huet (p. 15, numéro 9), Ngandu Muela, p. 253, numéro 9), Odilon-Jean-Perier (p. 17, numéro 7), Rubango (p.147, numéro 6), Pius Ngandu (p. 191, numéro 9), V.Y. Mudimbe (p. 221, numéro 6). Ces témoins de leur temps ont libéré chacun une parole qui mérite un réajustement épistémologique. Aussi, leurs dires en rajoutent-ils à la fragmentation de l'historiographie de l'Afrique centrale. Au fait, c'est l'être tout entier livré à la passion du dire qui raconte la mémoire de son vécu.

La relecture de textes littéraires par Bibiane Tshibola Kalengayi (p. 229-241, numéro 7), Pierre-Philippe Fraiture (p. 109-128, numéro 7), Catherine Daems (p. 17-47, numéro 7), Nadine Vanleemputten (p. 77-87, numéro 7), Saskia Bursens (p. 89-99, numéro 7), Marc Quaghebeur (p. 49-75, numéro 7) et Silvia Riva (p. 83-98, numéro 9) apporte des connaissances édifiantes sur les positions anticolonialistes de certains intellectuels belges et permet une évaluation objective de l'œuvre coloniale, trop souvent jugée à l'aune de ceux qui la vilipendent à juste titre et la condamne forcément et de ceux qui en ont honte et la décline sous le mode du refoulé collectif.

Malgré une ouverture d'esprit remarquable, certains ont du mal à se débarrasser des stéréotypes comme cet contributeur qui écrit : « Il faisait nuit noir. Au sortir de la carlingue, les yeux ont besoin de s'habituer à l'obscurité. » (p. 77, numéro 9). On se croirait en train de lire *Au cœur des ténèbres* de Joseph Conrad. Il faut dire qu'au sujet du Congo, dans l'ordre du discours, il existe des présupposés sémantiques et idéologiques qui sont « partagés par des propagandistes, des politiciens et les publicitaires » (p. 85, numéro 9)

Mais quel intérêt épistémologique représente cette livraison de Congo-Meuse? Nous en voyons quatre qui nous permettent d'analyser la question congolaise en fonction de son enracinement dans le passé colonial, lequel a sa propre cohérence.

Premièrement, l'Indépendance du Congo n'a pas apporté une rupture radicale dans la dynamique culturelle construite autour de la langue de la minorité et du christianisme.

Deuxièmement, les infrastructures coloniales aujourd'hui en décrépitude attestent de l'incapacité congolaise à restaurer des acquis matériels et à mettre en œuvre une politique d'aménagement du territoire. Tous les discours d'affirmation identitaire et les idéologies qui les sous-tendent n'ont pas, à ce jour, généré une culture du sens de l'organisation.

Troisièmement, les associations culturelles, modelées sur le schéma colonial, n'ont pas réussi à influencer sur la politique culturelle du nouvel État. Elles n'ont servi que comme marchepieds à certains pour gagner les rangs du pouvoir d'État.

Quatrièmement, le système colonial recélait des voix discordantes mais noyées dans le brouhaha du discours dominant. Il faut apprendre à les fréquenter pour construire une autre histoire de l'Afrique centrale.

À la lumière de ces articles dont l'unité tient à la période analysée et à un effort quasi militant de dévoilement sémantique, il est possible d'analyser les transformations sociétales à l'aune du projet colonial. Et le paradigme qui se profile à la suite de l'analyse s'impose comme une modalité cardinale de lecture du passé reposant sur une triade conceptuelle: la continuité, la rupture (discontinuité) et la simultanéité.

Comprendre le présent congolais, c'est fréquenter un passé décomposé à la lumière de cette triade conceptuelle. Si nous ne pouvons pas expliquer le présent mouillé de honte, ce que nous n'avons pas compris le passé qui lui donne sens et illumine ses errances.

Ces quatre volumes de Congo-Meuse clarifient à leur manière l'irréductible malentendu épistémologique qui étrangle l'histoire coloniale belge en Afrique centrale.

