

RASSH

Revue Africaine des Sciences Sociales et Humaines

Volume IV

Décembre 2012
Kinshasa-RDC

**Version mise en ligne
ISSN 2957-8272
Dépôt légal : DM 3.01212-57325
CERDAS 2012**

Sommaire

Editorial.....	4
MAWOSO TSIMBA, Représentations sociales et stéréotypes identitaires dans les discours de circonstance Yaka.....	9
Mambi Tunga-Bau, La territoriale, les conflits fonciers et le pouvoir coutumier.....	39
NKWEMBE UNSITAL et BOLIMA BOLITSI, La dynamique de la ruralisation de la Ville de Kinshasa. Identification des facteurs et perspectives.....	55
SEMBI NDUNZI et MASWA LUVUNGA, Le pouvoir coutumier de Meni-kongo : des sommets lumineux vers une décadence ?.....	87
MUKOSO NZO, Une étude sémantique sur la musique folklorique. « <i>Cas du Langong</i> ».....	119
TSHAKI KINIEKISA, Impact des pratiques culturelles sur les écosystèmes forestiers périphériques de Kinshasa : Illustré dans la forêt de MANIONZI.....	139
MATANDA KAPITA et PONZO MUSANGI, La contribution des proverbes à l'éducation des enfants chez les Suku.....	151
NZAMBU KHONDA, Relations bailleurs et locataires dans la Commune de Masina. Une approche sociologique des conflits.....	171
KIMANKATA MAYALALA, Image et stéréotypes des Bantu envers les Pygmées.....	191
M'THATU LUKILANGANGA et IBULA MAWANGU, Interculturalité et contacts Afrique-Occident face à la globalisation, la main-mise de l'Occident sur l'Afrique.....	233
MBALA MUZINGI et MBEMBI KUYINDAMA, La nécessité de la préservation de l'ordre public au regard des pratiques déviationnistes : cas de funérailles à Kinshasa.....	255

Editorial

Le présent numéro de la Revue Africaine des Sciences Sociales et Humaines est un mélange des textes qui s'intéressent aux réalités sociologiques et aux savoirs endogènes africains dans un monde en pleine mutation.

C'est dans cette perspective MAWOSO TSIMBA aborde les représentations sociales et stéréotypes identitaires dans les discours de circonstance Yaka. A ce propos, il souligne qu'en tant que savoirs qui orientent et nourrissent le parcours dynamique d'une communauté, les représentants sociaux sont l'émanation du discours social avec lequel ils sont tous les deux indissociables. Ce dernier étant lui-même un ensemble d'activités langagières produites au sein d'une communauté.

Selon l'auteur, les représentations sociales s'appliquent à tout ce qui permet la communication dans la vie sociale et individuelle, et qui confère ainsi aux individus d'une communauté, un stéréotype d'identité propre.

Il démontre cette réalité sociale à travers les lamentations funèbres que les Yaka appellent « Makana ». Ces derniers constituent l'un des meilleurs moyens de communication dans cette communauté.

Sur le même élan, MAMBI TUNGA-BAU, étudie la territoriale, les conflits fonciers et le pouvoir coutumier. Dans son analyse, il démontre que la gestion administrative et politique de l'Etat en République Démocratique du Congo, et particulièrement dans le domaine foncier, bute contre des conflits dont les acteurs se recrutent parmi les membres de l'Administration territoriale, les membres de l'Administration foncière et les chefs coutumiers.

Suivant le statut des acteurs impliqués dans ces conflits, la gestion du domaine foncier semble très compliquée à travers le pays. On part des conflits de compétence pour aboutir à ceux liés à la superposition des contrats. L'intervention des chefs coutumiers dans la gestion des terres est aussi source des conflits.

NKWEMBE UNSITAL et BOLIMA BOLITSI s'intéressent à la dynamique de la ruralisation de la Ville de

Kinshasa tout en identifiant les facteurs et les perspectives d'avenir.

Selon ces deux auteurs, la ville de Kinshasa connaît une dynamique de ruralisation qui procède à la fois, de la croissance interne de la population et de l'exode rural. Ce dernier déverse sur la ville des populations avec des modes de vie rurale et/ou sans civisme urbain. La paupérisation des campagnes, les effets des multiples guerres que la R.D.Congo a connues et l'absence d'une politique d'aménagement du territoire national congolais sont quelques unes des causes à la base de l'exode rural. Pour ce faire, les auteurs proposent la contre-urbanisation de la ville en vue de la rendre socialement et économiquement viable, mais aussi esthétiquement attrayante.

Les auteurs plaident pour des stratégies développementalistes, doublées des mesures urbanistiques-dirigistes, qui soient porteuses des solutions pour l'ensemble de la République au lieu des mesures draconiennes visant à renvoyer de force au village, des populations déphasées sans au préalable aménager les campagnes. Les pouvoirs publics devront maîtriser l'exode rural entre autres par la restauration de la paix à travers la République, le développement des villes secondaires et la délocalisation de certains investissements logés à Kinshasa vers les campagnes. Certes, la création des infrastructures sociales en milieu rural reste le gage de la stabilisation des paysans dans leurs milieux. Mais il est urgent que l'on mette en place un plan d'aménagement axé sur le développement du monde rural congolais.

SEMBI NDUNZI et MASWA LUVUNGA, décrivent le pouvoir coutumier de Meni-kongo en RDC.

Ils relatent comment ce pouvoir coutumier d'origine royale a connu une migration de l'Angola à Peshi Meni-Kongo en passant par Kongu dia Ngunga dans le Royaume Kongo. Ce pouvoir coutumier, de Meni-Kongo, s'est imposé pendant plusieurs décennies dans son exercice. Les années 1980 ont été celles du début de son déclin suite à la lutte pour le pouvoir de deux branches familiales concurrentes.

Le pouvoir de l'Etat post-colonial n'a apporté aucune solution à ce conflit. Voilà ce qui explique son affaiblissement et sa décadence, comme pour la plupart des sociétés africaines au sud du sahara.

MUKOSO NZO mène une étude sémantique sur la musique folklorique *Langong*, très répandu en pays Mbuun en RDC.

Il souligne que chaque peuple possède une culture qui lui est propre et à partir de laquelle il s'identifie. Cette culture revêt deux aspects : l'aspect matériel et l'aspect immatériel.

Dans la plupart des cas, la musique folklorique est considérée comme un jeu amusant ou un spectacle pourtant, elle est aussi toute une école où l'on acquiert des connaissances empiriques ayant trait à la vie sociale, économique et politique.

Quant à TSHAKI KINIEKISA, il s'interroge sur l'impact des pratiques culturelles sur les écosystèmes forestiers périphériques de Kinshasa, à travers la forêt de MANIONZI.

L'auteur s'intéresse à l'évaluation des pratiques culturelles auprès de 80 sujets exploitants cette forêt et habitants du quartier Mbanza-Lemba, un des quartiers périphériques de la ville de Kinshasa. Suite à ces pratiques culturelles, beaucoup d'habitats sont détruits et certaines espèces tant végétales qu'animales sont menacées d'extinction. Pourtant, à ce jour, la forêt de Manionzi connaît une déforestation qui l'a transformée en savane herbeuse.

Bien que le modèle d'exploitation de la forêt de Manionzi soit du type traditionnel, les techniques culturelles notamment, la fertilisation du sol et la récolte laissent généralement le sol à nu.

De leur côté, MATANDA KAPITA et PONZO MUSANGI reviennent sur la contribution des proverbes à l'éducation des enfants Suku.

Dans cette optique, la sagesse africaine en général et celle des Suku en particulier se traduit par les genres littéraires oraux suivants : contes, proverbes, devinettes et légendes qui véhiculent jusqu'à nos jours cette puissance créatrice de l'homme noir.

Les proverbes comptent parmi les genres avec lesquels les Suku éduquent leurs enfants et intègrent la jeunesse à la vie sociale. Car, ils sont considérés comme des véhicules de la

sagesse humaine, l'école de savoir-faire, l'apprentissage de la vérité, l'embranchement des conseils avisés reflétant la sagesse ancestrale.

NZAMBU KHONDA centre son étude sur les relations entre bailleurs et locataires dans la Commune de Masina. Il stigmatise le comportement du bailleur qui s'érite en bourreau vis-à-vis du contractant. Ces conflits sont de nature socio-économique, et basés sur le non-respect des règles relatives au bail.

Tout compte fait, l'auteur propose que l'autorité publique construise des logements sociaux afin de sécuriser la population et réduire les conflits liés au bail.

S'intéressant aux peuples autochtones, KIMANKATA MAYALALA s'insurge contre la représentation que les populations bantu se font sur les Peuples Pygmées. Pour lui, cette situation relève de la simple psychologie individuelle et collective qui se traduit par des stéréotypes divers. La marginalisation, l'exclusion et l'asservissement collés aux pygmées sont des états d'esprit qui découlent de l'image que les autres peuples, voire certains chercheurs, se font des Pygmées. Pour diminuer les préjugés sur les Pygmées, il faut combattre les clichés coloniaux et promouvoir la révolution culturelle de ce peuple.

M'THATU LUKILANGANGA et IBULA MAWANGU quant à eux dans leur étude sur l'interculturalité et les rapports entre l'Afrique et l'Occident, épingle les aspects « communs » du donner et du recevoir. Il y a des éléments culturels d'une part et d'autre part, des éléments économiques. Ils estiment que grâce à ces contacts avec l'Occident, l'Afrique a réussi à se situer dans une recherche de puissance par rapport à la mondialisation qui est un paradigme incontournable, indique l'auteur.

Enfin, MBALA MUZINGI et MBEMBI KUYINDAMA soutiennent la nécessité de la préservation de l'ordre public au regard des pratiques déviationnistes lors des funérailles à Kinshasa.

Selon les deux auteurs, ces pratiques sont une gangrène. Car, perdurant, cette pathologie sociale peut en engendrer d'autres. Ce travail constitue ainsi un cri d'alarme qui interpelle les

autorités urbaines face à la protection des citadins et des citadines et de leurs biens.

NKUANZAKA INZANZA Adélard
Professeur Ordinaire

REPRESENTATIONS SOCIALES ET STEREOTYPES IDENTITAIRES DANS LES DISCOURS DE CIRCONSTANCE YAKA.

**Par
MAWOSO TSIMBA**

A travers ses diverses manifestations, le discours social constitue un ensemble d'activités langagières par lesquelles s'élaborent les représentations qui régissent les comportements des individus et rendent possible la vie communautaire. Il participe de l'effort de (co-) construction de la réalité sociale et apparaît comme une somme de stratégies d'un sujet dont le produit sera une construction caractérisée par des acteurs, des objets, des propriétés, des événements sur lesquels il opère. (VIGNAUX, 1988 : 18). De ce fait, tous les discours sociaux sont porteurs des représentations. De nombreux travaux menés, ces dernières décennies, dans le domaine des sciences du langage en général, et de l'analyse du discours en particulier, montrent le lien indissociable existant entre discours et représentations sociales et témoignent de l'effort des chercheurs de modéliser l'activité discursive comme lieu de construction et de partage des représentations et des stéréotypes identitaires.

Notre travail consiste à identifier et à expliquer les représentations sociales construites dans les discours de circonference yaka, plus particulièrement dans les versets de lamentations funèbres *makana*. L'expression « discours de circonference » en littératures orales africaines s'applique à des textes oraux qui relèvent du genre oratoire. NGARAMBE (1981 : 23) l'explique de la manière suivante :

« Les discours de circonference ne sont pas préparés à l'avance ; il sont improvisés. Mais quand on écoute le locuteur parler, on n'a nullement l'impression qu'il

s'agit d'une improvisation tellement qu'ils apparaissent dans un langage châtié, avec une parfaite connaissance des traditions... ».

La palabre, le rituel funèbre ou celui du mariage, à travers les diverses interactions qu'ils permettent de produire, constituent un espace social au sein duquel les participants construisent les savoirs et les représentations qui orientent la marche des hommes et rendent possible la vie communautaire. Dans ce travail, nous étudierons les représentations sociales à travers le chant funèbre *makana*. A partir d'un corpus composé de quelques séquences interactionnelles portant sur les versets de lamentations funèbres *makana*, nous dégagerons les représentations et les stéréotypes qui relèvent de l'identité culturelle des Yaka.

Comme les proverbes, les versets de lamentation funèbres *yaka* sont des patterns construits à des fins didactiques. Ce sont des formes sémiotiques stéréotypées destinées à être apprises et reproduites pour faciliter, du fait même de la répétition ; l'enracinement des croyances, des représentations sociales, non seulement sur la mort, mais aussi sur la vie entière. Ils forment un discours en ce qu'ils se constituent en « *un ensemble d'énoncés produits en un lieu et à un moment déterminés, dans des circonstances de communication données, par un sujet parlant [...] à l'intention d'un auditeur [...] pour lui communiquer un message, ses sentiments, un ordre ; emporter son adhésion, etc., en vue de le faire agir, etc.* » (KASORO, 2010 : 9)

Etant donné le caractère complexe et polysémique de la notion de représentation sociale, examinons-les brièvement avant d'entrer dans le vif du sujet.

REPRESENTATION SOCIALE ET STEREOTYPE IDENTITAIRE : NOTIONS

Représenter, c'est « tenir lieu de », c'est « être à la place de » ou encore « rendre présent à l'esprit, à la conscience ». L'acte de représentation est donc un acte de pensée par lequel un sujet se projette sur un objet. La notion de représentation sociale est entrée dans les sciences humaines par la sociologie d'Emile Durkheim sous Moscovici (1961) qui, à partir des années soixante, l'a largement conceptualisée au point de lui donner toute sa dimension opérationnelle, son statut de notion carrefour et transversale.

Chez DURKHEIM, E., les représentations sont conçues comme un système, une totalité bien structurée, et non pas comme un assemblage de propositions ou d'idées isolées. MOSCOVICI substitue le terme « social » au terme « collectif » de Durkheim pour insister sur le rôle fondamental de la société. L'individu n'est rien sans la société. C'est la société qui l'invente, le « crée » et lui offre un champ balisé pour inscrire ses actions et son destin.

Pour sa part, JODELET (1984) définit la représentation comme « une forme de connaissance, socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble sociale. Il s'agit de « l'activité mentale déployée par les individus et les groupes pour fixer leur position par rapport à des situations, événements, objets et communication qui les concernent, (ou encore) une forme de connaissance sociale spécifique, le savoir de sens commun, dont les contenus manifestent l'opération de processus génératifs et fonctionnels socialement marqués. » La définition de JODELET met l'accent sur le caractère pratique et « pragmatique » des représentations. Il est rejoint

dans cette conception par P. Bourdieu qui affirme que les représentations sont des « énoncés performatifs qui prétendent faire advenir ce qu'ils énoncent.

De manière générale, les phénomènes de représentations concernent tout ce qui permet la communication, la vie sociale aussi bien que la vie individuelle. Ils couvrent un « ensemble de savoirs et de savoir-faire sans lesquels aucune communication n'est envisageable. » (VION, 1992 : 51). Comme l'affirme P. Rimé dans *langage et communication* (1992), le processus de communication est, dans son essence, un effort qui vise au partage des représentations.

Concernant la notion de stéréotype, elle se rapporte elle aussi à une manière d'interpréter et de penser la réalité quotidienne, à une forme de connaissance sociale. « L'homme ne juge pas en fonction des choses, mais des représentations qu'il a des choses. », remarque ROSE (1990).

En effet, le stéréotype est un élément de la structure de la représentation sociale. Il signifie une certaine manière d'appréhender la réalité, de l'expliquer et, au besoin, de la justifier. Apparue dans les sciences sociales avec le développement de la théorie des opinions, elle a été initialement utilisée en vue de « rendre compte du caractère à la fois condensé, schématique et simplifié des opinions qui ont cours dans le public » Selon LIPMANN (1922), son initiateur, le phénomène de stéréotype s'explique par l'existence d'un principe d'économie en vertu duquel l'individu penserait par stéréotype pour éviter d'avoir à réfléchir à chaque aspect de la réalité.

L'effet puissant des stéréotypes tient à ce qu'ils sont, comme les clichés, les symboles ou les slogans, les significations elles-mêmes, c'est-à-dire quelque chose d'immédiatement communicable et assimilé par les

individus. C'est dans ces sens que la notion de stéréotype rejoint celle de représentation sociale.

Cependant, par rapport à la représentation sociale, le stéréotype n'a pas de statut spécifique. Selon BOYER (2003 : 15), la différence entre les deux vient du fait que le stéréotype est une « représentation qui a mal tourné ou qui a trop bien tourné, victime, à n'en pas douter, à la suite d'un usage immodéré dû à une grande notoriété, d'un processus de figement inhérent cependant à la nature de la représentation, dont la pertinence pratique en discours est tributaire de son fonctionnement simplificateur et donc univoque et à une stabilité de contenu rassurante pour les membres du groupe, de la communauté concerné (e). »

Par ailleurs, il existe un lien étroit entre la notion de représentation sociale et celle d'identité. La notion d'identité se caractérise par le fait d' « avoir trouvé une certaine voie dans la vie », et de disposer « d'une mémoire des étapes de son périple. » (GOFFMAN, 1974 : 136). Dans le cadre de l'analyse du discours, on parle plutôt de l'identité et de l'appartenance à une catégorie (*category membership*) rendues pertinentes et auxquelles les interlocuteurs s'orientent dans le discours et à travers les interactions quotidiennes et institutionnalisées. Posées en termes d'identité ou de genèse d'une représentation (CHARAUDEAU et MAUNGUEREAU, 2002).

Nous allons observer et analyser les traces les plus significatives de cette trajectoire dans quelques versets de lamentations funèbres.

LES REPRESENTATIONS SOCIALES DANS LES MAKANA

Dans cette partie, nous étudierons successivement les représentations sociales du corps humain, de la famille et de

l'enfance et celle du travail. Les stéréotypes identitaires seront étudiés particulièrement à travers les phénomènes d'emblématisations et de mythification des lieux de mémoire.

Les représentations sociales du corps humain

Le corps est l'objet d'innombrables représentations. Morphologie du corps, trait du visage, caractéristiques de certaines parties... font l'objet des stéréotypes qui forgent l'identité des Yaka, leurs attitudes ainsi que leur agir individuel et collectif. Le verset ci-dessous affirme à ce sujet :

[01] *Kiinga luútú khóólo* /donc/le corps/une chance/

Traduction :

C'est donc une chance que d'avoir un beau corps

La morphologie du corps, et particulièrement celle du corps de la femme, ne laisse personne indifférent. Le corps constitue l'un des critères fondamentaux de la beauté féminine. Quels sont les traits essentiels associés à la beauté dans les *makana* ?

La beauté de la femme

L'interaction ci-dessous est un échange sur les canons de la beauté féminine en ce qui concerne la taille.

L1 : *N-Kééto kabita* /la femme courte/

Dyama dya woolo /le diamant/de l'or/

Traduction

La femme de petite taille

Est un véritable diamant.

- L2 : *Ho n'kééto kaleya tsukidi* /si/la
 femme/longue/termine/
Misisa mim'mééte mumyongoti /les
 muscles/montent lui/dans le dos/_ _

Traduction

En vieillissant,
 Les muscles d'une femme de grande taille se
 massent sur son dos.

- L3 : *N-Kééto kabita ulala kuthaangi.*

Traduction

La femme de petite taille disparaît du lit.

- L4 : *N-Kééto kabita ban tindinki bwiidi*

Traduction

Il suffit de bousculer (légèrement) une femme de
 petite taille pour qu'elle s'écroule.

- L5 : *N'tela béeto khéni bamwééna wo*

Traduction

On est jaloux de notre taille.

Pour valoriser la femme de petite taille, L1 recourt à une métaphore argumentative qui a pour but de chercher à imposer une opinion sans la démonter. Il s'agit de la métaphore du diamant et de l'or, deux pierres précieuses, qui évoquent quelque chose de précieux et d'une beauté éclatante. La valeur décisive de relation étroite associée au diamant et à l'or est ici transférée par analogie sur la

proposition à faire accepter : la petite taille est une qualité et non un défaut. De la sorte, l'auditeur est poussé à adhérer à la conclusion sous-entendue. La métaphore est ainsi un argument difficile à refuser dans la mesure où elle se dissimile derrière une image qui paraît évidente.

L'intervention réactive de L2 propose un raisonnement *a contrario* basé sur les conséquences de la taille élancée au moment de la vieillesse. La femme de petite taille maintient sa stature alors que la femme de grande taille voit sa colonne vertébrale se déformer.

La réfutation de l'argumentaire de la partie opposée à cette conclusion est fournie par les réactions de L3 et L4 qui relèvent les désavantages de la petite taille : l'instabilité et la délicatesse de sa position sur le lit conjugal. Ces deux arguments ont pour fondement la dimension physique de l'être humain. Il sous-tend que la petite taille constitue une faiblesse pour la femme parce qu'il suffit simplement de la bousculer légèrement pour qu'elle s'écroule.

Cette séquence interactionnelle se clôture par l'intervention de L5, la conclusion selon laquelle c'est la jalousie qui détermine les critères contre la femme de petite taille. Si nous nous en tenons à ces deux conclusions, nous pouvons inférer la leçon suivante : la petite comme la grande taille comportent des avantages et des désavantages. Si les co-débitants accusent leurs adversaires d'être jaloux de leur taille, c'est que la taille seule ne fait pas la valeur ou la beauté de la femme.

Le teint de la femme.

Le teint est la nuance ou l'aspect particulier de la couleur du visage ou du corps. Il concerne la pigmentation ou la couleur de la peau.

L1 :N' *Kééto kabéénga mutu n'kwéélaanga.*

Traduction

C'est toujours un homme qui épouse une femme au teint clair

L2 : N' *Kééto kabéénga dikhondo dyamu n-situ*
Hana ban-diidi kwa nzima

Traduction

Une femme brune est un régime de banane dans la forêt ;

Elle peut être mangée par une civette.

L3 : *buna yaphiinda*
Bayakala bakabéénga yibawa nzala ko.

Traduction

Comme je suis de teint sombre

Je ne m'intéresse pas aux hommes de teint clair.

Les trois interventions admettent que le teint clair est symbole de la beauté féminine. Comme dans la séquence précédente, le recours à la métaphore argumentative permet d'appuyer l'argument de L1 qui relativise la valeur appréciative du teint comme critère de beauté pour une femme. De même que le régime de bananes est à la merci des civettes dans la forêt profonde, une femme au teint clair peut être séduite par un homme indigne d'elle. Autrement dit, c'est la qualité des consommateurs (hommes) qui valorisent les aliments (bananes). Mangées par un animal (la civette), les bananes perdent leur valeur parce qu'elles sont considérées comme un bien sans maître, à la merci des prédateurs. Peu importe le teint (la beauté) de la femme, si

elle n'est pas épousée par un homme de valeur, elle ne vaudra rien.

A travers cette interaction, les représentations sociales dégagées révèlent que la notion de taille et même celle de beauté, sont relativisées dans le choix d'une femme. Ce qui compte, ce sont les qualités intérieures. C'est ce qu'affirment les deux versets ci-dessous.

Kutoma lungéza lwá müúngwa /la
 beauté/un grain de sel/
Wukwéé kumakaya wele kutuka /tu vas/dans
 les condiments/tu te dissois/

Traduction

La beauté est un grain de sel
 Une fois dans les condiments, il se dissout.

Kutoma kwa isangala
Kakwe kunékoko kyele budika

Traduction

La beauté est semblable à une cruche :
 Une fois à la source, elle se brise.

En partant de ces versets, quelle représentation du corps pouvons-nous retenir ? Quelle importance lui accordent-on ? Le corps représente à la fois beaucoup et très peu de choses. Un corps beau, robuste, en bonne santé est certes une chance ? Mais il n'est pas la chose la plus importante. Il ne résiste pas à l'épreuve du temps.

Les représentations sociales de la famille et de l'enfance

Famille et enfance sont étroitement liées dans la société. La famille constitue le cadre dans lequel tout homme, tout enfant, tire son existence. C'est le socle sur lequel il peut s'épanouir et à partir duquel il peut s'ouvrir au reste du monde. Dans la société traditionnelle yaka, tout comme dans beaucoup d'autres sociétés, l'existence de l'homme ne peut donc pas se concevoir en dehors d'un noyau familial, si rudimentaire soit-il.

Les versets de lamentations funèbres yaka nous permettent de tirer quelques représentations sociales de cette valeur.

LA FAMILLE

La famille est le lien d'expression des solidarités par excellence. Il doit exister entre les parents, les frères et les sœurs d'un même clan une obligation d'entretenir des liens de solidarité et de complémentarité. L'existence de ces liens et les relations d'entraide qui sont censées résulter expliquent la nécessité d'avoir une abondante progéniture. La facticité de la vie humaine ainsi que la prépondérance de la solidarité intra-lignagère permettent au noyau familial de se solidifier. Plus on s'éloigne du centre de l'arbre généalogique des individus, plus les liens se relâchent. La séquence interactionnelle ci-après illustre ces aspects de la relation parentale.

L1 : *pangi mosi ban tsikaako* ; /un/frère (sœur)/un (e)/on ne le vante pas/

Tsoni kabakisa baatu /la honte/il fait prendre/aux gens/

Traduction

On ne se vante pas quand on n'a qu'un seul frère ;
Il peut vous faire honte.

L2 : *Tuzola ye khotana* /je suis/la sœur de/Tuzola et Khotana/

Na tsiidi n-ngoongu yatiina ?/qui/mettra/la voix fuis/

Traduction

Je suis la sœur de Tuzola et Khotana
Qui pourra réussir à m'intimider ?

L3 : *Hata uvulu naana* /le village/grand/il peut être/

Munzo taata yikwéé diila /dans la maison /de mon père/j'irai manger/

Traduction

Quoique le village soit vaste,
Je n'irai manger que chez mon père.

Une famille nombreuse est une garantie de sécurité pour les consanguins. C'est le sens des interventions de L₁ et L₂. Cette dernière particulièrement se vante d'être entourée de deux frères, qui sont pour elle et pour sa progéniture comme des anges gardiens prêts à intervenir face aux épreuves éventuelles.

Pour sa part, l'allocution L₃ met l'accent sur l'importance du lien biologique. En effet, tous les membres d'un clan ou du village n'ont pas le même statut. L'individu est censé trouver d'abord sa raison d'être et sa sécurité au sein de l'espace domestique (*nzo*) où chaque famille nucléaire possède un foyer (*ziku, feu*), un père et un (*ou des*) mères (s). Le feu, la commensalité et le contact physique qui soudent la famille nucléaire constituent également le

fondement de l’union de la maisonnée. Le terme *hata* utilisé dans le verset par L3 est pris à la fois dans son sens dénotatif de village et dans le sens connotatif de lignage. L’interactant veut simplement dire que, chaque individu doit d’abord trouver le soutien nécessaire au sein de sa famille nucléaire.

L’importance du lien biologique est soulignée dans les séquences ci-dessous dans son rapport aux liens de pariage. Par rapport au lien de mariage, la parenté biologique occupe une position supérieure. Tout en reconnaissant que la parenté ne peut pas constituer un obstacle à la sérénité du couple, le participant L₁ affirme la prédominance du lien biologique sur le lien matrimonial.

L1 : *loongo lusukinina, butuka ditéékila.* /le mariage/vient après/la parenté/vient/avant/

Traduction

La parenté précède le mariage

Dans le même ordre d’idées, les rapports entre l’époux et sa belle-famille constituent un sujet de débat susceptible de montrer les représentations qui se rattachent aux divers types d’alliances au sein de la famille. Tel est le cas des représentations portant sur la position de la belle-mère et dont la séquence ci-dessous est une illustration :

L1 : *Buko bwa N’Kééto mwaana khééke* /la belle-mère/enfant/petit/

Kabusi kiima nda swééka /si elle refuse/une chose/va garder/

Traduction

La belle-mère, c’est un petit enfant ;
Si elle refuse un cadeau, garde-le-lui.

L2 : *Buko bwa n-khééto matak manzuungu* /la belle-mère/fond d'une casserole/ -

Phasya khatu kamonaanga /souffrance inutile/elle voit/

Traduction

La belle-mère, c'est un fond de marmite :
Elle peine pour rien.

L3 : *Buko bwa n-khééto kakota mvidya* /la belle-mère/quand elle a des chiques/

Kakhaamba yan-katula /elle me demande/de les enlever/

Traduction

Quand ma belle-mère a des chiques,
Elle me demande de les lui enlever.

L4 : *Lukwéé mééngi mako mééno* /vous haïssez/belles-mères/vos/

malutsaatsila baana ! /elles vont élever/vos enfants/

Traduction

Pourquoi haïssez-vous vos beaux parents,
qui élèveront un jour vos enfants ? _

L4 : *Luhoya buna bwabukhete ;* /parlez/bien/
Iko nzaambi, kitaambaako /la belle-famille/c'est

Dieu/elle ne
plaisante pas/

Traduction

Soignez votre langage _

La belle-mère, c'est comme Dieu. On ne badine pas avec elle.

Les interventions des L₁ et L₂ sont des railleries à l'endroit des belles-mères accusées d'être trop capricieuses et trop exigeantes. L₁ les compare au fond d'une marmite qui supporte l'épreuve du feu, le poids de son contenu, les coups de la spatule à manioc, les frottements du dos de la cuillère...sans profiter de la nourriture qui y est préparée. Sur la même lancée, L₂ présente la belle-mère comme une femme capricieuse, inconstante et exigeante. Ses envies sont imprévisibles et fondées sur l'humeur du moment, exactement comme on l'observe chez les petits enfants. En plus des caprices, la belle-mère est toujours exigeante.

En réaction, L₃ et L₄ adoptent une position contraire. Ils considèrent cette catégorie de femmes comme étant à l'origine de la vie. Par conséquent, elles ont droit à un profond respect. L'importance qui leur est accordée s'explique par le respect que l'on attache à la fécondité.

Il se dégage des interventions de cette séquence une double image des belles-mères : une image dépréciative caractérisée par leur défaut et une image valorisante de personnes dignes de respect. La première est une critique axée sur leur comportement, la seconde est une représentation tirée des considérations éthiques et morales.

L'ENFANCE

La catégorie de l'enfance ne s'est dégagée comme représentation distincte dans la société adulte qu'à une date récente. Cependant, elle demeure un monde à part au sujet duquel beaucoup de représentations sont élaborées. Chez les Yaka, la fonction procréatrice de la femme est plus fondamentale et plus importante que ses fonctions socio-économiques et relationnelles. Sans enfant, un mariage trahit sa vocation essentielle. Le groupe patrilignage du mari

conclut l'alliance matrimoniale en vue d'acquérir le droit sur la fécondité de la femme et la progéniture du couple. La procréation qui se fait attendre trop longtemps est sévèrement jugée par les co-résidents qui stigmatisent surtout la réduction de l'alliance à sa dimension économique.

Quelles sont les principales représentations sociales de l'enfant qui ont cours dans la société traditionnelle yaka ?

1. Le fœtus n'est pas encore un enfant

Un enfant existe à partir de sa naissance effective, lorsqu'on peut le tenir dans le bras et l'entendre pleurer. Les mort-nés et les enfants atteints de malformation congénitale ne sont pas considérés comme des enfants à part entière. Pour preuve, ils ne reçoivent pas de nom à leur naissance. On les appelle *n'kisi*, c'est-à-dire "fétiches".

Comme l'indique le verset ci-dessous, le couple est tenu de rester prudent tant que l'enfant n'est pas encore né :

Mwaana wena mukati /l'enfant/il est/dans le ventre/

Ban-syaako mbuumbu On ne lui met pas/le cœur

Traduction

On ne compte pas sur un enfant

Qui est encore dans le sein de sa mère

Par ailleurs, il est souhaité que les couples aient une abondante progéniture. Un enfant est certes précieux, mais il est aussi fragile. Beaucoup d'aléas menacent sa vie et sa croissance : la maladie, les sorciers, la mort. Il faut avoir plusieurs enfants pour multiplier les chances de survie de la famille. Le verset [27] affirme que celui qui n'a qu'une petite progéniture ressemble à un homme qui n'a qu'un œuf.

Ukadi ya mwaana mosi /si tu
es/avec/enfant/ -

Dyaaki dya khoko wena dyaawu /Un oeuf/de la
poule/tu es/avec/

Traduction

Si tu n’as qu’un enfant,
Tu n’as qu’un œuf.

2. L’enfant est la richesse par excellence

Chaque enfant porte une histoire personnelle qui est inscrite dans le nom qu’on lui attribue. Le couple dont la dimension procréatrice avait longtemps été perturbée avant d’avoir un enfant donnera à celui-ci un nom évoquant cette période de stérilité et d’attente angoissante. Ces noms sont souvent puisés dans le lot des sobriquets attribués à l’un des conjoints soupçonné d’être stérile. Le terme *n’lele* que nous avons dans le verset ci-dessous est l’un de ces sobriquets.

Yivwaata n-lele thalu /je porte/un habit/de prix/
Yi mwaana tsiiidi ha kooko C’est/l’enfant/je mets/dans
les bras

Traduction

Si je porte un habit cher,
Je prends l’enfant dans mes bras.

Comme anthroponyme, *n-lele* est le diminutif du nom amplifié N-lele myakhatu qui signifie littéralement "des habits pour rien". C'est la formule par laquelle on critique la femme longtemps demeurée sans enfant. Selon la représentation qui s'en dégage, le devoir de bien habiller son

épouse doit aller de pair avec la capacité procréatrice de celle-ci censée enrichir, par sa fécondité, le clan du mari.

La situation de la femme stérile est difficile. Elle ne peut pas jouir de l'appellatif *ngwaandi X*, comme les autres mères. Comme l'indique le verset ci-après, les noms des époux sont remplacés dès la première naissance par une combinaison anthroponymique formée des termes *ngudi* (mère), *sé* (père) et du nom de leur enfant.

*Lundukiko nduumba,
Yingwaadi Imeri ya Losa*

Traduction

Ne me prenez pas pour une jeune fille
Je suis la mère d'Emery et de Rose

Il se dégage de cette dénomination que le statut et la qualité de "mère" sont obtenus par le fait de la procréation et non, par exemple, par le fait de l'adoption. Le principe de gémination, c'est-à-dire l'usage de deux noms par verset, ne se justifie pas par des raisons emphatiques ou esthétiques. Le chanteur peut réaliser autant de combinaisons qu'il est possible de composer des paires avec sa progéniture. Dans ces conditions, la situation de la femme stérile pendant l'exécution des chants de deuils s'avère particulièrement pénible compte tenu de satires qui lui sont implicitement ou explicitement adressées. L'interaction suivante est un modèle du genre :

L1 : *Wuna wákoonda ya mwáána /celui/il*
manque/avec/l'enfant
 Ban-túká ban-sóólaako /on l'injurie/on ne le
choisit pas/

Traduction

Quand on insulte celui qui n'a pas d'enfant,
On le fait sans ménagement.

L2 : *Bakwááni businá baana*, /les prochains/la richesse/les enfants.

Betó munguba ya n-tóómbo /Nous/dans les arachides/avec/le manioc/

Traduction

Les autres trouvent leur richesse dans leur progéniture ; Pour nous, la richesse réside dans les arachides et le manioc.

L1 résume l'ensemble de représentations sur la place de l'enfant dans la société yaka. La vraie richesse (*busina*) d'un foyer, d'un clan ou d'une communauté est plus une affaire de progéniture que d'abondance de biens matériels. Cette hiérarchie est clairement exprimée dans le verset [31] par le rapport qui est établi entre les termes « *baana* » et « *nguba ya n-toombo* ». Les arachides (*nguba*) et le manioc (*n-toombo*) sont des expressions métonymiques qui signifient la richesse matérielle. L'utilisation des noms de ces produits dans le discours s'explique par le fait qu'il s'agit des produits agricoles les plus cultivés chez les Yaka. Non seulement ils constituent la base de l'alimentation dans cette contrée, mais ils sont aussi indicateurs de la richesse. S'agissant de l'usage du substitutif « *beto* » (*nous*), il faut observer qu'il est utilisé à la place de « *beno* » (*vous*). Le locuteur L1 s'exclut du groupe de personnes visées par cette énonciation. En réalité, l'auteur s'en exclut tout en faisant semblant d'en faire partie.

Comme nous le verrons dans la section ci-dessous, l'activité procréatrice est au centre même de la survie et du bon équilibre du mariage. Elle est considérée comme un travail à part entière qui est censé générer un profit. Ceci rejoint les observations de Thomas et LUNEAU (1992 : 31) au sujet des Mossi : « la fécondité semble constituer l'une des valeurs fondamentales de l'éthique mossi pour qui la stérilité va à l'encontre de l'ordre cosmique [...] Avoir des enfants et les garder vivants est un idéal auquel tous aspirent.

Le travail et ses représentations

Les analyses que nous présentons dans cette partie visent simplement à cerner quelques représentations qui se dégagent des « discours sur le travail », c'est-à-dire de l'ensemble des représentations utilisées d'une part, pour définir les conditions spécifiques de la production des biens utiles et, d'autre part, pour en fixer la valeur.

Le mot *yisalu* (travail) est un terme générique désignant une diversité d'activités productrices que l'homme exerce. Son champ sémantique couvre à la fois le domaine de la production des biens et services et le domaine de la reproduction sexuelle. Comme on vient de le voir dans l'intervention réactive de L2 (p. 11), les deux sont source de richesse : richesses matérielles (*busina, m-vwiilu*) pour le premier et richesses humaines (*mboongo baatu*) pour le second.

Globalement, cette taxinomie de richesses produites par le travail humain est consacrée par la distinction dichotomique entre "l'avoir" et "l'être". C'est en partant de cette catégorisation que nous étudierons quelques représentations du travail à travers les versets de lamentations funèbres.

1. Le travail comme activité de production des biens de consommation

L'homme travaille et produit des biens en sa qualité d'être social doué d'intelligence et d'énergie créatrice. Très tôt, l'enfant yaka est initié au travail productif. Il se forme à l'esprit et à la pratique de l'activité productive à travers plusieurs canaux parmi lesquels les jeux, l'éducation diffuse (observation diffuse) et l'exercice effectif des activités correspondant à son âge. Certains jeux lui permettent de reconstituer la vie des adultes et de comprendre la répartition des tâches entre l'homme et la femme. Dès son jeune âge, la jeune fille assiste sa mère dans les travaux de ménage alors que le jeune homme accompagne son père ou ses frères aînés dans leurs activités. Cette répartition des tâches dès l'enfance est l'objet de la séquence interactionnelle suivante :

L1 : *Kubuta kwa bayakala* /enfanter/les hommes/
Nguba yin-suumbidi mééya. /les arachides/je les achète/avec les centimes

Traduction

Pour avoir enfanté seulement des garçons,
 Je me procure des arachides au prix d'argent.

L2 : *Bakwaawu babuta kwaawu* /les autres/qui ont enfanté/à eux/
N-koko ban-téka bwavula ko./la rivière/ils ne la puisent pas/beaucoup

Traduction

Ceux qui ont la chance d'avoir des enfants
 ne vont pas souvent puiser de l'eau à la source.

L3 : *Moni maama mbangala buudi* /si tu vois/la saison sèche/tombe/

Bakwa baphaangi badiidi. /les propriétaires/des frères/ils mangent/

Traduction

Dès que la saison sèche s'annonce
Ceux qui ont des frères peuvent espérer bien manger.

Dans son intervention, L1 met particulièrement l'accent sur la contribution des garçons au travail des champs. Ce sont les hommes (*bayakala*) qui exécutent les grands travaux de défrichage et d'abattage des arbres. De ce travail dépendent les provisions d'arachides.

Le second participant renchérit et parle de la contribution des enfants, notamment pour l'approvisionnement en eau, la garde des bébés et certaines petites courses. La femme qui n'a pas d'enfant est obligée de tout faire seule.

Le troisième intervenant introduit un autre domaine où l'apport des enfants est déterminant : la chasse. La saison sèche n'est pas seulement la période de grands travaux de champs. C'est aussi la période où abonde le gibier. Et ce sont les hommes qui fournissent à leurs épouses des produits de la chasse. Les femmes célibataires ou veuves, qui n'ont personne pour les leur en donner, doivent se contenter de se nourrir de feuilles de manioc et d'autres épinards.

Parmi les principales activités féminines, les Yaka valorisent particulièrement les tâches ménagères désignées par le terme générique *kuláamba* (faire la cuisine). Dans certains contextes, cet infinitif *kuláamba* est utilisé pour couvrir l'ensemble des tâches qui font la réputation d'une bonne femme. Il s'agit aussi bien de travaux de champs – et

qui comprennent une diversité de vocables (*kukúna*, semer ; *kusééla*, sarcler ; *kuhéla*, récolter ; *kuhááta*, déterrer les carottes de manioc, *kutóka*, piler, etc.) – que des activités culinaire proprement dites.

Voici deux versets qui illustrent cette représentation :

L1 : *Ho wulambako* /si tu prépares pas/
wukweelasi mwaana muhata ko /ne marie pas ton
 enfant/dans le village.

Traduction

Si tu ne sais pas faire la cuisine
 Ne marie pas ta fille dans le village

L2 : *Wuna wulaamba luku lwatebuka*
Ban-swééka pfikwa ko.

Traduction

On ne garde pas pour le lendemain le *fufu*
 de celle qui prépare une pâte de manioc molle

Les activités culinaires sont le lieu où se mesure le savoir-faire d'une femme. La bonne femme (*n'laambi*) n'est pas seulement celle qui prépare des mets délicieux, mais aussi celle qui sert une nourriture suffisante. L'exigence de la qualité doit aller de pair avec celle de la quantité. Ces qualités sont héréditaires. Les jeunes filles qui en manquent jettent le discrédit non seulement sur leur propre personne mais aussi sur l'ensemble de leur famille. La mauvaise réputation dans ce domaine sera préjudiciable pour l'avenir matrimonial de la jeune fille.

La bonne femme est aussi celle qui participe aux échanges réciproques. Dans son article sur « Agronomie, consommation et travail sans l'agriculture du Burundi du XVII^{ème} au XX^{ème} siècle », ce dernier auteur affirme :

« La cruche que l'on porte chez un voisin ou la gorgée que l'on boit au chalumeau dans la cruche de son hôte autant des signes de solidarité ou de simple disponibilité à l'entraide qui permettent aux hommes d'éviter à leurs maisonnées l'isolement et par conséquent l'insécurité (...). Selon la situation relative du donateur et du receveur, la signification sociale de ces gestes peut varier : franche amitié, bon voisinage, mais aussi déférence à l'égard d'un plus influent, subordination à l'égard d'un chef, manifestation de puissance et de générosité de ce dernier,...Dons et contredons [...] perçus qualitativement comme des échanges réels. Si le plus pauvre est "aliéné" par cette obligation sociale des "cadeaux", le plus riche ne l'est pas moins par l'obligation parallèle de redistribution. »

Cette obligation du don et du "contre-don" est exprimée dans le verset suivant :

*Láámbi heka méne yákúnata /si tu prépares/donne à moi qui t'ai amenée ici ;
Yiyáábá baana batááta /qui reconnaît les enfants/de mon père/*

Traduction :

Quand tu prépares, donnes à moi qui t'ai amenée ici ;
C'est moi qui prendrai soin de tes frères

Le produit du travail de la femme doit bénéficier d'abord aux plus proches parents. Autant il est conseillé d'aider son prochain, autant il est nécessaire de privilégier son entourage immédiat. Donner est une opération familiale qui ne nécessite pas une définition sociologique particulière. Cependant, s'il y a quelque obligation à donner, il y en a aussi à recevoir, et surtout à rendre la pareille. C'est le principe du don et du contre-don. Mais, comme le remarque Marcel Mauss dans *l'Essai sur le don* (1924), l'institution du don représente un caractère ambivalent. Le don libéral et gracieux est régulièrement suivi d'un contre-don tout aussi unilatéral et arbitraire, mais tacitement perçu comme la réponse adéquate à la première prestation. Le don est aussi indiscutablement l'amorce d'une relation réciproque, un échange différé.

Toutefois, les paresseux ne sont pas en droit de s'attendre à la solidarité des autres parce qu'ils n'ont rien à donner en retour. Ils sont l'objet de beaucoup de critiques, comme le montre l'interaction ci-après :

L1 : *Ban-loongiya bapulúsi* /les enseignants/et/les policiers/
Ulángidila kwaawu bádiílá /en rodant/ils mangent/

Traduction

Les enseignants et les policiers trouvent à manger en rodant chez les autres

L1 : *Nzala yiyáná bapulusi* /la faim/dont se plaint/les policiers/
Kun-sítú kwakóónda n-sáása. /en forêt/il manque/un champ/

Traduction

Le policier se plaint d'être affamé
 Pendant qu'il ne possède aucun champ en forêt.

Le travail de l'enseignant et celui du policier ne sont pas rangés dans le registre des activités productives. L1 reproche au premier de ne pas travailler aux champs ; il est comparé à l'homme blanc qui, selon l'imaginaire populaire, déteste les travaux sales, cette conception du blanc étant induite à partir de la pigmentation de sa peau. Le second passe son temps à garder ses chefs et à traquer les délinquants. Il ne se soucie pas non plus de cultiver les champs comme les autres villageois. Ils trouvent sa nourriture par les racketts.

2. Le travail comme activité de procréation

Notre travail consiste à identifier et à expliquer les représentations sociales construites dans le discours de circonstance yaka, plus particulièrement dans les versets de lamentations funèbres *makana*. L'expression « discours de circonstance » en littératures orales africaines s'applique à des textes oraux qui relèvent du genre oratoire.