COMPTE RENDU**La culture politique des congolais**

José Tshisungu wa Tshisungu, 2008, Éditions Glopro, Sudbury, 85 pages

Éric Muteba

En mars 2008, les éditions Glopro à Sudbury (Canada) ont fait paraître un essai de José Tshisungu wa Tshisungu, écrivain bien connu, qui a publié en 2006 un ouvrage consacré à la culture luba, intitulé *La littérature congolaise écrite en ciluba, histoire politique et recomposition culturelle*. Nous en avons rendu compte dans le numéro 2 de la revue *Le Semeur du Kasai* datée du deuxième semestre 2006.

La présente parution, *La culture politique des Congolais*, est composée de sept parties et d'une abondante bibliographie de douze pages. Les parties sont significativement intitulées « Contexte », « Approche », « Finalité », « Le pouvoir politique », « Le profil des dirigeants », « L'art de diriger » et « Poésie et idées politiques ». L'essai rassemble donc les observations, les réflexions et les analyses du champ politique congolais depuis 1947, date où un poète aborde explicitement les questions de l'organisation de la société congolaise.

La thèse principale du livre peut être formulée de la manière suivante: La culture politique des Congolais repose sur quatre principes fondamentaux, notamment le sentiment du destin individuel, la corruption monétaire, la violence et le pillage du bien commun. Comme l'affirme l'auteur dans son introduction, cette culture « tient son existence de trois sources: les nations précoloniales, la société coloniale et le mobutisme. » (p. 9)

L'auteur qui a manifesté dans ses nombreuses publications son intérêt pour la philosophie politique ouvre en effet son propos par un énoncé lumineux: « Les Congolais d'aujourd'hui sont des héritiers d'une culture politique faite de mœurs, de valeurs, d'idéologies et de comportements liés au pouvoir d'État. » (p. 9). L'auteur estime que cette culture fait partie du problème à résoudre et non de la solution.

Pour démontrer sa thèse, il choisit trois domaines où se sont d'ailleurs exprimés plusieurs dramaturges, poètes et romanciers. A considérer la bibliographie d'oeuvres théâtrales poétiques et romanesques, l'auteur fait preuve d'une remarquable érudition. Il s'agit pour l'auteur d'interroger le pouvoir politique, son essence et sa finalité; d'esquisser à grands traits le profil des dirigeants et de présenter l'art de diriger. Sur ce dernier point, il cite en épigraphe la phrase de Saint-Just datée de 1793: « Tous les arts ont produit leurs merveilles, l'art de gouverner n'a produit que des monstres. »

Après avoir situé les quatre principes, que nous avons évoqués, l'auteur donne le double sens de la notion de culture politique telle que les élites politiques congolaises l'entendent depuis près de vingt ans. L'auteur insiste sur le caractère psychologique du politique, c'est-à-dire l'attitude et le comportement des individus comme acteurs du pouvoir d'État. C'est ainsi qu'il présente les cinq pivots de la culture politique des Congolais: l'abus du monopole de la violence légitime (p. 37); les déclarations d'intention (p. 38); l'intransigeance (p. 39), la confusion d'attitudes (p. 39); la concentration des pouvoirs (p. 40). Ces cinq pivots esquissent une conception qui réduit le pouvoir à une force brute (p. 41) qui contrôle les ressources financières (p. 41) et qui embrigade les esprits (p. 42).

L'on voit ainsi se dessiner le profil du dirigeant congolais: violent, acculturé, corrompu (p. 44), mauvais gestionnaire (p. 45). Il est figé dans un des trois modèles du leadership suivants: l'autoritarisme, la démocratie virtuelle ou verbale et la pensée monarchique traditionnelle (p. 47). Sur son destin individuel, on dira que l'homme de pouvoir tient des discours d'autosatisfaction, convaincu d'avoir été choisi par des forces transcendentes. Cette conviction le conduit à afficher un comportement orgueilleux, car il n'a des comptes à rendre à personne surtout pas au peuple. Celui-ci partageant avec lui l'idée métaphysique que c'est à son tour d'être le chef et d'agir ainsi. Au sujet de la corruption, il monnaye les services à fournir aussi bien aux nationaux qu'aux étrangers. Il est convaincu que la chance de s'enrichir au sein des institutions

étatiques ne revient jamais deux fois. Il ne tolère pas de critique, ordonne des séances de torture et des arrestations arbitraires, se venge parfois avec une violence extrême. Il se livre à l'expropriation et à l'intimidation de tous ceux qui le gênent. Le pillage du bien commun, notamment le détournement de fonds, les malversations financières et l'expropriation font partie de son système de gestion dans une totale impunité.

Cet art de diriger est marqué par la violence. « Celle-ci semble être la caractéristique la plus visible du pouvoir que certains Congolais exercent sur leurs compatriotes. » (p. 49). Ils ne manifestent aucun plan à long terme car ils appliquent la métaphore du déluge après eux. Il y a comme un culte de l'immédiat. Mais ceux qui rêvent d'ajouter quelques années à leur vie dans les institutions étatiques pratiquent une corruption au service d'un clientélisme construit en suivant trois cercles opaques: la famille élargie, les amis politiques et les autres connaissances mobilisables en cas de besoin.

Au Congo, diriger c'est réprimer. Et « la répression politique va de la bastonnade des manifestants pacifiques à la liquidation physique par assassinat ou empoisonnement, en passant par la torture ». (p. 49).

L'auteur signale que les poètes charient des idées politiques dans leurs œuvres et il met en lumière la continuité de pareille approche. On devrait en tenir compte en suivant l'ordre chronologique: La période qui va de 1947 à 1957 équivaut à l'expression du besoin d'émancipation de la population congolaise de la colonisation belge (p. 58). Celle de 1958 à 1967 correspond à la recherche d'un système démocratique (p. 58). Avec celle qui démarre en 1968 et s'achève en 1977, nous sommes en présence d'une tentative de refondation de l'État sur la base du consensus articulé autour du projet politique mobutiste. (p. 61-62). De 1978-1988, on assiste au rejet de l'asservissement et de la dictature. (p. 63-64). De 1989 à 1999, ici et là dans des textes littéraires s'étale une mise en garde contre les dérapages politiques (p. 65). Depuis 2000, c'est l'alerte au fractionnement du pays par les tigres de la mondialisation qui résonne. (p. 66-67)

L'auteur conclut son essai en ces termes: « Le premier pas pour sortir du blocage actuel serait le changement de la culture politique. Se posera alors la question d'un nouveau leadership pour porter un tel projet et chercher les moyens de sa réalisation » (p. 72).

Oeuvre singulière, on a du mal à la classer dans les disciplines constituées. S'agit-il de l'histoire de mentalités, de la philosophie politique ou de l'anthropologie politique?

Peut-être tout cela à la fois servi par une cohérence et une argumentation subtile qui fait largement place à l'interdisciplinarité. L'auteur vient-il de nous fournir les bases d'un nouveau paradigme? Ce sera à l'histoire de la pensée à le souligner.

COMPTE RENDU

Le patriote ou l'absurdité de maître Ibrahima Diawara

Mutshipayi K. Cibabalala, 2008, Paris, Éditions Publibook, 139 p.

Silvia Riva

De la « politique d'apartheid mitigé » (p. 14) lasse, Maître El'Hadji Ibrahima Diawara décide d'abandonner tant la contemplation de la tour Eiffel et de la ville qui s'étend à ses pieds, que sa charge de maître de conférence à la Sorbonne. Avec ses enfants et sa femme, une Antillaise de nationalité française (« métissée de surcroît » !, p. 14), il rentre dans son pays, Allahissa, d'où il est absent depuis trente ans. Il vit, de manière idéaliste, son « devoir sacré et loyal » (p. 17) d'aider ses frères et ses sœurs restés en Afrique noire. Entre-temps, le monde a beaucoup changé en Afrique, et il s'en rendra compte dès son débarquement, grâce à un bref échange avec un taximan, détenteur d'un Master of Arts de l'Université de... Californie ! Le thème de la fuite et de la rentrée des cerveaux est tout de suite abordée et soldée par la constatation de l'aviilissement de la perception du rôle culturel de l'Europe (un continent, on le rappelle au tout début du roman, qui ne sait même plus pourvoir aux besoins des personnes âgées, fauchées, pour le plaisir de quelques-uns qui héritent de la fortune de leurs parents, par une simple vague de chaleur).