Dans la section précédente, nous avons dégagé quelques représentations de l'enfance dans les versets de lamentations funèbres. Nous n'y reviendrons pas. Nous voulons simplement insister sur la conception de l'homme et de la femme comme instruments de reproduction et de survie de la famille, qui est l'un des piliers sur lesquels repose tout l'édifice du mariage. Voici ce que nous en dit l'interaction suivante :

Bakubuti, buta n-kwaawu /si on t'envoie un autre/

watsuki ya nzala avec des cheveux/et des ongles/

Traduction

Si on t'enfante, enfante aussi un être qui a des cheveux et des ongles.

<i>Khayi wabuta soongo</i>	/l'antilope/a	engendré/un
petit/		
<i>wadibúta</i>	/il	s'est engendré elle-
même/		

Traduction

L'antilope en mettant bas son petit s'est engendrée elle-même.

<i>Mwáána m-butíila yilééke</i>	/l'enfant/engendre-
<i>le/jeune/</i>	
<i>wan-diíla</i>	/pour profiter de lui

Traduction

Engendres dès ta jeunesse
pour profiter de ta progéniture

Les deux premiers versets [43] et [44] traitent de la nécessité pour le couple de participer à sa propre survie et à celle du groupe par la procréation. Le verset [45] nous apprend que l'enfant est un bien dont la famille attend un bénéfice. Celui-ci peut être tiré de son travail et de multiples services que l'enfant peut rendre. Non seulement, par son ardeur au travail, la fille aide ses parents, et particulièrement sa mère, mais en plus elle produit une dot.

L'expression *kudya nziimbu* (littéralement "manger la dot) illustre bien le profit à tirer du mariage de sa fille. Lorsqu'une femme donne naissance à une abondante progéniture, on dit qu'elle enrichit la famille de son mari. De même, la femme dont les enfants meurent prématurément, dira : « *yisa sálá yisalu kyá khatu* », ce qui signifie littéralement "je suis venue faire un travail inutile".

En guise de conclusion

Notre travail a consisté à étudier quelques représentations sociales construites dans le discours de circonstance *yaka*, plus particulièrement dans les versets de lamentations funèbres *makana*, forme de discours qui relève de la catégorie des interactions verbales.

Les représentations sociales dégagées des séquences interactionnelles étudiées concernent le corps humain, la famille, l'enfance et le travail. Ces thèmes apparaissent étroitement liés dans la conception *yaka* de la vie. Le corps humain, par sa taille et par sa beauté, a une importance relative malgré les divers stéréotypes que l'imaginaire populaire lui attribue. Ce sont plutôt les qualités intérieures qui sont primordiales. Celles-ci permettent à la famille de jouer pleinement son rôle de socle où l'homme est censé s'épanouir et bénéficier des élans de solidarité des autres membres du corps social. Mais cette solidarité ne peut pas être unilatérale. Elle doit s'exprimer selon le principe du don et du contre-don. Ce principe ne peut se réaliser que dans une communauté où chaque membre participe au travail de production des biens. Il ressort des représentations sociales dégagées à ce propos que le travail a une double dimension : le travail manuel produit les valeurs économiques censées assurer le bien-être matériel ; alors que le travail de

procréation génère les ressources humaines qui permettent à la société de se perpétuer.

Bibliographie

- BOYER, H., 2003. *De l'autre côté du discours. Recherches sur les représentations communautaires*, L'Harmattan, Paris.
- GOFFMAN, Erving, 1974. *Les rites d'interaction*, éd. de Minuit, Paris.
- JODELET, D., 1984. « Représentation sociale : phénomènes, concept et théorie », in MOSCOVICI, S. *Psychologie sociale*, PUF, Paris.
- KASORO TUMBWE, R., 2010. *Réflexions méthodologiques sur l'analyse du discours en République Démocratique du Congo*, in *Analyse du discours*, CELTA, Kinshasa.
- LIPPAMNN, W., 1922. *Public Opinion*, New York University Press.
- MOSCOVICI, S., 1961. *La psychanalyse, son image et son public*, PUF, Paris.
- Id., 1984. *Psychologie sociale*, PUF, Paris.
- NGARAMBE, P., 1981. *Etude pragmatique des discours de circonstance au Burundi*, Thèse de doctorat, UNAZA, Campus de Lubumbashi.
- RIME, B., 1992. « Langage et communication », in MOSCOVICI (dir.), *Psychologie sociale*, PUF, Paris.
- THOMAS, L.V., LUNEAU, R., 1992. *La terre africaine et ses religions*, L'Harmattan, Paris.
- VIGNAUX, G., 1988. *Le discours, acteur du monde, Enonciation, argumentation et cognition*, Ophyrs, Paris.
- VION, R., 1992. *Les interactions verbales*, Hachette, Paris.

LA TERRITORIALE, LES CONFLITS FONCIERS ET LE POUVOIR COUTUMIER

**Par
MAMBI TUNGA-BAU**

Introduction

Initialement prévu comme une communication dans un séminaire-atelier, le sujet que nous allons développer ici rentre dans un thème général qui traite des fondements juridique, politique, socio-économique et culturel de la décentralisation en République Démocratique du Congo. Ces fondements suggèrent la juxtaposition de trois variables explicatives : la territoriale, les conflits fonciers et le pouvoir coutumier. Le premier problème que soulève ce sujet, c'est le conflit entre l'Administration territoriale et le pouvoir coutumier. Conflit souvent fondé sur le domaine foncier. En deuxième lieu, l'on peut également penser que le domaine foncier lui-même est source de conflits.

Pour nous permettre de cerner la situation des conflits récurrents entre l'Administration territoriale et le pouvoir coutumier, il est important de saisir la nature de ces conflits qui affectent les deux instances de gestion administrative et politique du pouvoir. En d'autres termes, il faut étudier la nature des conflits et identifier les acteurs desdits conflits.

Pour rendre compte de cette réalité, nous recourons à l'analyse institutionnelle dans une perspective historique. Dans cette optique, nous abordons la question en quatre points suivants :

1. la notion de la territoriale ;
2. le rappel des éléments du régime foncier congolais ;
3. la nature des conflits fonciers et ses acteurs ;
4. le pouvoir coutumier et la gestion des terres.

DE LA TERRITORIALE

Le concept de « territoriale » renvoie essentiellement à la forme contractée du terme Administration du territoire, mieux à l'expression du droit administratif de « personne administrative territoriale ». « Les personnes administratives territoriales sont des collectivités territoriales qui exercent des compétences administratives dans un ressort géographique donné » (VUNDUAWE, 2007 : 400).

A l'époque coloniale, on associait couramment la territoriale au corps des fonctionnaires dont la structure correspondait à une sorte de pyramide hiérarchique. La base était composée d'agents territoriaux de divers grades et les chefs de poste (MUYER, 1986 : 30). La territoriale avait pour principaux animateurs : L'Administrateur du territoire (A.T.), les administrateurs assistants (A.T.A.) et les chefs de poste assistés des comptables.

Les territoriaux – entendez par là agents ou fonctionnaires de l'Administration territoriale – étaient des cadres du territoire d'échelon administratif situé immédiatement au-dessus de la chefferie et du secteur. Cet échelon supérieur, le district, était commandé par un commissaire de district (CDD), assisté d'un ou de deux adjoints. Aujourd'hui, en vertu de la Constitution (article 3) le district est supprimé mais ses animateurs survivent dans une structure qui est en dehors des structures officielles de l'Etat, à cause de l'indolence des autorités politiques nationales à faire aboutir avec courage la réforme introduite par la Constitution du 18 février 2006.

Pour tout dire, à l'époque coloniale, les territoriaux étaient chargés des contacts avec les chefs traditionnels et les populations indigènes. Ils étaient tenus de dresser des rapports sur ces populations et les chefs traditionnels.

Aujourd’hui, la territoriale est censée inclure en son sein les entités régionalisées (provinces et ville de Kinshasa), les entités administratives décentralisées (la ville, la commune, le secteur et la chefferie), les entités déconcentrées (le territoire, le groupement, le quartier et le village).

Ainsi donc, les entités décentralisées sont dotées de la personnalité juridique et celles déconcentrées en sont dépourvues.

Ainsi en disposent les articles 3 et 196 de la Constitution du 18 février 2006 telle que modifiée par la loi n° 11/002 du 20 janvier 2011 portant révision de certains articles de la Constitution de la République Démocratique du Congo.

Tout compte fait, la territoriale de la République Démocratique du Congo est composée des entités énumérées aux articles 4 et 5 de la loi n° 08/012 du 31 juillet 2008 portant principes fondamentaux relatifs à la libre administration des provinces. Ainsi donc la ville, la commune, le secteur et la chefferie sont des entités territoriales décentralisées dotées de la personnalité juridique ; le territoire, le quartier, le groupement et le village sont des entités territoriales déconcentrées dépourvues de la personnalité juridique.

L’Administration territoriale est maintenant politisée. Elle ne fonctionne pas uniquement avec les agents et fonctionnaires de l’Etat mais aussi avec des militants des partis recrutés sur base des critères passionnels.

Rappelons à présent les éléments fondamentaux du régime foncier congolais.

RAPPEL DES ÉLÉMENTS DU RÉGIME FONCIER CONGOLAIS

Il faut d'abord remarquer qu'en matière foncière, la Constitution de la République Démocratique du Congo telle que modifiée à ce jour dispose en son article 9 que l'Etat exerce une souveraineté permanente notamment sur le sol, le sous-sol, les eaux et les forêts, sur les espaces aérien, fluvial, lacustre et maritime congolais ainsi que sur la mer territoriale congolaise et sur le plateau continental (alinéa 1). Les modalités de gestion et de concession du domaine de l'Etat sont déterminées par la loi (alinéa 2).

Par ailleurs, la loi n° 73/021 du 20 juillet qui est la loi foncière en vigueur dispose en son article 53 : « le sol est la propriété exclusive, inaliénable et imprescriptible de l'Etat ». De part cette disposition, le sol revêt trois caractéristiques : l'exclusivité, l'inaliénabilité et imprescriptible. L'exclusivité en faveur de l'Etat qui y exerce, sans partage, un droit de propriété. Ensuite, le caractère d'inaliénabilité renvoie au fait que l'autorité qui assure la garde ou la gestion du sol ne peut pas le vendre. Enfin, le caractère imprescriptible du sol veut dire que le principe de l'expiration du délai de prescription ne joue pas en matière d'aliénation du sol ; c'est-à-dire que si l'autorité administrative aliénait le sol au bénéfice d'un tiers, l'Etat est en droit de le récupérer à tout moment quel que soit le délai.

L'ordonnance-loi n°66 – 343 du 7 juin 1966 dite loi Bakajika et la loi n°73/021 du 20 juillet 1973 portant régime des biens, régime foncier et immobilier et régime des sûretés, posent les principes généraux et essentiels de l'appropriation des terres, de l'utilisation du sol et du sous-sol. Ainsi, par principe, le sol et le sous-sol appartiennent à l'Etat congolais.

Les conséquences découlant de ces lois sont visibles dans la loi n°007/2002 du 11 juillet 2002 portant code minier. Le code minier réaffirme la propriété étatique des substances minérales contenues dans les gîtes minéraux naturels, artificiels, géothermiques et les eaux souterraines se trouvant sur la surface du sol ou dans le sous-sol. Le titulaire du droit minier ne dispose que d'un droit minier ou de carrière d'exploitation, la propriété des produits marchands en des droits miniers (...) à des fins commerciales¹.

Aussi, le code minier pose-t-il comme principe que les droits découlant de la concession minière sont distincts de ceux des concessions foncières, de sorte qu'un concessionnaire foncier ne peut se prévaloir de son titre pour revendiquer un droit de propriété quelconque sur les substances minérales contenues dans le sous-sol.

En fait, pour le législateur congolais, la propriété des gîtes des substances minérales, y compris les eaux souterraines et les gîtes géothermiques (...) constitue un droit immobilier distinct et séparé des droits découlant d'une concession foncière². En vertu de cette disposition, le propriétaire d'une concession foncière n'est pas le propriétaire des substances minérales se trouvant sur le sol ou dans le sous-sol de cette concession.

Les principes du régime foncier étant posés, nous pouvons essayer de cerner la nature des conflits et les acteurs desdits conflits.

¹ Lire à ce propos l'exposé des motifs de la loi n° 007/2002 du 11 juillet 2002 portant code minier.

² Code minier, article 3 alinéa 3.

NATURE DES CONFLITS FONCIERS ET SES ACTEURS

Avant d'identifier la nature des conflits fonciers et leurs acteurs, il est nécessaire d'indiquer que ces conflits se rencontrent aussi bien dans les milieux urbains que dans les milieux ruraux. On distingue donc les conflits de compétence, les conflits de l'application de la loi et les conflits liés à la superposition des contrats.

Les conflits de compétence

La législation de la République Démocratique du Congo reconnaît certaines compétences de gestion du domaine foncier à certains territoriaux. Relevons d'abord ce que dit la loi à propos de la gestion du foncier par les territoriaux. Aux termes de l'article 11 point 7 de la loi organique n° 08/016 du 07 octobre 2008 portant composition, organisation et fonctionnement des entités territoriales décentralisées et leurs rapports avec l'Etat et les provinces : « Le Conseil urbain délibère sur les matières d'intérêt urbain, notamment les actes de disposition d'un bien du domaine privé de la ville et les actes de désaffectation d'un bien du domaine public de la ville ». La même disposition est reprise, mutatis mutandis, à l'article 50 point 7 de la même loi pour la commune. Par ailleurs, l'article 84 de cette loi dispose : « Sans préjudice d'autres attributions qui peuvent lui être conférées par des textes particuliers, le collège exécutif du secteur ou de la chefferie veille à la sauvegarde du patrimoine et, spécialement :

- a. l'entretien du réseau routier ;
- b. la gestion du domaine ;
- c. la protection :
 - 1. de la flore ;
 - 2. de la faune ;

3. des ouvrages d'art et des sites classés ;
4. des eaux, des cours d'eau et des rives.

Notons aussi que les droits fonciers et miniers, l'aménagement du territoire, le régime des eaux et forêts sont des matières de compétence concurrente du pouvoir central et des provinces (article 203 de la Constitution point 16).

Ces quelques éléments indiquent que certains territoriaux peuvent s'impliquer dans la gestion du domaine foncier mais sans indiquer précisément de quelle manière doivent-ils le faire. Par contre, les organes des entités tels que le territoire, le quartier, le groupement et le village sont exclus de cette gestion. En clair, les entités territoriales déconcentrées n'ont aucune compétence en matière de gestion du domaine foncier. Et, pourtant ces entités gèrent bel et bien les dossiers fonciers et sont impliquées dans les conflits y relatifs.

Il existe des conflits de compétence dans la mesure où des entités territoriales auxquelles la loi ne reconnaît pas le pouvoir de gestion des terres y participent sans énerver visiblement qui que ce soit. Et pourtant, la loi est violée. C'est le cas de l'implication des chefs coutumiers de Kinshasa et des chefs de groupement par la vente et l'attribution des parcelles. On reviendra sur la participation des chefs de groupement dans les conflits fonciers.

Les conflits de compétence existent également dans la mesure où la loi foncière ne reconnaît le pouvoir de gestion du domaine foncier qu'au Ministre des Affaires Foncières qui applique la politique de l'Etat en matière d'affectation et de distribution des terres (article 181 du code foncier). Les terres du domaine public sont gérées par le Ministre de l'Urbanisme.

Ensuite, la compétence de gestion des terres est reconnue aux conservateurs des titres immobiliers qui, aux termes de l'article 223 du code foncier, sont gestionnaires des titres immobiliers. Le conservateur des titres immobiliers met le lotissement en gestion conformément au règlement sur l'allocation des terres. Il prend la décision de lotissement, applique un tarif aux parcelles créées et fixe leur destination.

Les conflits liés à l'application de la loi

Aux termes de la loi, il y a lieu de le rappeler, la propriété des gîtes des substances minérales, y compris les eaux souterraines et les gîtes géothermiques constitue un droit immobilier distinct des droits découlant d'une concession foncière (article 3 alinéa 3 du code minier).

Cette disposition est une source de conflits dans son application dans la mesure où un concessionnaire foncier, de tout temps, revendique le droit de propriété sur tous les biens que le sol renferme par incorporation. Si la propriété de la concession minière doit revenir à une personne physique différente du concessionnaire foncier, le conflit fondé sur l'application des dispositions du code minier est bien ouvert entre les deux propriétaires (MAMBI, *inéd.* : 84).

L'article 7 de la loi n°011/2002 du 29 août 2002 portant code forestier dispose : « les forêts constituent la propriété de l'Etat. Par ailleurs, le code forestier reconnaît un quasi-droit de propriété foncière aux populations locales ». C'est pourquoi, il affirme : « toute forêt à concéder fait l'objet d'une enquête préalable de manière à rendre quitte et libre de tout droit. La consultation des populations riveraines de la forêt est obligatoire pour garantir la paix sociale et la jouissance paisible des forêts concédées d'une part, et d'autre part, les communautés

locales peuvent acquérir, à titre gratuit, une concession forestière sur leurs terres ancestrales »¹.

Par ailleurs, le droit de propriété des forêts des communautés locales est expressément affirmé par les dispositions des articles 111, 112 et 113 du code forestier qui disposent : « L'exploitation des forêts des communautés locales se fait sous la supervision et le contrôle technique de l'Administration chargée des forêts (article 111) ; outre les droits d'usage, les communautés ont le droit d'exploiter leur forêt. Cette exploitation peut être faite soit par elles- mêmes, soit par l'intermédiaire d'exploitants privés artisanaux, en vertu d'un accord écrit (article 112) ». Enfin, pour des raisons d'exploitation de leurs forêts, les communautés locales peuvent demander le concours de l'Administration forestière et obtenir une assistance de sa part. Les produits de l'exploitation reviennent à la communauté locale après déduction des frais dus à l'Administration forestière pour ses prestations. L'exploitation des forêts des communautés locales peut être confiée à des tiers en vertu d'un contrat d'exploitation (article 113).

On peut remarquer que l'application de l'article 7 du code forestier et celle des articles 111, 112 et 113 est susceptible de générer des conflits. Le code forestier consacre à la fois la propriété étatique des forêts et la propriété communautaire, mieux coutumière, de ces mêmes forêts.

Les conflits liés à la superposition des contrats

Ce type de conflits se rencontre essentiellement dans les milieux urbains. Il s'agit en fait, de la vente d'une même

¹ Exposé des motifs de la loi n°011/2002 du 29 août 2002 portant code forestier.

et unique portion de terre à plus d'une personne. Dans ce cas, les numéros cadastraux sont superposés ou falsifiés ou encore un des propriétaires ne dispose pas de titre de propriété valable. Au lieu d'un certificat d'enregistrement, quelqu'un peut détenir le livret de logeur, la fiche parcellaire, l'attestation d'occupation parcellaire, etc. et sur ce document est souvent superposé un autre qui fait naître le conflit entre deux personnes qui se disputent la propriété d'un lopin de terre.

On peut également constater une superposition des contrats dont deux propriétaires détiennent chacun un certificat d'enregistrement. Ce conflit naît à la suite de la cupidité des « vendeurs » légalement reconnus, notamment les ministres, les conservateurs des titres immobiliers ou les autorités matériellement incompétentes, notamment les territoriaux et les chefs coutumiers. L'implication des chefs coutumiers dans la gestion des terres est presque naturelle. Nous pouvons examiner cette implication au paragraphe suivant.

LE POUVOIR COUTUMIER ET LA GESTION DES TERRES

Le pouvoir coutumier doit être entendu comme l'ensemble de croyances et pratiques qui confèrent à un individu, une famille ou un clan l'autorité nécessaire pour commander un groupe d'individus plus ou moins homogène et obtenir d'eux l'obéissance (MAMBI, 2010 : 21).

La terre, il faut le rappeler, est le substrat matériel de tout pouvoir. L'homme entretient avec le sol des liens naturels, juridiques et politiques. Ceux-ci sont une sorte de lien culturel qui se définit en référence avec le pouvoir que l'homme exerce sur les choses et les autres personnes établies sur un territoire donné (MUDIJI, 1997 : 32).

C'est à juste titre que le sol est considéré, à travers le monde, comme un point de repère des droits et des obligations, aussi bien pour les Etats que pour les personnes physiques. C'est le sol qui légitime certains actes de ces personnes. C'est aussi en référence à lui que les Etats se déclarent souverains et reconnaissent des droits à leurs populations, notamment la nationalité. La nationalité congolaise d'origine est reconnue aux Congolais en référence au territoire et donc en référence au sol.

La Constitution américaine par exemple, fait de la relation au sol une condition majeure d'accession à la magistrature suprême, quand elle n'accepte pour candidat que les Américains nés sur le territoire américain et ayant vécu 14 ans de suite sur ce même territoire avant la période précédant les élections présidentielles. En effet, l'article 2 section 1 alinéa 5, de la Constitution américaine dispose expressément : « *Nul ne pourra être élu Président s'il n'est citoyen de naissance, ou s'il n'est déjà citoyen des Etats-Unis au moment de l'adoption de la présente Constitution, s'il n'a trente-cinq ans révolus et ne réside sur le territoire des Etats-Unis depuis quatorze ans* ».

Cela dit, revenons-en au rôle des chefs coutumiers dans la gestion des terres. La pratique dans cette gestion s'écarte des prescrits de la loi. La violation des dispositions de la loi foncière semble devenir la règle et son respect l'exception. La gestion des terres, dans sa pratique, est l'une des sources de tension entre le pouvoir traditionnel et l'Administration territoriale.

C'est au nom de la coutume que les Teke-Humbu « vendent » des terres à usage résidentiel à Kinshasa. De même, les concessions des mines sont des propriétés des chefs coutumiers, particulièrement les chefs de groupement

dans les deux Kasaï et dans le Bandundu. Cette appropriation des terres par les chefs coutumiers et les droits d'en disposer violent manifestement la loi foncière.

Les tensions suscitées par la propriété foncière des chefs coutumiers et les droits qu'elle génère sont malheureusement encouragées par l'inaction de l'autorité étatique. A Kinshasa, les chefs coutumiers « vendent » des terres aux particuliers et l'Administration territoriale en régularise la procédure en prenant en compte les documents délivrés par l'autorité coutumière. Ce document peut être un reçu ou une facture ; tout comme le chef coutumier peut délivrer aussi un document d'une autre nature.

A la suite des enquêtes menées dans le lotissement Lemba – Himbu dans la commune de Mont-Nafula, à l'intersection du quartier Kimwenza, avec la rivière Ndjili, de la rivière Kwambila et le Bas-Congo, Mutash Yav nous décrit la situation suivante : « La procédure coutumière nous place en face de deux pratiques : d'une part, nous avons les autorités traditionnelles qui vendent des lopins de terres préalablement lotis; et d'autre part, elles procèdent à la vente des terres non loties, c'est-à-dire non soumises à un quelconque processus de lotissement par l'autorité compétente.

Néanmoins, dans les deux cas, le point de départ est le même : (...) en vendant une portion de terre lotie ou non lotie, l'autorité traditionnelle délivre à l'acheteur un document intitulé « acte de cession et de vente de terre » (MUTASH, *inédit*). Le document est signé par le chef traditionnel et contresigné par l'acheteur et porte une note importante : « Tout terrain vendu ou cédé non mis en valeur dans les trois ans est considéré abandonné et revient de droit au chef coutumier ».

Nous pouvons, enfin, rappeler le conflit qui a opposé le chef coutumier Bernard Ngamayo et la circonscription foncière de la Tshangu pour le lotissement Bibwa. Ce chef coutumier avait procédé à l'attribution, mieux à la « vente » des terrains au mépris de la loi. A l'issue du conflit, le Ministre des Affaires Foncières propose une solution : « *dans le but de préserver la paix sociale, mon ministère s'emploie à donner d'autres espaces à toutes les personnes à qui le chef coutumier a fait des attributions anarchiques* »¹.

L'on peut retenir que les chefs coutumiers ne tirent pas leur droit de jouissance de ce sol d'une loi ou d'un contrat quelconque. C'est juste en violation de la loi que les chefs coutumiers font la main basse sur la terre. Ils participent à son affectation et à sa distribution en vertu des droits coutumiers qui leur sont héréditaires.

Dans le Bandundu et partout ailleurs, le sol et le sous-sol sont une propriété des chefs coutumiers ; et l'Administration territoriale n'hésite pas à leur reconnaître « *une paisible jouissance de leurs droits* »².

¹ Lettre du Ministre des Affaires Foncières, Environnement et Tourisme adressée au Directeur de cabinet Adjoint du Chef de l'Etat le 13 avril 2002. Notre discussion sur les conflits fonciers à Kinshasa s'appuie, pour l'essentiel, sur cette lettre.

² Lettre n° 25/CAB/MIN/INTER/0869/2002 du 11 avril 2002 adressée au Gouverneur de la province de Bandundu, en réaction à la requête de Monsieur MAFUTA MINGI au sujet du conflit des limites de la forêt KISIMBA qui l'opposait à Monsieur YEMBI Félicien, dans le Territoire de MASIMBA-MANIMBA.

Au bout du compte, tout le monde se soumet à la procédure coutumière d'appropriation des terres : administrateurs de territoire, fonctionnaires, ministres et même le chef de l'Etat. Et pourtant la loi ne reconnaît aucun droit dans l'affectation et dans l'attribution des terres aux chefs coutumiers. Mais dans la pratique, les chefs traditionnels soumettent les officiels ou les autorités publiques de l'Etat à la procédure coutumière de jouissance des terres.

Conclusion

Il ne faut pas se méprendre sur le statut des chefs coutumiers. Nous devons simplement rappeler que le pouvoir coutumier est un fait constitutionnel : l'article 207 de la Constitution du 18 février 2006 le reconnaît. Bien plus, les autorités traditionnelles ont été intégrées dans l'Administration territoriale par le décret royal du 6 octobre 1891.

Aujourd'hui, elles jouissent des dispositions du statut du personnel de carrière des services publics de l'Etat. Elles sont revêtues de grade d'attaché de bureau de première classe pour le chef de chefferie et de celui d'agent de bureau de première classe pour le chef de groupement.

Les conflits fonciers dont les chefs coutumiers et les territoriaux ordinaires sont acteurs ne se justifient-ils pas du fait que ce personnel est, dans son ensemble, au service de l'Etat ? Au demeurant, dans ces conflits, les fonctionnaires et agents de l'Etat agissent souvent dans le but de satisfaire leurs intérêts personnels, en faisant mauvais usage des pouvoirs publics qu'ils détiennent.

Bibliographie

- BOSHAB, E., 2007. *Pouvoir et droit coutumiers à l'épreuve du temps*, Ed. Bruylant-Academia, Louvain-La-Neuve.
- Constitution de la République Démocratique du Congo du 18 février 2006.
- DEBBASCH, Ch., 1972. *Science Administrative : Administration publique*, 2^{ème} édition DALLOZ, Toulouse.
- DEBBASCH, Ch., 2003. « De la fonctionnarisation des chefs coutumiers en République Démocratique du Congo. *De Léopold II à Joseph Kabilé : bilan de plus d'un siècle de législation* », in MES, Kinshasa.
- DEBBASCH, Ch., 2003. « Le chef coutumier comme agent de développement en milieu rural congolais d'après guerre : *Statut et rôle socio-politique : « Quel type d'homme, quel projet de société pour une transition efficiente en RDC ? Les sciences sociales s'interrogent* », in Actes des Premières journées scientifiques de la Faculté des Sciences Sociales, Kinshasa.
- Loi Organique n° 08/016 du 07 octobre 2008 portant Composition, Organisation et Fonctionnement des Entités Territoriales Décentralisées et leurs rapports avec l'Etat et les Provinces.
- MAMBI TUNGA-BAU, H., 2010. *Pouvoir traditionnel et pouvoir d'état en République Démocratique du Congo contemporaine. Esquisse d'une théorie d'hybridation des pouvoirs politiques*, Ed. MédiasPaul, Kinshasa.
- MATADI-WAMBA KAMBA MUTU, 1988. *L'espace lunda et les Pelende-Khobo*, Vol. 99, Ed. CEEBA, Bandundu.
- MUDIJI MALAMBA, 1997. « Liens du pouvoir avec le sol » in *Religions traditionnelles Africaines et Projet de*

société, *Actes du cinquième Colloque International du C.E.R.A, Cahiers des religions Africaines*, vol.31, n° 61-62, Kinshasa.

VAN DER KERKEN, G., *Le problème des terres vacantes au Congo Belge*, Discours prononcé à la séance solennelle de la rentrée de la section de droit colonial le 12 décembre 1925.

VAUTHIER, R., 1909. « Le droit à la terre en Afrique », in *Revue Economique Internationale*.

**LA DYNAMIQUE DE LA RURALISATION DE LA
VILLE DE KINSHASA
IDENTIFICATION DES FACTEURS ET
PERSPECTIVES**
Par
NKWEMBE UNSITAL et BOLIMA BOLITSI

Introduction

Dans l'histoire des sociétés, l'urbanisation est un phénomène relativement récent. Le processus est allé de paire avec l'évolution technologique qui a entraîné l'accroissement de la production et de la productivité du facteur travail provoquant ainsi une concurrence entre agriculteurs.

Vers 1800, la population urbaine ne représentait que 1,8% de la population mondiale (MILTON, 1971 : 23). Cependant, si dans les pays développés, l'urbanisation est fonction du transfert de la population du monde rural vers le milieu urbain, commandé par le besoin en main-d'œuvre, dans les pays en voie de développement par contre, et en Afrique en particulier, elle a été motivée par diverses raisons : les besoins en main-d'œuvre pour les secteurs secondaire et tertiaire en ville, les progrès de la médecine étant facteur du recul de la mortalité ; le taux de natalité restant stationnaire, l'accumulation de la quasi-totalité des investissements de sorte que les villes secondaires et les milieux ruraux ont été abandonnés à leur triste sort, sans oublier les troubles socio-économico-politiques (les pillages, les guerres et les rebellions,...) qui ont aussi déterminé la dynamique urbaine dans les pays tiers-mondistes.

Certes, si dans les pays développés, le processus de l'urbanisation a résolu le problème de la compétitivité entre agriculteurs, en Afrique, elle a plutôt créé d'autres fléaux

qu'elle en a résolus (LOMBEYA, 1985). Il n'a pas tenu compte de la croissance des indicateurs économiques. Tel est le cas de l'emploi urbain qui n'a pas été en mesure d'absorber le surplus de la main d'œuvre provenant du milieu rural. En outre, l'accroissement de la population urbaine dans les pays sous-développés a été sans croissance équivalente des infrastructures collectives, ni l'amélioration de la productivité agricole. Dans les villes du Tiers-Monde en général et celles de l'Afrique en particulier le déséquilibre entre le boum démographique dû à l'exode rural toujours croissant et les infrastructures d'accueil, fait observer une dynamique de la ruralisation qui interpelle toute conscience critique.

En République Démocratique du Congo, la ville de Kinshasa n'a pas échappé à ce phénomène de la ruralisation. En effet, vers les années 60, cette ville a connu un véritable afflux des ruraux suite au relâchement de certaines mesures administratives (LOMBEYA, 2009-2010 : 37) qui freinaient l'exode rural sous la colonisation. De 400 000 habitants en 1960 (PAIN, 1984 : 73) à plus ou moins 7.000. 000 d'habitants en 2010, les infrastructures collectives et l'emploi entretemps, n'ont pas connu une croissance équivalente. Dans le domaine de l'habitat par exemple, les ruraux venus en ville construisent des taudis et des bidonvilles dans les communes périphériques telles que Makala, Maluku, Kimbanseke, Kisenso, etc. L'observation admet de soutenir que les habitants de ces communes périphériques vivent généralement sans revenu permanent et multiplient des activités parasitaires et/ou de survie. Ils transplantèrent ainsi le mode de vie rural en ville. Par ce fait, le paysage urbain s'est transformé et se caractérise aujourd'hui par la coexistence d'un habitat traditionnel et de celui de type moderne. Pour la ville de Kinshasa encore, les pillages qui ont accompagné la démocratisation du Zaïre,

devenu République Démocratique du Congo, les différentes guerres dites de libération, avec l'émergence des bandes armées à travers le pays, non seulement ont fait que l'on assista au sursaut des problèmes sociaux, mais aussi et surtout, à l'accentuation de l'exode rural. De la même manière qu'au regard de l'insécurité dans les provinces aux années de l'indépendance, la ville de Kinshasa s'est voulu un havre de paix incontestable (HOUYOUX, KINAVWUIDI, 1986 : 6), selon que les immigrants venant du Shaba à Kinshasa ont été plus nombreux en 1960-1962, ceux du Kasai en 1963-1964, ensuite ceux du Bandundu, de l'Equateur et de l'Est entre 1963-1964 et 1965. Elle a joué le même rôle lors des troubles de ces deux dernières décennies.

Ainsi donc, les nouveaux citadins qui ont trouvé refuge à Kinshasa transplantèrent les usages de campagne dans le contexte urbain, sans passer par des mécanismes de socialisation à la culture urbaine ; ils entravèrent le fonctionnement normal de Kinshasa, d'une agglomération urbaine, la rendant plus une unité de consommation qu'une unité de production, selon que les quartiers périphériques de Kinshasa présentent pour celle-ci, plus une image d'un village que celle d'une ville. Des habitations qui ne disposent pas d'eau potable, ni d'électricité, des quartiers entiers qui sont sans espace récréatif, avec des écoles dans lesquelles les élèves se mettent à même le sol sans matériels didactiques, au point que d'aucuns présentent Kinshasa d'un «...megalopolis malade des dérives existentielles » (SHOMBA, 2004). Bref, la ville de Kinshasa en ce 21^{ème} siècle, demeure méconnaissable : sale, non entretenue, des marres d'eau vertes, des caniveaux non curés, de grosses crevasses mélangées à de nombreux nids de poules. Les anciennes rues sont défoncées et occupées par des «shegués», communément appelés «enfants de la rue», des marchands ambulants, doublées d'une circulation automobile difficile et

dangereuse. La ville certainement, a perdu sa parure d'autrefois et devient le lieu de négoce des basses affaires. Le monde de la drogue, de « supu na tolo »¹, etc., en ont fait leur empire et l'absence d'un plan de développement national, en fait une ville en chantier inachevé..., une ville défoncée, ravagée par les intempéries, démolie par les travaux non planifiés. Voilà le nouveau visage de la ville de Kinshasa pour laquelle la ruralisation n'appelle aucune démonstration. Certes, la ville se voit être peuplée des ruraux avec le mode de vie villageois et/ou manière de vivre rurale, car l'ancienne population a été déplacée et remplacée. C'est donc sur cette toile de fond que nous nous interrogeons sur les facteurs de la ruralisation de la ville de Kinshasa. En d'autres termes, la question qui mérite d'être explorée est celle de savoir pourquoi la ville de Kinshasa se ruralise-t-elle ?

Au regard de ce questionnement, nous émettons des hypothèses en ces termes : l'ampleur de la ruralisation de la ville de Kinshasa procède de la croissance interne et de l'exode rural. Ce dernier déverse à la ville, des populations au mode de vie villageois, avec sans civisme urbain et qui le reproduisent à Kinshasa. Il a donc pour cause la paupérisation des campagnes, les effets des multiples guerres que la R.D.Congo a connues, l'absence d'une politique dirigiste de l'urbanisation pour la ville de Kinshasa.

¹ Le terme est tiré de la locution kinoise et désigne l'alcool de haute teneur autrefois, vendu en petit sachet, et/ou en petits flacons, mais aujourd'hui défendu par l'autorité de la ville à cause de sa nocivité. A ce sujet lire utilement, SHOMBA KINYAMBA. S., 2009. *Comprendre Kinshasa à travers ses locutions populaires sens et contextes d'usage*, Acco Leuven- Belgique, p. 228.

Pour ce faire, l'urgence est que les pouvoirs publics maîtrisent l'exode rural par des mesures et/ou contrôles administratifs (LOMBEYA, 1985 : 37). Qu'ils assurent la paix à travers la République et essaient de délocaliser certains investissements (industries et/ou établissements publics ou privés logés à Kinshasa, les universités et même les sociétés de services, etc.) vers les campagnes. L'assurance des infrastructures sociales aux ruraux étant le gage de la stabilisation des paysans dans leurs milieux.

En vue de vérifier nos hypothèses, nous avons recouru à la méthode structuraliste (KABEYA TSHIKUKU, 2004 : 195). Ce regard explicatif, soutenu par le structuralisme comme théorie qui « explique tout phénomène par l'organisation de l'ensemble de la réalité qui l'intègre » (KABEYA TSHIKUKU, 2004 : 195), nous a permis l'explication des multiples contradictions, mieux des problèmes sociaux rencontrés à Kinshasa suite à l'émergence de mode de vie rural dans un milieu urbain dont la ville de Kinshasa, dominée par la logique marchande. Nous tenons de notre analyse que, l'espace aujourd'hui dénommé ville de Kinshasa qui se veut une totalité en soi, présente une morphologie constituée de deux faces. La face urbaine, car décrétée « ville » et construite comme telle, et la face rurale qui est le produit de la dynamique de la ruralisation qu'elle connaît suite à l'inadéquation entre ses infrastructures d'accueil très limitées ainsi que les moyens de substance et le boum démographique dû principalement à l'exode rural. Ce dernier déverse des masses populaires à Kinshasa où, face au darwinisme urbain toujours croissant, elles reproduisent les habitudes paysannes et/ou villageoises. La technique utilisée est l'analyse documentaire principalement en ce qu'elle fonde sur l'exploitation des ouvrages, des documents, articles et revues en rapport avec le sujet étudié. Nous avons procédé également par

l'interview libre et l'observation participante dans le cadre de nos activités à Kinshasa. Ces techniques (KUYUNSA, SHOMBA, 1995 : 58-70), nous ont permis de ressortir la trame cachée des problèmes sociaux liés au mode de vie urbano- rural à Kinshasa, la capitale de la R.D.Congo et siège des institutions de la République. La coexistence de ces deux modes de vie en milieu urbain, devient porteuse de multiples cas pathologiques et/ou criminologiques qui interpellent toute bonne conscience.

Certes, dans les pays développés tels que les Etats-Unis, la France, etc., le respect et la fidélité aux normes urbanistiques font partie des valeurs qui guident l'agir de leurs animateurs socio- économiques. Elles se veulent des facteurs qui déterminent leur devenir historique, et donc le développement de leurs villes. C'est dans cette optique qu'il nous a paru nécessaire de faire une lecture économico-sociologique sur le déphasage que connaît la ville de Kinshasa, qui présente une morphologie d'un milieu urbano-rural pathologique, en vue de proposer des remèdes qui feront de la ville de Kinshasa un espace réellement urbain. Néanmoins, l'objectif de cette étude pour nous, ne consiste pas à conduire les habitants de la ville sous-étude aux niveaux de vie standardisée de l'occident ou de grandes villes américaines, mais plutôt de voir chaque kinois mener une vie humaine digne. C'est en cela qu'il faut trouver l'intérêt de cette modeste étude dont la pertinence réside dans le fait que l'urbanisation de la ville de Kinshasa, en ce moment que le gouvernement de la République s'engage à la reconstruction nationale, soit fondée sur des stratégies réfléchies en rapport avec la lutte contre la ruralisation des villes congolaises. Les conclusions de cette réflexion pourraient ainsi d'une part, aider les décideurs à formuler des bonnes politiques urbanistiques, ainsi, faire que les

kinois voient leur cadre de vie amélioré, et d'autre part susciter un débat au niveau des chercheurs.

Son canevas qui s'articule autour de trois sections se structure comme suit : la première définit les concepts de base et présente brièvement la ville de Kinshasa dans ses aspects historiques, la deuxième scrute les aspects ruraux vécus dans la ville de Kinshasa et enfin, la troisième présente les conséquences de la ruralisation de la ville de Kinshasa ainsi que les perspectives, puis vient la conclusion suggestive.

DES GENERALITES CONCEPTUELLES

Afin de poursuivre cette analyse, il est indispensable à ce stade de réflexion, de clarifier les concepts clés qui structurent le sujet sous-étude. Cette partie décrit également de façon succincte, la ville de Kinshasa.

CONCEPTS DE RURALISATION, RURALITE ET DE L'ESPACE RURAL.

Chemin faisant, l'évidence est que ces concepts découlent du mot « rural ». Etymologiquement, du « rus » qui signifie « campagne », mais pris comme un adjectif, le Robert Méthodique le définit comme « ce qui concerne la vie dans les campagnes ». Il se rapporte donc à tout ce qui a trait au mode de production paysan dans ses triples circuits d'échanges. La paysannerie entretient des échanges avec elle-même, avec le monde rural, et avec le monde urbain. Le concept renvoie ainsi à l'espace rural.

Considéré comme tel, l'espace rural regroupe donc l'espace naturel et l'espace agricole. Le premier désigne les surfaces non aménagées par l'homme. C'est-à-dire les montagnes, les marécages et donc les secteurs laissés à l'abandon et non transformés par l'homme. Pour le Congo-Kinshasa, un tel espace représentait 51,74% des superficies totales des terres d'après l'étude du Département de l'Agriculture et Développement rural (1982) (NKWEMBE, 2009-2010 : 6-7 et 85). Le second désigne la portion de l'espace aménagé en vue de la production agricole et couverte de ce fait d'une végétation utilisée par l'homme : les terres labourables. Ainsi, l'espace rural se caractérise par la dissémination des activités et des hommes, l'importance des activités agricoles et du type fondamental.

Force est de préciser que la ruralité désigne le degré auquel un pays, une région et/ ou un territoire est ruralisé. L'indicateur par lequel se mesure la ruralité reste d'abord le niveau d'activité agricole. A ce point de vue, DARLY (1956 : 23) note que : « 25 millions d'habitants qui peuplent l'Afrique au sud du Sahara, groupés en innombrables petites collectivités rurales continuent en grande majorité de pratiquer une agriculture de subsistance ». L'auteur insiste ainsi sur le fait que l'activité agricole reste la panacée des milieux ruraux. Décidément, le monde rural en général, le village et/ou la campagne en particulier se distingue du milieu urbain (la ville) par l'homogénéité de son territoire qu'il occupe. Le paysan, pour désigner la population villageoise, est attaché aux habitudes ancestrales, dans un mode de production communautaire. Au village, c'est la parenté (LOMBEYA, sd. : 10-17), caressant la solidarité qui assure les rapports sociaux de production. L'interconnaissance des membres du village est une évidence.

Dans ce mode de production « villageois », donc communautaire, la terre a une valeur existentielle. Elle appartient à la collectivité et non à l'individu. Chaque membre en est l'usufruitier. Vis à vis de la terre, les paysans ont une attitude émotionnelle et affective. Cela fait de la terre, une valeur non seulement économique, mais aussi et surtout socio-religieuse. La ruralisation, quand à elle, désigne le processus par lequel un espace géographique, acquiert des aptitudes rurales, par ses caractéristiques et les valeurs du monde rural. C'est donc le processus par lequel un centre se ruralise. Il peut s'agir de l'aspect anthropologico-sociologique, c'est-à-dire, lorsque on tient compte du comportement des habitants du centre considéré, de l'aspect démographique lorsqu'on considère le nombre de la population et de l'aspect purement urbanistique, lorsque le centre considéré perd progressivement les atouts d'une ville, etc.

Signalons que la conception de l'espace rural en opposition à l'espace urbain laisse entrevoir un conflit : le rural se retranchant dans sa campagne et refuse de se laisser envahir par la ville et par les urbains. Selon que certains analystes des sociétés soulignent que, face aux enjeux de la planétarisation qui entretient le darwinisme à tous les fronts, c'est le milieu rural souvent qui subit négativement les actions des milieux urbains. Jusqu'à une date récente, il était facile au géographe de distinguer l'espace urbain qui se marquait par un point sur une carte à grande échelle, et l'espace rural, c'est-à-dire tout le reste. L'espace rural était pour l'essentiel consacré à l'agriculture et l'espace urbain aux autres activités économiques. Cette dichotomie n'est plus de mise aujourd'hui. Il y a certes des zones à faible densité de population, où la majeure partie de l'espace reste occupée par des activités agricoles, et des zones à forte densité, dépourvues de toute activité agricole, mais non

dépourvues de zones récréatives « biologiques » comme les jardins publics. Donc, l'activité économique des zones rurales est loin d'être toujours exclusivement agricole, malgré qu'il soit paysan dans son centre, l'espace rural demeure total et complexe.

Dans les pays développés, il existe de nombreuses industries, et même des sociétés de services qui préfèrent s'installer en zones rurales. Il en est souvent de même dans les pays en voie de développement, avec cette circonstance aggravante qu'il est de plus en plus fréquent de rencontrer des situations dans lesquelles beaucoup d'habitants des zones rurales ne vivent plus d'aucune activité économique, et se bornent à attendre les mandats qui leur sont envoyés par leurs parents travaillant « en ville » (NKWEMBE, 2009-2010 : 6-7 et 85-86). En plus, avec le développement des moyens de transport, en Europe et autres pays développés, de nombreuses personnes travaillent en « villes » et vivent « à la campagne » dans des maisons individuelles qui occupent des surfaces non négligeables dans certains pays. Cela fait qu'à ces jours, les spécialistes ruraux réfléchissent davantage en termes de réseau ou d'espace géographique.

LE CONCEPT DE LA VILLE.