Par contre, l'Afrique « est un continent de surprise où l'on doit s'attendre à n'importe quoi... » (p. 21). Par exemple, Diawara est pris pour un domestique, accompagnant une femme blanche et ses gosses, par un militaire en service devant les grilles d'accès au palais du Gouverneur de la ville, où il se présente, et où il est tout de suite mis en garde de se conduire de manière convenable (« Nous ne sommes pas forts pour juguler la crise économique, mais en matière de sécurité, tout est au point. », p. 24). Une autre surprise concerne l'attitude du père de Diawara envers sa belle-fille « blanche » : il pousse son fils à répudier sa femme en faveur d'une autre qui soit du terroir. Diawara a beau rétorquer « Mon retour en Afrique n'est pas sans objet. Je ne suis pas venu pour des raisons familiales. Je dois libérer le peuple opprimé et chosifié » (p. 34) : les lois du sang et les bienséances locales semblent, un moment, l'emporter sur la mission du patriote ; toutefois, l'amour pour son épouse et pour sa cause sont plus forts.

Quand on lui refuse un poste à la faculté de Droit à cause des ses idées subversives, sa femme plaide auprès du Centre Culturel Français. Ainsi, est-il engagé localement en qualité de Conseiller Technique Chargé des problèmes économiques et juridiques. Toujours des Français de l'ambassade, il apprend que les maquisards avaient attaqué le port d'Allahissa et qu'ils étaient décidés « à déloger le locataire de la résidence du lac vert » (p. 42). La situation est grave : la femme de Diawara décide de se faire rapatrier (grâce à l'opération... « Alouette ») ; le Maître, quant à lui, décide de se rendre au port pour embrasser les maquisards dans leur quartier où l'on droguait les combattants. Mais la troupe loyale du Gouvernement choisit de larguer des bombes sur le QG des rebelles. Hélas, ils emportent par mégarde le toit de la deuxième villa du deuxième bureau du Chef de l'Etat et cette « brave femme » aura ses attraites les plus charmants complètement brûlés (p. 46). La vengeance du Raïs est alors terrible : il arrive à faire exécuter l'unique pilote du pays ! Les combats reprennent et les maquisards s'emparent du centre de la ville, tandis que le Chef de l'Etat ne cesse de s'adresser à la nation. Il fait même plus : il sollicite l'appui logistique de l'étranger. Aussitôt dit, aussitôt fait : les Européens envoient des forces armées. Diawara doit donc détalier : il est considéré comme un traître.

En rentrant à Paris, il maudit « l'homme blanc pour nous avoir barré la route. N'eût été son intervention, le Patron d'Allahissa serait délogé de sa résidence officielle, car nous étions décidés de le tuer. Grâce au pétrole, au diamant et à d'autres richesses (...), il n'a jamais cessé de se faire maintenir au pouvoir. Il est champion en cadeaux qu'il offre à l'homme blanc. Ce dernier étant faible devant les intérêts l'épaule à tout moment ». Il maudit également ses frères africains, « ces chauves-souris qui opèrent des miracles pendant la nuit » (p. 48).

Depuis Paris, Diawara tient publiquement des propos assez critiques vis-à-vis du soutien des Blancs aux dictatures africaines et affirme être « nationaliste et patriote » (p. 51). Sa femme le retrouve et le salue en héros. Mais il est condamné par contumace. Les Allahissais arrivent jusqu'à offrir une récompense de dix millions de dollars pour le tuer ; surtout, comme il l'apprendra grâce à une lettre anonyme, les représailles semblent s'être abattues sur son père et sur son frère cadet, restés au village (ils ont été pendus). A partir de ce moment, la soif de vengeance s'allie au désir de justice.

Un épisode dans un bus parisien ouvre davantage les yeux à Diawara sur la dimension cachée de l'homme blanc, à savoir son racisme foncier. Il en évoque bien d'autres (par exemple, il dénonce les effets pervers de la coopération et l'inanité des casques bleus), au point qu'il arrive à penser qu'il en a assez de cette vie artificielle qu'il mène en Europe, « dans ce monde de caïmans voraces » (p. 59), ce monde « des factures, des femmes et des enfants » (p. 83). Il décide alors d'écrire un essai satirique (*Les crimes économiques du Tarzan d'Allahissa*) qui a comme sujet la mauvaise gestion du numéro 1 du pays africain. C'est la manière à Diawara de punir la dictature, et il y parvient : malgré la tentative de faire disparaître de la circulation tous les exemplaires du pamphlet, la lecture de l'essai allume le feu au pays et le Président est considéré comme indésirable à l'étranger. Une délégation d'Allahissais arrive donc chez Maître Diawara lui offrir un « lavement de mains » (p. 101), à savoir un poste au sein du Parti Unique « L'œil du Peuple » (O.D.P.) afin de « le vivifier ». Après plusieurs heures d'intenses négociations, Diawara fléchit à la volonté populaire. « C'était ma façon de contribuer à la libération du peuple en étant dans l'opposition. Il n'y a pas de bateau sans capitaine. Je dois épauler ce peuple qui est à la dérive. Il gémit et croupit dans la misère noire, me disais-je... La politique de chaise vide est mauvaise. » (p. 105). Après une courte visite aux Etats-Unis en « vulgaire touriste en quête d'évasion » (p. 113), il rentre donc au pays, mais les promesses ne sont pas maintenues tout de suite : il reste enfermé pendant une année dans une somptueuse villa en résidence surveillée. Finalement, un beau jour, il apprend à la radio et la télévision nationales qu'il a été nommé animateur Principal de l'O.D.P. « Ce digne fils est désormais la deuxième personnalité du pays » (p. 120) et il est reçu avec tous les honneurs dus à son rang par le Président en personne. Les premiers actes de Diawara seront très populaires, mais, quand il osera un peu plus, il sera arrêté, faussement accusé d'outrage contre l'armée, torturé. Il meurt, arme à la main. Son peuple est-il vraiment libéré ? La réponse reste ouverte.

Dans ce roman il y a plusieurs ingrédients qui s'entrecroisent. Il faut d'abord remarquer, à un niveau stylistique, l'importance du dialogue. Le dialogisme est, chez Mutshipayi K. Cibabala, le signe de l'omniprésence de l'oralité, mais surtout de la dimension théâtrale du roman. Souvent farce, avec des moments de satire féroce, parfois tragédie, *Le Patriote* joue sur plusieurs registres à la fois pour offrir une fresque désabusée du monde entier : certes de l'Afrique, qu'il appelle de tous les noms de manière assez impitoyable, mais de l'Europe aussi et surtout : raciste, vicieuses, faible, compromise, hypocrite, sauvage dans l'attrait qu'elle exerce, par exemple, sur les immigrés, qui tombent au large des îles Canaries aveuglés par un rêve qui ne correspond à rien de réel.

Parfois, les échos du *Discours sur le colonialisme* d'Aimé Césaire reviennent dans ce roman à thèse : « Tant que l'Afrique sera toujours paupérisée, l'Europe sera secouée » (p. 96). Seuls les Etats-Unis semblent se soustraire à cet échec planétaire : mais Diawara, bien que touriste, se pose des questions sur le traitement des Noirs sur le Nouveau Continent. L'importance des noms est, elle-aussi, assez théâtrale : comme l'a remarqué José Tshisungu wa Tshisungu, « l'allure narrative (...) fait du nom propre un lieu de sens, car chaque nom créé donne à penser à un univers singulier ». L'opération « Alouette », par exemple, est là pour nous dire, en un seul mot, ce que les journalistes et les historiens ont tenté d'expliquer en beaucoup de pages, quand ils abordaient la question du rapatriement des Occidentaux en zones de crise.