Ville vient de « VILLA » qui désigne la maison. Mais, il est toutefois utile de noter qu'il n'existe pas une définition générale et universelle de la ville. Si la ville est définie par Robert Méthodique comme ce milieu géographique et social formé par une réunion importante des constructions et dont les habitants travaillent, la plupart, à l'intérieur de l'agglomération», NZITA (1975 : 7) arrête quelques critères en la matière. Il cite « le critère démographique, économique, social et administratif ». Elle est donc cette agglomération

relativement importante et dont les habitants ont des activités professionnelles diversifiées, notamment dans le domaine tertiaire. Mais sur le plan démographique, c'est le volume de la population qui est pris en compte. Exemple en France 2000 habitants, en Belgique 5000 et aux USA 2500, en Egypte 1100 et au Congo Belge 2000. Cependant, l'ONU de sa part, considère 20000 habitants. Il est utile de signaler la relativité des chiffres en la matière, car cela varie d'un pays à un autre. Même chose en ce qui concerne le point de vue politico-administratif et juridique qui dépend d'un Etat à un autre.

Force est de relever que si le critère démographique se réfère à l'importance de la population, celui économique distingue les critères selon l'activité principale des habitants. Ainsi donc, « la ville correspond au lieu habité des gens exerçant surtout les activités extra-agricoles » (NZITA, 1975 : 7). C'est pourquoi Jacques Denis (1958 : 19) quant à lui, présente la ville « par des larges avenues asphaltées, des immeubles importants, un graillement de sa population ». Il insiste ainsi sur « l'un des éléments de la vie urbaine (qui) exige un réseau des rues praticables en toutes saisons » (DENIS, 1958 : 19). Il met l'accent plus sur le fait de l'urbanisation de la cité considérée comme telle. Il fait ainsi appel à l'urbanisme qui désigne un ensemble des mesures (techniques administratives, économiques, sociales, politiques et même éthiques) qui doivent permettre un développement humain et harmonieux des agglomérations. Il tient compte de la multidisciplinarité en la matière.

Néanmoins, dans le langage spécifiquement sociologico-anthropologique, l'urbanisation renvoie surtout à l'élément culturel. Il consiste à la diffusion du système de valeurs, d'attitudes et comportement nommé culture urbaine. A cet effet, l'urbain prend le sens du phénomène mental, une attitude spirituelle en rapport avec la vie en ville, une

manière d'être et de faire propre à la ville. Ainsi donc, l'urbain implique quelques actions et une période de socialisation pour celui qui s'installe en ville. Ainsi donc, l'urbanisation dans son processus historique, a connu comme facteurs, les progrès scientifico-techniques et la croissance démographique.

KINSHASA, UNE CITE URBAINE : APERCU GENERAL.

La ville de Kinshasa se veut une totalité sociale, au sein de laquelle, coexistent plusieurs entités en interdépendance et intégrées. Elle se veut ainsi un système social complexe. Du point de vue de son histoire, il importe de noter à ce propos que l'histoire de Kinshasa n'est pas à réécrire car, elle est disponible, abondante et variée (SHOMBA, 2009 : 31-32). La présentation de notre champ d'investigation comporte quelques traits caractéristiques du cadre géographique, des données démographiques, socio-urbanistiques, etc. Quoique sommaire, une telle présentation de la ville de Kinshasa rendra, nous en sommes convaincu, intelligible la problématique de sa ruralisation.

Kinshasa était au départ un village appelé « NSHASA » (BAECK, 1952 : 622). Elle connut sa fondation en 1881 par l'explorateur anglais, Henri Morton Stanley (DE MAXIMY, 1984 : 41). Celui-ci eut des contacts avec « les deux chefs coutumiers Ngaliema et Ngobila, respectivement de village NTOMBO et NSHASA (BAECK, 1952 : 622). La station fondée par Stanley sur la rive gauche sera baptisée sous le nom de Léopold- ville en l'honneur du souverain Belge le Roi Léopold II, fondateur de l'Etat Indépendant du Congo. Elle s'imposera en un centre commercial et servira de trait d'union entre le Bas et Haut-Congo. Doté d'une gare, le vieux village NSHASA dit Léopoldville, devient le centre d'activités économiques. Par

« le Décret Royal du 01 juillet 1923, elle devient la capitale du Congo-Belge » (PAIN, 1984 : 16). Ensuite, par Arrêté Léo n°211/429 du 12 octobre 1957 fixant les noms et les limites des communes, l'actuel Kinshasa va comprendre les communes ci-après : 1. Léopold (Kalina et puis actuellement Gombe); 2. Kintambo; 3. Saint Jean (Lingwala); 4. Barumbu ; 5. Dendal (actuel Kasa-Vubu); 6. Kalamu ; 7. NgiriNgiri ; 8. Bandalungwa; 9. Ngaliema ; 10. Limete ; 11. La zone annexe qui comprenait les cités indigènes de Matete et de N'djili. Cette nouvelle organisation fera que la ville soit administrée par un 1^{er} bourgmestre avec l'aide du Conseil de Ville. Aux termes du décret du 13 octobre 1958, la ville et les communes sont dotées chacune d'une personnalité juridique. Par l'arrêté n°211/563 du 13 octobre 1958 portant modification de l'arrêté du 12 octobre 1957, le bourgmestre de la province de Léopold-ville instituait les cités indigènes de Matete et N'djili en communes à part entière et recevra « l'appellation de Kinshasa, le premier juillet 1966 » (BAECK, 1952 : 9).

Depuis le 20 janvier 1968, la ville de Kinshasa se subdivisa en 24 communes. De Saint Moulin (1961) les classifie en les distinguant dans l'ordre chronologique de leur création et le type de leurs habitats en 6 zones dont les caractéristiques socio-économiques diffèrent d'ailleurs également: 1. zone résidentielle : Gombe, Ngaliema, Limete ; 2. anciennes cités : Barumbu, Lingwala, Kintambo ; 3. nouvelles cités : Kalamu, Ngiri-Ngiri, Kasa-Vubu ; 4. cités planifiées : Bandalungwa, Lemba, Matete ; N'djili ; 5. extension Sud : Ngaba, Makala, Bumbu, Selembao ; 6. excentrique : Kisenso, Kimbanseke, Masina. Les communes de Mont-Ngafula, Nsele, Kinkole et Maluku n'ont pas été reprises par l'auteur dans cette classification, mais font partie des communes de la ville. Au terme de l'ordonnance n°68-024 du 20 janvier 1968, la ville devra être administrée

par le gouverneur assisté d'un ou de plusieurs commissaires urbains. La constitution du 24 juin 1967 dans toutes ses révisions, reconnaissait à la ville de Kinshasa le statut d'une entité politico-administrative à part entière. Avec celle de 2006, elle a le statut de province et compte les 24 communes citées ci-haut.

Définissant la fonction urbaine comme « le rôle que joue la ville dans une société » (KABILA, 1976 : 19), Kinshasa remplissait et continue à remplir plusieurs fonctions. Elle est la capitale politique de la R.D.Congo, siège des institutions publiques et/ou même privées. Plusieurs organisations non gouvernementales, confessions religieuses, universités et sociétés commerciales et/ou des services, ont leur siège à Kinshasa. Elle connaît de nombreuses activités : commerciale, économique, industrielle, culturelle, scientifique et même agricole. Marc Pain avait fait à ce sujet le constat que « tout au Zaïre est focalisé sur Kinshasa ; elle est la capitale..., le siège d'une concentration étonnante du pouvoir et des hommes, des affaires et des créations prestigieuses » (PAIN, 1984 : 84). Raison est de retenir ce fait de facteur déterminant de la sur urbanisation de la ville.

Kinshasa reste parmi les rares villes de l'Afrique intertropicale qui soit à la fois capitale millionnaire et située loin de la mer. Actuellement, elle s'étend sur près de 10 000 Km² de superficie. La ville est limitée au Nord par le fleuve Congo, formant ainsi une frontière naturelle entre la République du Congo, à l'Est par la province du Bandundu et à l'Ouest par le fleuve Congo qui frôle les communes de Maluku, Kinkole, Masina, Limete, et Ngaliema passant par la Gombe, au Sud-ouest par la province du Bas-Congo (SHOMBA, 1995 : 32-33). Elle est bâtie sur la plaine de Lemba et a été construite sous forme d'un simple village sur Mont Khonzo Ikulu, actuellement Mont-Ngaliema perché

sur le Pool Malebo. Elle se situe entre 4°19' latitude sud et 15°18' longitude Est, un climat tropical chaud et humide, avec une saison sèche de 4 mois. Du point de vue hydrographique, le site qui abrite la ville de Kinshasa se trouve drainé par des rivières dont les plus importantes sont N'djili, N'sele, riches en terres alluviales déposées dans les vallées très pourvues en limon favorable aux cultures maraîchères et vivrières. De nombreuses autres rivières moins importantes, arrosent également ces vallées qui font le rêve des maraîchères de Kinshasa.

Il sied de signaler du point de vue de sa population que la ville de Kinshasa connaît le boum démographique très significatif, la population kinoise ne cesse d'augmenter. « Sur base des projections du recensement en 1984, la population de Kinshasa est estimée à 5.528.000 habitants par l'Institut National de la Statistique » (TABU, 1998 : 24). Elle s'élevait à environ 6 millions d'habitants en 2000 et les statistiques actuelles « l'estiment à plus ou moins 7 millions d'habitants» (LONGANDJO, 2001). Cette évolution est due à la croissance interne de la ville elle-même dont le taux oscille autour de 5% en moyenne l'an, et aussi à l'exode rural. Le tableau ci-après décrit cette évolution démographique en ce qui concerne la Ville Province de Kinshasa.

TABLEAU N°1 : EVOLUTION DE LA POPULATION KINOISE DE 1881 A 2010¹

¹ Lire à ce propos le Rapport de la division urbaine de l'intérieur, édité par l'Hôtel de Ville, 1996, p 18. Lire également le document de l'Institut National de Statistique, projection démographiques Zaïre et régions 1984-2000, Kinshasa, 199,17-18.

Année	Population	Année	Population
1881	5000	1965	727.000
1910	10.000	1970	1.107.641
1920	15.000	1975	1.679.081
1925	29.000	1980	2.410.552
1930	39.000	1985	2.799.000
1935	28.000	1990	3.395.000
1940	49.972	1995	4.787.000
1945	101.501	2000	6.062.000
1950	-----	2005	+ ou - 7.000.000
1955	397.970	2010	Au-delà de 7000.000
1960	400.000		

Les données de ce tableau rencontrent la littérature sociologique parcourue par nous qui présente deux phases en ce qui concerne la croissance urbaine de la ville de Kinshasa. La première phase, c'est donc la période coloniale, où celle-ci était assez modérée. La réglementation sur le déplacement de la population était strictement respectée. La seconde phase coïncide avec l'indépendance du pays jusqu'à ce jour. Elle est caractérisée par une croissance démographique vertigineuse. Les différentes crises et la paupérisation du milieu rural ayant entraîné le déplacement massif des populations villageoises vers les villes et particulièrement vers Kinshasa, au même moment que le contrôle en matière de déplacement s'assouplit.

Désormais, Kinshasa deviendra la cité aux problèmes multiples et mêmes complexes. Pas d'emplois, avec le parasitisme familial, l'insuffisance et la dégradation progressive des équipements collectifs comme conséquences. La faim, le chômage, le phénomène enfants de la rue et/ou enfants sorciers, les problèmes de transport et violence

restent des réalités quotidiennes de cette ville. Kinshasa connaît également une multiplicité d'activités informelles qui n'arrivent pas à enrayer la pauvreté toujours croissante au point qu'il s'observe ce que d'aucuns appellent : « l'émergence de la culture de la pauvreté... » (WINGENGA, 2001 : 3). La thèse de la culture de la pauvreté à Kinshasa est soutenable dans la mesure où « les congolais, les kinois, s'habituent aux conditions de vie moins confortables humainement parlant. Ils se satisfont du strict minimum, juste pour s'assurer la survie. Ce qui crée de l'accoutumance et une accommodation dans un mode de vie frisant la médiocrité. Le standing de vie de la plupart des kinois par exemple se réalise aujourd'hui autour de la nécessité de manger, peu importe ce qu'ils mangent » (WINGENGA, 2001 : 11).

Cette misère et les incertitudes qui accompagnent le déphasage de la population, suite à l'inopérationnalité des structures officielles, constituent ainsi un champ propre pour la prolifération des groupes musicaux, des sectes et/ou nouveaux mouvements religieux qui miroitent et fondent dans cette crise, un espoir nouveau, créant de la sorte, des nouvelles solidarités et des nouvelles fraternités et paternités dans une cité urbaine où la logique marchande impose l'individualisme comme mode de vie, caressant ainsi le darwinisme sur tous les fronts. Kinshasa « la belle » d'autrefois, cède la place à Kinshasa « la poubelle » aux réalités socio-culturo-économiques et écologico-environnementales qui expriment une urbanisation sauvage.

LA RURALISATION DE LA VILLE DE KINSHASA : LES FACTEURS DETERMINANTS

A ce stade de réflexion, nous tenterons d'identifier des facteurs censés être à la base de ce phénomène dans la ville

de Kinshasa, et nous étalons ensuite des indices de son degré de maturation.

La ruralisation comme l'urbanisation découlent de plusieurs facteurs. Ce qui implique l'interdisciplinarité et une lecture plurielle des faits. C'est pourquoi, la liste des facteurs que nous soulevons en la matière n'est pas exhaustive non plus. Définie comme ce transfert des villages en ville, elle est aussi la manifestation des usages et/ou des habitudes de la ruralité, voire villageoises dans la ville. La ruralisation semble être un phénomène propre aux villes des régions peu-développées. Dans ces types des régions, les villes croissent rapidement et comprennent généralement plusieurs quartiers ou plusieurs zones dont la cohésion reste imparfaite. Mais, parmi les facteurs et/ou les causes de la ruralisation de la ville de Kinshasa, c'est-à-dire, la reconstitution de la vie villageoise dans cet espace urbain, il ya lieu de retenir : la mise en cause des structures coloniales, la baisse d'activités socio-économiques dans les milieux ruraux..., l'explosion démographique et le passage direct du village à Kinshasa sans aucune sensibilisation en civisme urbain.

La mise en cause des structures coloniales.

Il est à noter que pendant la colonisation, pour des raisons socio-économiques et politico-sécuritaires, le déplacement d'un milieu à un autre, et particulièrement d'un village vers la ville était sous contrôle sévère de l'autorité. L'accès à la ville était réglementé, la circulation des personnes régulée, la masse paysanne et la main d'œuvre rurale, étaient maintenue sur le lieu de travail (LOMBEYA, 2009-2010 : 34-35). Nous sommes là face en face d'un régime de sélectivité de séjour dans les centres urbains. Ce contrôle se faisait à deux niveaux :

- a) au point de départ, c'est-à-dire le territoire d'origine, où l'on devait se rassurer de l'opportunité du déplacement. A ce niveau, on livrait «l'autorisation de sortie » et/ou « le permis de mutation»;
- b) au point d'arrivée : le nouveau venu était obligé de se présenter pour se faire connaître auprès de l'autorité politico-administrative, dans le but d'obtenir « l'avis d'arrivée ». Le respect des jours de séjour sous peine des pénalités était la règle. Mais avec l'indépendance du Congo, devenu Zaïre et puis, République Démocratique du Congo, tous ces usages administratifs sont devenus exceptions et de nul effet dans la suite. Le nouveau régime de libre circulation des personnes et/ou de libre accès dans les centres urbains, l'insécurité et tous les problèmes sociaux que connaissent des campagnes, ont fait des villes congolaises en générale, et Kinshasa en particulier, des véritables milieux de refuge.

La baisse d'activités socio-économiques dans les milieux ruraux et leur concentration dans les villes, dont Kinshasa.

Pendant l'époque coloniale, il y avait beaucoup de plantations et de paysannats à travers le République. Mais, après l'indépendance, surtout avec la zaïrianisation de 1973, ces plantations et beaucoup d'infrastructures ont été abandonnées. La situation provoqua ainsi le chômage pour ces anciens employés. Ces derniers s'engagèrent à la recherche du salut dans les grandes villes, et l'exode rural devient ainsi une réalité de taille en R.D. Congo.

En outre, les troubles qui ont accompagné l'indépendance du Congo, les différentes crises politico-économiques, les crises de la démocratisation depuis 1990 et les dernières guerres dites de libération de ces deux

dernières décennies, ont causé beaucoup de dégâts sur le plan tant économique que social à travers la République. La concentration d'industries, des entreprises de services et autres établissements à Kinshasa principalement, fait de cette ville, la source principale d'emploi salarié. L'attrait culturel et politique de la ville de Kinshasa, capitale de la R.D.Congo, toutes les publicités sur des travaux dits « de reconstruction » autour de la ville, encouragent l'arrivée des nouveaux habitants en provenance des campagnes, sans civisme urbain, malgré des hausses perpétuelles du coût des loyers et du foncier. Tous ces faits, contribuent à la paupérisation des milieux ruraux et sont à retenir comme déterminants et/ou causes de cette ruralisation urbaine.

L'explosion démographique.

Le boum démographique que connaît la ville de Kinshasa trouve son origine non pas seulement dans l'exode rural, mais il sied de considérer aussi l'accroissement naturel. Les progrès technologiques de la médecine ont favorisé plus la natalité, de même que le recul de la mortalité. Il y a lieu de conclure avec INS que jusqu'à l'an 2000 Kinshasa avait le taux d'accroissement naturel le plus élevé par rapport à l'ensemble national (INS, 1993 : 44).

Le passage direct du village à Kinshasa sans aucune sensibilisation en civisme urbain.

La ville est un milieu qui a sa logique propre. L'urbanisation et/ou l'urbain comme déjà dit, consiste aussi en une mentalité, une culture à part entière. L'urbain désigne une manière de percevoir les réalités et d'être, il est donc dans l'esprit. Les paysans qui quittent directement leurs

villages pour Kinshasa, sont du point de vue de l'Anthropologie, habités par la culture rurale et/ou paysanne. Une fois à Kinshasa, et comme il n'y a pas des structures de socialisation à la vie urbaine, ils évoluent dans leur nouveau milieu avec leur mode de vie et/ou manières d'agir en villageois (es). Ces nouveaux venus sont ainsi, des ruraux dans la ville. Ils peuvent d'ailleurs par effet d'osmose transmettre cette culture aux kinois de naissance. Les paysans arrivent à Kinshasa sans aucune préparation au mode de vie urbain, alors que la ville ne leur offre aucune garantie d'intégration adéquate. Le darwinisme socio-économique étant la règle dans une ville aussi marchande que Kinshasa, ces nouveaux venus, déphasés, se déversent souvent dans la débrouille.

En effet, dans la ville comme Kinshasa, l'individu vit grâce à un emploi rémunérant. Pour ne pas se faire phagocyter face à la dynamique de la pauvreté que connaît la ville de Kinshasa, les nouveaux citadins se lancent dans la débrouillardise populaire et s'y installent avec des usages villageois. Ceux qui n'arrivent pas à s'adapter à la débrouille rentrent aussitôt dans leurs milieux d'origine et d'autres encore, vont s'installer dans les périphéries de la ville de Kinshasa.

LA RURALISATION DE LA VILLE DE KINSHASA : CONSEQUENCES ET ESQUISSE DES VOIES DE SORTIE

DES CONSEQUENCES.

La ruralisation de la ville de Kinshasa a entraîné des conséquences sur le plan socio-économique, environnemental et politico-sécuritaire.

- **Sur le plan socio-économique :** il est utile de soulever l'importance des infrastructures dans un milieu urbain. Infrastructures, ici entendues comme l'ensemble des biens ou moyens mis à la disposition de la population urbaine pour l'amélioration de leur condition de vie. C'est dans cet ordre que NZITA (1975 : 8) note qu'il faut que « les citadins jouissent d'une infrastructure moderne et des avantages matériels mis à la leur disposition par les pouvoirs publics ». Mais pour la ville de Kinshasa, on constate une inadéquation entre les infrastructures collectives et le volume de la population. Les grands hôpitaux construits pendant la colonisation pour répondre aux besoins d'un nombre réduit de la population de l'époque, ne sont plus à mesure aujourd'hui de répondre à cette fonction. L'on assiste plutôt à la prolifération des centres hospitaliers qui disputent des espaces parcellaires parfois avec des familles entières, des débits de boissons et même avec des églises ou des écoles à travers des communes. L'absence d'une politique urbaine en la matière entretiennent quelques actions isolées et individuelles. Les infrastructures scolaires sont confrontées aux mêmes problèmes. La ville abrite des écoles où les enfants suivent les cours à même le sol. Les infrastructures universitaires n'échappent pas à cette règle. Dans plusieurs universités, il ya des promotions où les étudiants suivent les enseignements soit debout, soit à travers des fenêtres, soit même par terre.

La promiscuité est une réalité que connaissent les étudiants dans les Homes et dortoirs séparés par des morceaux d'étoffes récupérés après les publicités des campagnes d'évangélisation des pasteurs et/ou des partis politiques. Le phénomène « 40 » qui surgit suite à

l'insuffisance ou à l'inexistence des toilettes dans les sites universitaires, est l'expression de la ruralité. La promiscuité dans plusieurs habitations de Kinshasa est la cause non seulement des maladies, mais aussi de l'immoralité. Les services publics tels l'adduction d'eau et la consommation de l'énergie électrique continuent à poser problèmes (CELESTIN, 2010 : 1) dans la capitale congolaise. Le système de drainage n'existe presque plus. Les caniveaux sont bouchés, des quartiers entiers sont inondés et enclavés pendant les grandes averses. L'émergence des phénomènes « *malewa* » même au sein des sites universitaires sont des conséquences de la ruralisation urbaine.

Sur le plan socio-économique encore, il y a lieu de noter qu'à Kinshasa, le boum démographique fait que la demande d'emploi reste supérieure à l'offre qui est presque rigide. Ce déséquilibre a entraîné la baisse du taux de salaire réel et partant, du niveau de la vie de la population. Ainsi, la prise en charge de plusieurs bouches à nourrir dans une famille par un seul responsable salarié, entretient le parasitisme familial avec tous ses effets néfastes. La sélection en matière d'emploi urbain a obligé certains citadins à se refugier dans l'agriculture malgré eux. Ce refuge a entraîné le développement de l'agriculture urbaine autour de la ceinture verte de Kinshasa. Ainsi, ces activités agricoles permettent aux nouveaux citadins d'assurer la survie. L'effervescence des activités de subsistance a entraîné la désarticulation de la vie économique urbaine et/ou nationale. On assiste à l'accroissement de la demande d'emploi face à une offre insuffisante, la baisse du taux de salaire et l'accroissement des prix de denrée alimentaires.

Sur le plan de l'environnement et habitat: Le manque de politique appropriée de l'Etat en matière d'habitat cause et causera encore d'énormes problèmes à l'environnement urbain kinois. Le système d'auto-

construction engendre aussi des bidonvilles. Les nouvelles occupations généralement, se font sans normes urbanistiques. Ainsi, il se pose de problèmes d'érosion, d'inondation des quartiers et de la précarité des conditions hygiéniques avec des maladies endémiques. Si la construction des quartiers de Kinshasa par les colonisateurs a tenu compte des normes de l'urbanisation, et que l'on a observé des rues asphaltées et bien entretenues, la sur-urbanisation après indépendance, avec la politique de « laissez-faire » en matière de l'urbanisation fait perdre l'esthétique ou la beauté de la ville. Une observation sur des quartiers de Bumbu, Kinseso, Makala, Maluku, Ngiri-Ngiri, etc., suffit pour constater les faits. La circulation est difficile à Kinshasa, surtout pour les automobiles. Les rues n'étant presque pas bien tracées suite aux constructions anarchiques, et celles qui existent se terminent parfois dans des parcelles d'autrui. Certains passages vont d'une parcelle à l'autre comme dans les villages.

Sur le plan politico-sécuritaire : La surpopulation de la ville de Kinshasa rend difficile le contrôle des mouvements des Kinois. Des multiples contestations populaires et mouvements violents dans la ville de Kinshasa sont dus au boom démographique. En effet, plusieurs personnes se retrouvent sans emploi et multiplient des mécanismes violents pour se défendre contre la pauvreté. Il s'agit du vol, du banditisme et/ou des phénomènes « kuluna» et « enfants de la rue ».

ESQUISSE DES VOIES DE SORTIE

Le regard organiciste de la société (PLATON) nous fait affirmer que la ville de Kinshasa connaît et évolue avec des problèmes qui peuvent l'emmener à disparaître comme cité urbaine (donc à mourir). Pour ce faire, il faut

l'intervention de spécialistes urbains en vue de la sauver. Ceci implique la contre- urbanisation qui comprend des mesures et stratégies prises par les gestionnaires de la ville en vue de : freiner, contrôler et/ou d'arrêter la croissance exagérée de la ville. Elle peut s'agir : - des mesures contraignantes (des mesures d'autorité), - de la dispersion des villes, en créant d'autres nouvelles villes environnantes, - la délocalisation des entreprises et des services (changer la localité des sociétés déjà existantes pour une autre place) et développement rural en vue de maintenir les ruraux dans leurs milieux.

Mais en ce qui concerne la ville de Kinshasa, la pluralité des facteurs et/ou des causes, implique plusieurs interventions dans la recherche des solutions. Il sera question de tenir compte des aspects politico-administratrico-sécuritaires, socio-juridiques, environemento-urbanistiques et économiques.

Ce qui fait que cette contre-urbanisation implique une lecture globalisante, donc développementaliste en vue de proposer des solutions appropriées pour la ville de Kinshasa. Ainsi donc, il ya lieu de proposer :

1. sur le plan socio-économique et donc global : puisqu'il faut considérer la R.D. Congo comme un tout, fait du milieu urbain d'une part, et du milieu rural d'autre part. Il est impérieux de repenser la politique de l'aménagement du territoire national. Partir par la revalorisation des milieux ruraux congolais en vue de stabiliser la population rurale de façon à réduire au strict minimum non seulement la pauvreté, mais aussi l'exode rural. Il serait question de moderniser le mode de production des paysans afin de leur permettre d'accroître leur revenu en assurant la vente de leur production. Dans les milieux ruraux encore, il faudrait assurer l'aménagement des sources d'eau potable, la

couverture sanitaire, l'habitat rural, la construction des ponts, l'entretien des routes, la scolarisation et l'alphanétisation. Les orientations politiques doivent donc favoriser un développement harmonieux des différents territoires ruraux par la création des infrastructures entraînant ainsi le désenclavement et le développement des campagnes. Bref, l'autorité publique et les acteurs socio-économiques doivent rencontrer les besoins de la population rurale dans leurs milieux. Toujours dans la recherche des solutions, en rapport avec l'aménagement du territoire encore, plaidons-nous pour la redynamisation des villes secondaires. En effet, parce que nous parlons de la contre-urbanisation de Kinshasa, il est utile qu'on redynamise les villes secondaires afin de prévenir l'encombrement de la capitale. Ensuite, il faut penser à l'équilibrage du développement en réaménageant Kinshasa par le boum économique qu'il faut susciter, la création d'emplois et en procédant à la délocalisation des sociétés de services, des entreprises et même certains établissements publics en vue de désencombrer la ville. La réglementation du lotissement doit être aussi l'une des préoccupations majeures des pouvoirs publics pour rendre la ville socialement et économiquement viable, mais aussi esthétiquement attrayante.

2. sur le plan politico-administratif et sécuritaire : la sécurisation de la population à travers la République par le retour de la paix. Il serait utile que l'on puisse tout de même décourager le déplacement des populations par de contrôle administratif lorsque le motif ne pas éloquent, et que soient souvent organisés des séminaires de sensibilisation à l'intégration à la vie urbaine à travers la République, ce que d'aucuns appellent de « la sensibilisation au civisme urbain »;

3. sur le plan démographique : à côté des mesures politico-administratives ci-haut évoquées, il est utile que les acteurs sociopolitiques puissent convaincre la population de la « politique de planification des naissances » au regard des moyens disponibles, en vue d'épargner non seulement la ville de Kinshasa, mais aussi la République de beaucoup de problèmes sociaux liés à la croissance démographique non planifiée. Le gouvernement doit redéfinir sa politique en matière de la croissance démographique.

En définitif, il est urgent que soit mis en place un plan de développement régional de la ville de Kinshasa axé sur un plan de développement national.

Conclusion

La dynamique de la ruralisation de la ville de Kinshasa qui appelle la contre - urbanisation, est un défi au développement de la R.D. Congo dans son ensemble. Comme le souligne Milton SANTOS (1971) que l'appauvrissement du producteur rural implique l'affaiblissement des possibilités de développement de la ville. L'interaction entre le milieu rural et celui urbain dans le processus de développement demeure considérable.

Nous sommes partis donc de l'hypothèse selon laquelle : l'ampleur de la ruralisation de la ville de Kinshasa procède de la croissance interne et/ou surtout de l'exode rural. Ce dernier déverse à la ville des populations au mode de vie villageois, avec et/ou sans « civisme urbain » et qui le reproduisent à Kinshasa. Il a donc pour cause la paupérisation des campagnes, les effets des multiples guerres que la R.D.Congo a connues et l'absence d'une politique dirigiste en rapport avec l'urbanisation pour la ville citée. C'est pourquoi, nous avons trouvé qu'il était urgent que les pouvoirs publics maîtrisent l'exode rural par des mesures et/ou contrôles administratifs. Qu'ils assurent la

paix à travers la République et essaient de délocaliser certains investissements logés à Kinshasa vers les campagnes. Car, l'assurance des infrastructures sociales aux ruraux reste le gage de la stabilisation des paysans dans leurs milieux.

Pour vérifier ces hypothèses, nous avons fait recours à la méthode structuraliste qui nous a permis d'expliquer cette dynamique de la ruralisation de la ville de Kinshasa, phénomène qui nécessite une lecture plurielle. Il ressort de notre analyse que c'est l'inadéquation entre la croissance économique et la croissance démographique, cette dernière étant nourrie principalement par l'exode rural qui entraîne vers la ville un surplus de la population non négligeable pendant que cette dernière est déjà confrontée au problème de chômage qui demeure l'un des déterminants de la ruralisation de la ville de Kinshasa, avec la reconstitution du mode de vie villageois dans la ville par les nouveaux citadins. Si cette inadéquation entre les moyens de subsistance et le nombre de la population assure des inégalités sociales, entraînant des tensions et conflits sociaux qui caressent la lutte pour la survie au sein de la population. Actuellement, Kinshasa voit son environnement urbain profondément transformé sous l'effet de la pauvreté des ses habitants. Elle est devenue une ville méconnaissable qui se confond dans certains de ses quartiers avec le milieu rural.

Certes, la lecture plurielle et/ou donc globalisante qui a guidé notre démarche, nous autorise de proposer comme solutions: le décongestionnement de la ville de Kinshasa, la redynamisation des villes secondaires et la revalorisation des milieux ruraux, en y rencontrant les besoins de la population. La création des routes, des écoles, des hôpitaux et l'électrification des milieux ruraux, etc., afin de maîtriser le flux migratoire vers la ville, sont d'une extrême urgence.

Désidément, puisque l'objectif consiste à relever le défi du développement de l'espace aujourd'hui dénommé République Démocratique du Congo, tout en plaident pour la planification de l'urbanisation de la ville sous-étude, et comme le développement urbano-rural ne relèvera pas du tropisme, mais des forces sociales qui dans la durée, se mobilisent et se mobiliseront pour atteindre des objectifs voulus. Il est utile et urgent en ce qui concerne la reconstruction nationale et l'urbanisation de la ville de Kinshasa que tous les acteurs : les ruraux, les citadins, les gouvernants et gouvernés cessent d'être des spectateurs passifs face au déclin entretenu par la paupérisation des campagnes congolaises, la sur-urbanisation des villes, et particulièrement la ruralisation de la ville de Kinshasa, mais qu'ils se transforment en partenaires actifs du développement harmonieux de l'espace national congolais. Le devenir historique meilleur du monde rural congolais a aujourd'hui besoin d'une vision théorique globale qui intègre tous les aspects de la vie en société congolaise, et qui tient compte de la dynamique propre du monde rural, des déterminants extérieurs, des modifications qui affectent la terre qui y reste l'élément central, afin d'avoir une vision cohérente, inspiratrice d'une politique de développement urbano-rural durable pour la République.

Pour ce faire, la République Démocratique du Congo doit faire preuve de la capacité étatico-praxéologique et la permissivité institutionnelle afin de réussir le pari d'une urbanisation durable et autoentretenue.

Bibliographie sélective

BAECK, L., 1952. «Léopoldville, phénomène urbaine africain » *in Zaïre*, Vol. X, n°06, Bruxelles.

- BALANDIER, G., 1957. *Afrique ambiguë*, Plon, Paris.
- DE MAXIMY, R., 1984. *Kinshasa, ville en suspens, dynamique de la croissance et problème d'urbanisme, étude sociologique*, Paris.
- DE SAINT MOULIN, L., 1969. *Le phénomène urbain à Kinshasa et perspective en études congolaises*, Vol. XII, n°4.
- DENIS, J., S.J., 1958. *Le phénomène urbain en Afrique Centrale*.
- HOUYOUX Joseph et KINAVWUIDI, 1986. *Kinshasa, 1975*, Ed. Iche, Bruxelles.
- INS, 1993. *Projection démographiques Zaïre et régions 1984-2000*, Kinshasa.
- KUYUNSA, B.G., SHOMBA, K.S, 1995. *Initiation aux méthodes de recherche en sciences sociales*, PUZ, Kinshasa.
- LOMBEYA BOSONGO, 1985. *Organisation coopérative et développement rural*, PUZ, Kinshasa.
- LUMENGA NESO, 1982. *Aux origines de la ville de Kinshasa*, s.l.
- LUTUTALA, M., 1995. *Réorientation des migrants vers les villes secondaires au Zaïre*, UEPKA, Kinshasa.
- MARC PAIN, 1984. *Kinshasa et la cité*, Orton, Paris.
- MBUMBA NGIMBI, 1982. *Kinshasa 1881-1981, 100 ans après Stanley, problème et avenir d'une ville*, CRP, Kinshasa.
- SANTOS, M., 1971. *Les villes du tiers monde*, éd. Genin, Paris.
- SHOMBA K. S., 2004. *Kinshasa: mégalopolis malade des dérives existentielles*, L'Harmattan, Paris.
- SHOMBA, K.S., 2009. *Comprendre Kinshasa à travers ses locutions populaires : sens et contextes d'usage*, Acco, Leuven.
- WINGENGA- Wi- EPENDO, 2001. « L'émergence de la culture de la pauvreté dans les villes du Congo-Kinshasa» in MES, n°001, Septembre et Octobre.

LE POUVOIR COUTUMIER DE MENI-KONGO : DES SOMMETS LUMINEUX VERS UNE DÉCADENCE ?

**Par
SEMBI NDUNZI et MASWA LUVUNGA**

Introduction

La vie sociale des suku orientaux de Meni-Kongo est marquée par un pouvoir traditionnel qui repose sur la coutume. Il est consolidé par les principes ancestraux, et est lié au sol et à la population qui existent depuis des millénaires (NDATIEN et al., 1989 : 287).

Ce pouvoir qui s'exerce sur un espace géographique, milieu naturel où vivent les êtres humains, entretenant des relations les uns avec les autres, est détenu par la grande cheffesse traditionnelle Meni-Kongo qui incarne le pouvoir des ancêtres, en qui la population accorde sa confiance. Ainsi le pouvoir qu'il détient jusqu'à présent, proviendrait de l'action d'une culture envisagée ici comme une création, un mouvement ou une action (HENRI, 1995 : 8) des Suku et d'autres groupements ethniques qui se différencient encore aujourd'hui et se reconnaissent mutuellement comme Bayaka, Balunda, Bahungana, Bampindi, Bangongo,... ce pouvoir a connu aussi la contribution des colonisateurs Belges qui ont apporté un changement de taille et dont le siège des institutions traditionnelles se trouvent dans le secteur Kibolo, territoire de Masi-Manimba, District du Kwilu en province de Bandundu.

Dans les lignes qui suivent, nous examinons le pouvoir coutumier de Meni-Kongo à travers les périodes précoloniale, coloniale et postcoloniale. Il est question de

voir si ce pouvoir a évolué et dans quel sens ou au contraire, il est resté stagnant et pourquoi ?

Le pouvoir coutumier de Meni-Kongo à origine royale a-t-il gardé ses attributs royaux pendant toutes les périodes ? A-t-il connu des mutations et dans quel sens ? Quelles sont les causes de son affaiblissement ?

En faisant l'analyse dynamique du pouvoir coutumier de Meni-Kongo, nous nous attelons à décortiquer durant les périodes précitées les causes profondes des différentes mutations. Étudier comment les différents chefs coutumiers, qui se sont succédé, se sont comportés pendant l'exercice de leur pouvoir, de la période précoloniale à nos jours.

Ressortir les moments forts et faibles de l'exercice dudit pouvoir.

Quant à la méthode d'analyse, nous avons fait appel à l'analyse documentaire et à l'interview, nous référant aux différents écrits élaborés à ce sujet, d'une part, à obtenir des personnes ayant vécu ce pouvoir, certains renseignements utiles à l'élaboration de cet article, d'autre part.

Un pouvoir est dit coutumier lorsqu'il est héréditaire, fondé par la coutume, et est exercé sur les gardiens des coutumes, tradition et autres valeurs de la société (NAABA, 2003 : 2).

Dans ce contexte, notre étude voudrait saisir le pouvoir de Meni-Kongo des origines à nos jours.

PERIODE PRECOLONIALE

Les communautés traditionnelles Suku furent dirigées chacune par le membre le plus ancien, issu de la classe d'âge la plus ancienne, où le plus habile conduisait les autres sur

base des normes de la coutume. Ce fut le cas de Meni-Kongo Tona dia Lukeni qui naquit à Kimona et Nganga, site où se trouve actuellement Kasongo-Lunda, Chef lieu du territoire qui répond par le même nom. Tona dia Lukeni fut chef de l'exode des Suku orientaux de Kimona et Nganga à «Zumbu dia Mvumvu.» A ce site de Zumbu dia Mvumvu périront Kiamfu Mungunga et Mutemba, Chefs Lunda qui combattaient les Suku afin de réussir leur hégémonie. Tona dia Lukeni pris la responsabilité de l'exode en lieu et place de son oncle KAMANGUNA TOTA, vieux Meni-Kongo, venu du Kongo dia Ntotila « Kongo dia Ngunga : ancien royaume Kongo».

Ainsi à ce site Tona dia Lukeni régna en Grand Chef tant pour les siens et les autres membres de clans Suku qui l'avaient suivi pendant l'exode, que pour les nombreux Batsamba qui s'étaient mêlés aux émigrés Suku à cause de l'insécurité créée par l'arrivée des envahisseurs Lunda qui les forcèrent à se retirer vers l'Est en traversant successivement la Wamba, la Bakali, l'Inzia, la Lue et la Lukula. La traversée de Bakali à Nsakala Mumvidia reste gravée dans la mémoire des Suku du fait que les plus faibles du groupe y périrent nombreux en raison de l'intensité de rapides ; la traversée se faisait en s'appuyant sur une liane appelée « Muzembu wo Futi » et cela pendant la nuit. Les Suku orientaux sont en opposition aux Suku occidentaux, qui vivent tous en République Démocratique du Congo et différent de leurs frères et soeurs Suku qui vivent en Angola sous la direction de la Grande Cheffesse Ngudi a Kama. Nous signalons au passage qu'actuellement, quelques groupes Tsamba vivent au milieu des Yaka qui se reconnaissent Suku dont ils ont adopté plusieurs institutions.

Au temps de la fin de la progression de la communauté Suku vers l'Est à «Zumbu dia Mvumvu» après avoir vaincu

Kiamfu Mungunga et Muteba, Tona dia Lukeni exhorte chaque chef de groupe ayant pris part à l'exode, à prendre la tête d'un nouveau mouvement avec les siens, pour assurer dans une confiante collaboration un mouvement de stabilisation des nouvelles terres. Cet appel était bien entendu par tous. Ainsi Tona dia Lukeni, sans édicter une loi, avait réussi à élargir son pouvoir sur toute l'étendue de l'espace occupé par les Suku.

Le pouvoir étant déjà organisé dès le départ, il en ressort que l'intention de Tona dia Lukeni n'était pas d'abandonner la direction du pays Suku à ses investis, mais d'avoir une étroite collaboration indispensable, réglementée entre le futur suzerain et les différents chefs de groupement.

Après la victoire de «Zumbu dia Mvumu », pendant que de nombreux Suku s'installèrent définitivement sur les rives de la Kibolo et de la Lumbamba, Tona dia Lukeni et les siens repassèrent sur la rive gauche de la Kafi et établirent leur village Pesi d'abord sur la rive droite puis sur la rive gauche de la Pesi, affluent de la Kafi. C'était ici où il usa de tous ses attributs de Meni-Kongo et fit asseoir son pouvoir traditionnel. Son autorité traditionnelle disposait, à ce niveau de la réunion, de manière cumulative, de trois conditions ci-après :

- Un espace territorial ;
- Une certaine sacralité entretenue au tour de son pouvoir ;
- Enfin une sédentarité de la population qui participe à la fixation de la coutume sur ledit espace (BOSHAB, E., 2007 : 6). Ce pouvoir sera au cœur de l'ethnie Suku. Il l'étend petit à petit sur les autres autorités traditionnelles Suku et sur tous leurs sujets grâce aux accords d'investiture entre le Chef Meni-Kongo et les chefs de différents groupes de l'exode Suku.

A sa mort, il fut enseveli au «Makulu», le bosquet sacré de Pesi où sont inhumés par la suite tous ses successeurs, à l'exception de Meni-Kongo Mikeni Keni et de Meni-Kongo Kimbayi enseveli à Mbanza Kengi village créé par Meni-Kongo Mungulu Bitay (makulu: cimetière où est enseveli tout chef).

En réalité, le pouvoir de Tona dia Lukeni peut se traduire par don, aptitude, comportement. Ainsi, pouvons-nous dire que chaque Meni-Kongo naît avec ses dons, ses aptitudes. Tout dépend du sang, des gènes, de l'hérédité, de l'environnement. La société peut cependant faire évoluer les gènes, notre première étape biologique. C'est grâce à la connaissance de l'aptitude, du comportement de chaque Meni-Kongo que la société peut orienter aujourd'hui certains membres de la famille cheffale de Meni-Kongo. Ainsi, le pouvoir de Meni-Kongo est un don dont chacun des membres de la famille retenu à l'arbre généalogique dispose dès la naissance du sang de ses aïeux. Un don qu'il développe par l'initiation ou apprentissage à la cour cheffale.

De ce qui précède, nous pouvons dire que le pouvoir de Meni-Kongo émanerait à la fois de Dieu, des ancêtres et du peuple. Dieu a aussi accompli sa tâche en créant l'humanité. Le fonctionnement de la société Suku orientale, c'est-à-dire celle des Suku fuyards qui refusèrent l'hégémonie du Kiamfu, reste l'affaire des ancêtres et des vivants. L'initiation au pouvoir et à l'exercice de l'autorité s'effectue parfois dès l'enfance (ZAMENGA, 1996 : 64).

Chaque Meni-Kongo, après la prise du pouvoir, a toujours voulu assumer son devenir. Il ne pourrait réaliser toutes ses aspirations que dans une communauté. Vivre dans une communauté suppose qu'on a à donner et à recevoir dans son organisation et son fonctionnement.

Parlons à présent de la structure sociopolitique du pouvoir coutumier de Meni-Kongo.

LA STRUCTURE SOCIOPOЛИTIQUE

De toutes les ethnies du moyen Wamba et ses environs, seuls les Suku orientaux avaient bénéficié d'une organisation politique s'apparentant à la royauté. Ils disposent d'une autorité politique appartenant à une même famille régnante à Pesi et ayant un pouvoir fort reconnu et accepté par tous les sujets. Ils ont également comme leur patrimoine un territoire aux frontières naturelles et précises habité par une population dont l'homogénéité ethnique et linguistique a été forgée par l'histoire à travers la conquête des terres et la domination des Hungana et des Mbala. Cette structure sociopolitique de Meni-Kongo se présente comme suit au niveau de la cour et au niveau du territoire.

La cour de Meni-kongo

Les personnalités composant la cour du chef Meni-Kongo et son gouvernement que tout visiteur découvrait à son arrivée à Peshi étaient ses dignitaires appartenant à deux catégories essentielles :

- Les personnes nommées par Meni-Kongo après son installation au pouvoir et donc liées à son sort; et
- Celles plutôt attachées au pouvoir comme tel et dont la désignation se faisait au sein de la famille ayant droit à la fonction concernée.

1. Les dignitaires de la cour de Meni-Kongo

Sans compter les simples habitants de la capitale, la cour (Mukombu) comprenait essentiellement les dignitaires ci-après :

- Le Mulopo ou premier ministre qui n'était pas membre de la famille cheffale ; le nom Mulopo n'est pas kongo, il était emprunté à la terminologie de la cour des chefs Lunda où ce mot désignait aussi la fonction du premier ministre et parfois du grand chef lui-même ;
- Le Mwadi Nzita : le chef de guerre ; nom connu chez les Lunda ; Mwadi signifiant chef et Nzita la guerre ; il était membre de la famille régnante et éventuellement successeur au chef coutumier ;
- Le Mwana Wuta était le fils ainé du chef. C'est lui qui défendait les droits du père. Il était aussi choisi parmi les autres enfants du chef, à l'exception de l'ainé ;
- Le Mahungu était le consécrateur du chef, mais n'était pas membre de la famille cheffale ; généralement ce fut un esclave investi par ce dernier. L'origine de ce nom n'est pas bien connue ;
- Les Mbangu et Makuta étaient les deux garçons chargés de servir le chef. Ils portaient une petite calotte tissée en raphia. Cette pratique était connue des Lunda et des Kongo qui utilisaient les mêmes garçons sous la même dénomination ;
- Le Tshakala était chez Meni-Kongo un représentant de la lignée utérine lequel dans l'organisation Lunda et Yaka, exerçait aussi certaines fonctions de protection du clan ;
- Le Ntombo était le délégué d'un vassal auprès du suzerain Meni-Kongo. En cas d'insubordination du vassal au suzerain, Ntombo devenait un otage ;
- Les Nganzi étaient des messagers chargés des missions spécifiques, comme des ambassadeurs itinérants ;
- La Mumbanda est la première femme épousée de tout Musuku polygyne alors que la deuxième femme est appelée Muwala. Chez Meni-Kongo, la Mumbanda est

la femme de confiance qui est au parfum de certains fétiches de Meni-Kongo. Elle peut être du clan maternel cheffal ou non;

- Les Bamwela étaient deux instrumentalistes de «likembe », une boîte à résonnance en forme de trapèze, sur laquelle étaient alignées des lamelles en métal, que ces musiciens faisaient vibrer de leurs doigts. Ces troubadours munis de leurs instruments, psalmodiaient les récitatifs à la gloire du chef, les traditions et les chants qui conservaient le souvenir d'un déplacement du sud au nord c'est-à-dire de « Kimona et Nganga à Zumbu-dia-Mvumvu.»