« *Tshishi tshidiadia lukunde ntshidi munda mwa lukunde.* (Ciluba : L'insecte qui ronge l'haricot, c'est celui qui est

dans l'haricot). Nous sommes responsables de tout ce que nous vivons dans nos pays » (p. 72).
Voilà la leçon universelle que nous lègue Mutshipayi K. Cibabalala dans son roman, un roman écrit de manière légère, vivace, parfois presque négligée, pour nous parler, sur un ton paroxystique, de notre présent tout autant excessif.

NKONGAMYAKU CILUBÀ-MFWÀLÀNSA

Kabuta Ngo Samzara, 2008, Recall, Gent, 363 pages.

Mufundi

Nkongamyaku wa ndekelu wa ciluba-mfwalnsa gwa mu 1960, mufnda kudi E. Willems & A. De Clercq, mwikale ne tunungu tutwe ku 10.000. Ntungunukilu wa mwakulu udi mwenzeke kacya ku cikondo eci kena mwelela meeji ne myaku idi mwa kwikala mibwele mu mwakulu kayeena milamibwe nansha mwaba umwe to.

Mwine nkongamyaku wa mu 1960 ew, mmutwambulwishe bikole, nansha muvwaye ne ende mapanga, ne muvwaye mufundila nanganangaBatooke bayiishi baa diyi dya Mvidi mukulu. Mu nkongamyaku mupyamupya ewu (tunungu 16.000), tudi baditacishe bwa kuleeja mwakulu bu mudiwu wakudiibwa mindyewu kudi beena Kasaayi. Apo tudi tuditacisha kabidi bwa kuwupunakaja (standardiser). Mwakulu mupungakaja ke udibo bakwata naawu mudimu mu tulaasa ne mu maalu onso maanyishibwe.

Kupungakaja mwakulu nkwanyisha maalu kampanda, kulekela makwabo. Mudimu ewu udi ne cya kwenjibwa kudi bisumbu bya Bantu boomekela bujitu ebu, kakuyi diipacila dya kusungidila amu cyena ketu to. Ki nkwamba ne: cikwanga, cikwabowa, cyena luluwa nansha ngaawilu mikwabu bidi bijimina nansha, apo bidi mwa kutungunuka mu bisumbu bisunguluke. Mu nkongamyaku ewu, tudi bafile ngenyi mikese pa bwalu ebu, ne ditekemena dya se: baakudi baa ciluba batambe kutabaleela mwanda ewu.

MPOWEME

Kabasele Dishi wa Kande

1. Butudi nenu mbunganyi ?

Kongo nditunga dy kwendela bwenyi,
Ngwa bena mpàta ne bena dîtu,
Ngwa balêbale ne babipindi,
Ngwa Bimbadi bya Bena Ngola,
Ngwa Binkelêshi byena matanda,
Ncinu nkonga batu kabengi muntu,
Butudi nenu mbunganyi twambilayi ?

Kongo kayi ditama kayi mutoyi,
Kongo katapi muntu, kêdi muntu cipendu,
Kongo kadi cya muntu, kabundi bwalu,
Kongo nciswa bantu cyakaswa kudya ne benyi,
Butudi nenu mbunganyi twambilayi ?

Mâlu a panwapa kaayi kulonda,
Luse lulêla dikenga mu bantu,
Kwakidila bena cimwanga se ndinanga,
Kadi patwakenza bimpe twakanyanga ?
Mwele kambwendela kabatu bamunyanga,
Mwele kambwendela ngwa kwengeleka,
"Byafwaku muêbe wakenza bilengele,
Wakalâba manyi, wakalâba kakula",
Betu bankambwa ke mwakatulongeshabo,
Kadi bimpe bitwakenza muna mwakutupandululabio !
Butudi nenu mbunganyi twambilayi ?

"Kuondapi mulema munu" mwakamba bena kale,
Munu mwondapa lelu wakôlologa,
Ke ukadi usonga mbâle uleja bulobo !
Nsonga ne bitende dimwenayi mudi bena panu,
Nujibule macu, mesu enu atabale.
Binwâdya ne mwenyi kanulâdi tulu,
Byanutombokelaye nwabindulukilamu,
Nwamuleja bwenu bûkasubitadi,
Nanku benyi bonso bâdibelelamu,
Bâmanya mwa kudya nenu bulela,
Bâmanya ne talala ngudi tulu .

Mwenyi'a tatu cikamapu !

Buloba mbwa kenabo,
Mpata ne mêtû mby kenabyo,
Cûlûlu ncyâ kenacyo,
Misulu ne majiba mbya kenabyo.
Nansha kanene, nansha kanya;
"Kanyankanya nkenacyo".
Wakalomba nanku kâkupa,
Bykwiminaku kabulwidi mvita.
Cya bende kacya ncikanyinapu ?

Buloba mbwa kenabo,
Mbumpyanyi butushila ne bujima
Kudi bankambwa bâkatulela,
Bukâdi tufwila bwa cinyi,
Kabuyi mbenga kabuyi misa
Idi kwangula mu dimfwenkenya ?
Cya bende kaca ncikanyinapu ?

Mwenyi'a tatu cikamapu !

Cya bende ucelela mvita !
Muna mudi lungenyi lukushime,
Bu kuyi munyange etu malela,
Se tuvwa kusomba nebe cishiki.
Kadi pa kutubunda mvita,
Se wakudyenzela bibi.
Cya bende kaca ncikanyinapu ?

Nansha bya lufu

Nasha bya lufu,
Kanyunyu kakapoci,
Kakanyingi bula,
Bula mbwa kazôlo,
Bula mbwa kênabo.
Nansha bya lufu,
Buloba bwetu kabatunyingibo.
Tudi batungila,
Citungu kacitucingishi.
Ku buloba nku dînu dyetu dibole.
Ku mvita ya buloba muntu kashadidipu.

Nansha bya lufu,
Katupinganyi cyanyima.
Bilwilu bilwangane,
Bena bula balwangane,
Byalwangana bakole,
Bansonga ne bitende nubatwe munyima.

Nansha bya lufu,
Nsonga ne bitende bampyni ba bula,
Kabapanduludi buloba, kabanushimi.

Nansha nufwa nzala kanumunyi bidy,
Bwa abu bwalu nudibele,
Bengayi, cipâyi celeka,
Bengayi, lombayi ne lufu.
Nuyishe buloba
Apu nudi bakolobola ne ndakala !

Ndejayi padi bupole

Ndejayi padi bupole.
Budi mu njila anyi budi mu nzubu ?
Budi ku cibelu anyi budi kumpala ?
Budi mwîtu anyi budi mu mpata ?
Budi mu majiba anyi budi mu misulu ?
Ndejayi padi bupole.
Budi kûlu kule anyi budi mu ndûmba ?
Budi mu cisalu anyi budi kwangula mu bîlu ?
Budi kwalamina anyi budi kukeba ?
Budi kulwila anyi anu bakupebo ?

Ndejayi padi bupole ?
Budi kwalula anyi budi ku biuma ?
Budi ku disambila anyi budi ku lubuku ?
Budi ku ndundu anyi budi ku lwepu ?
Mwana ukebakeba bupole kukengeshi mesu.
Kabwena ku diâla, kabwena mu lwanyi.
Kabwena mu njila, kabwena mu mayi.
Bupole ngwa kulwila, ngwa kutûdila biuma,
Ngwa kulwila, ngwa kupôkela menu.

BUSHALA BWAMBA

Gaby Dilewu Kapanga

▮ Badyadya kwaka

Ndi ngamba nenku mbwa kuleja patoke
ndi ngamba bidi byenzeka bikondo ebi nenku
bidi bavula baswe kulumba
kabayi ku bwasa
baasa ku mikalu
kabayi makanda
baswe kwikala bu baba
bobo bikale aba nenku.

Bavule kabena ne meji nansha
mbaswe kwidikija mudibo benza kwaka
apu mudibo benza kamuyi kujingulula nansha
banga mbenda badyele mikaya
banga biia
bakwabo mbafile ndelu yabu
kudi badi bafile ne baledi
banga ne bakaji bakayabu kusela ku mabu.