Les dignitaires précités existaient et demeuraient chez tous les chefs traditionnels Suku quelle que soit son importance. Leurs charges n'étaient ni héréditaires, ni inaliénables à la cour de Meni-Kongo. Ce dernier et ses dignitaires détenaient des fonctions liées au pouvoir qui nécessitent des insignes que nous énumérons dans le paragraphe suivant.

2. Les insignes du pouvoir de Meni-Kongo

A Kimona et Nganga, les Suku furent déjà mêlés d'éléments Lunda dont ils auraient dès lors adopté les noms vis-à-vis de leurs voisins. Il n'est donc étonnant qu'on retrouve aussi les insignes de Meni-Kongo ailleurs.

Les insignes du chef Meni-Kongo ont une valeur sacrale; ils sont communs à tous les chefs traditionnels Suku. Il s'agit pour l'essentiel de ceux-ci :

- La calotte en fibres de raphia que porte le chef « Pwa Bweni », elle était connue au Kongo et était jadis la coiffure du Meni-Kongo, roi de San salvador ;
- Le grand couteau, le «mbele-poko », à double tranchant à la poignée finement ciselée, contenu dans une gaine

en cuir. Il était aussi utilisé par le Kiamfu, chez les Yaka, «mbele-poko », une surdétermination plutôt qu'un simple pléonasme, les deux mots voulant dire la même chose, à savoir le couteau. Selon ce qui nous est rapporté, ce couteau était jadis utilisé pour immoler un esclave ou une chèvre lors de l'introduction;

- Les anneaux en cuivre ou en fer portés aux chevilles et aux poignets. Ils sont connus au pays Lunda et ailleurs. Ils sont de grande importance dans toutes les questions de transmission du pouvoir, ils symbolisent le pouvoir de Meni-Kongo;
- Les dents de léopards portées au cou, collier sans perles symbolisant la force du chef;
- Le Kaolin sacré apporté de Nganga. Il était dans une corbeille des ancêtres, petit panier ovale en fibres. Ce panier était conservé dans la maisonnette appelée «Makulu », à l'intérieur de laquelle, étaient aussi conservés des fétiches cheffaux. Le kaolin était aussi connu au pays Kongo, produit symbolisant la bienvenue à la cour cheffale lorsqu'il est frotté sur le bras d'un visiteur;
- Les deux plumeaux formés avec une queue de buffle et actuellement celle de la vache à cause de la rareté de buffle, que le chef agitait en cadence pour chasser les mauvais esprits sur son parcours: les Kongo, les Lunda et les Yaka en avaient aussi fait usage;
- La peau de léopard, souvent étendue sous les pieds du chef. C'est l'expression de l'exercice d'une fonction publique chez le Meni-Kongo comme chez les Yaka; c'est l'expression de la force et de la puissance du pouvoir;
- La canne était employée par le chef quant il présidait au feu de brousse et elle était fichée en terre quant il

tranchait les palabres de ses sujets. cette pratique est connue au pays Kongo et au pays Lunda;

- Le tabouret sculpté sur lequel s’asseyait le Meni-Kongo était apporté de Kimona et Nganga semble-t-il. Il n’est pas aussi exclut que les Suku aient retenu l’image de ce tabouret qu’ils avaient reproduit ailleurs;
- La lance, qui était jadis un instrument de guerre et qui est en voie de disparition aujourd’hui, n’est pas un insigne du pouvoir Suku, mais emprunté auprès d’autres peuples;
- Le Makupila: est le tambour cylindrique, tendu d’une peau à chaque extrémité, artistiquement travaillé; une des plus belles pièces de la sculpture Suku de l’époque. Le joueur de ce tam-tam se joignait aux «Bamwela» pour accompagner le chef Meni-Kongo dans ses déplacements, le tambour étant suspendu au cou et battu de deux mains.
- La clochette de fer, insigne annonçant le début et la fin des cérémonies, son rôle premier est d’annoncer la présence du chef comme signe d’élégance faite aux cloches de Mbanza-Kongo, insigne venu du Portugal, apporté par RUY de Souza à bord de ses caravelles et qu’il a débarqué sur la plage du Zaïre le 29 mars 1491 (LAMAL, F., 1965).
- L’herminette ou la hachette « Mungembu », portée par le chef sur l’épaule. Le chef s’en servait parfois, pour abattre lui-même un coupable, tel était le cas de Meni-Kongo Mikeni Keni qui par brutalité frappait de sa hachette sa propre sœur, Muwayi pour lui avoir fait des reproches.

Il est à noter que tous les insignes liés au pouvoir du chef coutumier étaient venus d’ailleurs probablement de l’origine du pouvoir (Royaume Kongo).

Le chef traditionnel Meni-Kongo et ses sujets n'avaient pas éloigné de la cour cheffale la notion de communication. Ils s'étaient imposés l'usage de « Lokole » ou « Mondo », « un instrument-téléphone » obtenu d'un tronc d'arbre habilement évidé sur lequel était pratiqué dans le sens de la longueur, une fente étroite reliant deux orifices ronds ou sous forme rectangulaire. L'extrémité des mailloches est entourée de caoutchouc ou des herbes. Le battement d'une lèvre de la fente donne un son aigu; celui de l'autre lèvre est appelée à produire un son grave. Jadis, il annonçait aux villages voisins les deuils, la visite d'un chef ou d'un agent de l'Etat, la convocation de la chasse en commun, l'appel à la guerre (RICKMANS, 1956 : 493-515). Aujourd'hui, il est plus utilisé pour annoncer des messages nécrologiques.

Du site de KIMONA et NGANGA au site de ZUMBU dia MVUMVU, plateau où est établi le secteur KISANGI appelé actuellement KIBOLO, lieu de nouvelles orientations migratoires des Suku orientaux, le chef TONA DIA LUKENI, le premier MENI-KONGO de PESI avait conservé les éléments culturels d'autres tribus. Son organisation politique ne portait pas seulement la marque du temps et du lieu où elle était appliquée.

Après la mort de TONA DIA LUKENI, la succession était assurée par les siens, en opposition de leurs frères de l'Angola où ne règnent que les femmes prenant en compte les règles successorales que nous évoquons dans les lignes qui suivent.

3. Les règles successorales

Les femmes, sources du pouvoir, n'accèdent pas au titre suprême. Les hommes issus de la consanguinité matrilinéaire se sont de tout temps succédés. Du premier

MENI-KONGO TONA DIA LUKENI à celui de nos jours, l'importance est accordée aux neveux consanguins quant à la succession au pouvoir, il suffit à un candidat d'être présent sur l'arbre généalogique, le lien de sang avec une mère de la branche ainée ou de la branche cadette étant prouvé et le comportement du candidat ayant été bien apprécié par les vassaux, le candidat est admis au pouvoir. Le lien de sang légitime qui demeure un absolu a conduit les membres de l'une des branches à protester contre l'actuel Meni-Kongo de Pesi provenant de l'autre branche, le lien de sang étant prouvé. Ce dernier serait déclaré descendant d'une fille adoptive qui est à la base du conflit entre les deux branches.

4. L'investiture

Généralement c'est la mort du Meni-Kongo qui ouvre la succession et celle-ci incite les dignitaires et les vassaux désignés, après leur assemblée, à s'accorder sur le candidat à investir.

Le candidat à investir ayant été choisi, le consécrateur qui est l'intronisateur transfère la plénitude du pouvoir au nouveau Meni-Kongo en présence de la Mumbanda, la première épouse du défunt Meni-Kongo et des Vassaux lors de l'initiation par laquelle passe le Meni-Kongo ; les cérémonies accomplies se résument, dès lors, à retoucher de fétiches au moyen des nouvelles reliques avant de les remettre à son nouveau porteur avec des directives à observer sous peine des graves dangers pour le pays et pour son dirigeant (MATADI WAMBA, 1974 : 83-84). Le processus d'investiture se termine par la remise d'un acte officiel de l'Etat à Meni-Kongo, un arrêté ministériel du Ministre de l'Intérieur et de la Décentralisation, symbole de la reconnaissance du chef coutumier par l'autorité étatique.

LE TERRITOIRE

Le territoire de Meni-Kongo a des frontières qui en constituent un élément essentiel. La moindre violation de ce territoire n'est pas pardonnable. L'intrus est pourchassé. Dans cette optique, il convient de signaler que l'élévation de Meni-Kongo est proportionnelle à la dimension du territoire. La reconnaissance sociale d'un chef coutumier ne passe plus d'abord par la complicité des alliances claniques et lignagères ou du système de parenté, mais par l'emprise territoriale directe (CHARLEY, 1999 : 76).

Au niveau de territoire du Meni-Kongo, la structure se présente comme suit :

- Au sommet, il y a la capitale Pesi qui demeure fixe depuis sa création par Tona dia Lukeni et les siens. Cette capitale est entourée du domaine foncier ou territoire de Meni-Kongo. Ces plaines, semble t-il, était au moins des réserves de chasse de Mbambala que Meni-Kongo affirme avoir trouvées vacantes dès son arrivée.
- Suit le groupement Meni-Kongo placé sous la direction du chef portant le même nom. Le groupement est constitué des villages qui occupent ces plaines. Au delà de ces villages, le pouvoir de Meni-Kongo s'élargi jusqu'au groupement que dirige ses Vassaux qui sont reconnus, selon le récit populaire depuis le «Zumbu dia Mvumvu» ; le centre de mouvement retour de Suku après la victoire sur le Lunda vers le site de départ Kimona et Nganga (LAMAL, 1965 : 11). A leur retour ils n'avaient pas réussi à atteindre Kimona et Nganga au vu d'importantes richesses trouvées le long de ce mouvement ;

- En dessous du groupement, sont situés les villages que commande Meni-Kongo par le truchement des chefs des villages choisis par lui-même.

Ces villages sont divisés géographiquement en 3 régions distinctes :

- a. Les villages de la rivière Peshi, qui végètent au milieu d'une plaine. Jadis, endroit idéal, à maintes égards : giboyeux.
- b. Les villages qui s'égrènent le long de la rivière Kafi qui semble avoir été habité bien avant l'arrivée des Suku par les Hungana, les Ngongo...
- c. Les villages autour de «Zumbu dia Mvumvu » où les rivières Kibolo et Lumbamba, affluents de la rivière Kwenge ont creusé leur lit dans la riche terre de Mésozoïque.

Les trois composantes de l'Etat actuel, ne s'écartent pas de la dimension du pouvoir politique et gouvernemental de Meni-Kongo sur la population qu'il gère.

En qualité de chef politique, il gérait les hommes, et assurait l'ordre, défendait sa population contre toutes les exactions sur son territoire. Considéré potentat, il est propriétaire de toutes les richesses de son territoire qui renferme des vastes entendues de terre qui servent à l'agriculture ou à d'autres fins. Il s'attendait à une redevance à la moindre exploitation de ses plaines. Au-delà de son groupement, son pouvoir qui s'étendait sur les autres groupements donnait lieu à une hégémonie. Il considérait les propriétés des autres chefs traditionnels Suku comme patrimoine qui lui revenait de droit ; une façon d'exercer une sorte d'ascendance sur ses vassaux et leurs communautés respectives. Toutes les terres occupées par ses vassaux étaient considérées comme propriété de ses ancêtres, quand

bien même il ne pourrait en disposer à sa guise. Ce qui lui donnait la compétence territoriale puisqu'il représentait la petite nation Suku.

LA PERIODE COLONIALE

Sous l'occupation européenne, selon ISANGO (1982 : 151-152) la mission assignée à l'administration coloniale était d'asseoir les dominations de la métropole pour garantir l'exploitation du territoire soumis. A cet effet, les collaborateurs indigènes qu'elle voulait trouver parmi les chefs traditionnels devaient être des personnes acquises à sa cause de façon à tenir la population en laisse pour lui faire exécuter avec empressement des ordres de la hiérarchie. Néanmoins, le recours aux institutions indigènes devait requérir du colonisateur un effort d'homogénéisation à cause de la diversité des coutumes sur lesquelles étaient fondées ces institutions. Ce soucis d'homogénéisation se remarquait particulièrement dans la désignation des chefs et la définition des entités coutumières appelées à être érigées en circonscription administrative, l'organisation politique des populations soumises n'étant pas la même partout, la qualité de chef pouvait être reconnue indistinctement, comme cela fut le cas à l'application du décret de 06 octobre 1991, aussi bien à des chefs de grands royaumes qu'à ceux de villages, de clans ou aux représentants des sociétés lignagères. L'un des problèmes posés par l'identification de «chefs» et souvent ignoré de l'administration coloniale c'est celui soulevé par Pathé Diagne qui note que dans beaucoup de sociétés négro-africaines, le contrôle de l'espace territorial et foncier était dissocié de celui du pouvoir. Et par conséquent, le chef de terres, que l'on identifiait partout, n'était pas nécessairement détenteur de pouvoir politique. Sous l'influence de la culture indo-européenne qui n'établit pas cette distinction, le colonisateur a ainsi investi d'un pouvoir

politico-administratif des personnes qui, coutumièrtement n'étaient pas habilitées à commander l'ensemble de la communauté placée sous leur autorité. Quand bien même, il lui était possible d'identifier le véritable chef, il arrivait que l'administration coloniale l'écarte au profit d'individus plus dociles ou plus accommodants. Les différentes réformes qui se sont succédées du moins jusqu'à 1933, pour la mise en place des institutions administratives basées sur la coutume avait donc parmi les principales préoccupations l'indentification du type de chef appelé à collaborer avec l'administration coloniale (BOSHAB, E., 2007 : 58). C'est ainsi que la société Suku, avec un peuple matrilinéaire, divisé en lignage (VANSINA, 1964 : 158) s'est vu imposer Meni-Kongo comme chef de la circonscription indigène, la chefferie des Suku, groupement traditionnel organisé sur la base de la coutume en circonscription administrative. Celle-ci fut administrée conformément à la coutume sous réserve de ce que prévoyait la législation sur la circonscription indigène et pour autant que la coutume Suku ne soit pas contraire aux règles de droit public, ni aux dispositions législatives ou réglementaires qui avaient pour but de substituer d'autres règles à celles de la coutume indigène Suku (DURIEUX, sd. : 533-534). Cette coutume était pour les autochtones Suku du Congo belge une source de droit abondante. Elle se rapportait à tout ce qui se rattachait à la vie sociale, politique, morale, économique et juridique des communautés indigènes.

Le pouvoir traditionnel de Meni-Kongo fut clientélisé déjà à l'époque coloniale. Il a subi sa première mutation grâce à laquelle il tire sa légitimité et sa conformité à l'ordre public colonial. L'institution de cet ordre, instaure une nouvelle coupure entre nouveaux chefs médaillés et Meni-Kongo. Elle introduit une brèche dans la trajectoire

historique d'un peuple et modifie les enjeux de l'action sociale (BOSHAB, 2007).

La décomposition du visage de l'autorité traditionnelle renvoie, en outre, à la destruction de l'espace social et la mise entre parenthèse, de la capacité, pour un peuple, de s'auto-organiser, en fonction des schémas de perception et d'évaluation des situations sociales.

La région Suku était écartelée en quatre secteurs distincts : le secteur de Kisangi, le secteur de Makembi, le secteur de Lobo et celui de Mwela Lembwa.

Conformément au décret de 1910, les administrateurs avaient donné des médailles aux chefs politiques, grands et petits vassaux sans tenir compte de la hiérarchisation, les rendant ainsi, en fait indépendants du Meni-Kongo.

L'une des inventions la plus intéressante de l'administration coloniale belge en Afrique centrale est sans aucun doute, celle de chef médaillé. Les chefs médaillés étaient des Congolais reconnus comme des chefs locaux par le gouvernement colonial à travers une procédure officielle qui impliquait qu'on leur confère une médaille spéciale, signe de leur autorité et pourquoi pas de leur soumission sinon de leur trahison (VANHEE, 2005 : 79).

Lorsque les autorités coloniales Belges désirèrent de créer une vingtaine de chefferies administratives au pays Suku de Meni-Kongo, elles ont émietté et anéanti par ce fait même le pouvoir qui depuis le 19^{ème} siècle était l'apanage, de Meni-Kongo. Elles pensaient avoir trouvé la formule de se passer de la première organisation, celle trouvée sur place.

Le chef coutumier Meni-Kongo ne percevait plus le tribut, les vassaux étant devenus indépendants.

Les 21 petites chefferies créées et non hiérarchisées étaient ingouvernables. Il faillait à chacune d'elles un clerc perceuteur d'impôt, un greffier de tribunal, cela dans un pays où, à cette époque, il n'y avait presque pas encore des

lettrés. Chaque administrateur se forçait de grouper les minuscules chefferies en unité plus vaste, par le moyen de délégation de pouvoir accordée par le Meni-Kongo aux grands vassaux et à quelques autres Chefs. Mutangu, en 1928 reçoit de Meni-Kongo autorité sur trois petits chefs, qui perdent leurs médailles et en 1933, sur les petits chefs de la rive gauche de la rivière Tsay (Inzia). Sa chefferie devient vaste. Bumba Kifilu reçoit de Meni-Kongo autorité sur trois petits chefs médaillés et sur deux autres qui auraient pu recevoir jadis une médaille. Tout cela ne se fait pas sans heurts. Dans l'entre Tsay-Bakali, Mobanga, petit chef de huit villages qui avait reçu une médaille en tant que chef d'équipe chargée du caoutchouc pour le compte de la compagnie du Kasaï, reçoit hégémonie sur 49 villages et devient donc le 11^{ème} grand vassal, sans aucun rattachement au Meni-Kongo qui résidait dans un autre territoire. Il en est de même de Kasombo, un autre chef d'équipe de la compagnie du Kasaï, petit chef de quatre villages, reçoit autorité sur 19 villages et devient le 12^{ème} grand vassal, sans attachement à son suzerain.

Enfin, pour regrouper les petits chefs de l'entre Luye-Tsay, un notable, Katambi, reçoit l'hégémonie sur 35 villages. Ce qui totalise douze chefferies, partagées entre quatre territoires, sans lien hiérarchique avec le suzerain.

La réorganisation administrative de 1932, modifiant les limites des territoires, allait enfin permettre à l'administration de faire coïncider les frontières ethniques avec les frontières administratives. Les 30.000 Suku dépendaient tous d'un même territoire appelé alors moyen Wamba et qui, deviendra celui de Feshi en 1935.

Après les minutieuses enquêtes menées par les colonisateurs Belges, sera constituée la grande chefferie de Suku de Meni-Kongo. Les administrateurs se sont efforcés de donner à la chefferie la forme coutumière d'Etat féodal

comme l'autorisait le décret du 1910 toujours en vigueur : douze sous-chefferies dont le Meni-Kongo était le suzerain. Les douze sous-chefs étaient des « autorités administratives » au sens juridique du terme ; ils avaient chacun son tribunal, sa police, ses percepteurs d'impôt et ont reçu la petite médaille de sous-chefs.

Le 19 septembre 1933 eut lieu à Peshi, la grande cérémonie d'investiture de Meni-Kongo Kitswaka, en présence du commissaire de district Wenner et de l'administrateur du « moyen-Wamba », M. Verbist. L'administrateur, Charles Moulin, qui avait tant travaillé à la création de la chefferie, était en congé (LAMAL, 1965 : 116). Le Meni-Kongo fit hisser sur le pavois le grand tambour de danse en ce jour de résurrection du royaume des Suku. Trois mois à peine après la création de la grande chefferie, était promulgué l'étrange décret du 05 décembre 1933, sur les circonscriptions indigènes. Le législateur, abrogeant le décret du 02 mai 1910, se refusait de reconnaître les chefferies coutumières du type féodal. Il exigeait la concentration du pouvoir entre les mains d'un chef unique, même si cette centralisation n'était pas coutumière. Le décret supprimait les sous-chefs en tant qu'autorités administratives indigènes. L'article stipulait : « les sous-chefs reconnus conformément à la législation extérieure et actuellement en fonction, cessent d'exercer les attributions dont ils étaient revêtus en vertu des dispositions législatives. »

Les administrateurs se virent obligés, bien malgré eux, de supprimer les polices de sous-chefferies, d'annuler les pouvoirs accordés aux sous-chefs, d'attribuer au Meni-Kongo, chef illettré, des pouvoirs étendus que ne lui dévouait pas la coutume et qu'il était incapable à apporter un tel pouvoir. La situation était d'autant plus défavorable pour

le Meni-Kongo qui résidait dans un coin enclavé, à l'extrême du territoire par rapport au chef lieu de Feshi.

L'un des buts de la réorganisation administrative aurait été de réduire, pour de raisons d'ordre financier, le personnel de la territoriale et l'autorité du grand chef coutumier Meni-Kongo. Le Meni-Kongo était donc voué à demeurer seul alors qu'il aurait fallu auprès de lui, un agent en permanence chargé de le conseiller. Ainsi, un commissaire de district écrira en 1937, cette note mélancolique : «je doute que le chef Meni-Kongo ait été formé convenablement. »¹

En prévision de ce déficit, quelque fils de la famille cheffale dont KIMBAY Boniface et MASINI Matthieu ont été envoyés à l'école.

L'affaiblissement du pouvoir coutumier de Meni-Kongo, réside dans l'organisation administrative, doublée du manque de formation des chefs coutumiers qui se sont succédés.

D'une part, les colonisateurs dépouillant le grand chef coutumier Meni-Kongo de son pouvoir sur plusieurs chefs coutumiers par la division de son espace, l'indépendance de ses vassaux et sur le personnel administratif et d'autre part l'absence de formation sont des causes de l'affaiblissement du pouvoir de Meni-Kongo.

Dès lors, les rapports officiels déclaraient non viable la sous-chefferie de Meni-Kongo. L'administrateur assistera à une désorganisation et à une insubordination suite au renvoi de tous les policiers de sous-chefferies supprimées, au camp unique de Peshi, à l'extrême du territoire privant ainsi tous

¹ Rapport sur la séance du Conseil des notables de la chefferie Meni-Kongo tenue à Bula Matari (secteur de Bindungi), la 23 décembre 1937 par Gelin G.J.

les sous-chefs, appelés «chefs de division» de tout pouvoir exécutif.

Dans le temps qui suivait, brusquement, par l'Arrêté n°565/286/AIMO du 21 octobre 1943, la grande chefferie des Suku était supprimée et scindée en six secteurs indépendants les uns des autres. L'Arrêté de suppression de la chefferie coutumière des Suku, datée du 21 octobre 1943 donna la motivation suivante: considérant que la chefferie des Suku de Meni-Kongo, telle qu'elle est constituée, présente une administration qui s'avère difficile, qu'il importe de la scinder en plusieurs secteurs conformément aux enquêtes effectuées par les autorités locales, modifiant la décision n°29 du 30 octobre 1943 aux termes de laquelle le Commissaire de District reconnaît, suivant la coutume indigène, la chefferie de Suku de Meni-Kongo. Etant donné le décret centralisateur de 5 décembre 1933 qui méconnaissait l'existence des chefferies de type féodal ; étant donné l'incapacité des chefs coutumiers, la création des secteurs était une nécessité, la politique étant l'art du possible.

A ce sujet, voici une citation d'un administrateur qui avait tant travaillé à la création de la chefferie coutumière des Suku, dont LAMAL a tu le nom mais qui serait C. Moulin, parce qu'il était cité par le même auteur à la page 116 de son livre: «plus les années passent et mieux l'on se rend compte de l'absolue impuissance et l'incapacité des vieux chefs coutumiers, entourés de convoitise et de haine, prisonniers de leurs croyances fétichistes et prisonniers des ceux qu'ils appellent leurs sujets et qui en réalité leur dictent la loi, impossible de modifier encore la mentalité de ces populations. La seule solution est le remplacement pur et simple en temps opportun.

Le Meni-Kongo est absolument nul et incapable de rendre le moindre service. Il doit être remplacé sans tarder

(LAMAL, 1965 : 117). Pendant la période post -coloniale, l'affaiblissement du pouvoir du grand chef coutumier Meni-Kongo est le résultat d'une série de contestation entretenue au sein de la famille cheffale.

Au fur et à mesure que le pouvoir coutumier passait d'un chef à un autre, ce pouvoir connaissait un brassage entre la volonté du colonisateur et celui du chef coutumier diamétralement opposée.

Le premier voulait faire asseoir sa colonisation d'où la division de l'espace sous l'autorité du chef coutumier, le second devrait garder la totalité de son pouvoir en refusant ainsi une formation à la manière du colonisateur. D'où il devait se refugier dans la tradition et l'immobilisme.

De tout le temps, le pouvoir coutumier et le pouvoir politique ont toujours été en cohabitation.

Cette cohabitation a permis au colonisateur de faire asseoir sa politique d'exploitation et concrétiser ses ambitions.

Aujourd'hui, cette cohabitation demeure pour confirmer l'indépendance du pays. Le Meni-Kongo devait évoquer comme excuse le facteur formation ou instruction qui ne lui fut pas accordé. Nous sommes sans ignorer que gérer une chefferie a comme soubassement des références coutumières et la maîtrise des principes de base des sciences administratives. Charles Moulin et les siens avaient failli à ce point. L'incompétence de Meni-Kongo n'était pas la conséquence de l'incurie, de l'égoïsme, ou du fainéantisme mais plutôt de l'ignorance administrative non combattue par les colonisateurs à la manière occidentale avant de la lui confier. Nous devons tenir pour vrai et pour dit que l'heure n'était pas à la gestion administrative.

En plus, il n'existe pas de colonisation dont l'objectif est de préserver la culture du colonisé. «Les colonisateurs savaient que la chefferie traditionnelle était la seule

organisation politique et administrative qu'il fallait détruire pour mieux assurer leur domination. » (N'GAKA, 1972 : 20).

Le colonisateur Belge, en «organisant» la chefferie de Meni-Kongo visait la connaissance des mœurs de l'indigène et ses coutumes afin d'asseoir facilement sa domination. Ce fut une stratégie de détruire, à la base, la civilisation Suku.

Les six secteurs constitués le 21 octobre 1943 ne furent pas baptisés du nom éponyme des anciens chefs, mais reçurent des noms de rivière, de ruisseaux, plaines ou villages et l'on eut :

1. Le secteur de Kisangi qui prit plus tard le nom de Kibolo une rivière qui traverse les terres de Meni-Kongo ;
2. Le secteur de Bindungi, nom d'une rivière, comprenant les anciennes sous- chefferies Bwangongo, Mwela Nduwa; Buka Kipangu, Buka Tsoma et Ngombe ;
3. Le secteur de Kingungu, comprenant les anciennes sous-chefferies Muzengo et Katambi ;
4. Le secteur de Mazambo : les anciennes sous-chefferies Mbumba et Loanda ;
5. Le secteur Mwela : les anciennes sous-chefferies Mobanga et Kasombo ;
6. Le secteur de Kitari : l'ancienne sous-chefferie de Mutangu.

Le 1^{er} janvier 1950, les deux secteurs du nord, Bindungi et Kibolo, étaient annexés au Territoire de Masi-Manimba. Ce territoire fut incorporé dans le nouveau District du Kwilu en 1954. La région suku était donc de nouveau scindée en deux territoires de Feshi et de Masi-Manimba. Le premier relevant du District du Kwango et l'autre du District du Kwilu.

Les secteurs de Kitari et de Kingungu furent fusionnés le 11 août 1952 et devinrent le Secteur de Ganaketi. Le chef lieu sera bientôt transféré à Mwela.

Les Secteurs de Mazambo et Kingungu furent fusionnés la même année pour devenir le secteur de Lobo. On n'a plus affaire dans le pays à une administration d'occupation nécessitant la présence de Meni-Kongo, auxiliaire autochtone pour faire exécuter facilement et rapidement les ordres de l'autorité dominatrice (LAMAL, 1965 : 118). Meni-Kongo retourna aux affaires purement coutumières pour s'occuper de l'ordre, du feu de brousse, de la perception des tributs, de la gestion de ses vassaux ; il n'est plus que chef de groupement.

LA PERIODE POST COLONIALE

Le chef de groupement Meni-Kongo, chez les suku, il faut le dire, qui ne doit pas mourir de mort naturelle. Il faut l'achever pour aider son âme à se délier du corps ; il faut l'étouffer en dehors de sa résidence afin d'être inhumé au cimetière réservé au Meni-Kongo. Lors du Parti Unique, le Mouvement Populaire de la Révolution, Meni-Kongo est récupéré par le Pouvoir pour faire le relais entre autorités politico-administratives et ses sujets. Ce rôle lui est encore attribué pendant la troisième République, pendant qu'il ne sait pas assurer positivement ses attributions.

Après la suppression de la chefferie de Meni-Kongo, cette désintégration de l'autorité traditionnelle sous l'influence de la modernisation ne l'avait pas éloigné de ses villages et de ses vassaux.

Ceci avait fait que l'on continue de compter sur elle chaque fois qu'il s'agit de la gestion coutumière. Il y aura toujours la reconnaissance de Meni-Kongo comme tenant du pouvoir dont les attributs, le penchant pour l'action occulte, la difficulté de se donner un rôle et des tâches à accomplir

vis-à-vis de la société, l'intégration faible de la notion de droit d'égalité, de lois valables pour tous (MAPPA, 2006 : 17).

Du jour au lendemain, les Suku orientaux ont constaté la disparition de certains postes des dignitaires de la cour. A titre exemplatif : les Bangu et Makuta, le Tshakala, le Ntombo, le Munanga Bambi ou gardien des frontières vont quitter la cour pour des raisons inavouées et nulle part on a fait allusion à un quelconque remplacement à ces postes. Ce qui revient à dire que le système n'a pas gardé sa structure ancienne. Aussi, nous signalons la renonciation forcée de l'autorité traditionnelle à certains us et usages comme les honneurs de «tippoy» et le rejet perceptible de la lance (dionga).

Au plan politique, apparaît une difficulté de gestion de son espace coutumier, liée à la lutte de la branche de Lukeni Mangienda contre la branche de Kayongo. Cette lutte interne a occasionné un conflit entre les deux branches. Pour en savoir plus, nous interrogeons l'histoire focalisée sur les Meni-Kongo Mikeni Keni et Mayeko.

Il nous revient que le premier conflit aurait eu lieu pendant que Mikeni Keni n'était pas encore au pouvoir. Ce futur Meni-Kongo de la branche aînée dont les membres se reconnaissent descendants de Tona dia Lukeni c'est-à-dire dérivant de Lukeni Mangienda, sœur de Tsay. Tsay n'aurait pas eu de descendance. Mikeni Keni aurait cohabité avec l'une des femmes de Mayeko, le Meni-Kongo au pouvoir, descendant de Kayongo, la mère de la branche cadette. Kayongo, fut déclarée et continue à l'être, une esclave ramassée à la traversée de la rivière Bakali pendant l'exode.

Elle serait fille adoptive de Tsay qui l'éleva jusqu'à la marier à Mungulu Bitaya, le neveu de Tona dia Lukeni¹. Ce qui aurait entraîné un différend entre les deux frères. La vie commune entre eux devint impossible ; Mikeni Keni quitta Peshi, la capitale pour s'établir au lieu dit Kikwiti et se déclara propriétaire des plaines de l'entre Bimbungu et Teleti. C'est à Kikwiti qu'il fut investi en 1928 en qualité de chef Mungulu. Devenu Meni-Kongo, il refusa d'habiter Pesi. Il fut enseveli en 1932 à Kikwiti. A la mort de Mikeni Keni, Mungulu Mahula lui succéda au pouvoir à Kikwiti, devenu aujourd'hui Mbanza-Kenge, le système n'a pas gardé sa structure ancienne. Aussi, nous signalons la renonciation de l'autorité traditionnelle, Meni Kongo aux honneurs de Mungulu, qui était la deuxième appellation du même village, la capitale.

Depuis l'entrée de Mayeko en fonction à Peshi, aucun candidat de la branche ainée n'a accédé au pouvoir à Peshi. Le départ de Mikeni Keni et les seins pour Kikwiti, terre occupée jadis par les Bambala de Minikwiti, a donné lieu à une véritable opposition entre les deux autorités précitées. Ce bras de fer entre les deux frères qui a divisé le clan Meni-Kongo de Peshi a eu pour conséquence, la présence de deux chefs de groupement, l'un au nord et l'autre au sud et deux territoires gardant la même position géographique.

La tension demeure entre la branche de Mbanza Kenge qui se déclare propriétaire du pouvoir, qui le réclame officiellement et la branche de Pesi qui le détient coutumièrement parce qu'elle n'a jamais cédé les insignes à la première demeure continuelle. Elle est liée précisément aux intérêts à préserver et aux besoins à faire valoir. Dans

¹ Propos recueillis par nous, le 17 mai 2009 à Mbanza Kenge, à l'occasion de notre entretien avec le Chef de groupement Tona dia Lukeni.

cette autorité traditionnelle de la branche cadette boycotte l'affranchissement et s'oppose avec force au dépouillement de tous les avantages matériels, moraux et autre liés au pouvoir direct de Meni-kongo qui appartiendrait au clan Butsia Butsia de Pesi.

Au plan de la gestion, le Meni-Kongo de Peshi n'envisage plus des tournées; les vassaux ne paient plus de tributs. Deux groupes de vassaux se dessinent, chaque vassal s'alignant derrière l'autorité traditionnelle de sa tendance.

C'est une conséquence néfaste qui guette le pouvoir. Pendant ce temps, la majorité des observateurs Suku qui restent encore fortement attachés à leurs coutumes observent la façon dont chaque branche s'organise pour défendre ses intérêts et faire valoir ses droits qu'elle estime fondamentaux. Ils enregistrent de part et d'autre des déclarations contradictoires. Chacune des parties estime avoir raison d'être propriétaire du pouvoir.

Le comportement de deux autorités traditionnelles qui se déclarent appartenant aux clans différents c'est-à-dire le clan Kimwanza pour la branche de Mbanza Kenge et le clan Butsia Butsia pour la branche de Peshi ayant été affiché, il revient à l'autorité politique de trancher cette question épique pour restaurer la paix sociale car les communautés Suku orientales veulent vivre au grand jour leur guide, l'égal des dieux de naguère.

Conclusion

De l'époque de Tona dia Lukeni à nos jours, le pouvoir de Meni-Kongo n'a pas gardé la permanence. La culture de chaque période a marqué son incidence sur ledit pouvoir.

La première période, celle ayant précédé la colonisation, fut le grand moment de l'organisation du pouvoir de Tona dia Lukeni, le premier Meni-Kongo après la migration suku qui s'est clôturée par la mort de Muteba. La structure de ce pouvoir était le fruit du métissage culturel du milieu de provenance, le site de Kimona et Nganga. Cette structure avait respecté l'importance de la coutume qui apparaît lumineusement pour exprimer l'absence du droit écrit.

Pendant la deuxième période, dans ses rapports avec l'autorité européenne, Meni-kongo était nommé chef de la chefferie des Suku; la coutume n'avait pas déterminé l'indigène qui était le plus qualifié pour les fonctions du chef de la chefferie. La venue de cette organisation territoriale et la nomination du chef coutumier à la tête de ladite entité territoriale était une occasion d'affaiblissement du pouvoir de Meni-Kongo sur le plan politique et économique comme stratégie de la volonté de contrôle de Meni-Kongo et son territoire par les colonisateurs. Mais pour pallier à cette faiblesse consacrée, quelques membres d'un niveau d'instruction acceptable ont été nommés à la tête de la chefferie...

Par ailleurs, son incapacité dans l'exercice de ses fonctions à la direction de la chefferie n'ayant pas mérité confiance, le chef traditionnel des Suku était limogé par l'autorité coloniale, le commissaire de district. La chefferie avait pris fin en cédant la place aux secteurs.

Après l'indépendance, fut un temps caractérisé par le grand conflit entre deux adversaires qui seraient de deux clans différents Kimwanza et Butsia-Butsia. Celui du premier clan se déclare héritier légitime du pouvoir de Meni-Kongo en qualifiant le second d'esclave non affranchi mais en voie de l'être. Les vassaux et le vaste territoire suku ne sont presque plus gérés. Meni-Kongo est à la recherche du

pouvoir est encore affaibli et la gestion est limitée au niveau de quelques villages et plaines.

Les communautés Suku vivent la course au pouvoir de deux branches. Chaque branche garde son organisation politique et son territoire. Le pouvoir d'Etat post-indépendance face au pouvoir coutumier de Meni-Kongo n'apporte aucune solution à ce conflit alors que le peuple Suku dont Meni-Kongo devrait assumer le destin, interpelle la conscience de l'administration publique et des hommes politiques qui accusent une faiblesse de genre politique afin de ne pas mettre fin à cette tragédie.

Etant donné que les deux familles ne se reconnaissent plus, la rupture n'est pas sans conséquence: la fragilité du pouvoir du grand chef coutumier Suku. Que le droit coutumier soit dit par autorité administrative pour mettre fin à un tel malaise sinon alors que soit instaurée une alternance entre les deux familles afin d'enterrer la hache de guerre qui préjudicie ledit pouvoir et sa communauté. Démocratie oblige. Le profil du dirigeant idéal devant incarner les aspirations est celui d'un chef traditionnel au pouvoir de façon légitime, un intellectuel issu de l'un des clans précités, ayant effectivement droit du pouvoir de Meni-Kongo pour redynamiser ledit pouvoir.

Bibliographie

- BOSHAB, E., 2007. *Pouvoir et droit coutumiers à l'épreuve du temps*, éd. AB, Bruxelles.
- CHARLEY, B.M., 1999. « Territorialité multiples et conflictualités : réponses paysannes à la crise des campagnes Africaines », in *Les territoires de l'identité*, Haratta, Paris.
- DURIEUX, A., Exposé descriptif et synthétique des institutions politiques, administratives et judiciaires du Congo-belge, et du Ruanda-Urundi, in *Encyclopédie du*

Congo belge, Ruanda-Urundi, Tome III, éd. Bieleveld, Bruxelles, Sd.

GELIN G.J., Rapport sur la séance du Conseil des notables de la chefferie Meni-Kongo tenue à Bula Matari (secteur de Bindungi), la 23 décembre 1937

ISANGO IDI WANZILA, 1982. « La présence des chefs coutumiers dans l'administration territoriale au Zaïre : quelle opportunité », in *Zaïre Afrique*, n°263.

LAMAL, F., 1965. *Basuku et Bayaka des districts Kwango et Kwilu au Congo*, MRAC, Bruxelles.

LARLE NAABA Tigré, 2003. « Le rôle des chefs traditionnels dans le passage à la modernité, le point de vue d'un dignitaire du royaume Moose », in *Le retour de roi, les autorités traditionnelles et l'Etat en Afrique contemporaine*, éd. Karthala, Paris.

Lettre n°01/grand CCB/Meni K./003/1995, du 20/01/1995.

MAPPA, S., 2006. *Pouvoir traditionnel et pouvoir d'Etat en Afrique*, éd. Khartala, Paris.

MATADI WAMBA, K.W., 1974. *Espace lunda et Pelende-Khobo*, éd., CEEBA, vol.99, Bandundu.

NDATIEN M, & al., 1998. « Les relations entre les autorités traditionnelles et les responsables de ONGD, en matière de développement rural », in *pistes et recherches*, vol. 13, n°3.

NGAKA, P., 1972. *La chefferie traditionnelle en Afrique centrale*, Thèse de droit, Paris 1.

Paul HENRI, C.L., 1995. *La culture et le pouvoir*, éd. Stock/monde ouvert, Paris.

PLANQUAERT, M., 1932. *Les jaga et les Bayaka du Kwango*, IRCB.

RYCKMANS, A., 1956. « Étude sur les signaux de mondo chez les bayaka », in *Zaïre Afrique* », vol. V.

VANHEE, H., 2005. *Maitre et serviteurs. Les chefs médaillés dans le Congo colonial, la mémoire du Congo et*

le temps colonial, Tervuren, éd. Snoeck, musée royal de l'Afrique centrale.

VANSINA, 1964. *Introduction à l'ethnographie du Congo*, éd. Universitaire du Congo Kinshasa, Kisangani, Lubumbashi, Kinshasa.

ZAMENGA, B., 1996. *Ce qui bloque le développement en Afrique*, éd. St. Paul, Kinshasa.

UNE ETUDE SEMANTIQUE SUR LA MUSIQUE FOLKLORIQUE. « *Cas du Langong* »

Par
MUKOSO NZO

Introduction

Les sociétés se diffèrent selon qu'on se trouve en Afrique ou ailleurs. Cette différence justifie la diversité culturelle qui caractérise les hommes dans le monde. Ainsi, chaque peuple ou chaque communauté a et garde un dossier culturel qui lui est propre ; ce dossier constitue un patrimoine culturel matériel ou immatériel.

Avec la mondialisation, nous assistons à la disparition des certaines valeurs culturelles aussi importantes, notamment les genres musicaux qui peuvent tant soit peu servir à la maximisation des recettes dans un pays qui est en reconstruction comme le nôtre à travers les festivals ou d'autres activités culturelles. Dans la ville de Kinshasa actuellement, la musique folklorique n'a de valeur que quant il y a deuil, cependant il faut noter que la plupart de ces genres musicaux ne font plus écho qu'en ville.

En République Démocratique du Congo, chaque groupe ethnique a un dossier musical propre à lui ; ce dossier est un ensemble de chants folkloriques non identifiés, mais transmis oralement (LONHO, 1969). C'est dans ce cadre que nous nous sommes intéressés au « Langong » qui est l'un des genres musicaux des Ambuun.

La nostalgie et le lucre ne suffisent pas pour justifier la production du Langong en ville et moins encore sa persistance par rapport à d'autres genres qui ont disparu et qui disparaissent encore. Nous croyons que sa valeur culturelle est significative chez les Ambuun, en considérant

surtout les schèmes culturels que renferment les chants et les expressions en usage dans ce genre musical.

C'est pourquoi, à partir des focus groups que nous avons organisés au près des Ambuun de Quatre Villages du Territoire d'Idiofa et des entretiens que nous avons eus avec les détenteurs de la dite musique à Kinshasa, nous démontrons qu'il ne suffit pas de le considérer comme simple jeu amusant ou simple chorégraphie, mais plutôt comme école de formation et lieu d'information.

Ce travail est divisé en trois chapitres : le premier porte sur les considérations générales sur les Ambuun, la deuxième est Axée sur les généralités autour du « Langong » et le troisième fait l'analyse sémantique des expressions et des chants du Langong.

LES GENERALITES SUR LES AMBUUN

HISTORIQUE ET MIGRATION DES AMBUUN

L'histoire de l'Afrique centrale s'appuie essentiellement sur cinq espèces différentes de sources : les documents écrits, les traditions orales, les données archéologiques, les preuves linguistiques et les données relevant de l'anthropologie culturelle. La plupart des documents écrits souffrent d'un défaut fondamental. Ils traitent des événements vus par des d'étrangers se trouvant souvent en conflit ou en compétition avec les peuples locaux. D'une manière générale, leur connaissance des cultures et des sociétés dans lesquelles ils vivent est souvent superficielle, et bien entendu la notion d'ethnocentricité leur est étrangère.

La civilisation matérielle et de vie économique de tous les peuples de la savane est très semblable. Les Babunda comme tous les autres peuples de la savane au sud de la forêt

équatoriale pratiquent une agriculture de brulis. Le manioc, le millet et le maïs sont des denrées principales, s'y ajoutent les patates douces, les arachides, la courge, l'oseille et les voandzous qui jouent également un rôle très important dans l'alimentation, outre la culture de base, on trouve également des palmiers de différente variétés (*Raphia* et *Elais*).

La tradition tribale prétend que les Mbuun vinrent du Kwango pour aller loin vers le sud jusqu'à la frontière actuelle de l'Angola. Du Kwango, ils se dirigèrent vers les chutes de Kwenge où ils vécurent près des Pende sous l'autorité d'un seul chef, ANGUNG. Il semble qu'encore en 1930 les mbuun n'avaient qu'un seul chef qui détenait le Mpio ou caolin, emblème de l'institution de chef. Ce kaolin était d'origine LUNDA ; à partir des sources du Kwenge, les Mbuun auraient émigré vers le nord jusqu'à Mashita Mbanza où ils se séparent des Pende pour occuper le pays où ils demeurent encore à présent. Ils trouvaient dans la région les Tsong, les Pindi, et les Ngong.

Les Mbuun appartenaient donc au groupe KONGO. C'est pourquoi un auteur prétend que « les Mbuun sont des Ambunda, peuple du Ngola venant de Ndongo et très étroitement apparenté à la fois aux Pende et aux Shinji. Le chef Lunda dont ils auraient reçu le kaolin aurait été selon lui, Kapenda Mukwa Ambungo, le fondateur des Etats Shinji ». L'auteur qui a étudié la tradition Mbuun, accepte cette interprétation, mais il s'efforce de montrer « qu'avant d'arriver dans le Ndongo les Mbuun provenaient initialement d'une région située à l'intérieur du Loango ».

Torday qui a étudié superficiellement les traditions de tous les groupes du Kwango dit que les Mbuun sont originaires du Haut-Kwilu et avant cela d'une région voisine, Moshine, qui serait le pays des Shinji. C'est en tant que commerçant qu'ils seraient arrivés d'abord dans la région pour s'établir ensuite en plus grand nombre sur les terres

inoccupées. Nous donnons toutes ces opinions en détail parce qu'elles s'accordent toutes à attribuer aux Mbuun une origine Angolaise ; toutefois les faits Linguistiques ne concordent pas avec ces thèses.

Les Ambuun accusent une ignorance totale sur leur origine et leurs différentes migrations. Bon nombre d'écrivains et ambuun, eux- même, parlent très souvent de « Onko-Olong » lieu qu'ils considèrent comme leur point de départ. Mais ce mot « Onko-Olong » auquel tout le monde se réfère, fait l'objet de beaucoup d'interprétations. Weeck croit que c'est un village qui se situe près de Bangui (VANSINA, 1976), Van NEAMAN (1950) situe le village sur les plateaux de Balunda qui se situe au Nort-Ouest de l'Angola. Partant de l'étymologie du mot « Onkoô » qui signifie latte traversale et « Olong ».

Nous croyons que les Ambuun se réfèrent à cette traversée et non à un village quelconque, car « le lignage devenait trop vaste, la mémoire des Ambuun ne pouvait plus retenir un tel enchevêtrement des relations, des rapports, des événements et d'histoire » (NDAYWEL, 1997). Toutes ces affirmations nous donnent l'idée des migrations des Ambuun mais pour ce qui est des origines, les intellectuels n'émettent pas encore des hypothèses.

POPULATION

Pour ce qui est de la population des Ambuun, c'est par estimation que la plus part des documents chiffrent à près de 133.421 habitants, repartis sur les 6.875 km² qui leur sont reconnus soit 19 habitants / km² (BOONE, O., 1973). Dans la période allant de 1958-1960, la population des Ambuun devait s'élever à plus de 300.000 âmes estime AWAK'AYUM (MAZINGA MASHIN, 1986). Compte tenu de bouleversements causés par la rébellion muleliste, l'insurrection de KASONGO, l'amélioration des conditions

de vie de la population avec installation des centres médicaux et des maternités, ces chiffres ont subi des modifications.

Pour soutenir cette affirmation, IBILI AKWER écrit qu'en 1984, la population des Ambuun du territoire d'Idiofa s'élèverait à 205.462 habitants sur un total de 477.458 habitants de l'ensemble du territoire, soit 43.03247% représentant les Ambuun. Dans cette proportion, la population des Ambuun du territoire d'Idiofa peut être évaluée en 1997, à 275.937 habitants.

A ce chiffre nous ajoutons la population des Ambuun des secteurs de LUKAMBA et d'IMBONGO en territoire de BULUNGU, sans oublier celle de la ville de Kikwit.

LUKAMBA en 1997 : $(15.353 \times 43) / 1000$ (+15.353) = 21.945

IMBONGO en 1997 : $(51923 \times 43) / 1000$ (+51923) = 74.249

Ville de Kikwit en 1984 : $149.296 / 5 = 29.859$

Ville de Kikwit en 1997 : $(29.859 \times 43) / 1000$ (+29859) = 31.142

La population des Ambuun s'élevait en 1997 à 403.282 habitants dans tout le District du Kwilu (IBILI, 1998).

SITUATION GEOGRAPHIQUE

Les Ambuun sont comptés parmi les ethnies de la R.D.C ; ils habitent la Province de Bandundu, District du Kwilu. Ils occupent la région située entre les rivières Kwilu et Loange. On les retrouve dans les Territoires d'Idiofa, de Bulungu et de Gungu. Ils partagent les frontières au Nord avec les Ding, au Sud avec les Pendes, à l'Est avec les Wongo, une partie des Pendes et des Leles et à l'Ouest avec les Yansi.

La terre des Ambuun est un pays des hauts plateaux sableux qui alternent avec des rubans de vallées boisées parsemées le long des rivières. Les plateaux sont souvent très lessivés et ne sont pas pour la plus part, très arables ; c'est plutôt dans les vallées que les Ambuun cultivent le manioc, le maïs, le millet, l'arachide et le voandzou. C'est dans les vallées également, le long des rivières que poussent les palmiers éläïs qui lui ont donné sa première industrie d'exploitation huilière, dont les usines implantées au bord des cours d'eau. Actuellement, ces usines ne sont plus opérationnelles.

Le climat est de type tropical avec alternance des deux saisons distinctes : une saison sèche et une saison pluvieuse ; les moyennes de température varient entre 24° et 26° dans les vallées, sur les plateaux elles se situent aux environs de 22° (MAZINGA, 1986).

SITUATION SOCIO-ECONOMIQUE

Les Ambuun sont matrilinéaires pratiquant la monogamie et la polygamie. Le chant a un rôle très important dans leur vie : lorsqu'ils travaillent, lorsqu'un père éduque son enfant ou lorsque les clans ou les notables se réunissent pour trancher un différend. Le chant magique est là pour leur servir de code et d'argumentation. Au-delà des aspects culturels, le chant est resté une activité quasi permanente des Ambuun.

Nonobstant l'implantation du catholicisme et des autres religions, les Ambuun croient en leurs ancêtres qu'ils consultent en cas des situations difficiles : le cas de la famine ; ils recourent à ceux qui gardent le kaolin appelé « mpio » ; ces derniers font des invocations pour qu'ils aient des chenilles, des gibiers, des champignons, des poissons et autres aliments. Il en est de même pour le cas des épidémies, maladies et des décès en série. Ils croient que les morts ne

sont pas morts c'est ainsi qu'ils mettent sur les tombes ce que ce dernière utilisait : l'homme continue à vivre dans l'au-delà. Ainsi les ustensiles de cuisine, les outils de travail (lime, machette, flèche) sont déposés sur les tombes afin de permettre aux morts de bien mener leur nouvelle vie.

La vie des Ambuun est dominée par le chant. SCHAEFFNER (Cité par MAALU BUNGI, 2002) le confirme : « l'Africain que l'on présente comme l'homme de tambour est plus encore l'homme de chant » ; le chant a son sens et son rôle dans la vie des Ambuun, lorsqu'ils travaillent, lorsqu'un père éduque son enfant, lorsqu'un clan se réunit, lorsqu'il faut trancher un différend, le chant prend toujours la première place ou revient sur toutes les scènes de la vie.

Chez les Ambuun, l'activité principale est l'agriculture. Ils cultivent le manioc, le maïs, le millet, l'arachide et le voandzou, la courge, les palmiers à huile et le palmier à raphia textile qui fut très recherché et plus précieux en ce temps là. Ils conservent leurs produits agricoles dans les grainiers appelés « onkal ». Les viandes, les chenilles sont gardées dans ce que les Ambuun appellent « Engul ». L'artisanat, la fonderie, la vannerie, la poterie et le tissage occupent une bonne place chez les Ambuun.

ORGANISATION POLITIQUE DES AMBUUN

Les villages des Ambuun sont organisés de telle sorte qu'il y a un chef du village qui travaille avec un délégué appelé « kapr » et un groupe d'anciens qui constitue son gouvernement ou son bureau. Ces derniers appelés « lem » sont surtout des chefs des clans et des chefs des familles.

Sur le plan de la hiérarchie sociale, les villages comportent trois niveaux qui sont : le « mbil » ; le « eyor » et le « edzo ». On part de l'ensemble le plus grand à la plus

petite unité. Le « mbel » regroupe les personnes sur la base totémique et descendante d'une même aïeule. Le « eyor », à la différence de « mbel », est défini comme un segment local de celui-ci, il réunit des personnes qui sont descendues d'une même aïeule et habitant un même village. Mais le « eyor », est un groupement de parenté organisé et comptant plusieurs générations calculées suivant une lignée intérieurement segmentée en fonction d'un système généalogique ; bref « eyor » correspond à ce qu'on peut appeler « lignage ».

CONSIDERATIONS GENERALES SUR LE LANGONG

DEFINITION

Le Langong est l'un de genres musicaux des Ambuun. Il se joue à partir d'un arc musical appelé « Onkal-ngwos ». C'est à partir de la combinaison de cet instrument avec les chansons qu'ils appellent « Engong » qu'est née cette appellation de Langong (MAZINGA MASHIN, 1986).

APERCU HISTORIQUE

Ecrivant sur l'histoire de la musique de France, VUILLEMOZ (1949) note que la tradition de la chanson, dans le sens le plus général du terme, avait été solidairement enracinée en France par les bateleurs, les jongleurs, les ménestrels, les troubadours, les trouvères, de toutes classes sociales et les alimentaient en refrains variés.

A l'issue des entretiens que nous avons eu avec ABONG et ASOK détenteurs de la dite musique à Kinshasa, nous nous sommes rendu compte que cette musique a connu le même parcours que celle de la France. Le Langong a

commencé avec ENSAS ENZUN, un artiste originaire de la localité ELOM dans le territoire d'Idiofa. Dans son métier de jongleur, il se promenait ça et là avec son instrument appelé « onkal-ngwos » pour alimenter les groupes des travailleurs en repos avec des refrains variés qui n'était rien d'autre qu'une succession des « Engong »¹.

C'est fut ENKAEL ONSANG qui lui succéda. De même origine que son maître ENKAEL OSANG stabilisa la musique en intégrant d'autres instruments tels que le hochet, « l'Opón » et le Tam-tam. Avec ces instruments, la musique prit de l'ampleur et beaucoup d'autres jeunes venaient de partout pour l'apprendre.

Malgré leur grand nombre, seul ABNER ABONG, son élève, qui est resté détenteur de la dite musique. A son tour, ce dernier valorisa la danse et la musique à partir d'une organisation spectaculaire de la chorégraphie des danseurs et des rythmes variés correspondant à d'autres cultures environnantes ou contactées (ABONG, 2004)² ; actuellement, cette musique n'existe qu'à Kinshasa, elle n'a laissé aucune trace dans le territoire Mbuun.

ANALYSE SEMANTIQUE DU LANGONG

CONSIDERATIONS THEORIQUES

Chaque mot ne trouve son sens propre et bien adapté que dans la langue où il est né et où il est le plus souvent utilisé. Chercher à le traduire dans une autre langue c'est lui conférer une signification autre en dehors de la culture qui l'a fait naître. En effet, les mots ne sont pas de simples

¹ Refrains variés qui expliquent et donnent le sens aux réalités sociales et individuelles.

² Un des informateurs et détenteur de la dite musique.

étiquettes, ils sont la seule façon de présenter, d'organiser (construire), de classer et de donner un sens à la réalité. Dénommer une réalité dans un milieu environnant, c'est déjà, pour les locuteurs d'une langue donnée, traduire ce qui est vécu dans la société, manifester l'attitude et le comportement à l'égard de cette réalité.

Pour faire l'analyse d'une expression, ou d'une réalité, il convient de la situer dans son contexte culturel parce que chaque mot ou expression renferme un schème culturel qui se traduit à travers les classifications symboliques de chaque peuple. Pour confirmer cette affirmation, GRIAULE (1968) que le dialogue est le fondement de la vie sociale et garantie la survie de l'espèce. Le conte et la littérature orale en générale sont une expression de la bonne parole, de la « parole huilée », essentielle à la transmission et à l'éducation des jeunes vers la vie adulte ; ces contes abordent des questions universelles, telles les relations entre générations, la vie et la mort, la sexualité, et développent ainsi des thèmes et des schèmes que l'on retrouve dans d'autres cultures.

Le didactisme est une des propriétés essentielles de la littérature Africaine ; cette dernière est accompagnée des gestes et des mimiques, elle recherche en cela du beau. Cette recherche se traduit par l'image ou par le symbole. Alors, plus le symbole est suggestif, irréel, plus il est fort et suscite l'enthousiasme du public. Ce symbole ne voit son plein épanouissement qu'accompagné du rythme qui est son complément.

Il y a lieu donc de comprendre la raison d'être des expressions utilisées dans le « Langong » ainsi que l'intérêt d'une analyse à ce sujet.

ESSAI DE COMMENTAIRE DES EXPRESIONS ET CHANTS DU LANGONG

Nsam enier Nzoo

« Nsam », c'est le palmier et « nzoo » c'est un éléphant. L'expression veut dire que le palmier a écrasé l'éléphant. Pour les Ambuun, le palmier est une des plantes les plus importantes dans la mesure où il en tire le vin, l'huile et beaucoup d'autres substances ; l'éléphant est le symbole des sages. Dire que le palmier est tombé sur l'éléphant, c'est affirmer que la richesse et les intérêts matériels peuvent compromettre le pouvoir, la sagesse ou la force qu'on peut avoir.

Onsong Obel Nkaap

Cette expression est d'usage dans les circonstances de deuil. Onsong, c'est un revenant, Obel, c'est la femme qu'on a épousée. Cette expression dit que les esprits des belles sœurs sont méchants ; alors le sorcier doit se réserver pour ne pas toucher aux belles sœurs, au risque de mettre leur famille en péril. Ceci revient à dire qu'il y a toujours de limites dans tout ce que qu'on fait, une fois ces limites dépassées, on est en face de la dérive ; le rapport établi ici entre le monde visible et invisible confirme ce qu'a dit BIRAGO DIOP (1960) : « les morts ne sont pas mort, ils sont dans les ruisseaux, sous les arbres, en outre, il ya ici l'idée du pouvoir et de filiation qui déterminent les limites d'action des forces et des groupes sociaux.

Kaful (la tortue)

Ce nom est attribué à la tortue ; il se réfère à une danse et à une des chansons où les musiciens racontent l'histoire d'une fille dont la croissance devint lente à cause des lourds

travaux que sa mère lui fit subir depuis son jeune âge. En fait, dans tout ce que nous pouvons réaliser, nous ne devons pas négliger les conséquences. La vie de l'homme trouve son sens par rapport à tout ce qui l'entoure, elle dépend surtout de ses parents, ainsi ceux-ci doivent veiller sur la croissance de leurs enfants en prenant en compte leur âge avant de les faire travailler ; faute de quoi, nous assisterons comme actuellement à la délinquance juvénile et autres phénomènes.

Nkin Asang

La chanson relate une discussion entre deux gosses du village qui se disputaient un mortier contenant les déchets (Nkin) abandonnés par une femme qui venait de piler du millet (Asang). Il y a lieu de comprendre la place qu'occupe le millet dans l'alimentation des Abuun ; c'est la valeur de la chose qui attire l'attention de l'homme et qui motive son attachement. L'alimentation est aussi un fait culturel, ce qui fait qu'un aliment peut être connu par un peuple, mais inconnu par un autre et pour ce faire sa consommation posera problème par celui-ci que par le premier.

Omben Caroline

Ici, les musiciens font allusion à une femme, à stéatopygie prononcée, qui séduisait les hommes de toutes les générations. C'est une façon de vanter la femme qui fait la fierté et la force de l'homme, les rapports sociaux entre les femmes et les hommes sont au crâneau ; la morphologie de la femme, sa beauté attirent les curiosités.

Mwana-Nkom efa dzang mpes kakum mamba

La référence est faite sur les jeunes extrémistes, les orgueilleux qui n'aiment pas qu'on leur prodigue des conseils. L'illustration est faite sur les chevreaux pour la

simple raison qu'ils sont considérés comme des espèces trop agitées, la maîtrise est recommandée pour réussir dans ses entreprises.

Owongan

Owongan est un des aliments de base chez les Ambuun. C'est un mélange d'aliments avec prédominance de l'oseille et d'« ayirintin »¹ ou d'« Otam »². Se référant à une femme stérile, les musiciens disent que cette recette favorise la fécondité, nous pouvons comprendre ici le lien qu'il y a entre l'alimentation et la physiologie humaine.

Lazare

Le récit du pauvre Lazare de la bible a inspiré des chanteurs pour déjouer la misère qui guette les polygames. On raconte l'histoire d'un vieux du village qui reçu un coup de bâton de l'une de ses femmes animée par la jalousie. Comme si cela ne suffisait pas, elle le mordit encore aux testicules.

Mwan'Okar atu Abeel Ateme Ban-Abal

Cette chanson fait allusion à la croissance de la jeune fille. Les bardes font référence à ce signe physiologique qu'on peut observer sur le corps de la jeune fille, afin d'attirer l'attention de toute la société, de parents et de la fille, elle-même, sur les responsabilités qui lui sont reconnues dans le but de la préparer au mariage.

¹ « Ayirintin » : c'est une sorte de feuille comestible qui laisse couler une sève glissante qui semble aux Gombo.

² « Otam » : c'est une sorte de feuille comestible qui laisse couler aussi une sève glissante.

Okes- a-mbor-a- mur, Mfun-a-mbis asong oles Koo mpis kabaku

Ce proverbe s'articule sur le comportement social, mais aussi sur l'organisation sociale. Cette expression fait penser aux priviléges reconnus à une femme, quelque soit son âge, et qui épouse un adulte. En effet, elle devient comme une part de la viande qu'un sorcier a désirée : si, vous la touchez, vous mériter une sanction de la communauté et des esprits. La femme est représentée, ici, comme le repas préféré de l'homme. Ceci ne veut pas dire que la femme est réduite ou minimisée, mais au contraire elle est considérée comme une richesse, une source de vie.

Mpel-a-nsie mas ompe, Mpel-ning mas ompe, onken-a-mur kaba kuyu

Dans ce proverbe, les bardes de la musique prêchent un modèle de comportement de l'homme face aux écureuils, en invitant les humains à donner à boire aux animaux, ce qui revient à dire qu'il faut être bon à l'égard de tous ceux qui passe sur votre chemin car vous ne savez pas qui vous viendra en aide le jour où vous serez dans le besoin. L'hospitalité est mise en exergue, chacun peut se trouver dans une situation où il a besoin d'un autre.

Mwan elong Aseel (la petite assiette est restée)

Il est question d'une petite assiette qu'une femme vient réclamer chez son mari qui ne vit plus avec elle. Le message que ces musiciens font passer est que, quand une femme revient pour réclamer son assiette, petite soit-elle, ça sous entend qu'elle vient négocier son mariage. La valeur ou la force d'une femme, c'est sa maison et son mari. Alors, une femme sans mari et sans maison est sans force et réputée sans équilibre.

Ngolongo

Ngolongo, c'est un fut chez les Ambuun. Les musiciens évoquent le poids du fût. C'est le secours qui est demandé. Pour les Ambuun comme chez tous les peuples noirs, l'homme est pour la communauté, il est au service de celle-ci.

Mam abwer me, Ambwer ofol, tar ampe ankon, ankon-a-bwang, esin-esin eyol-anzal

Ma mère m'a enfanté, très beau, et le papa m'a donné des bananes ensorcelées à cause de la faim. La leçon qui est donnée ici est que la vie des enfants dépend à 80% de leurs parents. Les parents doivent, par conséquent, aimer leurs enfants, et ne pas les exposer par ce que nul ne peut mettre la main sur quelqu'un sans consulter ses parents, il revient de ce fait aux enfants de se soumettre à leurs parents au risque de gâcher leur vie. Ces enfants sont appelés à obéir, se soumettre à leurs parents ; dans le cas contraire, ils échouent dans leur vie.

Ontoop-a-Ngan

Ontoop c'est une petite calebasse bien aménagée à l'intérieur de laquelle on met de l'eau pour purifier la fumée du tabac. Ngan, c'est une paillote construite en forêt où les hommes viennent se reposer ; les musiciens montrent qu'un bien communautaire n'est pas toujours propre par ce que ça passe d'une main à l'autre, et il n'y a personne qui se donne la peine d'en prendre soin ; il va de même pour une femme prostituée, par ce qu'elle appartient à tout le monde, elle est, dès, lors perçue comme un bien communautaire, quelque chose de sale. Un bien de la communauté n'est pas soigné.

Ansan Mpis Ata

Ceci veut tout simplement dire « tenez les habits ». On s'habille pour se protéger contre les intempéries et couvrir sa nudité au risque d'être vu et de perdre sa dignité. C'est encore une interpellation pour que les hommes veillent sur ce qui les sécurisent et ce qui fait leur force ou leur fierté. Les enfants doivent veiller sur leurs parents et vice-versa, les femmes aussi doivent veiller sur leurs maris et vice-versa aussi etc.

Nkom atu nsong non-a-mon olok

Nkom, c'est une chèvre, cette expression se réfère au cadavre de la chèvre qui finit par dégager et qu'il est impossible de le garder en cachette ; les musiciens disent qu'ils n'est pas possible d'épouser une femme sans pour autant payer la dot qui constitue un gage et un lien entre les familles et/ou les communautés, parce que le jour de sa mort, on fini par se justifier.

nkum-a-nzoo

Il s'agit du réveillon des éléphants. Ces derniers sont reconnus comme symbole de puissance ; c'est pourquoi ces musiciens les comparent aux sages, aux notables, aux vieux et à tous ceux qui détiennent le pouvoir de régler les problèmes dans la communauté. Le Nkum-a-nzoo est chanté à l'arrivée d'une autorité ou à l'occasion d'un rassemblement. C'est une façon de louer l'autorité, un plaidoyer pour le pouvoir.

Conclusion

Les Ambuun, depuis lors, n'ont pas une littérature écrite, ils se servent des récits, des contes, des proverbes, des fables et des mythes pour donner des leçons et fournir une certaine connaissance du monde qui les entoure. C'est pour

cette raison que nous retrouvons, dans la plupart des expressions reprises ci-haut, plus de proverbes, de fables, des récits que d'événements. Nous comprenons, dès lors à l'issue de ce qui précède, le bien fonde des références que les Ambuun font sur les animaux, les plantes, les habits et autres objets. En plus des proverbes et des récits, les musiciens du Langong font aussi des narrations sur la vie des hommes en l'accompagnant par des rythmes variés. C'est une façon de transmettre les connaissances de génération en génération.

Il se dégage donc de cette analyse que le Langong n'est pas un simple théâtre embelli par une chorégraphie des danseurs, mais il est aussi une école, partant du fait que les expressions utilisées dans leurs chants véhiculent un bon nombre de messages en matière de la régulation de la société, de l'économie et de la politique.

Bibliographie

- BIRAGO DIOP, 1960. « Le souffle des ancêtres », in *Recueil des poèmes leurres et lueurs*.
- BOONE, O., 1973. *Carte Ethnique de la République du Zaïre*, Tervuren, Belgique.
- Debussy, cité par KANZA MATONDENE MANSANGAZA, 1972. *Musique Zaïroise : situation actuelle et perspective d'avenir*, C.N.M.A, Kinshasa.
- DECKER, JM, 1950. *Les clans Ambuun d'après leur littérature orale*, Bruxelles.
- Geneviève Calame GRIAULE, 1968. *Dictionnaire dogon, langues et littérature de l'Afrique noire*, IV, Paris.
- GREUDE, M. et KALISZ, R., 1977. *Il y a folklore et folklore*, éd. vie ouvrière, Bruxelles.

IBILI AKWER, 1998. *Les chants des Ambuun du Kwilu, modes de communication*, thèse de doctorat, inédit, R.D.Congo, Lubumbashi.

Interview avec les informateurs ABONG et ASOK, le 28 novembre 2004

LONOH, M, 1969. *Essaie de commentaire sur la musique congolaise*, Imprimerie Saint-Paul, Kinshasa.

MAALU BUNGI, 2002. *Poésie orale et recherche*, Kinshasa.

MAZINGA MASHIN, 1986. *Engong et Langong : étude comparative de deux formes de dramaturgie populaire chez les Ambuun du Zaïre*, Thèse de doctorat, inédit, Liège.

NDAYWEL-e-NZIEM, 1997. *Histoire du Zaïre : de l'héritage ancien à l'âge contemporain*, éd. Duculot, Louvain.

VANSINA, Y., 1976. *Les anciens royaumes de la savane*, PUZ, Kinshasa.

VUILLERMOZ, E., 1949. *L'Histoire de la musique*, éd. Arthème, Fayard, Paris.

IMPACT DES PRATIQUES CULTURALES SUR LES ECOSYSTEMES FORESTIERS PERIPHERIQUES DE KINSHASA

Illustré dans la forêt de MANIONZI

Par
TSHAKI KINIEKISA Désiré

Introduction

La ville de Kinshasa à l'instar d'autres grandes villes africaines, connaît depuis quelques décennies une explosion démographique très remarquable. Outre, les anciennes citées planifiées, des nouveaux quartiers sont nés sans forme d'urbanisation, suite qu'à la croissance démographique qui augmente non seulement les besoins de l'homme en ressources naturelles; mais aussi la rentabilité écologique exprimée par l'économie.

Lorsque l'exploitation des ressources par la population se fait de manière prédatrice, elle entraîne le risque de déforestation et de désertification. Or, les écosystèmes forestiers sont importants pour la régulation du cycle de l'eau et de la protection du sol. Ils empêchent les érosions dues au ruissellement des précipitations. Ils transforment aussi le dioxyde de carbone (CO₂) en Oxygène (O₂) (= la photosynthèse) qui est indispensable au maintient de la vie (LUBINI, 2006). Dans la périphérie de Kinshasa, le modèle d'exploitation forestière est du type traditionnel. Mais, à cause de la crise socio-économique, il y a une forte demande en bois de chauffe pour la plupart des habitants de ces quartiers périphériques.

En effet, compte tenu du niveau de vie relativement bas de cette population du quartier Mbanza-lemba, l'exploitation de la forêt de Manionzi constitue la seule

alternative pour sa survie, mais avec comme conséquence, la destruction de son écosystème forestier et son environnement.

Le but de cette étude est d'inventorier les pratiques culturelles exercées dans la forêt Manionzi d'une part et d'autre part, évaluer l'impact des activités anthropiques dans ladite forêt et aussi dans la vie des intéressés eux-mêmes et leur milieu de vie. Durant la période allant de 2003 à 2006, période de sous-emploi caractérisée par la prolifération des activités du secteur informel, et la plupart de gens se sont lancés dans l'informel à cause de l'accentuation de la crise socio-économique, aggravée par les guerres auxquelles la République Démocratique du Congo a été confrontée; ayant occasionné l'exode rural dans la ville de Kinshasa. Plus on est nombreux, plus la pression est grandement importante sur les écosystèmes environnants et la probabilité de destruction, de modification et de dégradation sera plus élevée.

La recherche documentaire (les ouvrages, les mémoires, articles, les publications, les notes de cours, et les interviews des personnes exerçant leurs activités dans la forêt Manionzi nous ont conduits à analyser les données. Faisant recours à l'approche systémique pour la simple raison qu'elle s'attaque à des problèmes globaux et à la fois complexes, elle fait ressortir l'antériorité de la connaissance sur l'action.

A l'aide d'un échantillon stratifié, tiré sur les exploitants de la forêt Manionzi de 80 sujets selon leur âge, qui selon LANDSHEED G. (1982 : 382) « à diviser la population en strates et choisir un échantillon simple.

Tableau n° 1. Echantillon de la population exploitant la forêt Manionzi

Ages	Effectifs	%
De 20 à 29	17	21,25
De 30 à 39	26	32,5
De 40 et plus	37	46,25
Total	80	100

Source : Notre enquête

HISTORIQUE ET EVOLUTION DE LA POPULATION DU QUARTIER MBANZA-LEMBA

Le quartier a été créé vers les années 1963-1964 sur l'initiative du chef coutumier KIAMFU Thamos, ressortissant de l'ancien village Mbanza-Lemba dans la province du Bas-Congo.

Il est limité à l'Est par le quartier Révolution (KISENSO), à l'Ouest par les résidences des étudiants (UNIKIN), au Nord par le quartier LIVULU et au Sud par le quartier TCHAD.

a. De l'urbanisation

Le quartier Mbanza-Lemba n'a pas été urbanisé, ce qui fait qu'il soit caractérisé par le ravinement qui est le résultat du non respect de l'occupation des pentes sensibles aux érosions que NGIMBI (1982) qualifie «d'urbanisation sans urbanisme », il s'agit de l'appropriation de l'espace, cette implantation incontrôlée ne pouvait que créer des catastrophes écologiques etc.

b. De l'installation électrique

Le quartier Mbanza-Lemba n'est alimenté que par la cabine du quartier LIVULU située non loin de la résidence « ZABAT ». Il y a donc surcharges dans la mesure où la population augmente. Ce qui fait que cette cabine électrique tombe souvent en panne suite à des surcharges. Ainsi les bois et le charbon de bois deviennent les sources d'énergie les plus couramment utilisées par les habitants du quartier périphérique.

Le surpeuplement du quartier provoque l'utilisation anarchique du réseau électrique dont les fils étaient à découvert, ce qui constitue un danger permanent pour la population pendant les pluies.

c. Du logement des habitants du quartier

Dans la construction du logement, l'auto-constructeur utilise les matériaux de construction traditionnelle ou des matériaux locaux ainsi que des matériaux de construction d'origine végétale. Le constat est que plus la population du quartier s'accroît, plus l'utilisation des matériaux de construction d'origine végétale s'accroît.

d. Tableau n°2 : Evolution démographique du quartier

	2006	2005	2004
5.739	5.153	5.036	
5.535	5.200	5.085	
5.742	5.387	5.251	
5.735	4.938	4.806	
22.751	20.678	20.178	
113	113	90	
115	115	92	
66	66	45	
60	60	55	
354	354	282	
23.105	21.032	20.460	

Source : Bureau du Quartier Mbanza-Lemba, 2003 à 2006.

La structure et le volume d'une population à une période donnée sont tributaires du double effet, notamment : le mouvement naturel rythmé de deux composantes qui sont la fécondité (naissance) et la mortalité, d'une part, et le mouvement migratoire (immigration et émigration) d'autre part. La population du quartier Mbanza-Lemba connaît la décroissance, elle est élevée de 9,86% entre 2005 et 2006, elle a baissé de 5,21% entre 2003 et 2004 et faible de 2,80% entre 2004 et 2005.

Depuis que la ville de Kinshasa est devenue la capitale politico-administrative et économique de la République Démocratique du Congo, c'est l'exode rural qui déséquilibre le rapport ville-campagne, car elle attire vers elle la plupart des habitants de toutes les onze provinces dans la perspective de trouver un emploi et des meilleures conditions de vie.

LA FORET DE MANIONZI

LOCALISATION

La forêt de Manionzi dont il est question est localisée dans la partie Sud de la ville de Kinshasa et au Nord du quartier Mbanza-Lemba. Cette large dépression a une longueur de 7 Km et une largeur de 200 à 300 m. A climat tropical chaud et humide du type AW4 de la classification de Köppen, cité par LUKOKI (2003) avec une saison sèche de 4 mois et 8 mois de saison des pluies, allant de mi-mai au mi-septembre ; comme situation climatique de chaque année des zones tropicales.

CAUSES DE LA DEFORESTATION DE MANIONZI

a. Eléments biophysique de la forêt Manionzi

La topographie de la vallée de Manionzi compte deux versants : - le versant de l'Ouest, la pente est douce, légèrement inclinée et dont l'attitude la plus élevée est de 465 m et la plus basse 325 m. Le versant de l'Est, bien que peu élevé (325 à 400 m de l'altitude), présente une pente plus ou moins abrupte souvent menacée d'érosions par ruissellement pendant la saison pluvieuse et qui, d'habitude gène les activités culturales.

Les travaux pédologiques déjà réalisés au Zaïre montrent que le sol de Kinshasa est de nature sablonneuse, et est constitué d'éléments limoneux qui sont des sables fins, plus ou moins argileux, et aussi des grains alluvionnaires dont la teinte varie par endroit. Pour les cultures maraîchères, le sol de Kinshasa est dans l'ensemble moins fertile et constamment lessive. Cependant, dans la forêt de Manionzi, les mises en culture ont eu un impact considérable sur la dégradation du couvert végétal. Les formations arbustives

ont été rapidement remplacées par des savanes herbeuses (CAHENL et al, 1986).

b. Pratiques culturales courantes utilisées dans la forêt Manionzi

Les différentes techniques culturales des sols sont les suivantes :

1°. Technique de préparation des terrains

Elle consiste à défricher, dessoucher, brûler, (incinérer), labourer, buter, billonner ou à confectionner des plantes de culture. Dans tous ces cas, il s'agit de laisser le sol à nu afin de remuer une couche de terre d'une certaine profondeur. Ces techniques sont nécessaires pour conduire à bien les cultures, mais elles sont toujours dangereuses (INADES, 1971).

2°. Technique de semaines et de plantation

Elles consistent à herser, à semer à la volée ou en poquet, à repiquer, à bouturer et à planter. Leurs impacts sont du domaine de la géomorphologie avec comme conséquence, la fragilité du sol.

3°. Technique d'entretien et de la fertilisation

Elles consistent à de sarclage des cultures, des jachères, des associations des cultures et à l'utilisation des engrains (organiques et minéraux). Les effets les plus remarquables sont ceux des engrains minéraux relatifs à la pollution des eaux et risque d'eutrophisation, ainsi que la pollution des sols et diminution des espèces sur la superficie considérée (HYGUES et al., 1986).

4° Technique de la récolte

Elle consiste à l'emporte-pièce (partielle ou entière) avec comme conséquence : la dénudation du sol.

ESPECES VIVRIERES LES PLUS CULTIVEES DANS LA FORET MANIONZI

a. Plantes amylacées

- 1°. Manihot esculanta sp (Manioc)
- 2°. Ipomea Patatas Poir (Patare douce)
- 3°. Dioscorla alata L. (Igname)
- 4° Zea mays L. (Maïs)

b. Plantes oléifères

- 1° Arachis hypogea L. (Arachides)
- 2°. Elaeis guinensis J. (Palmier)

c. Plantes fruitières

- 1°. Dacryodes edulis (Safoutier)
- 2°. Mangifera indica L. (Manguier)
- 3°. Persea americana MIT (Avocatier)

d. Plantes légumineuses

- 1°. Psophocarpus scandens (Kikalakasa)
- 2°. Tetragonia sp (Epinard)
- 3°. Amaranthus hybrides, sans oublier le Saccharum officinalis (canne à sucre).

Parmi toutes ces espèces, certaines appauvrissement rapidement le sol (ex. b1) en emportant la texture et la structure du sol. D'autres par contre peuvent enrichir le sol en apportant l'Azote au milieu qui le supporte (ex. d1).

4. IMPACT DES ACTIVITES CULTURALES DANS LA FORET MANIONZI

a. La perte de la biodiversité

Les pratiques culturelles sous toutes leurs formes, à savoir : le défrichement, l'usage du feu et le labour ont la caractéristique de laisser le sol à nu avec conséquences visibles la perte de la biodiversité floristique, la végétation naturelle qui suit la récolte a été combattue par le sarclage. La terre reste donc fatiguée et épuisée, la vie faunistique est réduite à sa faible expression dont le couvert végétal est une pauvre savane herbeuse. Le genre dominant est l'Hyparrhenia.

Comme le confirme LAPIKA (2001) l'environnement est un système dynamique, défini par des interactions physiques, biologiques et culturelles perçues ou non entre les hommes et d'autres êtres vivants.

b. Les érosions

En plus d'un sol laissé nu, le respect de cultiver en courbe niveau sur une pente dans un climat où les précipitations sont abondantes, les érosions ne tardent pas de se créer. C'est ainsi qu'on remarque la présence des quelques ravins.

c. La déforestation

Elle est la conséquence la plus visible qui entraîne d'autres effets secondaires non encore perçus par la population. En effet, l'abattage des arbres pour les bois de chauffe ou les bois d'œuvres d'arts et pour la construction des abris, entraîne la chute d'autres arbres et lianes, ce qui perturbe les conditions écologiques du milieu.

De nombreuses espèces tant floristiques que faunistiques dont certaines sont endémiques, sont en extinction et voire même éliminées : telles que la végétation ligneuse et les animaux. En effet, toutes les pratiques culturales passées en revue précédemment sont nécessaires, voire indispensables pour la production agricole, tel est leur aspect favorable. Par contre, suite à ces pratiques, le sol est exposé à la pluie, au vent et au rayonnement solaire, aux érosions hydriques, éoliennes et au danger de dessèchement par le soleil et le vent. Après avoir remué la terre, le sol est fortement activé. Elle peut devenir tellement active que par la décomposition des matières organiques.

Ainsi, on assiste à des conséquences telles que, la dégradation de la biodiversité tant floristique que faunistique, l'appauvrissement du sol suite à la disparition de la fraction organique ; on assiste au phénomène de latérisation, la diminution de l'évapotranspiration et la perturbation de cycle biogéochimique. Tels sont leurs effets négatifs imputables qui en fondent un mal nécessaire. Les mises en œuvre qui se préoccupent de la réduction de l'influence négative des pratiques culturales ou agricoles sur l'environnement constituent ce qu'il convient d'appeler « une agriculture respectueuse de l'environnement » (LIBERTE, 1994).

IMPACT DES ACTIVITES CULTURALES DANS LES MENAGES

Devant la situation de crise socio-économique qui touche directement la cellule de base (la famille), les gens n'ont pas croisé les bras, ils usent de leurs forces et imaginations en vue de créer et de produire les éléments des besoins vitaux, qualifiés comme les besoins essentiels de la vie (= Santé, logement et emploi etc.).

a. Du mode de vie

Le mode de vie d'une population s'évalue généralement par l'étude des revenus et des dépenses que cette population réalise. Ce mode de vie de tous les jours fondé sur les habitudes, les traditions et les rapports établis entre les individus et d'autres phénomènes qui se sont formés au cours de l'activité sociale des hommes dans leur existence familiale et domestiques (MUTUZA, 2010). Le niveau de vie en tant qu'indicateur dans les quartiers périphériques de Kinshasa, en général et celui de Mbanza-Lemba en particulier, peut se lire à travers les moyens et les formes utilisés pour satisfaire leurs besoins vitaux. Tôt matin la plupart de gens, houes, machettes, hache et arcs en main pour les hommes, partent aux champs, à la chasse dans la forêt de Manionzi et reviennent le soir avec des bottes des bois, gibecières sous les ailles, de gros colis sur la tête, produits de leurs travaux dans ladite forêt, pour les vendre au marché Mbanza-Lemba le soir.

b. De l'importance des activités culturelles dans la survie des ménages

L'apport des activités culturelles sur la survie du ménage en ce temps de crise en République Démocratique du Congo (RDC) où le salaire des fonctionnaires n'arrive pas à nouer les deux bouts du mois ; ne peut qu'avoir un but socio-économique. Etant donné que l'activité culturelle revêt une grande importance pour la vie de leurs ménages, il sied de signaler que :

- les revenus provenant de cette activité culturelle résolvent pas mal des problèmes quotidiens.

Avec ce travail informel, ils contribuent tant soit peu au budget ménager ; ils subviennent aux besoins de première nécessité tels que l'alimentation, la santé ou soins de santé,

la scolarisation des enfants qui constituent les postes clés de la répartition budgétaire.

Conclusion

Depuis la période néolithique, l'homme pratique l'agriculture. Elle constitue la pourvoyeuse principale de moyens de substance tant pour l'homme que pour le bétail.

Mais, il s'avère que depuis lors, maintes choses ont changé suite aux pratiques culturelles qui, si l'on n'y fait pas attention, participe à la détérioration de l'environnement. Ces pratiques culturelles ont comme effets à long terme, la disparition, la désertification et la dégradation des écosystèmes dont la forêt Manionzi.

Et, comme le dit, Abdou TOURE (1985), le petit métier est un facteur qui joue un rôle primordial en période de sous-emploi, dans le processus de reproduction du système social. C'est pourquoi, pour bien valoriser les ressources humaines, il faut assurer la satisfaction des besoins essentiels afin d'amener les congolais à veiller sur la qualité de l'environnement et sur celle de leur vie.

Or, la gestion rationnelle des ressources naturelles recommande que : « Tout retrait nécessite une restitution », sans cela les écosystèmes disparaîtront et les vies humaines s'arrêteront. C'est ainsi que la recherche d'une nouvelle approche culturelle à savoir « l'Agroforestéries » est un gage d'avenir pour la biosphère en général et la forêt Manionzi en particulier.

Cependant, l'Etat en collaboration avec les scientifiques et les experts doivent assurer l'aménagement du territoire, l'éducation mésologique aux exploitants des écosystèmes forestiers, afin que cette étude soit ouverte à d'autres chercheurs.

Bibliographie

- ABDOU TOURE, 1985. *Les petits métiers à Abidjan, l'imagination au secours de la conjoncture*, Karthala, Paris.
- GUERANDEL, G., 1982. *Les cultures maraîchères à Kinshasa*, Thèse de Doctorat, 3^{ème} cycle, Bordeaux.
- HYGUES DUP et al., 1986. *Agriculture tropicale en milieu paysan Africain, terre et vie*, l'Harmattan, enda, Bruxelles.
- INADES-FORMATION, 1971. *Agriculture générale et élevage*, n° 6.
- LANDSHEED, G., 1982. *Introduction à la recherche en éducation*, 5^{ème} éd., Georges Thone, Liège.
- LAPIKA, D., 2001. Notes de cours de notions d'Environnement L1 environnement/Faculté des Sciences/UNIKIN, inédit.
- LIBERTE, H., 1994. Biodiversité, savoir protéger, savoir partager, Salcesial/CIHEAM-IAM.
- LUBINI, 2006. Notes de cours de l'Analyse systématique et Modélisation, L2 Environnement, Fac. des Sciences/UNIKIN, inédit.
- MUTUZA, K., 2010. Education à la citoyenneté au Déclin du Civisme et Développement.
- NGIMBI, M. 1982. *Kinshasa 1981-1981 : 100 ans après Stanley*, Problèmes et avenir d'une ville, Kinshasa.
- TSHAKI, K., 2006. Mémoire, L2 Environnement, Faculté des Sciences, Département de l'Environnement/UNIKIN, inédit.

LA CONTRIBUTION DES PROVERBES A L'EDUCATION DES ENFANTS CHEZ LES SUKU.

Par
MATANDA KAPITA et PONZO MUSANGI

Introduction

Le problème de l'éducation préoccupe au plus haut point toutes les sociétés du monde. Se posant avec acuité, les parents et les organismes internationaux éducatifs cherchent les voies et moyens pour réussir cette mission délicate. Pour ce faire, chaque parent a l'obligation d'inculquer à sa progéniture de bases sociales solides.

C'est ainsi Georges CELIS (1991 : 36) a reconnu que le but premier de l'éducation est la transmission du savoir et son utilisation au développement du bien-être des sociétés. De son côté, GARIN (1968 : 231) a soutenu que : éduquer les jeunes gens est plus important.

Jadis, l'éducation traditionnelle liait très étroitement l'homme à son milieu. C'est la raison pour laquelle nous estimons que les proverbes, comme texte du genre oral jouent un rôle primordial dans l'éducation des enfants Suku, dans le sens qu'ils facilitent leur intégration dans les milieux où ils vivent. En les éduquant de cette façon, ils sont utiles à toute la société.

Poussés par cet esprit, nos devanciers disaient: "Mwana longila mu bingana : c'est à l'aide des proverbes qu'il faut éduquer l'enfant". Nous référant au cadre culturel Suku, nous nous posons la question de savoir: quels types d'enseignements, les proverbes donnent-ils à l'enfant Suku? Autant indiquer que l'objet fondamental de la présente réflexion consiste essentiellement à faire une analyse de contenu des proverbes Suku afin de dénicher sa fonction

éducative sur les enfants Suku. Ainsi, notre travail s'articule sur trois points ci-après: la présentation de la Société Suku, perception des proverbes dans la société Suku et enfin, la fonction éducative des proverbes aux enfants Suku. Pour parvenir à notre objectif, l'entretien direct nous a paru être l'approche la mieux indiquée afin de recueillir les diverses informations relatives au peuple Suku.

PRESENTATION DE LA SOCIETE SUKU

Situation géographique

Nous nous attellerons seulement à situer les Suku qui sont installés en République Démocratique du Congo mais pas ceux de Ngudia-KHAMMA résidant en Angola. Les Suku de la RDC dépendent coutumièrlement du grand chef Minikongo. Ils habitent les districts du Kwango et du Kwilu dans la Province de Bandundu.

Au Kwango, ils sont dans le territoire de FESHI où ils occupent les secteurs de LOBO et GANAKETI; dans le territoire de KENGÉ, ils sont précisément installés dans les secteurs de MUSAMBA et de PELENDE-Nord; enfin dans le territoire de KASONGO-Lunda, ils habitent les secteurs de MAWANGA, de KIBUNDA et de PANZI.

Au Kwilu, nous les trouvons dans le territoire de MASIMANIMBA plus exactement dans les secteurs de : BINDUNGI, KIBOLO, KINZENGA, KINZENZENGO.

Outre ces deux grands ensembles, il ya des Suku habitant le secteur de NKARA, plus précisément dans le groupement de MITSIAKILA reconnus sous le nom de "Bayaka Ba Mafuta mingi". En quelque sorte, ils font partie des Suku de la diaspora c'est-à- dire ceux qui se sont éloignés des territoires, et de l'emprise de leurs chefs traditionnels se soumettant ainsi à la domination des chefs étrangers. Signalons que cette tribu est entourée :

- A l'Est par les Tsamba et Mbala,
- A l'Ouest par les Yaka et Pelende,
- Au Nord par les Ngongo et Mbala,
- Au Sud par les Tshokwe, Pelende et Lulawa.