Badyadya kwaka!
Kena kulonda nansha
mudyadya muntu mbwalu wende
Kulonda nkkeba kukwata mapwaya.

Badyadya kwaka!
Ki mbwalu nansha
Muwudi udyamu
Ki mdibi bifunda
Cicyacya mbutuku
byakusha ki mbyakufwanyisha nansha
diba dibwele
bamwe badye
bakwabu bu bikele mu mikinda
ki mudi pa bloba nanku.

Nwenu bakaji petayi lutulu
Lelu ne makelela kabitu byafwanangana nansha
Zukuzuku utu wafikisha ku bibidi

mucima munene utu waladisha mu nsanji
mulume mukusela ke mushinga webe
kudya ne kulwata bikwacishi cyanana
udyadya cibakala kujingi mutmba
bidya mu nsupu
dikopo dya mayi m mbale
byakushala bilonda pashishe.

Badyadya wetu lekelayi budyambi
kunanga mukana kudi cyanana
kakutu muntu ufw
uya ne bintu nansha
bantu mbimpe walamba matamba.

Badyadya kwakwa
kujingi nansha
muntu udi ne cikondo
Maweja ngudi mubyenze.

I. Bakaji nenwambe

Bakaji nenwambe
cinudi baswe ne balume benze
bwa nwenu kupeta lutulu!

Maweja kunufuka
ne mbwa nwikale bakwacishi
leelu kanuciyi nwanyshe eci nenku
bisangilu byangatangane
ku bisanji kanushadi
mu bibejibeji ne banulekele
bifidi ne bya mu bitata
kadi ne kanutakatapa
nuta kasukwila.

Bakaji nenwambe!
Bwalu bonso budi ne kalondesha kaabu
bakanufuka bwa kusadila ba baba
kwikala ku nzubu ne kukeba disanka
kudipwekesha bwa kkokesha ndelu yenu.

Bakaji ne nwambe
cinudi nukeba ncintukayi
Mulopo mmufuke mukaji ne mudimu
mulume ne mudiu wende
mukaji mwambulwishi
mulume mfumwandi.

Bakaji nenwambe!
Bumfumu mu diku kabwena kufwila
nemekayi bulongoodi bwa Maweja
ke nwenu kusnaka.

Kwipata lumu kutu cyanana
binudi numona
mbya ku ngenzelu yenu
nudi bamuswe kutanda
nudi ba bwa cinyi wa diyoyo
kudipwekesha ukese
kutontomona kutambe
bena kwa ba mpata
ne pa nudi bapiile
nudi ba cyla wakaswaswa lwendu lwabe
nutu nwaswa banubela mu mbanga
apu maalu angata lwendu lukwabo.

Bakaji nenwambe
bwa cinyi kusupakana nenku
muntu yonso mmupa bumyanyi
budi kulama ne kukolela mu disanka
lumu nlwime lukupesha
ambayi bimpe
kanwikadi ne bwalu bukwabo!

Padi kpayi bwalu
lekelayi kukeba diyoyo
tiye lumwe
kenketayi ngenzelu yenu
tancishayi lumvu
balume kabena bambanda.

III. Kwakaya nkole

Bya pa buloba
mbimona kale
cinya lubilu utu wapungila
kashankanku utu wapudikila
wateleja mudi ngoma uya
ke yeye kutungunuka byakane.

Ena Kananga mba « kanumwambidi »
apu cidimanyine kudya bidya
munyinyi bamusokoke
muntu udi ne lungenyi citupa
lujim anu kudi maweja kakafuka

Ne nudi bamukwa cileja
Kananga kenda kafwa
kabula mayi ne nnzembu
midimu nansha kumona.

Kabamwambidi katu ne
mwaba panu
bantu tudi bafuka bitupa
bwa kuya kumpala
am mukwabu mukusombeshe.

Tudi bantu bipese
bujima amu mu bobumwe
ebu mbwa kumvwa byakane
cyananatudi bena kabutu.