Situation Historique

L'histoire de ce peuple est très longue et complexe. Selon la tradition attestée par de nombreux chercheurs tels que: François LAMAL, Jean VANSINA, Bruno LAPIKA, ainsi que d'autres, les Suku habitaient au départ le Royaume Kongo en Angola. A ces propos, MATADI WAMBA soutient ce même point de vue à savoir: «les Suku tirent leur origine de l'Angola » (MATADI WAMBA, 1988 : 35). Ce faisant, dans toutes leurs palabres publiques, mariages, deuils et autres cérémonies, ils font toujours mention, à travers des proverbes, des chansons et des rites, du pays de « Koola » entendez l'Angola, comme étant leur terre d'origine d'où ils sont partis à la suite d'antécédents historiques.

En effet, vers 1600 de notre ère, les Suku accédèrent au trône du royaume Kongo dia Ngunga, mais ils ne furent très bien connus que vers 1800, époque où ils durent fuir la traite négrière menée par les Portugais ainsi que les guerres ethno tribales qui les opposaient aux Lunda dirigés par kiamfu Muteba. C'est ainsi qu'une partie des Suku quitta le Royaume (LAPIKA, 1987). Dès lors ils traversèrent en masse le Kwango pour se réfugier dans ce qu'on appelait Nganga (marécage) chez les Yaka, dans les territoires actuels de Kenge et de Kasongo- lunda. A Nganga, ils n'arrivèrent pas à résister à la pression commune des Yaka et des Lunda. C'est pour ce motif qu'ils se répartirent en deux groupes: les uns se dirigèrent en amont de la rivière Lukula, et puis vers Pesi, affluent principal de kafi. Et les autres, se

dirigèrent en amont de la rivière kwenge. Comme les attaques demeurèrent, le deuxième groupe, sous la conduite de la cheffesse Ngudia-khama, rebroussa chemin pour le territoire d'origine (Kongo dia ngunga) (LAMAL, 1965).

Ils livrèrent beaucoup de batailles au cours de leur traversée dont la plus importante est la guerre de Muteba restée inoubliable pour ce peuple dont voici le récit: «suite aux guerres tribales, de nombreux éléments Suku émigrèrent les uns vers le nord, dans l'actuel territoire de Kenge, les autres vers l'Est, au-delà de Mbakhadi. Les hordes Lunda ne tardèrent pas à se mettre à la poursuite de ces insoumis et une guerre s'en suivit: «la guerre dite de Muteba », du nom du kiamvu alors régnant. Chassés de la Mbakhadi, puis de Luye, les Suku acculés aux gorges profondes vers Kwenge, peuplé à cette époque de Mbala et de Ngongo qui s'allierent à eux à l'approche de l'ennemi, livrèrent une ultime et décisive bataille sur le Haut plateau: «le zumbu dia mvumvu» qui dominent la vallée de Kwenge. Les Lunda furent vaincus et s'enfuirent en désordre. Kiamvu Muteba et son lieutenant Mangungu furent décapités au cours de cette bataille. Le crâne de Muteba, trophée de la guerre, était précieusement conservé, il y a encore quelques années dans la case de Meni kongo (LAMAL, 1965).

Situation Linguistique

Dans son bulletin d'information trimestriel, Cerdasliaison a reconnu que l'importance de la langue pour l'éducation des jeunes est indispensable (MATADI WAMBA, 1988 : 42). En effet, la langue est non seulement le moyen de communication et d'expression par excellence, mais elle constitue aussi tout un univers socio-mental dans lequel ses locuteurs baignent chaque jour; elle véhicule les valeurs culturelles. C'est à ce juste titre que nous confirmons que la maîtrise de la langue ouvre largement la porte à

beaucoup de vertus éducatives qui font que l'enfant Suku soit bien éduqué.

D'après la classification des langues Bantu de M. Guthrie publiée en 1948, revue par Ivonne Bastin en 1978, le Suku est repris dans la Zone H, deuxième langue du groupe 30, reconnue sous le sigle H32 (Bastin, 1978). C'est une langue à ton, dont le bas est le plus fréquent et, une langue à cinq voyelles: i, e, a, u et o. Elle a deux semi-voyelles: y et w.

Pour le système consonnatique, la langue Suku a quatorze consonnes à savoir: p, b, m, v, f, t, d, n, s, z, k, g, h etc. Le Suku est une langue parlée sur une vaste étendue des districts du Kwango et du Kwilu.

Organisation politique et administrative

Quant à ce qui est de cette organisation, retenons que les Suku sont organisés en famille, clan, village et groupement. Ils se répartissent en trois grands ensembles: les Suku méridionaux, septentrionaux et de la diaspora. Au fait, la première catégorie est celle de ceux qui sont installés en Angola et qui dépendent de la Reine Ngudia-khama. La deuxième comprend tous ceux qui dépendent du Roi Mini-kongo: incarnant le pouvoir des ancêtres et habitant la République Démocratique du Congo. Enfin, la troisième est celle qui concerne les Suku éparpillés à travers le monde.

Toutefois, signalons que l'administration Suku se fait par échelon. A la tête de chaque village se trouvent un chef de village et des notables exerçant diverses fonctions. La structure politique Suku est centralisée. En effet, le tout relève de la compétence du grand chef coutumier.

Organisation socio-économique

Rappelons que l'organisation sociale du peuple Suku est fondée sur le système matrilinéaire, c'est-à-dire l'enfant

est plus lié du côté de sa mère que celui de son père. C'est à ce titre qu'il hérite dans le clan de sa mère. Sachons que les Suku sont solidaires.

Pour vivre, les Suku exercent diverses activités. La principale c'est l'agriculture. Dans la même perspective, le professeur LAPIKA est allé plus loin en disant : «la terre comme mère nourricière porte les mamelles de l'autosuffisance et de sécurité alimentaire. C'est grâce à la plus value relative aux activités agricoles, cynégétiques, de cueillette et pastorales que la terre offre aux populations qui y travaillent encore manuellement, un moyen de travail sûr et un instrument de reproduction sociale » (LAPIKA, 2009).

De cette terre, les Suku récoltent le maïs, le manioc, les arachides, la courge, la pomme de terre, le riz, les ignames, les oignons, le soja, etc. Sachons aussi que la chasse et la pisciculture restent des activités complémentaires à l'agriculture. A celle-ci s'ajoute l'élevage du gros bétail introduit par les missionnaires catholiques depuis le XIX^{ème} siècle pour la vente et la consommation.

Organisation culturelle

Jean Jacques Maquet définit la culture comme l'ensemble de connaissances, des comportements, des idées, des objets qui constituent l'héritage commun d'une société. Héritage, parce que chaque membre du groupe, au cours de son éducation, reçoit cet ensemble qui a été constitué par les générations antérieures et le fait sien. Héritage commun parce que tous les membres de la société y participent, selon que l'on appartient à telle ou telle société... (MAQUET, 1967).

Les Suku ont un sens esthétique élevé qu'ils manifestent par leurs productions artistiques. La mise en circulation du billet de 5 Fc à l'époque de M'Zée Laurent Désiré KABILA constitue une preuve éloquente pour ce

grand peuple avec son masque Hemba ou « Eeko ya Basuku ». Ils aiment la danse et le beau.

Ce sont des croyants monothéistes, ils croient à cet effet en un seul Dieu à qui ils attribuent le nom de Nzambi-a-Mpungu Mawesi. Le respect envers celui-ci est profond. Les Suku sarclent des cimetières en vue de manifester leur croyance dans la vie de l'au-delà. Souvent, ils y mettent quelques biens qui appartenaient aux défunt. Notons cependant que le christianisme outré et le modernisme décalcomanie tuent ces meilleures valeurs culturelles à petit feu.

Un autre fait culturel Suku est la circoncision qui consiste à intégrer les adolescents et les non adolescents dans le groupe des adultes afin de leur transmettre différentes sortes des vertus. C'est le cas de ne pas raconter aux femmes et non circoncis, des histoires liées à la circoncision. Celui qui s'y hasardait devrait devenir impuissant. Celle-ci est une grande école de confidence, de partage et d'union. Ajoutons aussi que les circoncis passent leur vie loin du village et de leurs familles respectives, se lavent sans savons et ne portent pas de babouches. Leurs assiettes, ce sont de débris de calebasse et des feuilles d'arbres.

PERCEPTION DES PROVERBES DANS LA SOCIETE SUKU.

Jean Cauvin (1981), le parémiologue français, a dit qu'il n'y a pas de définition satisfaisante du proverbe. Pour la bonne et simple raison qu'il y a diversité de proverbes dans les différentes sociétés. Toutefois, Van Roy, le définit comme des courtes sentences populaires et moralisatrices qui sont exprimées dans un langage imagé et métaphorique l'expérience séculaire des ancêtres (ROY, 1963).

Le proverbe pour nous, est une formule présentant des caractères formels stables, souvent métaphoriques ou figurés et exprimant une vérité d'expérience ou un conseil de sagesse pratique et populaire, commun à tout un groupe social. C'est ce qui ressort du sens général. Il est déterminant dans la communication et dans l'éducation. De ce fait, le proverbe est reconnu sous les noms de: maxime, sentence, dicton, adage, sagesse humaine, langage imagé, sagesse populaire, parabole. Cependant, l'origine des proverbes est variée comme l'est le champ d'activités de l'homme.

Chez les Suku, les proverbes se traduisent par kingana, nzozidi ya bambuta et, ont vu le jour à partir des croyances, palabres, contes, légendes, us et coutumes ainsi que de leurs activités quotidiennes. Et, pour la paternité des proverbes, s'il y a des gens à qui l'attribuer, ce sont des ancêtres. C'est pourquoi, il est souvent dit : « un vieux qui meurt est une bibliothèque qui brûle ». Les proverbes sont anonymes en ce sens qu'ils n'ont pas d'auteurs, et populaires parce qu'ils sont dans toutes les sociétés du monde.

Le proverbe étant un des genres de la littérature orale, les Suku l'utilisent dans toutes les circonstances de la vie: mariage, naissance, accueil d'un hôte, intronisation d'un chef, palabre, réconciliation, achat, vente, conflit, diatribe, querelle, deuil, séparation de famille, partage des biens, événement heureux et malheureux, vol, adultère, jalousie, combat, jeux, etc.

Quand à leur structure, les proverbes Suku varient d'une proposition à deux, trois et quatre propositions (MATANDA, 2000).

❖ Proverbes à une proposition (P)

Ici, nous avons les proverbes qui sont soit à la forme affirmative, soit à la forme négative.

- Forme affirmative

Exemple : phesi kabwula mu kiniungu leengu dia masi, le cancrelat a trouvé la mort pour chercher de l'huile qui se trouvait dans une bouteille. Et, la leçon éducative révèle cependant que souvent, le plaisir conduit à la mort.

- Forme négative

Exemple : khaka **yitaku** kimbuta : la possession du pangolin n'octroie pas le droit d'ainesse ;

Leçon éducative : le fait de posséder un bien ne vous donne pas le droit de minimiser les autres.

❖ Proverbes à deux propositions ou distiques (P+P)

Parmi ces types de proverbes, nous trouvons ceux qui sont juxtaposés et les autres qui sont joints par les conjonctions de coordination.

Ex. 1 : Twa dia mba/ mukamvi twa losa

Première proposition, deuxième proposition

- On ne mange pas à la fois et la noix et le déchet,

Leçon éducative : il y a lieu de différencier l'essentiel de l'accessoire.

Ex2 : Kuna bahonda ngudiaku kwe wa kwenda/ **ye** buka bwa khatu

➤ Kuna bahonda ngudiaku : proposition 1

➤ Ye buka bwa khatu : proposition coordonnée

- Celui qui est contre la mère, est aussi contre le fils
- Leçon éducative : quand on aime une mère, le fils aussi.

❖ Proverbes à trois propositions (p+p+p)

Ex : Tata wu tedi nganga/ nganga wisi/ tata tini

- Tata wu tedi nganga : proposition 1
- Nganga wisi : proposition 2
- Tata tini : proposition 3.
 - Celui pour qui l'on veut du bien est souvent contre le même bien
 - Leçon éducative : il y a de gens qui se causent du tort eux-mêmes sans le savoir

❖ **Proverbes à quatre propositions (p+p+p+p).**

Ex : yuka mwaana kitambala ye mbedi/ mu yambula/ kilumbu kalwala/ kazaya.

- Yuka mwaana kitambala ye mbedi: Proposition1
- Mu yambula: proposition 2
- Kilumbu kalwala : proposition 3
- Kazaya : Proposition 4.
 - Les conséquences corrigent mieux que les conseils
 - Leçon éducative : avant de poser un acte, il faut réfléchir.

Il convient alors de dire que nos griots ont toujours émis le vœu d'instruire les enfants par des proverbes qui contribuent à construire une société moralement mûre pour affronter la vie. De ce vœu, nous faisons appel à ces proverbes illustratifs :

1. Mwaana mu longila mu bingana : que l'éducation de l'enfant soit faite en proverbe ;
2. Mwaana mayela mu zonzila mu binanga, yandu wayula mu tenduala maso : c'est en proverbe qu'on parle à un

enfant sage mais à un sot il faut tout lui expliquer.

Faisant notre la citation que voici : « qu'en Afrique, un vieillard qui meurt est une bibliothèque qui brûle » de Hamadou Hampaté bâ, l'ethnologue Malien, nous invite à nous ressourcer auprès de ces vieillards d'une manière ou d'une autre mais aussi, à recueillir et à sauver d'urgence la tradition orale africaine en voie de disparition. Ainsi, les lignes suivantes analysent la fonction éducative des proverbes Suku.

LA FONCTION EDUCATIVE DES PROVERBES AUX ENFANTS SUKU.

Par le terme éducation, nous entendons une mise œuvre des moyens propres à assurer la formation et le développement d'un être humain. Il est le fait de dispenser une instruction morale et religieuse aux enfants. Il constitue l'une des méthodes éducatives chez les Suku de la RDC. D'où le proverbe suivant : « Mwaana mu longila mu bingana » qui se traduit alors: « que l'éducation de l'enfant soit faite en proverbe ».

Il résulte de l'analyse de ce proverbe Suku que celui-ci est perçu comme une recommandation dans l'encadrement des enfants chez ces peuples. Cette considération est due au fait que les proverbes, selon les objectifs sociaux à atteindre donnent à ces derniers divers types d'enseignements relatifs: à l'initiation au travail en vue d'éviter la paresse, au savoir-vivre dans la communauté, à l'unité de la famille (encadrement des autres membres, mieux à la relève de cette dernière).

❖ *L'initiation au travail*

- Mwaana mukwenu mulonga mutambu wa puku, wu longiku mutambu wa mbendi: le bon piège que tu apprends à ton fils, apprends- le à l'enfant du voisin car, un jour ça va t'aider ;

Leçon éducative : il faut savoir servir dans l'égalité.

- Zaya ntalu ya kwanga tataku buna kena ye moyu : il faut savoir le prix de la chikwangue pendant que le père est en vie.

Leçon éducative : le travail s'apprend dès qu'il y a une opportunité.

- Mwaana nkoku kuditotila : le poussin picore même à l'absence de sa mère, la poule.

Leçon éducative : apprendre à voler sur ses propres ailes (cultiver un esprit d'indépendance).

- Kisalu tata kisalu mama: le travail est perçu comme père et mère.

Leçon éducative : le travail quel qu'il soit doit être pris au sérieux.

Ces quelques proverbes nous révèlent l'importance que revêt le travail dans la communauté Suku, et l'intérêt qu'il y a à apprendre aux enfants à s'y employer activement. Le concept « travail » a un sens particulier pour les Basuku, et la conception qu'ils s'en font est sans équivoque (MASAKI, 2011: 111). C'est pour cette raison, souligne NDONZI (1976 : 25) que le travail n'est conçu qu'en fonction du bien qui en résulte socialement par opposition aux jeux (tsaaka) qui sont considérés comme un passe-temps. Ainsi, par des proverbes, les aînés Suku arrivent à inculquer l'importance du travail à leur progéniture.

❖ *Le savoir-vivre dans la communauté*

Chez les Suku, la vie en communauté traduit l'expression d'amour, de partage, d'obéissance, du respect et de reconnaissance. A travers divers proverbes, les Suku communiquent ces valeurs fondamentales de l'humanité. Nous reprenons ci-dessous quelques uns des ces proverbes :

- Wa banga pfumu, banga munketu'a pfumu : Qui respecte le chef, doit aussi respecter sa femme;

Leçon éducative: le respect des femmes d'autrui.

- Bisimba-simba moku kupinda : les conséquences corrigeant mieux que le conseil.

Leçon éducative : le respect des biens des autres (ce n'est pas bien qu'on ait l'habitude de toucher partout) ;

- Mvula ya noka mukwenu seyiku : il ne faut pas se moquer de celui qui est mouillé ;

Leçon éducative : il faut savoir compatir au malheur des autres sinon ton tour sera plus pire.

- Wakala ku kikuku heka mukwenu mungongu wa khoku : pendant que tu es à la cuisine, il faut songer aux autres ;

Leçon éducative : il faut savoir partager avec les autres.

- Kinzenga- kinzenga bodi kia tominaka : deux valent mieux qu'un ;

Leçon éducative : l'union fait la force.

- Khaka yitaku kimbuta : la possession du pangolin n'octroie pas le droit d'ainesse ;

Leçon éducative : le fait de posséder un bien ne vous donne pas le droit de minimiser les autres.

- Pfueteti mu kulemvuka kanatina mukanda pfumu : l'obéissance peut faire assumer de hautes et lourdes responsabilités, même si l'on est petit ;

Leçon éducative : une personne obéissante bénéficie de beaucoup d'avantages.

➤ Khanga dikhondu wadiaya kingudi kala kiawu : Qui veut manger une main de banane doit avoir une famille
 Leçon éducative : on ne prête qu'aux gens crédibles.

❖ ***La succession et l'encadrement des autres***

La famille est l'ensemble de personnes unies par les liens de sang ou les alliances composantes d'un groupe. Elle est une réalité présente dans toutes les cultures. En Afrique, on n'envisage l'individu qu'en tant qu'il est membre d'une famille. Ainsi que le dit MAURIER Henri : « la famille africaine traditionnelle est très étendue. Elle ne se réduit jamais au père, à la mère et leurs enfants, vivant à part dans l'intimité d'un appartement séparé » (GASTON, 2012). En effet, la structure de celle-ci, ses méthodes éducatives et ses valeurs marquent tellement la façon de penser et d'agir de l'individu si bien que comprendre ce dernier équivaut à pénétrer le milieu familial dans lequel il a été éduqué.

Pour l'Africain, c'est le cadre restreint où se réalisent et s'épanouissent les membres d'une famille. L'on rencontre les membres de la famille paternelle et maternelle. La vie familiale est concentrique et ne se réduit pas seulement à l'unique case ou maison qui abrite le père, la mère et les enfants. Elle englobe à cet effet, les grands parents, les tantes, les oncles, les cousins, les cousines... Ainsi, elle est une concession familiale marquée par l'unité, la proximité des habitations et même les caractères éducatifs.

A l'instar de toutes les communautés africaines, Les Suku accordent beaucoup d'importances à la famille et à la collectivité dans son ensemble. L'unité de celles-ci est au centre de leurs actions. Pour susciter l'intérêt à leur

progéniture, une série de proverbes est portrice de nombreux messages parmi lesquels nous pouvons épingle:

- Ngo zoodi zakumbilaku mu musitu mosi : deux lions ne rugissent pas dans une même forêt ;
Leçon éducative : deux chefs ne peuvent pas diriger un même village au même moment.
- Phunza mbambi kikula batandila : on prépare avant la flèche avec laquelle on va abattre une antilope
Leçon éducative : Il faut se préparer avant d'entreprendre une action
- Ha fwa nkosi, ha hinga nthambu : si un léopard meurt, un lion lui remplace
Leçon éducative : si un chef meurt, un autre doit le remplacer (la succession au pouvoir est héréditaire).
- Katieta mbinza tsala za kileki mambu ma kimbuta : l'alouette a de petites plumes, mais elle est mûre en pensée
Leçon éducative : la sagesse ne dépend pas de l'âge
- Khodia ye moyu, mukodia banikinoku musita : la succession n'est possible qu'à la mort du premier chef
Leçon éducative : on ne procède pas à la succession d'un chef dès son vivant
- Khatakani kabwaku mu nzadi : un homme averti ne tombe pas dans de pétrin
Leçon éducative : un homme averti sait se tirer d'affaires.

❖ ***Autres Proverbes Suku et leur fonction éducative.***

- Mini mondu nkotakoku mu ngoma : De par le son, le lokolé se distingue toujours de tam-tam.
Leçon éducative : A chacun ses problèmes.
- Tu hediku boku bwa mafu : Ne pas cueillir les

champignons avec le sable.

Leçon éducative : dans la vie, il faut savoir distinguer ce qui est bon et ce qui ne l'est pas (essentiel de l'accessoire, important et moins important).

➤ Bakonda mbongu mbisi kuluka bikudia : Ceux qui n'ont pas l'argent se livrent souvent à la critique, à la vue de n'importe quelle viande.

Leçon éducative : l'argent facilite tout dans la vie, en manquer devient un épineux problème social. Et, quand on a rien, on se tait.

➤ Lukwenda manieka ha matunguluka ludingi bambuta : L'on s'engage seul et quand surgit un problème, l'on recourt à des vieux.

Leçon éducative : il faut savoir mesurer la gravité des actes que l'on pose avec leurs conséquences.

➤ Wayoka mwila walutedila ma kiochia : Le feu de brousse fait appel aux oiseaux.

Leçon éducative : par nos propres actes, nous nous attirons le malheur. Et, les ennemis en profitent pour nuire.

➤ Bizangu bia ngandu ku mamba, biango ku musitu : Dans l'eau, le crocodile a la facilité d'avoir ses proies et pour le lion, il en a la facilité soit en brousse, soit en forêt.

Leçon éducative : C'est la reconnaissance de force en termes d'exploits.

➤ Lutu muledi wa musona kubalumunga : Le corps humain est un habit multicolore changeant, (le corps humain se transforme comme l'habit multicolore usé).

Leçon éducative : il ne faut pas vanter sa parure car, elle peut tomber malade ou se détériorer comparativement à un habit neuf qui doit aussi vieillir un jour.

➤ Munzenza nkoku zakota lewula kwaku : l'étranger ne peut espérer manger quand, les poules s'apprêtent à entrer au poulailler.

Leçon éducative : c'est le premier arrivant qui boit de l'eau pure.

En définitive, comme il se dégage à travers ces lignes, les proverbes Suku regorgent d'une conception riche de l'éducation et de la sagesse. Ils constituent donc une véritable école d'encadrement des enfants. A cet effet, ils peuvent se classer parmi les meilleures méthodes éducatives pour ces derniers, car non seulement, ils véhiculent les valeurs culturelles mais aussi instructives, communicatives et sociales. *Dès le bas âge, les enfants Suku sont initiés à l'usage des proverbes pour recevoir leur éducation afin de s'en servir dans la vie future.*

Dans ce contexte, l'éducation consiste à former une personne capable de répondre aux besoins de la communauté. C'est pourquoi, il est dit: « un enfant qu'on éduque, c'est un homme qu'on gagne; ton enfant n'est pas le tien, c'est notre enfant », disent les Béti du Cameroun à la maman (Jean-Gaston Roland). *Ainsi, l'éducation des enfants par des proverbes dans la société Suku assure tout et, constitue un véritable moyen d'assurer l'intégration sociale de ceux-ci.* Dans cette société, n'est appelé à assumer des hautes fonctions que celui qui a la volupté de la parole, c'est-à-dire qui recourt fréquemment à l'usage des proverbes. Car en très peu de mots, il dit beaucoup, il résout les problèmes de la société et enfin, il fait preuve de sagesse. Cependant, un constat amer se dégage dans le cours de l'évolution des choses dans la société congolaise à savoir l'absence totale des structures organisées pour l'enseignement de ces proverbes et tant d'autres, dans nos sociétés traditionnelles que modernes. Ainsi, demeurer dans ce carcan, c'est en réalité contribuer à la destruction de nos identités culturelles.

Conclusion

Faire valoir sa culture demeure le cheval de bataille de tout peuple. Le recours aux sources culturelles permet de découvrir le mode de vie, de penser d'un peuple d'une société donnée. C'est dans ce sens que nous nous sommes penchés sur le peuple suku à travers l'éducation de leurs enfants à partir des proverbes. Autrement dit, pour véhiculer un enseignement, il recourt aux proverbes comme support du message. Comme il n'est pas si aisés d'appréhender le contenu sémantique d'un proverbe, un effort ou une connaissance parfaite de la langue s'impose. Il n'est un secret pour personne que la langue est un élément non négligeable de la culture d'un peuple. Sa connaissance nous offre des priviléges de la culture de ce peuple à l'oral comme à l'écrit.

Au fait, les énoncés proverbiaux se présentent comme une sorte de constitution qui régit la société suku. C'est à ce titre qu'ils inculquent aux enfants de bases sociales, morales et éducatives solides pour la simple et bonne raison que seuls les hommes possédant la verve du discours proverbial peuvent occuper les postes de responsabilité et être appelés à gérer les autres. Quand bien même certains enfants ne sont pas aptes à comprendre le langage proverbial, les érudits font tout pour le leur expliquer dans les moindres détails afin qu'ils comprennent le sens et le contexte d'utilisation dudit proverbe pour qu'ils deviennent mûrs et utiles à la société. Devant cet acte positif accompli, les parents s'émerveillent et se disent avoir atteint l'objectif, celui de faire de leurs enfants des adultes responsables.

Puissent les suku et le reste de la population congolaise comprendre que les enfants sont un héritage et un don précieux. Comme avec tout héritage, on a le choix : soit de l'investir sagement, soit de le dilapider! Certes, le

proverbe constitue une source d'éducation pour le peuple africain en général et les suku en particulier. Toutefois, d'autres sources dans nos coutumes constituent les bases de l'éducation non négligeables.

Bibliographie

- BASTIN, I., 1978. Inventaire des études linguistiques sur les pays d'Afrique noire d'expression française, C.I.L.F. Bulletin d'information trimestriel, Cerdas-liaison, vol., n°2, Kinshasa, 1983.
- CAUVIN, J., 1981. « Comprendre les proverbes », *in le classique africain*, n° 884, SL.
- DUBOIS, J. et ali, 1973. Dictionnaire de linguistique, Larousse, Paris.
- ECREPIN et Cie, 1988. Méthodes et techniques, Nathan, Paris.
- EUGENIO, G., 1968. L'éducation de l'homme moderne, Fayard, Paris.
- GEORGES R.C., 1991. La faillite de l'enseignement Blanc en Afrique noire, Harmattan, Paris.
- LAMAL, F., 1965. *Les Basuku et Yaka des districts de Kwango et Kwilu au Congo*, Musée Royal de l'Afrique centrale, Tervuren.
- LAPIKA, D. et Cie, 1987. Bingana Bia Basuku, Kinshasa, C.E.D.S.K.
- LAPIKA, D., 2009. « La perception du patrimoine foncier chez les Peuples Autochtones », *In Revue Africaine des Peuples Autochtones*, Médias Paul, Kinshasa.
- MAQUET, J.J., 1967. *Africanité traditionnelle et moderne*, Présence Africaine, Paris.
- MASAKI, N., 2011. « Quelques techniques de travail en milieu rural Suku du territoire de Feshi », *in Revue Africaine des Sciences Sociales et Humaines*, CERDAS, Kinshasa.

- MATADI, W., 1988. *Espace lunda et pelende khobo*, CEEBA, Bandundu.
- MATANDA, K., 2000. *Etude sémantique de quelques proverbes Suku*, Kinshasa.
- NDONZI, M., 1976. *La conception du travail chez les Basuku de Kwango-Kwiliu (Bandundu)*. « évaluation des quelques facteurs motivationnels », Kisangani.
- VAN ROY, H., 1963. *Proverbes Kongo*, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren.
- <http://jeangastonroland.centerblog.net/> la famille africaine et l'éducation, consulté le 27 Avril 2012

RELATIONS BAILLEURS ET LOCATAIRES DANS LA COMMUNE DE MASINA. UNE APPROCHE SOCIOLOGIQUE DES CONFLITS

Par
NZAMBU KHONDA

Introduction

Le problème de logement qui oppose les bailleurs et les locataires dans la ville de Kinshasa est très préoccupant.

Certains chercheurs comme Nzengo estiment que les fonctions économiques, politiques, juridiques et démographiques seraient justificatives des conflits latents et ouverts entre bailleurs et locataires.

D'autres, à l'instar de Kwete, pensent que c'est la non insertion sociale des ruraux dans les milieux urbains notamment à Kinshasa qui seraient à la base de ces conflits.

Bula, dans son étude sur l'ethnicité et critère de choix locatif dans la Commune de Ngaba relève l'appartenance tribale ou ethnique comme facteur à l'origine de ces conflits.

Nonobstant les idées maîtresses de ces différentes recherches, l'accent particulier sera mis sur les conséquences fâcheuses qu'engendre ce conflit, notamment les conséquences psychosociologiques et l'extension effrénée de la ville de Kinshasa. Par manque d'une politique d'urbanisation, les sites ne sont pas viabilisés avant l'érection des maisons, ces dernières ne répondent pas toujours aux normes urbanistiques et donc les locataires ne trouvent pas le confort recherché.

A Kinshasa en général et dans la Commune de Masina en particulier, face à la crise de logement à laquelle est confrontée la population, on nombre des personnes incapables de se procurer une habitation en propriété se

trouve être des locataires. Elles concluent des contrats de bail avec des propriétaires des maisons d'habitations. (cfr. Conclusion).

L'environnement malsain qu'offre notre pays en matière de bail, engendre des crises profondes aux conséquences fâcheuses considérant que certains bailleurs ne comptent que sur le loyer pour leur survie, ces maisons ne sont pas construites avec l'aide ou le subside de l'Etat, mais grâce à l'effort personnel que les kinois qualifient « D'EFO PERSO OU ARTICLE 15 ».

A Masina, les bailleurs n'entendent pas respecter le règlement en la matière, mais, ils réajustent leurs garanties locatives selon leurs besoins. Mais lorsqu'il s'agit de restituer la garantie à la fin du contrat, ils font attendre les locataires sortant jusqu'à ce qu'un autre preneur verse de l'argent pendant ce temps, le locataire sortant continue à payer son loyer mensuel tant qu'il occupe la maison.

En interrogeant le Service d'habitat de la Commune de Masina, celui-ci renseigne que la plupart des conflits qu'on observe entre bailleurs et locataires sont dus au refus des bailleurs d'appliquer la réglementation en la matière.

Ainsi, les relations entre bailleurs et locataires sont caractérisés par des tensions et conflits. Certains conflits découverts sur terrain d'enquête sont liés aux écarts sociaux, le fait par exemple que le locataire ait un standing de vie plus élevé que celui de son bailleur entraîne la jalousie de ce dernier qui voit, de mauvais œil ce qui se passe chez son locataire : revenu élevé, alimentation régulière et des enfants propres et présentables, mobilier de qualité etc. Aussi le bailleur traite son locataire d'orgueilleux et d'égoïste.

Certains bailleurs qui ont des filles en âge de mariage donnent la priorité aux locataires célibataires dans l'espoir que leurs filles soient prises en mariage.

L'échec de ce flou peut-être à l'origine des conflits qui soldent par déguerpissement du locataire. Les commissionnaires sont une autre source des conflits, ils entraînent bon nombre de bailleurs à augmenter le loyer mensuel et à exiger le paiement de plusieurs mois de garantie locative, afin que la prime qui leur sera versée soit plus consistante.

Le bailleur s'occupe trop du train de vie de son locataire à tel point que les deux parties finissent à se séparer dans des conditions de rancœur.

Il arrive que les services de distribution d'eau et d'électricité interrompent alors la desserte que le locataire sait qu'il s'acquitte régulièrement de ces obligations. La vérité dans ce cas est que son bailleur utilise l'argent à d'autres fins.

Les résultats de nos investigations démontrent sur un échantillon de 200 cas examinés, 156 soit 78% sont des conflits dus à l'augmentation du taux de loyer par le bailleur ; 116 soit 58% résultent l'insolvabilité des locataires imposables et inconscients. Tous ces désagréments mettent certains locataires dans des situations inconfortables qui les fondent à imaginer des voies de sortie.

Pour sortir de cette impasse et échapper aux caprices des bailleurs et devenir autonomes, certains locataires se résolvent d'acheter des lopins de terre et d'y ériger une maison d'habitation même sur une pente. L'essentiel est de sortir de cette situation dégradante et avilissante de locataires.

Dans le contexte kinois en général et celui de Masina en particulier, ces conflits trouvent leurs origines dans les crises économiques (la pauvreté dans laquelle vivent les

Kinois) ; crises politiques (instabilité politique), la pression démographique, la vengeance et le non respect de la législation en matière de bail.

Voyons schématiquement au premier point, Les causes détaillées réelles des conflits entre bailleurs et locataires.

CAUSES DES CONFLITS ENTRE BAILLEUR ET LOCATAIRE

Causes socio-économiques

L'économie de ce pays fut très prospère surtout pendant la période de la colonisation à l'indépendance et même jusque vers 1973. Le Congo était parmi les pays africains les plus avancés sur le plan économique.

La politique de logement, sous la deuxième République, en faveur de logement de la population a été concrétisé par la construction de plusieurs habitation pour les kinois grâce à l'Office National de Logement (O.N.L) et la Caisse Nationale d'Epargne et de Crédit Immobilier (C.N.E.C.I) (MWAMBA, 1970) :

En 1968, La Foire internationale de Kinshasa a été construite par Office Nationale de logement et en 1973, la Caisse Nationale d'Epargne de Crédit Immobilier construit la cité Salongo pour ses épargnants (MWAMBA, 1970).

Après, quelques années, la Cité Verte et la Cité Maman Mobutu sont construites. Les hommes en uniforme (soldats et policiers) trouvent leur compte sous la deuxième République : le camp Mobutu de 1966-1968, la cité de Badiadingi pour les officiers et l'extension de certains camps existants tels les camps Colonel Tshiatshi, Colonel Kokolo et Kibomango, etc.

Mais, la Zaïrianisation de 1974 marque le début de la misère du peuple congolais où on observera des nombreux cas de licenciements abusifs des travailleurs des entreprises

privées et publiques parmi lesquelles il y a aussi des propriétaires des immobiliers de Masina qui vont se retrouver au chômage. N'ayant pas de revenu sûr, ils ne vont pas hésiter d'augmenter régulièrement le prix de loyer afin d'assurer leur survie, ce qui bien entendu aura des conséquences néfastes dans le chef de locataires.

Les pillages de 1991 et 1993 ayant entraîné la fermeture de nombreuses entreprises ont contribué à enrichir le rang des chômeurs. Plus tard, les arriérés des salaires déjà médiocres, le non respect de différents accords entre gouvernement et fonctionnaires dont celui de Mbudi, ont engendré des implications malheureuses sur le plan socio-économique pour l'ensemble de la population.

Les propriétaires des maisons d'habitation, sans autre revenu sûr, pour leur survie recourent à des augmentations de taux de leur loyer en violation de la réglementation en vigueur sur les baux à loyer en République Démocratique du Congo, telle que mise à jour par le Gouverneur de la ville de Kinshasa dans son arrêté n°SC./0182/BGV/id/CM/99 du 12 octobre 1999 portant réglementation de taux loyer dans la ville de Kinshasa³.

Le taux élevé de loyer imposé à des nombreux locataires sans revenu significatif les contraints à payer en retard, ce qui constitue une autre source de conflit, un motif suffisant pour les bailleurs à résilier les contrats parfois au mépris de la réglementation. Cette situation du taux élevé pousse de nombreux locataires qui, pour la plupart des jeunes sans ressources suffisantes à se séparer de leurs familles et de se faire sous-logés en entendant la constitution d'une nouvelle garantie.

³ Arrêté n°SC/BGV/JR/CN 199 du 12 octobre 1999 portant réglementation des taux de loyer dans la ville de Kinshasa.

Les autres locataires sont des personnes que l'exode a déversées à Kinshasa sans contrôle. Ce sont donc des gagnes petits comme leurs bailleurs de Masina, qui payent bien souvent avec beaucoup de retard par rapport aux dates convenues par le contrat ; cette situation engendre souvent des conflits qui se soldent par la résiliation de contrat et au déguerpissement.

Causes politiques

Après le lancement du processus de démocratisation le 24 avril 1990, le pays connaîtra des crises multidimensionnelles notamment : le chômage, l'inflation monétaire, la faillite des entreprises publiques, le non-paiement chronique des agents et cadres de l'Etat, la corruption généralisée, l'insécurité et l'atteinte aux droits de l'homme (SHOMBA, 2000 : 112).

La conférence Nationale souveraine, l'épuration ethnique du Katanga de 1992 et celle du Kivu de 1993 provoquée par les notables de la province obligeant les non originaires à fuir les zones d'insécurité pour Kinshasa, la guerre d'agression et de libération ont fait que plusieurs personnes tant civiles que militaires fuyaient la guerre pour se réfugier à Kinshasa où elles espéraient, à juste titre d'ailleurs, trouver l'espoir du salut. Cette marée humaine a provoqué le surpeuplement à Kinshasa où le problème de logement se pose.

Les migrations des populations habitant les zones d'exploitation minière dues à la chute de vente de diamant, la naissance du phénomène Wewa¹ vers la fin de 2008, sont à ajouter parmi ces causes politiques.

¹ Wewa est un prénom personnel luba qui signifie « toi »

Causes démographiques

La surpopulation de la commune de Masina, est l'une des causes du conflit entre bailleurs et locataires. Puisque, elle aura un impact considérable sur le taux de loyer à cause de loi de l'offre et de la demande occasionnée par l'afflux de la population.

On se retrouve en face d'une demande accrue de logement pendant que l'offre reste limitée. Le bailleur limite assez souvent le nombre des hébergés et lorsqu'il constate un surnombre, il a toujours tendance à donner un préavis illégal afin que ces derniers laissent la maison.

**Tableau 1 : Tableau synoptique de la population.
Recensement général de la population (2000-2008).**

Année	population
2000	290.316 hab
2001	294.548 hab
2002	305.779 hab
2003	323.699 hab
2004	469.699 hab
2005	488.165 hab
2006	500.167 hab
2007	508.246 hab
2008	516.540 hab

Archives de la Commune de Masina

Commentaire

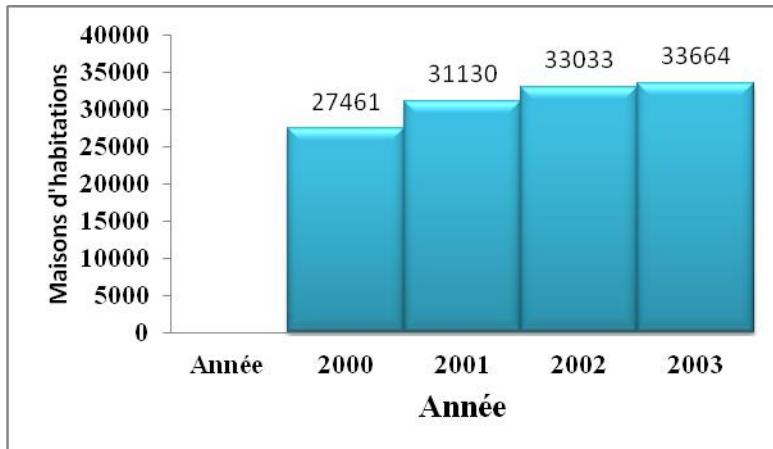
- La forte augmentation de la population est dû à l'exode rural.
- Le déplacement de la population des anciens quartiers des communes de la Ville Province de Kinshasa telles que Kinshasa, Barumbu, Lingwala etc. vers Masina où elles acquièrent à moindre coût des espaces répondant aux conditions écologiques suffisantes.
- Le taux de natalité élevé

Tableau 2 : Taux d'accroissement de la population.

Années	Taux d'accroissement de la population	%
2000		
2001	$294.548 - 290.316 = 4.232$ hab.	0,8
2002	$323.6999 - 305.779 = 17.920$ hab.	0,3
2003		
2004	$488.165 - 469.699 = 18.566$ hab.	0,3
2005		5
2006	$508.246 - 500.167 = 8.079$ hab.	0,1
2007		5

La régression se justifie suite aux différents conflits entre bailleurs et locataires ; ces derniers préfèrent quitter la commune de Masina vers la nouvelle cité : Mpasa1 et 2, Bibwa, Mikonga etc. où ils deviennent eux –mêmes propriétaires.

Tableau 3 : Histogramme des maisons habitées. Recensement général de 2000-2003 des maisons habitées.



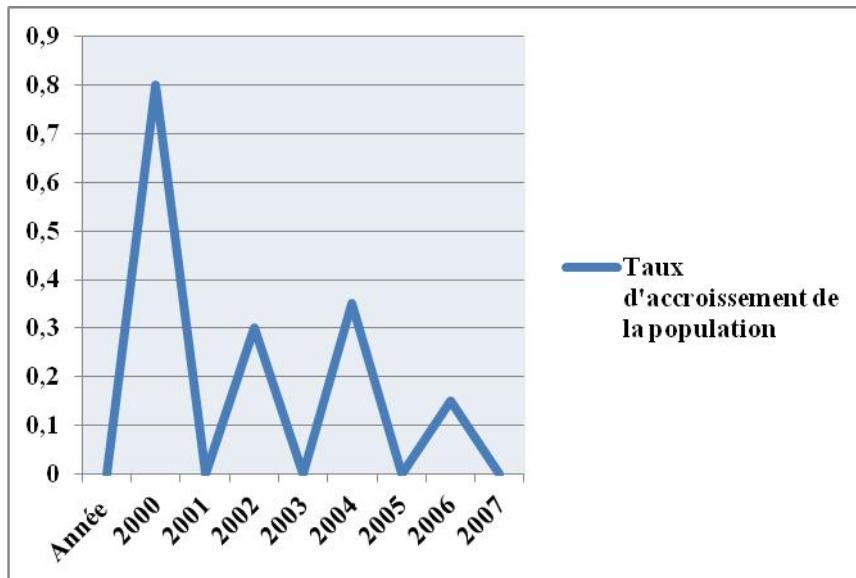
Pour les maisons d'habitation, suite à des difficultés d'ordre administratif de la commune de Masina où certaines données sont introuvables, nous avons seulement pris un échantillon de 2000 à 2003.

Tableau 4 : Taux d'accroissement des maisons construites

Années	Taux d'accroissement des maisons construites	%
2000	31.130 – 27.461 = 3.669 maisons habitées	2,4
2001		
2002		0,
2003	33.664 – 33.033 = 631	1

Au vu de l'accroissement des parcelles habitées, nous avons remarqué que les gens construisent moins. Suite aux différents conflits, ceux-ci préfèrent aller habiter dans la périphérie où ils deviennent propriétaires.

Diagramme du taux d'accroissement de la population et celui de maison d'habitation



En comparaison entre le taux d'accroissement de la population et celui de des constructions des maisons d'habitations, il y a une forte augmentation de la population par rapport au nombre des maisons construites. La population croît chaque année à cause de l'exode rural, mais les constructions sont parfois restées faibles suite à la pauvreté de la majorité, dépourvue des moyens financiers pour construire.

Taux d'accroissement des maisons construites

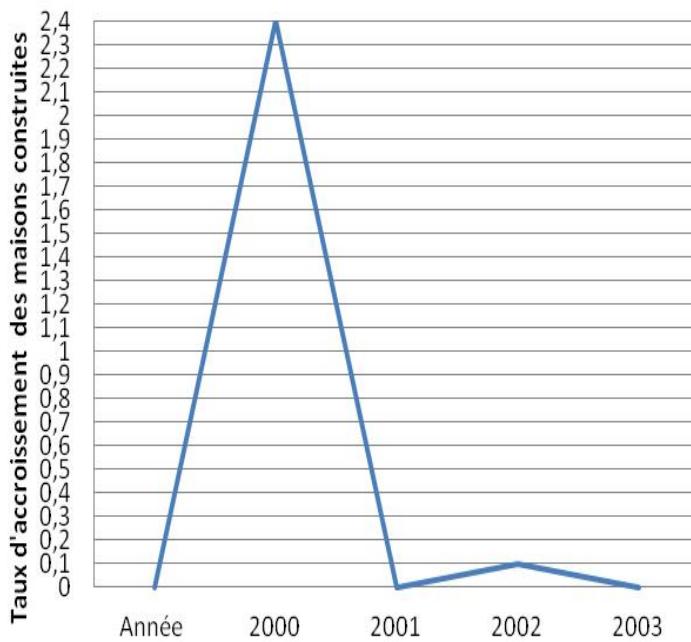


Tableau 5 : Tableau récapitulatif des conflits bailleurs-locataires

Année Conflits locatifs enregistrés	1 ^{er} trimestr e	2 ^{ème} trimestr e	3 ^{ème} trimestr e	4 ^{ème} trimestr e	Annuel
2000	300	200	400	450	1350
2001	400	515	385	502	1802
2002	900	500	500	603	2503
2003	780	800	600	720	2900
Année Procès établis					
2000	595	800	450	461	2306
2001	565	500	400	420	1885
2002	425	500	335	377	1637
2003	300	200	400	502	1402
Année Délégements opérés					
2000	33	40	50	54	179
2001	41	44	55	61	201
2002	42	54	62	63	219
2003	52	60	112	122	327
Année Reconnaissance de dettes enregistrées					
2000	7	6	1	2	16
2001	8	4	13	3	28
2002	5	2	6	9	22
2003	3	-	8	7	18
Année Contrats officiels établis					
2000	3	7	5	4	19
2001	2	4	1	3	10
2002	5	5	5	7	22
2003	2	1	5	6	14

Ce tableau nous montre que le taux des conflits augmente les derniers trimestres de chaque année. Cette situation est due à la majoration du loyer par le bailleur qui doit faire face aux réalités de la vie sociale d'un coté, alors que de l'autre coté le locataire se trouve dans l'incapacité de payer son loyer comme convenu au contrat.

Ainsi donc le service de l'habitat enregistre beaucoup de plaintes soit des bailleurs, soit des locataires. Mais il ressort de la documentation de ce service très peu de cas de déguerpissement et un faible taux de remboursement de dettes, car le service de l'habitat arbitre judicieusement les différents conflits.

D'une manière générale, Il y a très peu de contrats établis sous l'autorité du service de l'habitat de la commune puisque le bailleur d'une part s'arrange pour ne pas payer les impôts sur le revenu locatif fixé à 10% du loyer et d'autre part de l'absence du pouvoir public pour procéder à des augmentations de loyer à leur guise.

La vengeance

Sur les 50 personnes interviewées, 27 bailleurs soit 54%, des bailleurs d'aujourd'hui, sont des anciens locataires ayant subi des brimades de la part de leurs anciens bailleurs. Se souvenant des mauvais traitements leurs infligés par leurs anciens propriétaires, ces nouveaux bailleurs ne manquent pas à faire autant à leurs locataires.

Législation en matière de bail

Le bail en République Démocratique du Congo est régi par le code civil congolais livre III dans ses articles 373 à 416. La non applicabilité du texte réglementaire est quasi généralisée pour la plupart des bailleurs à Kinshasa, ceux-ci arguent que l'Etat n'a aucun pouvoir d'intervenir. Mais

lorsqu'un conflit surgit entre les deux parties, l'une comme l'autre n'hésitent pas à saisir les services d'habitat, arbitre en la matière. Quoiqu'il en soit, beaucoup de bailleurs et locataires ne connaissent pas la législation en matière de baux à loyer. C'est ce qui est à la base de nombreux conflits bailleurs -locataires.

Conflits aux conséquences multiples et complexes.

CONSEQUENCES

Les conséquences découlant de ce conflit peuvent être abordées sous deux angles à savoir : les conséquences psychosociologiques et les conséquences dues à l'extension de la capitale.

Conséquences psychosociologiques

- Certains bailleurs limitent la fréquentation des latrines aux seuls locataires reconnus et à certaines heures du jour ou de la nuit. En dehors de ces personnes et de ces heures, les bailleurs ferment tout. Ce qui met les locataires dans des conditions inconfortables. Cette gestion autoritaire du fonctionnement des besoins physiologiques par les bailleurs ne peut plaire aux locataires. C'est une violation flagrante des droits de l'homme.
- De la composition familiale : pas plus de trois enfants. Le bailleur préfère donner sa maison en location à un célibataire ou à une famille moins nombreuse.

Malgré cette restriction, les locataires hébergent toujours les membres de leur famille restreinte ou élargie. Certains bailleurs préfèrent des hommes célibataires ou des familles peu nombreuses (moins de deux enfants). C'est pour donner la chance de mariage à leurs filles (célibataires,

divorcées ou veuves), d'autres bailleurs refusent des familles nombreuses (plus de trois enfants), pour éviter la promiscuité et la surpopulation dans la parcelle ; surtout que la plupart de ces maisons à louer n'ont qu'une chambre et un petit salon.

- L'appartenance tribale ou ethnique constitue une autre source de conflit à Masina.

Certains bailleurs font un choix discriminatoire des locataires selon leur province d'origine. A titre d'illustration, nous notons que Masina qui est la sortie de la province de Bandundu est habitée majoritairement par les ressortissants de cette partie de la République. Aussi, leurs frères et sœurs qui viennent à Kinshasa y trouvent facilement l'hospitalité nécessaire avant de se fixer.

De l'avis de nos enquêtés, les Mongo et les Luba ont du mal à se faire accepter comme locataires, les premiers sont réputés trop impudiques, sans morale, et susceptibles de corrompre les enfants filles, les second seraient trop dangereux, spécialistes d'extorsion et d'expropriation des biens d'autrui, orgueilleux et conflictuels : Tels sont parmi tant d'autre deux cas de discrimination sur base d'appartenance tribale.

Conséquences liées à l'extension de ville

La ville de Kinshasa connaît aujourd'hui une extension effrénée due à la cession de terre par les chefs traditionnels Teke - Wumbu au point de menacer les frontières de Bandundu et du Bas- Congo. En l'absence d'une politique nationale d'habitat, tout congolais disposant d'un peu de moyens financiers entreprend les travaux de construction à sa manière, souvent sans autorisation de bâtir.

A Masina, des anciens locataires ayant expérimenté les caprices des bailleurs peuvent se compter par milliers dans

les rangs de ces constructeurs anarchistes. C'est dans ce contexte que de nombreuses constructions qui ne répondent pas aux normes urbanistiques sont louées à des tiers. Ces locataires dans une position de faiblesse, acceptent dans un premier temps n'importe quelles conditions pourvu qu'ils aient un abri, mais par la suite, les requêtes s'accumulent et comme les bailleurs ne veulent ou ne peuvent améliorer les conditions de vie de leurs locataires, il s'ensuit des conflits de toute nature. Masina, Mpasa, Mikonga,... figurent sur la liste des cités non urbanisées.

Conclusion

Les conflits entre bailleurs et locataires enregistrés régulièrement dans la commune de Masina ont plusieurs origines : économiques, politiques démographiques. Ces conflits sont dus à l'insuffisance :

- de logement
- la vengeance de certains anciens locataires devenus propriétaires.
- au manque d'une politique d'habitat dans la ville de Kinshasa.

En effet, l'environnement socio-économique et politique qu'offre la RDC est marqué par une crise profonde en matière de bail depuis les années 1970.

Pour bon nombre de bailleurs majoritairement chômeurs, le revenu locatif constitue la seule planche de salut. Quoi alors de plus normal, à leurs yeux, que d'augmenter les taux de ce loyer selon leurs besoins. Tout se passe comme si tous les locataires même sans emploi étaient plus fortunés que les bailleurs, comme si les bailleurs étaient au dessus de la loi du seul fait que l'Etat n' avait pas construit pour eux, comme si les locataires ne subissaient pas les effets de la crise au même titre que les bailleurs.

Pour ces derniers, les locataires doivent obéir à toutes leurs sollicitations. A défaut de le faire, c'est le conflit qui est ouvert.

Le retard de paiement du loyer, l'accroissement du nombre d'occupants, la fréquentation excessive des latrines, les disputes avec un parent du bailleur, un train de vie jugé au dessus de celui des bailleurs, les résiliations unilatérales et sans préavis des contrats de bail, l'absence de ces derniers etc., voilà autant d'occasions à la base des conflits.

Outre les deux protagonistes partis eu conflits, il faut noter aussi les rôles néfastes des intermédiaires communément appelés « commissionnaires » qui ont le génie de manipuler les bailleurs pour augmenter les taux de loyers au détriment des locataires.

Cependant, du point de vue des pouvoirs publics, il existe des dispositions de lois réglementaires et contraignantes, malheureusement dont l'application laisse à désirer.

En définitive, toute cette tragédie se joue contre le locataire qui, pour s'en sortir, s'organise pour devenir indépendant, propriétaire immobilier, même sans beaucoup de moyens. C'est ce qui justifie en partie la naissance des nouvelles cités périphériques sans normes urbanistiques, et l'arrivée de nouveaux bailleurs sans scrupules. D'où, la multiplication des conflits aux graves conséquences comme nous venons de le voir.

Il est à noter que ce travail n'a pas épousé tous les problèmes du secteur d'habitat, mais estimons avoir touché au moins pour l'essentiel, la matière qui donne naissance au conflit entre bailleur et locataire.

Suggestions

Partant de nos recherches, suggérons ce qui suit :

En direction des pouvoirs publics.

- Remettre à jour des mesures contraignantes pour endiguer l'exode rural.
- Mettre au point une politique de construction. (l'Etat doit construire les logements sociaux pour la population).
- Réglementer les ventes et cessions des terres.
- Construire de logements pour tous.
- Instituer des brigades des constructions(ne pas laisser aux particuliers les places de construction cfr. Mont-Ngafula : livré à des érosions)
- Revisiter les dispositions légales en matière de bail
- Urbaniser ces nouveaux quartiers privés d'eau, d'électricité, de route pour sécuriser la population.

Aux bailleurs

- Respecter le contrat de bail.
- Offrir aux locataires des conditions sanitaires descentes.
- Conserver en entiereté la garantie locative en vue de la restituer après le déménagement.
- Prendre en charge toutes les grosses réparations, telles que (toiture, les fissures de murs ou de pavement...).
- Rembourser les frais de dépenses de la réfection de la maison effectuées par les locataires.
- Justifier les retenues effectuées sur la garantie.
- Informer à l'avance aux locataires en cas de vente de la parcelle pour vu que ces derniers prennent les dispositions utiles.
- Assainir la parcelle pour la maintenir dans des conditions viables.

- Etre courtois avec ses locataires.

Aux locataires

- Respecter le contrat de bail.
- Obéir aux horaires établis pour le nettoyage des installations hygiéniques.
- Etre courtois envers son bailleur et les locataires habitant dans la même parcelle.
- Laisser la maison louée en état d'origine.
- Prendre en charge de petites réparations pendant le temps que la maison est occupée.
- Etre honnête.
- Réparer la porte ou la fenêtre cassée, le pavement défoncé...

Bibliographie

HERBOTS, J.H., le commentaire sur la loi Bakajika in études congolaises, 10 (4) INEP, juillet-août 1967

KATUALA K., Code civil congolais, Annoté éd. Batena, Kinshasa, 1995 ;

KAYITENKORE, E. « la construction des zones de squatting » in cahiers économiques et sociaux, 5. Lovanium IRES n°3, octobre 1967.

Loi financière du n°1974 relative au régime foncier

MBUMBA, N., 1982. *Kinshasa de 1881 à 1991, Cent ans après Stanley* : Problèmes et Avenir d'une ville, éd. Centre de Recherches Pédagogiques, Kinshasa.

MWAMBA, Bulletin revue d'information de l'O.N.L, n°004/15 juillet 1970

NGUB'SIM, 2008. « Salaires et l'emploi en RDC », in *Congo-Afrique*, N°425, III^{ème} année.

SHOMBA et KUYUNSA, 2000. *Dynamique social et sous-développement en RDC*, PUK, Kinshasa.

IMAGES ET STEREOTYPES DES POPULATIONS DE LANGUES BANTU ENVERS LES PYGMEES

Par
KIMANKATA MAYALALA

Introduction

Le nombre de documents publiés sur les relations entre Pygmées et Bantu est impressionnant. Plus de 250.000 documents sur la toile, et le nombre de publications va croissant, non parce que les Pygmées en demandent autant, mais parce que la rencontre de différents peuples du monde avec les Pygmées ne cessent de produire des opinions, préjugés et stéréotypes de toutes sortes. Les opinions et les thèses sont diverses. Certains voient entre Pygmées et Bantu les rapports de coopération ou la symbiose mêlée de crainte. Mais, la grande majorité des chercheurs voient entre les deux groupes les liens de dépendance et d'asservissement. Pour cette dernière tendance, les Pygmées seraient depuis les temps immémoriaux des esclaves des Bantu, et donc des victimes impuissantes. Comme l'affirme E.D. Nkoy, « acculés dans une marginalisation de fait, les populations pygmées se trouvent de victimes impuissantes, privées de tous leurs droits fondamentaux » (NKOY, 2008 : 1).

La plupart des chercheurs parlent de la marginalisation, de l'exclusion et de l'asservissement des Pygmées. Mais, ils oublient souvent que la marginalisation, l'esclavage ou l'asservissement sont tous des états d'esprit, provenant le plus souvent de l'image qu'on a les uns des autres. En fait, « l'image, la représentation que les hommes se font les uns des autres constitue un phénomène souvent profond de la psychologie collective et individuelle. Elle se traduit par des stéréotypes, des clichés divers des uns à l'égard des

autres » (SERUFURI, 1998 : 143). Lorsque l'autre est regardé négativement on le repousse, on le méprise, et lorsque le regard est positif, c'est l'inverse qu'on observe. Les chercheurs qui se forcent de résoudre les problèmes de la marginalisation des Pygmées par les Bantu ne devraient pas seulement se contenter d'adopter la plupart des stéréotypes et clichés écrits par les colonisateurs. La raison est que, « les caractéristiques générales de l'historiographie coloniale (missions, Etats coloniaux) ne valorise pas le colonisé et accentue le fossé entre les Pygmées et les autres peuples ». Généralement l'historiographie coloniale se base sur des généralisations d'opinions qui ne tiennent pas compte de l'évolution historique des peuples. Il nous semble important d'étudier l'image et stéréotypes des Bantu envers les Pygmées dans son évolution, si on veut résoudre les problèmes de leur marginalisation et asservissement. Les Pygmées, héros de l'Afrique ancienne, ont d'abord fait l'objet d'une admiration profonde et leur image n'a pas toujours été la même à toutes les périodes de l'histoire comme tentent de nous le faire croire certains documents.

L'intérêt de cette étude provient du fait qu'elle présente l'image et stéréotypes des Bantu envers les Pygmées, non pas d'une façon figée, mais en tenant compte de l'évolution historique de leurs relations.

Cette étude comporte cinq points. Le premier examine de l'image des Pygmées dans l'Afrique ancienne. Ce point fixe nos lecteurs sur l'image des Pygmées en Afrique ancienne, en mentionnant juste quelques récits, témoignages, faits, etc. Le second point est consacré aux relations Pygmées et Bantu sous la colonisation. Ici les lecteurs découvrent les traitements inhumains que les Pygmées ont subi sous la colonisation et qui ont largement entamé leur image vis-à-vis des différents peuples, notamment les Bantu, leurs anciens alliés. Le troisième point traite de quelques

idées reçues ou stéréotypes constitués autour des Pygmées. Le quatrième s'intéresse aux Pygmées et aux Bantu dans l'Afrique indépendante et analyse la situation des Pygmée dans l'Afrique indépendante. Le dernier intitulé « la révolution culturelle base de développement des peuples Pygmées » est une proposition de solutions aux problèmes que connaissent les Pygmées aujourd'hui.

PYGMEES ET BANTU DANS L'AFRIQUE ANCIENNE

Pygmées et Bantu; loin d'être dans un tiraillement séculaire, ont plutôt un destin commun dans la diversité. Les études récentes basées sur l'ADN mitochondrial et l'ADN nucléaire montrent que « les Pygmées et les Bantu auraient une origine commune ancienne de 70000 ans ou 60000 ans » (LEMONDE, 2010 : 2) et que « les différents groupes de Pygmées africains se seraient eux-mêmes différenciés voilà environs 20.000 ans, peut être à la fragmentation de leur habitat forestier lors du dernier maximum glaciaire. Il a, en effet, asséché le climat africain et ainsi entraîné une régression des forêts pluviales » (PLOSGENETICS, 2009 : 2). Selon certaines recherches, les Pygmées et les Bantu ont évolué ensemble jusqu'au néolithique. Pour ces chercheurs; « la révolution néolithique qui a introduit l'agriculture et la langue Bantu dans une grande partie de l'Afrique subsaharienne, la création de routes, l'émergence des nouveaux modes de vie liés à ce bouleversement ont alors pu isoler progressivement les populations Pygmées dans leur habitat d'origine qui était et reste le plus souvent la forêt » (KALDY, 2009 : 9). En effet, l'homme ne dépend pas seulement de la chasse, de la pêche et de la cueillette. Il cultive et domestique aussi les animaux. Ce changement a suscité des organisations sociales et les répartitions de tâches

qui paraissaient sans intérêt aux yeux des Pygmées habitués au ramassage, à la chasse et à la cueillette des ressources fournies par la nature. Pourquoi se livrer à un excessif labeur au moment où la substance quotidienne est assurée par la nature ?

La révolution néolithique fut alors pour les Pygmées et probablement d'autres groupes qui les accompagnaient, une œuvre perturbatrice de l'harmonie sociale existante depuis des millénaires. C'est ainsi que progressivement les Pygmées gardèrent leur liberté en se retirant pendant des siècles dans la grande forêt. Les millénaires ainsi passés laissèrent les Pygmées à l'écart de la nouvelle civilisation, mais n'effacèrent pas le souvenir des Pygmées dans l'imagination des savants et scientifiques de l'Antiquité et du Moyen âge. Ainsi, on peut remarquer, dès le 3^{ème} millénaire avant notre ère, les bas-relief égyptiens représentant les Pygmées au milieu des prisonniers Ethiopiens et Libyens. Au 9^{ème} siècle av. J.C. Homère parle des Pygmées dans le récit de la guerre de Troie (l'Iliade). Aux yeux des Carthaginois, le Pygmée était aussi une divinité qu'on « représentait à la proue de leur navires pour effrayer leurs ennemis » (WIKIPEDIA, 2009 : 2). Au Moyen âge, un certain nombre des documents font également mention des Pygmées, notamment « l'anatomie d'un Pygmée comparée à celle d'un singe, d'un gorille et d'un homme », etc. Le long moment qu'avaient passé les Pygmées dans la forêt a produit des mythes de toutes sortes. C'est ainsi que par exemple, dans la mémoire des Egyptiens du 3^{ème} millénaire, les Pygmées furent perçus comme « des danseurs de dieu », ceux qui réjouissaient le cœur du roi. En cette qualité, les Pygmées méritaient honneur et présents du roi.

La pression démographique qu'a connue l'Afrique à travers l'histoire a eu comme conséquence non seulement différents mouvements de conquêtes de l'espace par différents groupes ethniques, mais aussi les rencontres, les brassages et les mouvements migratoires des peuples dans différentes directions. Les Bantu et d'autres groupes de population qui atteignirent l'Afrique centrale rencontrèrent les Pygmées et probablement d'autres peuples. Différentes sources nous renseignent que dans l'Afrique ancienne, la plupart des Chefs bantu, considéraient les Pygmées comme des êtres mystérieux, doués de puissance et de forces mystiques. Cette perception des Pygmées faisait que la plupart des Chefs Bantu, Soudanais et Nilotiques en contact avec les Pygmées leur offrirent offrandes et libéralités abondantes pour se rapprocher d'eux et jouir ainsi de leur protection et de leur connaissance de la nature. Les Pygmées étaient de véritables héros de l'Afrique ancienne, dont les uns et les autres souhaitaient la présence à côté d'eux pour diverses raisons. Pour certains, la présence des Pygmées dans un groupe était la preuve patente de l'ancienneté du groupe dans la nouvelle région revendiquée. Pour d'autres, les Pygmées à leur côté symbolisaient la protection des ancêtres et donc l'invincibilité du groupe mêlé de Pygmées. Pour nous en rendre compte il suffit d'examiner quelques récits, faits, témoignages et idées des auteurs. L'influence croissante de Pygmée dans l'Afrique ancienne est perceptible sur tous les plans : politico-militaire, économique, socio – culturel, etc.

Sur le plan politico-militaire

Nous avons de nombreux témoignages qui retracent l'image des Pygmées, leur influence et le rôle qu'ils ont joué dans l'Afrique ancienne. Selon P. Schumacher, dans la région de Kivu « le roi, à son avènement, par exigence

rituelle, doit prendre une épouse Pygmée ainsi que sa demi-sœur en cette qualité. La raison majeure : les ancêtres des Pygmées sont considérés comme les premiers maîtres du pays. Leur puissance dans les enfers n'est pas diminuée, mais accrue et qu'il s'agit par conséquent de se concilier leurs faveurs par des rapports d'amitié avec leurs descendants. Pour le même motif, un peu partout dans la région du Kivu, un couple de pygmée doit figurer au cérémonial de l'intronisation » (SCHUMACHER, 1947 : 1049). Une autre source rapporte qu' « avant, il y avait une relation d'égalité entre les chefs coutumiers bantu et les Pygmées. Les vrais chefs du Kivu étaient intronisés par des Pygmées, dans une cérémonie dite ***mubande*** et renouvelable chaque année » (DJUMA, 1998 : 185). L'intronisation d'un chef par le Pygmée avait pour but de donner la légitimité au pouvoir du chef et les puissances surnaturelles dont rêvent tous les chefs africains. NDAYWEL (2008 : 218) note qu'au Kivu « l'élément pygmée est omniprésent dans les récits oraux. Trois chefs ou titres politiques demeurent associés au règne de ces premiers Pygmées. Il s'agit de Mushingi, de Nyamusisi et de Mwiko. Le souvenir de Mushingi est à la fois le plus répandu et le plus ancien. Ce personnage est présenté tantôt comme un chef pygmée très féroce, tantôt comme un roi légendaire ». Les traditions d'origine du royaume de Bushi racontent que Kabare Kaganda était devenu roi par la complicité de « rusés Pygmées » qui avaient reconnu sa légitimité en lui disant : « nous te faisons ***mwami*** » (NDAYWEL, 2008 : 255-256). Au royaume Congo les Pygmées constituaient une classe de privilégiés préposés au sacre du roi Kongo. Le même phénomène était observé chez les Bapere un groupe de Nande où « l'investiture du chef est précédé par une cérémonie spéciale où le futur chef se rend dans la forêt, accompagné de la ***mombo***. Il est escorté de sept Bambuti (Pygmées),

choisis dans la famille de ceux qui assistèrent à l'investiture du chef décédé. Ces Bambuti portent un anneau de cuivre au bras droit » (MOELLER, 1933 : 477). Chez les Bakuba, « le pouvoir absolu du roi est tempéré par un Conseil de gouvernement comprenant six hauts fonctionnaires, (...). Les membres du Conseil de gouvernement sont choisis dans le clan royal des Mbala, mais les autres clans du royaume peuvent également se représenter à la cour : les Pygmées twa ... » aussi (CORNEVIN, 1989 : 66). La tradition Basonge fait mention de la Princesse Kitoki, sœur du roi Mutombo a Kitenge, qui, séduite par la sagesse Pygmée, « prit un amant Mutwa, dont elle eut un fils Bekale » (MOELLER, 1936 : 451).

Les Pygmées étaient des vaillants soldats, intrépides, des combattants infatigables. Les guerriers pygmées ont vaincu des coalitions ethniques et des peuples pendant des migrations. Les différents groupes constitués des Pygmées et des Bantu pouvaient s'unir pour chasser ou faire la guerre à un autre groupe. Nous avons l'exemple « des Balega, Banande, Bakondjo et Batwa du Mukuka qui s'unirent pour refouler les Washembwa » (MOELLER, 1936 : 133). Chaque groupe Bantu recherchait et souhaitait l'intégration des Pygmées dans leurs groupes ethniques, non seulement pour gonfler l'effectif de leur troupes respectives, mais également la présence des Pygmées dans un groupe symbolisait l'ancienneté du groupe dans la région revendiquée et en plus, la crainte que faisait naître les flèches empoisonnées des Pygmées dans les esprits des combattants adverses fut assez grande. Chaque groupe désirait vivre avec des Pygmées à leur coté. Les traditions Bapere affirment avoir fait l'objet « d'une agression de la part des Bambuti, venus de l'autre coté de l'Ituri et de la forêt de Beni. C'est plutôt une guérilla d'embuscades, mais

qui, disent-ils, fut assez meurtrière » (MOELLER, 1936 : 76).

Tantôt, les Pygmées apparaissent dans des documents comme des envahisseurs. Nous avons à ce propos plusieurs récits notamment celui des Bakoi. Ils sont d'origine mangbetu : « une colonne de Pygmées, envoyée par le Mendje-Mangada, fit invasion chez les Babonde et les Baköi installés sur l'Alulu et la Nava et les dispersa. Les Babonde en fuite errèrent dans la forêt de la Nebulu et se réfugièrent sur les bords de l'Aruwimi » (MOELLER, 1936 : 276). Les Walengola situent leurs origines dans les régions montagneuses de l'Est « d'où les chassèrent leurs conflits avec les Pygmées » (MOELLER, 1936 : 13). Les traditions des Bakumu et Babira rapportent également que leurs luttes avec les Pygmées les chassèrent à l'Est. Cristy Cuthbert affirme que « les hommes de la brousse et les Pygmées se considèrent comme étant cousins et n'essayent pas de s'exterminer les uns et les autres, tandis que les Nilotiques tuent les Pygmées chaque fois qu'ils en ont l'occasion ». Pourtant les traditions tutsiées du Rwanda affirment que les Pygmées seraient venus avec eux avant qu'ils dominent d'autres peuples. Pour les Tutsi, cette tradition servait à justifier leur ancienneté dans les régions conquises. C'est ainsi que, « les Batwa, à la cour du Mwami Mututsi, sont à la fois exécuteurs des hautes œuvres, musiciens du Roi et gardiens des tambours dynastiques qui symbolisent l'ordre divin du pouvoir, et sur lequel le peuple n'oserait lever leurs yeux » (GHEERBRANT, 1955 : 158-159).

Dans cette société personne ne pouvait lever sa main contre les Pygmées sans se voir éliminer. Les Pygmées constituaient un régiment de combattants infatigables et téméraires. Ils bravaient des dangers inimaginables et tuaient sans scrupule ni peur. A coté des Tutsis, les Pygmées jouèrent ce rôle jusqu'aux années 1950. Le rôle de tueurs,

brigands, etc. que les Pygmées jouaient à côté de certaines communautés avait largement entamé leur image et relations avec différents peuples notamment les Bantu qui n'avaient pas pu intégrer dans leur groupe les Pygmées. Quant la colonisation arriva, la pyramide se renversa. Mais les Tutsi furent les derniers à utiliser la force de frappe pygmée. Selon les témoignages de BOURGEOIS (1987 : 109) : « le 20 sept 1950, Joseph Habyarimana est attaqué par quatre Twa, hommes de main des Tutsi. Il doit la vie sauve à l'intervention de la foule ». Il poursuit en affirmant que « les intentions criminelles des Twa contre les Hutu ne cesseront de se répéter durant les événements tragiques déclenchés par leurs maîtres les Tutsi à Nyanza, le 8 nov. 1959 deux Twa tuent Secyugu, leader parti Hutu local. Ils s'attaquent en suite à l'hôpital dans le but probable d'achever les blessés Hutu qui sont soignés. Les Twa sont dirigés par l'un des leurs, le dangereux criminel Harerinka. Le 13 Nov.1959 un groupe mené par des Twa venus de Nyanza, s'attaque au leader hutu Mukwiye Polepole à Gikongoro. Il est tué ainsi que son frère Muboji. Le V.G.G. du R.U. avisé que des détachements de Pygmées sont envoyés pour torturer et tuer des personnes connues pour leur adhésion à des idées de réformes » (BOURGOIS, 1987 : 113). La présence des Pygmées dans un groupe ethnique avait pour but de justifier non seulement l'ancienneté du groupe dans la nouvelle région occupée, mais, aussi de persuader le groupe adverse de la protection des ancêtres, les Pygmées étant considérés comme des réceptacles des forces mystiques ancestrales. C'est dans cette dynamique que les groupes Bantu qui n'avaient pas l'occasion d'intégrer dans leurs groupes les Pygmées, les pourchassaient et les dénigraient dans le but de diminuer leur influence et la force de leurs ennemis.

Au plan socio-économique

Les Pygmées dans l'Afrique ancienne paraissaient comme des guérisseurs, et de grands producteurs économiques. Leurs femmes avaient la réputation d'être très fécondes et productives. Partout où ils sont, les Pygmées devaient veiller à la santé, d'abord des membres de la famille royale et ensuite du reste de la population. C'est ainsi que, par exemple, « chez les Nya bushi, l'accouchement des femmes du Roi se fait par la femme namukuma appelée mutwakisi femme Mutwa » (MOELLER, 1936 : 499-500). Les Pygmées étaient considérés comme des êtres doués d'une puissance infinie de la nature, capables de guérir toutes sortes de maladies connues ou non connues par l'homme. Pour les Bantu, même un Pygmée mort était toujours puissant pour guérir et protéger les vivants. C'est ainsi que pour certaines communautés Bantu, le Pygmée mort était bien enterré. Mais, ses os étaient recueillis et coupés en petits morceaux qui servaient d'amulette pour se protéger contre les mauvais esprits. N'importe quel os supposé de Pygmée était gardé jalousement et était censé produire les mêmes effets. Cette croyance a traversé bien des siècles de sorte qu'aujourd'hui on enregistre des témoignages faisant mention des Pygmées tués et mangés parce que manger la chair d'un Pygmée rendrait le cannibale invulnérable et tout puissant. Les femmes pygmées sont encore violées régulièrement aujourd'hui parce que coucher avec une femme pygmée permettrait, pense-t-on de guérir plusieurs maladies, notamment le sida. Cette croyance, qui a commencé depuis l'Afrique ancienne, amenait beaucoup de jeunes gens Bantu dans la conquête sexuelle des femmes Pygmées. Cela, pour deux raisons majeures : premièrement, pour s'attirer la puissance Pygmée, en second lieu, les femmes Pygmées étaient réputées

fécondes, travailleuses infatigables, sages, donc productives sur le plan économique. La conquête sexuelle qui commença avec les chefs Bantu, puis le reste du peuple eut comme conséquence remarquable, la division des Pygmées en trois groupes : les Pygmées libres, les Pygmées assujettis, les Pygmées métis.

Les Pygmées libres

Ce sont des Pygmées conservateurs. Pour ces Pygmées réfracteurs au changement, seule la culture pygmée est la meilleure. Elle dépasse celle des Bantu et des autres peuples. Ils devaient réduire, par conséquent, leurs contacts avec le Bantu et tout autre étranger. Ils restaient enfermés dans la forêt, leur lieu de culte du dieu forestier. Ils vivaient loin de la communauté Bantu et des étrangers qu'ils considèrent comme oppresseurs et envahisseurs.

A l'époque coloniale HALLET et HARTWEG (1967 : 266) ont, chacun respectivement, constaté la même différence. Le premier constate un groupe de Pygmées vivant en symbiose dans les villages bantu et on l'informe qu' « il ya des Pygmées libres à Rhuya, mais ils sont très sauvages Baba ». En voulant entrer en contact avec ces Pygmées libres, un autre Pygmée lui fait remarquer que « les vrais Pygmées de la forêt sont très difficiles à joindre, ils sont de moins en moins nombreux chaque année » (HALLET, 1967 : 102). Il se décide d'entrer en contact avec ces derniers. Après un jour de marche dans la forêt, accompagné de deux autres Pygmées, il tombe dans l'embuscade, et reçoit deux flèches sur la cuisse. Il fut ensuite traité par les guérisseurs pygmées après plusieurs explications de la raison qui l'aménait à leur recherche.

Ces Pygmées déclarent n'avoir pas souhaité le contact avec des Bantu et encore moins avec des Blancs. Pour les Pygmées, les Bantu, ont des mœurs sauvages, et prennent la plupart de jeunes filles saines pygmées et les amènent dans leur propres villages. Ainsi, la population Pygmée diminue rapidement. Il faudrait donc lutter contre cette élimination progressive de la race pygmée en se retirant dans la grande forêt où seul Tore le Dieu forestier serait à mesure de défendre ses enfants pygmées. La corvée de la vie des cultivateurs bantu était insupportable pour les Pygmées assurés de trouver dans la forêt la substance pour leur vie quotidienne. En plus, pour le Pygmée l'homme blanc est méchant, il faut l'éviter à tout prix. Pour R. HARTWEG c'est toujours dans le but de conserver leur race qu'il y a encore « certaines tribus pygmées qui réduisent davantage encore leurs liaisons avec les Bantu en pratiquant le troc silencieux » (HARTWEG, 1961 : 83).

Les Pygmées assujettis

Ils étaient appelés assujettis, non parce que les Bantu les considéraient ainsi, mais, parce qu'aux yeux des Pygmées libres, leurs frères qui s'unissaient avec les Bantu ou avec d'autres communautés étaient simplement des traîtres et des esclaves des Bantu. Les Pygmées assujettis sont en fait ceux des groupes pygmées qui s'intégraient facilement dans les groupes Bantu et qui, pendant les moments de paix, vivaient en paix dans leur nouveau groupe et au moment des guerres luttaient énergiquement contre l'ennemi du groupe. C'est ce groupe qui resta pendant longtemps en relation harmonieuse avec les Bantu. Chacun se considérait comme membre à part entière du groupe, bien que pratiquant la chasse et la cueillette. Ces Pygmées apprirent aux Bantu, les secrets de la forêt, les différentes techniques de la chasse, leur pharmacopée, etc. Les Bantu de

leur coté initierent les Pygmées à leurs arts magico-religieux, la pêche, l'agriculture, etc.

Les anthropologues, missionnaires, fonctionnaires coloniaux, etc. occidentaux qui initiaient les Africains à leurs sciences occultes, et cela dans le but de les dominer n'ont pas tardé à considérer l'initiation des Pygmées par les Bantu comme une stratégie raffinée, élaborée dans le but de les dominer, les asservir.

Dans les sociétés Bantu l'initiation avait pour objectif de former l'homme aux réalités du monde des adultes. Tout initié était considéré comme un homme mûr et capable de diriger la société. Les non-initiés sont, par contre, considérés comme des femmes ou des enfants ou encore comme des bêtes ne connaissant rien de la vie. Les Pygmées et les Bantu qui sortaient des écoles initiatiques ancestrales étaient des égaux, hommes matures et frères. Aucun d'entre eux ne pouvait prétendre asservir l'autre. Plusieurs années de vie communautaire entre Bantu et Pygmées finirent par produire un troisième groupe que nous qualifions de Pygmées métis.

Les Pygmées métis

C'est difficile de les identifier aujourd'hui. Ils sont presque membres à part entière de différents groupes ethniques bantu. Certains parmi eux constituent l'une ou l'autre des tribus bantu aujourd'hui. Ce croisement provoqua un changement génétique important et l'accroissement numérique de différents groupes bantu, qui se voyaient de plus en plus nombreux et forts. Les anthropologues, missionnaires et explorateurs en contact avec des communautés africaines, constatèrent que différents groupes étaient constitués d'un amalgame d'éléments bantus et pygmées.

Moeller, dans son ouvrage *les grandes lignes des migrations Bantu*, illustre l'intimité qui liait jadis les Bantu et les Pygmées dans différentes sociétés :

Chez les Bashi nous trouvons :

- les Banyamwacho, famille régnante
- les Banya Iwizi, qui se disent Batwa
- les Batwa de Lushulu métissés de Bantu

Chez les Banyintu, métissés de Warega et de Batwa nous trouvons :

- les Batumba
- les Banganga.
- les Balinsi, qui se disent Batwa.

Les Watembo comprennent :

- un élément Muhavu
- les Banande
- et les Batwa ou Pygmée », etc.

Dans d'autres groupes ethniques, le même métissage a été observé. «R. Mortier a trouvé des indices de métissages de la race pygmée dans plusieurs clans, surtout chez les Ngba et les Nzukunda du groupe Kunda et les Kpudu du groupe Biyo, tous de la langue Ngbandi ; chez les Pili de Mbanza de l'Est, chez les Bongbada, clan Bokonga de Ngbaka, et chez les Bosongbongo des Ngombe de la région de Bosobolo » (VEDAST, S.d. : 22). L'attraction qu'exerçaient les femmes Pygmées chez les Bantu est en contradiction avec beaucoup de mythes et stéréotypes constitués autour des Pygmées. Les hommes pygmées aussi

se liaient en mariage avec les femmes bantu et les plus difficiles des femmes bantu tombaient sous la puissance de *Makumu* : une pratique sexuelle pygmée qui a largement influencé la culture sexuelle mongo. Deux femmes bantu m'ont témoigné la puissance sexuelle des Pygmées et la dimension excentrique de leurs verges.

Les Pygmées ont influencé les us et coutumes, les caractères physique et moral, etc. de différents peuples. CUTHBERT (1952 : 52) remarque que « les statures des individus des tribus en bordure de la forêt ont plusieurs pouces de plus que celle des Pygmées, quoiqu'ils soient toutes de mêmes petites gens, et de couleur foncée. Ils ont aussi beaucoup de caractères physiques et des habitudes des Pygmées ».

Concernant les peuplades du Maniema, VANSINA (1965 : 105) note que, « ces population se sont établies dans la région depuis des temps très reculés et toutes sont considérées comme étant des mélanges de Pygmées et de Bantus ».

Toutes ces illustrations, témoignages et récits précisent le rôle joué par les Pygmées dans l'Afrique ancienne et donnent l'image de Bantu envers les Pygmées durant cette période. Les Pygmées, héros de l'Afrique ancienne, ont d'abord été l'objet d'admiration profonde et de culte. Les différents peuples Soudanais, Nilotiques, et Bantu recherchaient et consolidaient les alliances et les relations d'amitié avec eux pour diverses raisons. Les vaillants héros Pygmées de l'Afrique ancienne étaient considérés comme les esprits des ancêtres, doués de puissance et de force que chacun cherchait à posséder. Les uns et les autres cherchaient à affirmer leur ancienneté dans la région nouvellement occupée par la présence des Pygmées à leurs cotés. Les Pygmées guides et soldats infatigables étaient alors les symboles de l'ancienneté et de la force des mânes.

Quand l’Afrique tomba sous la coupe de la domination européenne, alors se réalisa pour les Pygmées ce que notait WOSIEN (1974 : 11): « les dieux vaincus deviennent des démons, et quand une nouvelle religion remplace une forme antérieure du culte, elle relègue les anciens dieux au rang des démons ». Les Pygmées sous la domination européenne seront relégués aux oubliettes et traités comme des êtres à part. Les stéréotypes et les clichés multiformes que produiront les colonisateurs seront adoptés et propagés, et par les groupes en conflit avec les Pygmées et par les anciens alliés des Pygmées au service des colonisateurs. Pour nous en rendre compte nous examinons la situation des Pygmées sous la colonisation.

PYGMÉES ET BANTU SOUS LA DOMINATION EUROPÉENNE

Les premiers étrangers en contact avec les Africains furent, dans la plupart des cas, des négriers européens. Ces derniers rencontrèrent des communautés africaines relativement divisées. Les préjugés et les stéréotypes qu’entretenaient les uns envers les autres furent les moyens sûrs que trouvaient les négriers pour dominer, asservir et surexploiter les Africains. Les Africains se vendirent à l’étranger. Les biens précieux des Africains, notamment l’ivoire, furent pillés. Parlant de leur commerce au Congo, Tip Tip affirme que « l’ivoire n’y avait aucune valeur, on pouvait donner ce qu’on voulait et dire : va-t-en, vite » aux fournisseurs noirs. Les Bantu qui dans la plupart des cas s’approvisionnaient en ivoire auprès des fournisseurs pygmées ne pouvaient qu’à leur tour dire à ce derniers « va-t-en, vite », parce qu’eux-mêmes étaient ainsi traités. Ce mauvais traitement amena la majorité des Pygmées à

fournir moins à leurs clients. Comme conséquence, « les chefs arabes revendent la forêt, dominent les noirs et essayent de réprimer les Pygmées qui s'opposent à cette pénétration » (CUTHERBERT, 1952 : 46). Les Pygmées, fiers de leur liberté, ne voulurent ni travailler, ni servir des porteurs, ni encore être sous la domination de qui que ce soit. Mais, « les Pygmées ne peuvent rien faire contre les fusils de leurs ennemis, et ainsi la paix règne, volontairement ou non. Les Wangwana ou autres voisins ferment les yeux sur les ennuis qu'ils peuvent causer, car quoiqu'ils ne veulent pas travailler ou servir de porteurs, ils sont utiles pour bien des choses. Les chefs arabes et autres font tout ce qu'ils peuvent pour encourager des petits bons hommes à camper dans la forêt près d'eux, à cause de l'ivoire qu'ils peuvent apporter » (CUTHERBERT, 1952 : 46-47).

L'attitude des négriers modifia les relations entre les Pygmées et les Bantu. Sous la domination coloniale la situation s'empira. Les Pygmées, aux yeux du colonisateur, étaient des animaux sauvages, des êtres marginaux, des curiosités, des sorciers et, en définitive, des être à part. Certains Pygmées seront gardés dans des réserves intégrales, d'autres regroupés près des routes pour impressionner les touristes. Le traitement particulier dont furent victimes les Pygmées pendant la période coloniale engendra des préjugés et stéréotypes multiformes qui brisèrent progressivement les relations familiales, de coopération et l'intimité qui liait jadis les Pygmées à d'autres communautés africaines, notamment les Bantu.

Chaque groupe Bantu, chaque homme fort commence ainsi à se proclamer maître des Pygmées, probablement, dans le but de les épargner des mauvais traitements des Blancs et permettre à ces derniers de laisser les Pygmées à leurs cotés, pour les aider. Les Blancs ne pouvant pas utiliser les Pygmées (jugés comme des sujets incontrôlables)

laissèrent ainsi les Bantu, qui connaissaient leur force de travail les utiliser à leur guise et approuvèrent les prétentions des groupes et individus qui se disaient maîtres des Pygmées. Sous la colonisation, les Pygmées furent alors surexploités par leurs propres frères africains qui les utilisaient pour la chasse, les chants, la récolte de copal, etc. sous le silence du colonisateur. Un jour l'agronome du Congo belge HALLET, voulut rencontrer « des Pygmées libres » de la forêt. Il sollicita l'aide d'un Pygmée asservi. La réponse fut révélatrice : « demande à un homme de le faire, je ne suis qu'un pygmée (...). Tout le monde le sait, les Bantu nous traitent comme des esclaves. Ils nous font travailler dur et nous paient avec des bananes et quelques bols de *pombe*. Les Blancs nous considèrent comme des singes, tout ce qu'ils souhaitent, c'est nous voir danser et monter aux arbres. Personne ne s'intéresse à nous » (HALLET, 1967 : 257). Cette réponse bouleversa l'agronome qui prit l'engagement de parler au gouverneur en faveur de l'éducation des Pygmées. La réponse fut aussi terrifiante : « nous laisserons les Pygmées tels qu'ils sont, avait proclamé l'administration, libres de suivre leur mode de vie traditionnel dans cette forêt vierge qu'ils aiment tant et à laquelle, ils sont à bien des égards complètement et parfaitement adaptés » (HALLET, 1967 : 259).

Ainsi, « contrairement aux autres peuplades du Congo, les Pygmées n'avaient jamais fait l'objet d'un recensement, ni reçu une carte d'identité, ni été soumis à l'impôt par tête prélevé sur tous les noirs adultes et sains. Cet impôt équivalait à une reconnaissance officielle du fait qu'un homme était arrivé à maturité et considéré comme capable de travailler. La plupart des jeunes garçons se montraient impatients de posséder leur carte d'identité, et de commencer à payer l'impôt. De même quelques fiers vieillards aimaient continuer à payer pour se sentir encore

jeunes et forts. Quant aux noirs entre deux âges, ils en étaient irrités et s'efforçaient habilement d'y échapper. L'exemption était évidemment prévue au bénéfice des Pygmées, mais elle avait pour effet de les humilier et de leur enlever tout sens de responsabilités. Pis encore, le gouvernement les avait mis en dehors du code légal auquel étaient soumis tous les autres habitants du Congo, blancs aussi bien que noirs. En conséquence, c'étaient les seigneurs noirs que l'on traînait à la prison, en tant que responsables des actes criminels, le plus souvent des vols ou des meurtres, que commettaient les serfs Pygmées » (HALLET, 1967 : 260). Pour parachever ce bel édifice, poursuit l'agronome, « le gouvernement avait même laissé les Pygmées s'installer dans les parcs nationaux et les avait autorisés à tuer les gibiers protégés comme s'ils faisaient partie de la faune locale. Les bandes de touristes qui visitaient la lisière du pays pygmée avaient apparemment cette même idée. Elles leur lançaient des cacahuètes et bonbons comme aux singes du zoo. Parfois, ils laissaient tomber des morceaux alléchants et s'amusaient à regarder les petits hommes affamés se battre furieusement pour s'en emparer. Un jour je vis un touriste lancer par la fenêtre de sa voiture une poignée de sel et filmer les Pygmées, très privés de cette denrée, entrain de lécher à quatre pattes les grains précieux à même le sol. Des cinéastes amateurs leur offrirent des cadeaux spectaculaires, une montre sans valeur, un briquet, pour qu'ils grimpent aux arbres et sautent de branches en branches. Deux adolescents d'Ebikeba restèrent infirmes à la suite de ces exhibitions et un troisième mourut dans une chute. D'autres cherchant sans doute à filmer la « véritable Afrique » pour impressionner leurs amis en rentrant, tentèrent de convaincre à grand renforts de cadeaux les Pygmées effarouchés et sceptiques d'enlever leurs cache-

sex en feuilles de fucas et de faire l'amour sous l'œil de la caméra » (HALLET, 1967 : 260).

Nous avons lu plusieurs autres témoignages du même genre chez différents auteurs. GHEERBRANT note que, « les belges ont comme les autres européens, constitué en Afrique des zones de « réserve intégrale » de la nature, dont tous les habitants ont été chassés pour qu'y subsiste, comme sur une planète inhabitée, l'équilibre biologique naturel qui permettra de mieux connaître les lois de développement de la flore et de la faune africaine. Dans la haute forêt de « réserve intégrale » il y avait aussi des Pygmées ».

Tout homme désire le paradis. Revendiquer la parenté pygmées revenait à choisir l'enfer, c'est-à-dire les mauvais traitements. Quelques Bantu, ne voulant pas être confondus avec les Pygmées, se proclamèrent maîtres des Pygmées en complicité avec le colonisateur. Cette situation qui dura toute la période coloniale, finit par créer et faire croître dans les esprits des uns et des autres des préjugés, des stéréotypes et le mépris de toutes sortes. Les Bantu pliés sous le dur labeur du colonisateur, se déchargèrent chez les Pygmées. Ils adoptèrent à leur tour les opinions, idées reçues, stéréotypes, etc. que les Blancs ont forgés et entretenus autour envers les Pygmées et traitèrent ces derniers comme tels. Les Pygmées ont fait face aux nombreux stéréotypes et préjugés au courant de leur histoire. Ces stéréotypes ont été acceptés, assimilés, entretenus et répétés par des nombreux chercheurs scientifiques, de groupes ethniques, notamment les Bantu. De différents documents consultés, nous avons dégagé quelques uns de ces stéréotypes, qui continuent encore à nourrir les intelligences des différents groupes ou individus aujourd'hui. En voici quelques – uns.

QUELQUES IDEES REÇUES ET STEREOTYPES CONSTITUES ENVERS LES PYGMEEES AU COURANT DE L'HISTOIRE

Ces textes sont des citations prises comme telle chez les auteurs.

1. les naïfs observateurs (SCHEBESTA, 1957 : 63),
2. Beaucoup de Bambuti considèrent les chimpanzés comme leurs ancêtre (SCHEBESTA, 1957 : 176),
3. Petits hommes, si craintifs, si méfiants (TRILLET, 1945 : 64)
4. Frères déshérités (TRILLET, 1945 : 11).
5. Le pygmée est à peine supérieur au singe. C'est une bête puante que chacun a droit de prendre, d'asservir, tuer selon son bon plaisir. C'est un enfant de singe, ce n'est pas un homme (ibidem : 26),
6. Les Pygmées sont des hommes singes (ibidem : 27),
7. Les Pygmées sont des dégénérés (Ibidem : 28),
8. L'homo pygmous représente à tous égards la forme primitive de l'humanité (ibidem : 28),
9. Les Pygmées diffèrent d'autres races par le sang (ibidem : 53),
10. Aucune assimilation n'est possible entre Pygmées et Bantu (ibidem : 54),
11. un pygmée est laid, franchement laid, très laid (ibidem : 56),
12. Les Pygmées puent odeur à nulle autre pareille, odeur partout la même donc symptomatique (Ibidem : 58),
13. les Batwa dégagent une odeur tellement acre, qu'elle irrite les muqueuses et fait tousser (ibidem :58).
14. Il est très facile de gagner la confiance du Pygmée, il suffit d'être bon avec lui (ibidem : 59),

15. Les Pygmées sont « des gorilles mal dégrossis (R.P. Trillet 1933 :197),
16. Le Pygmée dans sa torpeur et son atavisme séculaire, reste notre petit homme ! Il ne cherche guère à se secouer pour s'élever (Ibidem : 247),
17. Les sans- souci (ibidem : 248),
18. Le Pygmée est avant tout profondément épris de sa liberté. Il y a tout sacrifié, même son bien- être (Ibidem : 245),
19. Le Pygmée a des défauts, il en a beaucoup (Trillet1945 :245),
20. En bon païen, comme tous les païens le Pygmée ne comprend pas le pardon des injures ; cet animal est très méchant. Quand on l'attaque, il se défend (Ibidem : 259),
21. Le chasseur pense peu au lendemain, assuré de trouver sa subsistance au jour le jour, dans un monde qu'il connaît mieux que personne. Il est le meilleur des conservateurs (TURNBULL, 1973 : 19),
22. Les besoins du moment sont prépondérants dans l'esprit du chasseur (Ibidem : 23)
23. Petits êtres naturellement sauvages (Christy Cutherbert, 1952 : 42),
24. Petites bêtes dépravées (Ibidem : 43),
25. Semblables à des craintifs animaux sauvages, les Pygmées sont extrêmement timides et nerveux en présence de l'homme blanc ou des étrangers, mais lorsqu'ils sont sûrs de leur entourage ils ont un esprit vif, rusé et peuvent être très féroces. Dans leurs campements ils sont joyeux et éveillés, mais changent vite et deviennent querelleurs comme des enfants maussades (Ibidem : 50),
26. Ils ont très peur de l'eau (ibidem : 50),
27. Les Pygmées grimpent comme des écureuils à la plus haute cime d'un arbre pour y atteindre du miel ou un animal tué (Ibidem : 50) ,

28. Dans la forêt ils arrachent des racines, grimpent haut pour toutes sortes des fruits et de baie, priset la noix de kola plus que tout autre et cherchent les champignons. Ils traqueront une tortue et la retireront de sous une souche ou chasseront un singe sans se laisser voir, et le perceront d'une flèche empoisonnée, pointue comme une aiguille, à n'importe quelle hauteur (Ibidem : 50),
29. Hérodote qualifiait les Pygmées de « nation des sorciers » (B. Verner 1993 :21),
30. Les Pygmées témoignent l'indifférence absolue aux abeilles et à leurs piqûres, s'ils en ont reçu (Cutherbert : 44)
31. Les Pygmées possèdent la connaissance de la vie privée de chaque animal, grand ou petit (Ibidem : 43),
32. Sans l'aide des Pygmées le chasseur est sans pouvoir dans la forêt. Il ne peut trouver aucun animal, ni revenir à son point de départ (Ibidem :44),
33. Les Pygmées sont les derniers représentants des habitants de l'Afrique couverte des forêts (Ibidem : 53),
34. Le pygmée n'a, sous aucune forme, la conception de la divinité (Ibidem : 44),
35. Un pygmée appartient aux Bantu au même titre que sa chèvre, ses poules ou sa case. Ainsi le veut la coutume (DHELEMME 1986 : 32),
36. Les Pygmées sont sales (Ibidem : 59),
37. Les Pygmées sont des nains (ibidem :14),
38. Le pygmée vit aussi bien en haut des cimes les plus élevées qu'à terre, franchit d'énormes distances en se suspendant aux lianes flexibles qui se balancent et se relancent d'arbre en arbre, court sur les branches, se colle aux troncs, se rit de difficultés (Ibidem : 16),
39. Un sauvage, un être à l'écart de la civilisation (ibidem : 15),
40. le pygmée est voleur (ibidem : 15),

41. Le pygmée se laisse exploiter avec résignation (ibidem : 15),
42. En Europe, aux Etats-Unis, dans les pays riches, les Pygmées sont considérés comme des curiosités (Ibidem : 14),
43. Qui est Ota Benga ? Un pygmée : lutin, nain, cannibale, primitif, sauvage, au-delà du singe mais pas tout à fait humain, rabougri, arriéré, inachevé, un être qui provoque la stupéfaction, dont on se moque, qu'on taquine, qu'on met en cage, telles sont quelques - unes des descriptions qu'on a faites d'un Pygmée arrivé aux U.S.A. (Verner, 1993 :21),
44. Constatant que, les Pygmées vivent en relation relativement étroite avec des singes et des perroquets, nos scientifiques déduisaient que le comportement erratique des Pygmées traduisait l'influence de ces créatures inférieures sur leur habitudes de pensée (Ibidem : 31),
45. Les Pygmées sont des gens capricieux et difficiles à maîtriser (ibidem : 31),
46. Des mœurs des bêtes et nulle religion (Verner : 52),
47. Des délinquants (ibidem : 54),
48. Une tribu vouée à l'art de la farce (ibidem : 159),
49. Les Pygmées eurent droit à leur lot habituel d'appréciations négatives, car ils ne cessèrent de faire des sottises et ne prenaient absolument rien sérieusement (ibidem :159),
50. Le manque d'intelligence était préjudiciable au bon fonctionnement des muscles (ibidem :161),

51. Les Batwa sont disposés à croire n'importe quoi (ibidem :168),
52. Au Congo, on raille les Pygmées pour leur petite taille et leurs mœurs de coureurs de la forêt(ibidem :168),
53. Deux herbes revêtent une importance particulière pour les Pygmées : le lulonga, qui était utilisé pour la fabrication

du poison et le bangi qui est l'herbe de la réflexion, (Ibidem :188),

54. Les Pygmées n'ont ni religion, ni témoignage du passé, ni tradition, ne pratiquent aucun rite fétichiste, et sont dépourvus de superstition tribales,

55. Leurs seuls aliments végétaux sont les bananes, les patates douces et le manioc, qu'ils achètent ou volent à leurs voisins. Un pygmée aurait mangé soixante bananes au cours d'un repas(en plus d'autres aliments) et en aurait redemandé. Ils pratiquent le cannibalisme (Ibidem : 293).

56. Les Pygmées sont extrêmement habiles et astucieux. Ils sont renommés pour leur courage dans les guerres menées contre les tribus de plus haute statures (Ibidem : 292).

56. Les Pygmées marchent les pieds tournés en dedans. Ils décapitent leurs ennemis tués au combat (Ibidem : 294).

57. Les Pygmées sont des « petits démons » (ibidem : 47).

58. Les Pygmées sont « des êtres semblables à des gnomes (ibidem :47).

59. Les représentants les plus petits de la race humaine (ibidem : 291).

60. Ils semblent être la proie de pulsions qui leur font trouver du plaisir dans la méchanceté (ibidem : 294),

61. Ils aiment jouer et font des cabrioles comme des enfants (ibidem : 294),

62. Les Pygmées ignorent tout de la différence entre les enfants et les adultes (Verner : 52),

63. La civilisation signifie l'anéantissement des Bambuti (Schebesta P. 957 : 190).

64. Les femmes Pygmées achètent une pièce de pagne pour se partager à huit (Témoignage).

65. Les Pygmées sont autochtones de l'Afrique sans aucun élément culturel (Olderogge 1980 : 303).

66. Le degré de civilisation chez les Pygmées n'avait jamais atteint l'âge de pierre (Hallet J.P. : 1967).

67. Les Pygmées sont des « êtres curieux et mystérieux (Pygmées2009 :2).
68. Le dénouement matériel des Mbutis, effrayant pour un étranger, n'est pas ressenti par eux-mêmes comme privation (Maquet J. 19.. :311).
69. Les plus petits hommes du monde (Ibidem : 310).
70. La seule croyance religieuse profonde et vécue des Mbutis est le culte de la forêt, dont ils se disent enfants (Ibidem : 311).
71. Les Pygmées ont la peau brune, plus claire que celle de leurs voisins. Ils ont les jambes courtes, les bras longs, la chevelure crépue « engrains de poivre », le nez large et court, les lèvres minces (Ibidem : 310).
72. Les Mbutis apprécient le chanvre et les boissons fermentées (Ibidem : 310).
73. Les plus petits hommes, les Pygmées sont un musée préhistorique vivant (HARTWEG R., 1961 :27).
74. Un pygmée n'attaque jamais, il se défend toujours (Djuma B. 1992 : 182).
75. Les Pygmées seraient les seuls à pouvoir résister à une guerre nucléaire (Ibidem : 185).
76. Un vrai pygmée même pris séparément, ne ment jamais (ibidem : 183),
77. Les Pygmées ont une maîtrise inégalable de la nature en général et de la botanique en particulier (ibidem : 183),
78. Les Pygmées sont des souvenirs vivants d'une phase ancienne d'évolution (J. Cornet 1982 : 3)
79. Les Pygmées « sont versatiles (ibidem : 19),
80. On ne rencontre guerre chez eux la lèpre, la tuberculose ou la syphilis (ibidem : 9),
81. Les Pygmées adorent l'alcool. L'alcool que les Pygmées aiment consommer est local : on appelle cela le « lotoko » (Sorel Eta 200 : 2).

82. Leur apparence est celle d'un homme, mais leur cerveau est celui d'un singe (Cornet 1982 : 12).
83. Ils viennent de la forêt redoutable hantée par les esprits, dont ils n'ont pas peur et avec qui, sans nul doute ils ont passé des accords mystérieux (ibidem : 12).
84. Ils restent les libres enfants de la forêt (ibidem :12),
85. Les Pygmées vivent dans deux mondes différents, l'un quand ils sont hors de la forêt et l'autre, plus authentique quand ils ont rejoint leur milieu naturel de vie (Ibidem : 15)
86. La magie n'a presque pas de place dans un rituel pygmée (ibidem : 27),
87. La présence enveloppante et protectrice de la forêt est une donnée de base de l'existence des Pygmées (ibidem : 27),
88. Toutes les tentatives de faire sortir les Pygmées de la forêt et de les sédentariser le long des routes se sont soldées par un échec (ibidem : 27),
89. Chez les Pygmées, il n'y a personne qui est soupçonné vouloir consciemment ou non le malheur de l'autre (ibidem : 27),
90. Ce sont des extraordinaires musiciens et des danseurs infatigables (ibidem : 31),
91. Dans la société pygmée, des personnes malveillantes peuvent en effet, projeter mystiquement des débris, de bouteilles ou les poils d'un animal dans le corps d'une personne (Sorel Eta 2010 : 2).
92. Les chasseurs et cueilleurs de la forêt sont les Pygmées (MABIALA M., 2004 : 35).
93. Les Pygmées sont habitués à vivre dans la pénombre et le silence de la forêt (ibidem : 35),
94. Les Pygmées ne faisaient pas des pièges à l'origine (ibidem : 35),
95. La vie dure nomade amène les Pygmées à supprimer les enfants inaptes à la lutte pour la vie (Ibidem : 36).

96. Le pygmée fait des invocations qu'il adresse occasionnellement au dieu de la chasse et de la forêt (Ibidem : 36).

97. Pour les Bantu, que représentent les Bambuti ? Tout d'abord et avec une conviction totale, ils les considèrent comme des sauvages, des êtres inférieurs. Ce ne sont qu'à moitié des hommes (J. Cornet, 1982 :11),

98. Ce sont des populations dont l'histoire cherche encore à être mieux élaborée (D. Nkoy E., 2005 : 13).

99. Vouloir séparer les Pygmées de la forêt et de la nature les exposerait à une extermination et à une extinction (Ibidem : 36).

100. Il n'existe pas encore des politiques adaptées de promotion et d'intégration des populations Pygmées qui tiennent compte de leurs particularités et de leurs atouts (Ibidem : 9).

101. Les Pygmées entretiennent des rapports séculiers avec les Bantu dont ils sont dans bien des cas des sujets (Ibidem : 40).

102. Chaque clan Pygmée est assujetti ou dépendant d'un clan Bantu (Ibidem : 43).

103. Les Pygmées appartiennent comme des serviteurs à des familles Bantu dont ils sont membres à part entière (Ibidem : 40).

104. Le pygmée a généralement peur de s'adresser aux structures politico administratives et judiciaires parce qu'il les considère comme des structures oppressives, réservées et adaptées au mode de vie des Bantu (ibidem : 44),

105. Le peuple pygmée est en pleine extinction à cause des conditions de vie néfastes qu'il mène (ibidem : 52),

106. Le pygmée dans certaines contrées du pays est taillable et corvéable à merci (ibidem : 56),

107. Les autochtones Pygmées subissent des discriminations en matière de mariage. Le mariage entre les autochtones

Pygmées et les Bantu, bien que juridiquement possible, est sociologiquement impossible (Ibidem : 61).

108. certains biens produits par les Pygmées ne sont pas consommés par les Bantu qui, par dédain, les rejettent (ibidem : 64),

109. Le pygmée n'a pas toujours un libre choix du travail. Car bien souvent, il est forcé (ibidem : 65),

110. Les Pygmées n'ont pas droit à une sécurité sociale (ibidem : 65),

111. L'analphabétisme est le lot de la grande majorité des Pygmées. 95% de Pygmées ne savent ni lire, ni écrire, ni compter et calculer (ibidem : 66),

112. L'adultère, le vol, la calomnie, les injures faites aux parents ou aux vieillards sont des manquements aux commandements de Dieu qui punit par le foudrolement et l'attaque au léopard (Mabiala : 36),

113. Les Pygmées doivent lutter constamment contre l'absorption culturelle complète par les Bantu. Pour cela, ils doivent s'efforcer de maintenir leur vie traditionnelle de nomades chasseurs (ibidem : 37).

114. Les Pygmées se partagent l'espace avec les ustensiles (s'il y en a), les habits, les réserves alimentaires, les animaux domestiques, la volaille, etc. (Nkoy, E., 2005 : 76),

115. Les Pygmées ont certaines pratiques culturelles différentes de celles de Bantu et hésitent souvent à en faire recours par peur d'être davantage stigmatisés. L'identité culturelle propre des Pygmées est en voie de disparition (ibidem : 79).

116. Partout en Afrique centrale, les Pygmées sont les premiers habitants et les premiers occupants (ibidem : 79),

117. Pour les Pygmées, il n'y a pas la vie sans forêt. Car celle-ci est non seulement la mère nourricière mais aussi une source de vie (ibidem : 81),

118. Partout en R.D.C. et en Afrique, la forêt est livrée à une exploitation industrielle effrénée qui a pour conséquence la destruction de la forêt, la privation des Pygmées de la faune et de la flore dont ils dépendent, la profanation de leurs lieux de culte (les Pygmées vouent à la forêt des rites sacrées), la perturbation de leur habitat, etc. (*Ibidem* : 82).

119. Les Pygmées semblent réfractaires au processus de changement et de ce fait, accentuent leur vulnérabilité (*ibidem* : 87),

120. Les Pygmées sont « les gnomes de la forêt » (Gheerbrant A. 1955 : 152).

121. Les Pygmées n'aiment pas la savane et le soleil est leur ennemi (Vanhove J. 1943 : 91).

122. Leur domaine est la grande forêt, c'est là seulement qu'ils deviennent des hommes forts (*ibidem* : 91).

123. Les Pygmées marchent tête baissée pour suivre sur le sol la trace du gibier (*ibidem* : 91),

124. Les Pygmées sont abandonnés à leur propre sort. Ils n'ont pas accès aux soins médicaux (Nkoy, E., 2005 : 70),

125. Les villages et campements Pygmées connaissent la prolifération des I.S.T/V.I.H-Sida (*ibidem* : 72),

126. Plusieurs Pygmées jusqu'à ce jour dorment encore sur la natte, à même le sol (*ibidem* : 75),

127. Jusqu'à l'âge scolaire et parfois même à plus de 6 ans, les enfants Pygmées marchent encore nus (*ibidem* : 77),

128. L'Okapi et le pygmée se ressemblent par leurs mœurs. Tous deux recherchent l'obscurité de la forêt vierge et fuient la lumière du soleil et le voisinage des hommes (SCHEBESTA, 1957 : 27).

129. Les Pygmées ce sont des hommes naïfs et sans préoccupations, des êtres de l'instant, pour eux, seul aujourd'hui a un sens. Ils s'adaptent suivant leur sentiment à toute situation nouvelle, et sans regarder ni en arrière, ni en avant. En conséquence ils sont inquiets, sournois, versatiles

et il ne faudrait pas songer à se fier à eux. Leur nature est totalement innocente, mais leur impressionnabilité les entraîne sans réflexion. Leurs décisions, leurs promesses, leurs engagements n'ont de sens que dans l'instant. Les Pygmées sont dénués de persévérance ; une occupation inaccoutumée les impatiente. Tout nouveau lieu leur est vite insupportable (SCHEBESTA, 1940 : 82).

130. Les Pygmées ne sont pas reconnus dans la pratique comme des citoyens à part entier (SCHEBESTA, 1940 : 88),

131. Les chasseurs pensent peu au lendemain (TURNUBULL, 1973 : 19),

132. Les besoins du moment sont prépondérants dans l'esprit chasseur (TURNUBULL, 1973 : 23),

133. Les Pygmées Mbutis considèrent leur luxuriante forêt tropicale comme une déité bienveillante (TURNUBULL, 1973 : 25),

134. Leur membre viril est long au point de leur pendre jusqu'aux chevilles (CLESINS, 2010 : 1),

135. Les Pygmées sont très belliqueux (De JONGHE, 1949 : 27),

135. Des êtres inférieurs (CORNÉT, 1962 : 11)

137. Le pygmée se laisse exploiter avec résignation. Jamais la moindre violence : ce n'est pas dans sa nature. C'est un doux (DHELLEMMES, 1986 : 15),

138. Le Pygmées vit aussi bien en haut des cimes plus élevées qu'à terre, franchit d'énormes distances en se suspendant aux lianes flexibles qui se balancent et le relancent d'arbre en arbre, court sur les branches, se colle aux troncs, se rit des difficultés (DHELLEMMES, 1986 : 16).

139. S'il est permis de parler du caractère enfantin des primitifs, il faut le définir par le manque de maîtrise, l'instabilité et l'inconstance, et aussi par la crainte innée de tout ce qui est étranger, tous ces sentiments que l'on

retrouve chez les Bambuti. Leur mouvement de papillon est un obstacle à tout recueillement. Leur irritabilité est toujours en éveil, et leurs colères sont sauvages (SCHEBESTA, 1940 : 82).

140. Le pygmée, ce deuxième mystère de la forêt vierge, contrairement au gracieux et svelte Okapi, se fait remarquer par la laideur de son visage et le manque d'harmonie des proportions de son corps (SCHEBESTA, 1957 : 27).

141. les Pygmées ne s'attachent pas aux étrangers et la reconnaissance leur est en général inconnue (SCHEBESTA, 1957 : 32).

PYGMEES ET BANTU DANS L'AFRIQUE INDEPENDANTE

Les espoirs que faisaient naître les indépendances dans divers pays africains se sont envolés. A la base, les conflits multiformes, le règlement de comptes, l'intolérance et les préjugés que les colonisateurs avaient réussis à engrincer dans les esprits des uns et des autres et dont l'homme africain n'a pas pu se départir. Les Chefs Africain sont, pense-t- on devenu maître de leurs richesses, leurs pays, et règne en maître absolu sur leur sujets, non pour s'asservir la nature au profit de tous, mais pour asservir l'autre, l'écraser, le dominer et régner seul. Dans ce climat d'intolérance, que les uns et les autres ont entretenu, les Pygmées, qui pendant longtemps étaient regardés comme des animaux dans les parcs, ont crié eux aussi « *lipanda* » sans pour autant diminuer le poids des préjugés et stéréotypes qui pesaient sur eux.

En effet, le constat est aujourd'hui amer et l'image du pygmée chez les Bantu est tellement ternie suite aux différentes attitudes de certains chefs rebelles qui violent constamment les femmes pygmées sous prétexte que

« coucher avec une femme pygmée permettrait de guérir de nombreuses maladies, notamment le sida ». Les actes de cannibalisme sont signalés ça et là, l'alibi est simple : « manger la chair d'un pygmée rendrait le guerrier invulnérable et fort ». D'autres encore procèdent aux « enterrements vivants des pygmées », pour motif qu'ils sont des éternels traîtres. Des témoignages sont multiples. Selon SINAFASSI MAKELO (représentant de *Action for the protection of right of minorities*) en Afrique centrale et en R.D.C., « dans la forêt de Mambasa située dans le district d'Ituri, on tuait les Mbuti, un autre groupe de Pygmées et on les mangeait » (KIMANKATA, 2006 : 56). Adolphine Muley fait également état des informations selon lesquelles les Pygmées seraient victime du cannibalisme. Malgré les efforts de sédentarisation des Pygmées et leur petite poignée des lettrés pygmées, soit deux pourcent, la situation à laquelle les Pygmées sont confrontés en RDC ou ailleurs est particulièrement préoccupante. Ils ne participent pas aux élections, ni à l'administration et n'ont même pas accès à des soins de santé. Cela est dû à la fois à l'auto-exclusion des Pygmées de la société globale et au regard qu'ont les autres sur les Pygmées. DJUMA déclare au siège de l'ONU en 2004, que « les autres Congolais considèrent les Pygmées comme de sous hommes ». Elle poursuit en affirmant que, « l'armée a notamment recours au viol, à l'enterrement vivant et au cannibalisme dans le but d'exterminer les Pygmées afin de pouvoir mettre la main sur leurs minerais et leur bois d'œuvre » (KIMANKATA, 2006 : 56). Les attitudes des gouvernements postcoloniaux vis-à-vis des Pygmées en R.D.C. sont mitigées. Pour la Première République, les Pygmées sont presque inexistant ou des simples spectateurs. Les Pygmées sont restés dans la forêt sans que personne ne pense à eux. Pour résoudre le problème, en 1970 le président Mobutu manifesta la volonté

de protection de la nature en créant les différents parcs nationaux : Kundelungu au Shaba, Kahuzi Biega et Maïko au Kivu, et Salonga dans le Bandundu et l'Equateur. Les Pygmées y furent délogés et la chasse fut interdite.

Pour soulager le mécontentement de certains groupes et O.N.G. qui pensaient que le président voulait définitivement déstabiliser la vie des forestiers et par conséquent les exterminer, le Président Mobutu recruta 75 Pygmées dans son armée. Quelques mois plus tard, en 1972 lors d'un grand meeting populaire, les spectateurs virent sortir du milieu des géants soldats, un soldat pygmée. Ce dernier s'approcha du président Mobutu pour lui rendre les hommages officiels. Le soldat pygmée a par sa taille à peine dépassé le genou du président. Les invités et la foule applaudirent frénétiquement et d'autres furent étonnés par la surprise de voir un soldat mystérieux. Le président a réussi à impressionner et à faire rire plus d'une personne. Le nouveau soldat avait 27 ans. Pourquoi ? Le saluant de sa main, le Président déclara : « Plus question que certains soient des acteurs et les autres des spectateurs ». Après cette cérémonie qui non seulement visait à montrer aux invités la qualité de grand unificateur dont rêvait beaucoup le président, et sa popularité, le reste de temps, on avait rien fait, rien aménagé pour les Pygmées qui finirent par devenir des enfants de service et de curiosité dans la base militaire de Kitona, où ils restèrent jusqu'aux années 90, sans promotion ni avancement en grade. La marginalisation et le mépris dont furent victimes les Pygmées pendant la Deuxième République n'avaient pas laissé indifférents les membres de la conférence nationale souveraine. En effet, « par le vote du 5 mai 1992, la C.N.S. a proclamé l'indépendance politique des Pygmées où qu'ils soient sur le territoire Zaïrois » (DJUMA, 1992 : 182). Le comble du pygmée est que la plupart des chercheurs, les O.N.G., et les

missionnaires qui travaillent sur les Pygmées adoptent, souvent sans critique, les points de vue du colonisateur. Pour certains d'entre eux, les Pygmées devraient rester dans la forêt où ils sont adaptés et vivent mieux. Vouloir les faire sortir de la forêt est une démarche qui « consiste à dépouiller les Pygmées de leur activité, de leur espace économique. Systématiquement ils sont délogés, sans compensation de leur habitat naturel ». D'autres sont arrivés même à faire croire aux Pygmées que, sans la forêt, ils ne seront pas en vie. Ce genre de déclarations à l'endroit des Pygmées les énervent et les amènent à la violence et au refus catégorique de changer leur mode de vie, et les condamne à la misère.

LA REVOLUTION CULTURELLE UNE NECESSITE POUR LES PYGMÉES

Pour développer une nation les hommes et les femmes qui y vivent doivent d'abord être libres de tout asservissement mental. Les chaînes qui lient le mental et l'intelligence d'un homme ou d'une femme sont plus pénibles et frustrantes que toutes les autres chaînes. Les Pygmées croient en « Tore », le « Dieu forestier ». L'idée de « Tore » recouvre plusieurs réalités dans la culture pygmée : « c'est lui qui a fait la forêt et toutes les bêtes qui s'y trouvent ; il leur a donné à toutes leurs noms, il en est le gardien, elles sont son troupeau » (SCHEBESTA, 1947 : 185). Cette croyance fait que le peuple pygmée n'espère jamais vivre heureux en dehors de la forêt et que toute innovation, notamment l'école devient suspecte. A Wamba, dans province orientale, on venait d'ouvrir une « école pour les Pygmées ». Dans une classe de 22 élèves régulièrement inscrits, « la majorité n'est jamais présente aux cours. Les parents ne trouvant pas d'intérêt à la vie scolaire et retirent

quotidiennement leurs enfants de l'école pour qu'ils les accompagnent dans leurs activités habituelles ».

La vie des peuples pygmées est de plus en plus dégradante ; les causes principales pour certains en sont la marginalisation, la discrimination, « l'exclusion et l'exploitation » dont ils seraient victimes de la part des Bantu. MUMBANZA (2009 : 35) note à ce propos: « le mépris des Mongo et d'autres peuples Bantu pour les Batwa (Pygmées) est un réel obstacle pour l'intégration de ces derniers dans la vie nationale congolaise ». D'autres, par contre, affirment que les Pygmées s'auto-excluent parce que leur mode de vie les exclut d'office des Bantu. Les uns et les autres semblent avoir raison de soutenir leurs opinions. Mais, ce qui compte pour un peuple, c'est la révolution culturelle, base de développement d'une nation qui se veut grande et prospère.

Selon Brume, « une révolution culturelle c'est une période marquée par des changements importants au niveau des modes de vie et de la pensée d'une population donnée ». En modifiant en profondeur les habitudes culturelles, la manière de voir, les hommes et les femmes s'élèvent vers les nouveaux horizons, pleins d'assurance et déterminés à vaincre le fatalisme et le défaitisme. Ce changement ne s'obtient pas par magie, mais, par le travail progressif et quotidien. Les Pygmées devraient rompre avec le défaitisme et travailler pour leur propre développement. C'est le principe même « d'auto-détermination d'un peuple ». Les Pygmées devraient se rappeler la recommandation du cardinal Malula à la jeunesse : « jeunes, qui désirez un monde meilleur demain, sachez que sur cette terre rien de grand, rien de bon, rien de beau, rien de vrai, rien de durable, rien de ce qui élève l'homme, ne se fait, sans effort, sans sacrifices, sans disciplines, sans renoncement, sans ascèse ». L'éducation étant une donnée très importante dans

l'émergence d'un groupe, les Pygmées devraient se former, et former leurs enfants en les envoyant massivement dans les différentes écoles, à l'exemple des Noirs américains. Ces derniers « avaient été amenés à revendiquer leur liberté par le développement d'une richesse créée par leur propre travail » (WILLIAM, 1968 : 268). L'éducation et le travail deviennent les maîtres mots de la révolution culturelle.

Conclusion

La plupart des recherches publiées sur les Pygmées font mention de leur asservissement, domination, assujettissement, etc. par les Bantu, mais oublient souvent que la marginalisation et l'asservissement sont tous un état d'esprit qui procèdent du regard qu'on à les uns envers les autres. Ces recherches se basent généralement sur l'historiographie coloniale qui, souvent, est caractérisée par des généralisations d'opinions qui ne tiennent pas compte de l'évolution historique des peuples.

Les Pygmées, héros de l'Afrique ancienne, ont d'abord fait l'objet d'une admiration profonde et leur image n'a pas toujours été la même à toutes les périodes de l'histoire, comme tentent de le faire persuader certains documents. Pygmées et Bantu, loin d'être dans un tiraillement séculaire, ont plutôt un destin commun dans la diversité.

Dans l'Afrique ancienne, la plupart des chefs Bantu considéraient les Pygmées comme des êtres mystérieux, doués de puissance et de forces mystiques. Cette perception des Pygmées faisait que la majorité des chefs Bantu, Soudanais et Nilotiques, en contact avec les Pygmées, leur offrirent offrande et libéralité abondante pour se rapprocher d'eux, et jouir ainsi de leur protection et de leur connaissance de la nature. Les Pygmées apprirent aux Bantu et aux autres communautés le secret de la forêt, les différentes techniques de la chasse, leur pharmacopée,

etc. Les Bantu, de leur côté, initierent les Pygmées à leurs arts magico-religieux, la pêche, l'agriculture, etc.

L'intimité qui liait jadis les Bantu aux Pygmées dans les différentes sociétés reste à ce jour illustrée par le caractère physique, les us et coutumes des différents peuples qui ressemblent beaucoup à ceux des Pygmées.

Lorsque l'Afrique tomba sous la domination européenne, l'attitude des colonisateurs à l'égard des Pygmées modifia largement l'image de ces derniers et leurs relations avec les Bantu. Les faiblesses des gouvernements postcoloniaux, incapables de surmonter les différents préjugés et stéréotypes coloniaux, n'ont fait qu'accentuer le fossé entre Pygmées et Bantu.

Pour sortir du problème et diminuer le poids du préjugé, la révolution culturelle devient une nécessité pour les Pygmées. L'éducation étant une donnée très importante dans l'émergence d'un groupe, les Pygmées devraient se former et former leurs enfants à l'exemple des Noirs Américains. Ces derniers avaient été amenés à revendiquer leur liberté par le développement d'une richesse créée par le développement de leur propre travail. Les Pygmées devraient constamment avoir à l'esprit cette parole d'AMADOU M. MBOW : « tout peut changer, mais rien ne changera sans l'effort des volontés de tous ceux dont le destin est en cause ». L'éducation et le travail deviennent les maîtres mots de la révolution culturelle.

Note et bibliographie

Note

1. Dans la société pygmée « on entend par Makoumu le fait pour l'homme de s'introduire sans autorisation dans une case pour y avoir des rapports sexuels avec la (ou les) femme (s) qui s'y trouve(nt). L'accès à la case-

cible se fait de deux manières. L'homme peut avoir recours à une amulette, qui plonge dans un profond sommeil les personnes présentes dans la case, ce qui lui permet de se livrer au coït avec ses victimes alors qu'elles sont inconscientes. Mais il peut aussi s'introduire naturellement, c'est-à-dire sans avoir recours à l'amulette, profitant en fait de l'état d'ivresse des femmes pour assouvir son désir. Cette pratique sexuelle peut se faire individuellement (l'homme opère seul avec les femmes qui se trouvent à sa portée) ou collectivement (deux à trois hommes opèrent ensemble et ont des rapports sexuels avec une ou plusieurs femmes). L'amulette que les Pygmées utilisent est une cordelette que l'on porte à la manière d'un bracelet. Elle est fabriquée par un initié. Elle a plusieurs fonctions selon la façon dont elle a été conçue par l'initié. Le Makumu est très courant. C'est une pratique que les Pygmées ont hérité de leurs ancêtres. Les jeunes et les vieux, les célibataires et les mariés, tous en font usage. Le Makumu est considéré comme une tradition par les femmes pygmées elles – mêmes. Les femmes bantu sont aussi victimes du Makumu. Les Pygmées qui pratiquent le Makumu, disent qu'ils couchent souvent avec les femmes Bantu qui les méprisent en les traitant d'êtres puants. C'est une façon de donner une leçon à ces femmes afin qu'elles ne les considèrent plus comme des animaux. D'autres disent que c'est par le désir de découvrir le corps d'une bantu qu'ils le font » (SOREL ETA, 2009 : 1-2).

Bibliographie

- BOURGEOIS, R., 1987. *Témoignages du fonctionnaire territorial (1931-1961)*, t.1, vol.3, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- CORNET, J., 1982. « Pygmées du Zaïre », in *Etudes scientifiques*.
- CORNEVIN, R., 1962. *Histoire des peuples de l'Afrique*, Paris, éd. Berger-Levrault.
- CUTHERBERT, C., 1952. *La grande chasse au pays des Pygmées*, Payot, Paris.
- DE JONGHE, 1949. *Les formes d'asservissement*.
- DHELLEMMES, R.P., 1986. *Le père des Pygmées*, Flammarion, Paris.
- GHEERBRANT, A., 1955. *Congo noir et blanc*, Gallimard, Paris.
- HALLET, J.P., 1967. *Le Congo des magiciens*, La table ronde, Paris.
- HARTWEG, R., 1961. *La vie secrète des Pygmées*, éd. du Temps, Bruxelles.
- KIMANKATA MAYALALA, A., *Problème d'exclusion-inclusion en RDC de 1970 à nos jours*, Mémoire de licence en sciences historiques, UNIKIN, Fac. /Lettres, 2005-2006. Inédit.
- MABIALA MANTUBA P., 2003-2004. *Histoire culturelle de l'Afrique*, syllabus du cours au Département de Sciences Historiques, Unikin.
- MAES VEDAST., *Le peuple de l'Ubangi. Notes ethn-historique*, Kinshasa, Pères Capucins, S.d.
- MAQUET, J., 1990. « Les Pygmées », in *Encyclopaedia Universalis*, vol.19, Encyclopaedia Universalis, Paris.
- MOELLER, A., 1936. *Les grandes lignes de migration Bantus de la Province orientale du Congo Belge*, Bruxelles, Librairie Falk fils.

- MUTAMBA MAKOMBO, 2006. *L'histoire du Congo par les textes, t.1, des origines à 1884*, éd. Universitaires Africaines, Kinshasa.
- NDAYWEL è NZIEM, 1998. *Histoire générale du Congo de l'héritage ancien à la République Démocratique du Congo*, De Boeck, Afrique éditions, Paris, Bruxelles.
- NKOY ELELA, D., 2005. *La situation des autochtones Pygmées (Batwa) en RDC : enjeux des droits humains*, Unesco, Kinshasa.
- OLDEROGGE, D., 1980. « Migrations et différenciations ethniques et linguistique », in *KI-ZERBO* (dir.) ; *Histoire générale de l'Afrique I. Méthodologie et préhistoire Africaine*, Unesco, Paris.
- SCHEBESTA, P., 1957. *Les Pygmées du Congo Belge ces inconnus*, éd du soleil Levant, Bruxelles.
- SCHEBESTA, P, 1940. *Les Pygmées*, 6^{ème} éd., Gallimard, Paris.
- SCHUMACHER, P.M.A, 1947. «Twides», in *Zaïre*.
- SERUFURI HAKIZA, P., 1998. « Images réciproques du missionnaire expatrié et de l'évangélisateur autochtone. Cas de quelques missions protestantes de l'ancien Congo-b-Belge (1878-1960) », in NGUNDU Mick (dir.), *Toujours en mission*, éd. Baobab, Kinshasa.
- SOREL ETA, «Identité et cultures à l'épreuve de la mondialisation Le Makoumu : une pratique sexuelle traditionnelle des Pygmées
- TRILLER, R.P., 1945. *L'âme du Pygmée d'Afrique*, éd du CERP, Paris.
- TRILLER, R.P., 1933. *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, Librairie Bloud et Gay, Paris.
- TURNBULL, N. C., 1973. *Un peule des fauves*, stock, Paris.
- VANHOUË, J., 1943. *Regard sur notre Congo*, La Renaissance du livre, Bruxelles.

- VANSINA, J., 1965. *Introduction à l'ethnographie du Congo*, éd. Universitaires du Congo, Kinshasa.
- VERNER, B. Ph., 1993. HARVEY BLUNE, *Ota Benga un pygmée au zoo*, Belfond, Paris.
- WILLIAM, Eric, 1968. *Capitaliste et esclavage*, Présence Africaine, Paris.
- WOSIEN, M.G., 1974. *La dance sacrée rencontre avec les dieux*, éd du Soleil Levant, Paris.

Webographie

- CLESIN, « Les Pygmées », in www.mondepymee.com, 2010, consulté le 01 Mars.
- « Pygmées », in www.wikipedia.org, 2009, consultés le 15 Novembre.
- PLOS GENETICS, “Pygmées”, in www.plosgenetics.org, 2009, consultés le 15 Novembre.
- « Les Pygmées racontés par l’A.D.N. », in www.lemonde.fr, 2010, autres information sur Wikipédia et plosgenetics, consulté le 03 Février.
- KALDY, P., « L’origine des Pygmées révélée par une étude génétique », in www.lefigaro.fr, 2009, consultés le 24 Février.
- Aka”, in www.wikipedia.org, 2009, consultés le 15 Novembre.

« INTERCULTURALITE ET CONTACTS AFRIQUE-OCCIDENT FACE A LA GLOBALISATION OU LA MAINMISE DE L'OCCIDENT SUR L'AFRIQUE. »

Par

M'THATU LUKILANGANGA ET IBULA MAWANGU

Introduction

Quand nous parlons de l'interculturalité, dans le processus des contacts Afrique-Occident, nous nous posons comme question majeure, celle de savoir si l'Afrique a une philosophie culturelle. Si oui, quelle est sa place dans le monde mondialisé? En effet, il y a plusieurs millénaires, ce continent était au-dessus de tous les autres. Une des illustrations est celle des enseignements des penseurs égyptiens : les scientifiques et philosophes grecs, étaient enseignés dans les temples égyptiens sous le règne des pharaons noirs. C'est à partir de cette époque que commencèrent les tout premiers contacts, plusieurs siècles avant la colonisation. En fait, il est à souligner que c'était en ce moment là qu'avaient également débuté les gestations du concept de mondialisation. Après avoir atteint l'apogée, comme c'est le cas pour la plupart des civilisations, la civilisation africaine avait décliné : elle avait cédé sa place à la civilisation occidentale avec la montée de la civilisation hellénique et gréco-romaine. Ceci contraindra l'Afrique à demeurer sous la domination occidentale ; ce qui traduit la thèse de la théorie cyclique qui dit : « la civilisation est un perpétuel recommencement ».

Dans le même ordre d'idées, notre étude se veut une réflexion et un appel à la conscience de la race noire pour la lecture des événements passés et l'affirmation de sa propre identité. C'est aussi une interpellation suite à l'emprise de

l'Afrique par l'Occident qui avait commis beaucoup d'abus lors de son entrée en Afrique. Cela nécessite une réparation en faveur de la race noire par les Blancs. Depuis cinq siècles et demi, l'Afrique a traversé les périodes les plus sombres de son histoire : ses libertés ont été compromises, ses richesses volées, sa civilisation et ses valeurs morales bafouées. Tout ceci, à cause du contact accidentel avec l'Occident déséquilibré.

Partant du concept de la mondialisation qui contient l'idée du devenir, une certaine philosophie de la vie, mieux un projet explicatif de l'univers, nous pensons que ce mouvement de la mondialisation est venu bien après tous les autres contacts. Ce concept fait suite à celui de l'Etat qui est le concept de base. Aujourd'hui encore, l'on ne peut pas parler d'un Etat moderne sans faire allusion à la mondialisation qui est renforcée par le capitalisme. Mais ce que nous devons dire, c'est que l'Etat est conçu comme un Léviathan, d'après Hobbes. Le Léviathan est un monstre marin, à qui, rien ne résiste à son passage. Maintenant que l'Etat est devenu global, il faudrait alors travailler à mettre sur pied un projet politique basé sur le mode du Léviathan. Quelle serait cependant la métaphore de la mondialisation ? A ce propos, dans « Les enjeux de la mondialisation en Afrique », Mutunda nous propose une double vision, comportant l'image de la Pieuvre géante et celle de la vague irrépressible ou d'éclair fulgurant.

La question majeure que nous nous posons dans le cadre de cet article est de savoir si les rapports culturels ont été fort différents d'un continent à l'autre, d'un pays à un autre selon le modèle de colonisation. D'autres sous-questions se définissent en ces termes ; Les contacts Europe-Afrique ont-ils atteint une certaine interdépendance, un échange profond et durable des valeurs ? Ainsi, allons-nous tenter d'examiner la situation actuelle des pays africains. Est-

elle demeurée la même comme du temps de la colonisation ? Quelles sont les modifications du paysage économique que connaissent tous les pays industrialisés et, par contrecoup, tous les pays du Tiers-monde ? De telles questions méritent d'être posées, même si les réponses doivent être aussi réfléchies que prudentes. Aussi, allons-nous tenter d'examiner si la situation de l'Afrique voir si elle est restée la même que celle du temps de la colonisation.

Du point de vue méthodologique, nous avons souhaité procéder, dans un premier temps, par l'observation des faits sociaux que nous considérons comme étant la meilleure voie qui nous permet d'acquérir une véritable connaissance de la situation. Nous pensons recourir d'une part à l'analyse diachronique, c'est-à-dire à retracer les faits et les événements selon leur chronologie ; et d'autre part à une analyse des sociétés humaines à travers le temps, visant ainsi à reconstituer les événements dans leur totalité.

Nous allons aussi recourir à l'approche bourdieusiennne pour surmonter les divergences et constituer un socle commun des connaissances sociologiques sur les transferts internationaux. In fine, nous allons faire une analyse critique tendant à faire converger l'histoire et la sociologie. C'est une lecture des grands événements intervenus dans l'histoire des peuples: les guerres, les invasions, les décolonisations, le transfert des populations, les déplacements des personnes.

Notre modeste réflexion s'articule autour d'un plan de recherche qui contient trois points essentiels. Le premier point traite des premiers contacts entre l'Européen et l'Africain.

Le deuxième s'attache à la période de la colonisation et des indépendances africaines qui a entraîné la perte d'identité du Noir suite à son acceptation de la culture occidentale. Le dernier parle de la culture africaine dans le processus de la mondialisation.

CONTACTS ENTRE EUROPEENS ET AFRICAINS

Les contacts directs et continus entre les cultures européennes et africaines ne se sont pas établis en un seul jour, à un seul niveau ni dans un seul sens. Aujourd'hui, de nombreux problèmes se posent, notamment celui du développement économique et social de l'Afrique, et celui de la culture qui est illustré par la perte de notre identité culturelle ancestrale.

Dans ce genre de rapports entre l'Afrique et l'Europe, il nous est difficile, sinon impossible, de parler de dialogue privilégié du point de vue culturel. Et comme l'ont avancé les anthropologues et les africanistes, c'est parce que ces rapports ne reposent pas sur une certaine compréhension et une entente mutuelle pour le mariage des cultures des deux races. Nous devons aussi relever que cette lutte contre le dépérissement de notre civilisation exige un renoncement à certains de nos droits. Ainsi par exemple, les Noirs ont le droit de réclamer des réparations pour les torts qui leur ont été causés par les Occidentaux, à savoir pour la traite des populations noires, et les abus de la colonisation. Ainsi par exemple, la descente, à Kinshasa, des pasteurs européens et américains venus demander pardon pour tout ce que leurs ancêtres avaient causé comme préjudices aux Noirs, serait un exemple à suivre par les auteurs de la politique coloniale et les anciens négriers?

Fort de cette raison, il est possible alors, d'établir des relations d'égal à égal, d'une part, entre les pays « nantis » d'Europe qui s'étaient lancés dans l'entreprise coloniale avant tout pour préserver leurs intérêts et leur hégémonie économique, et d'autre part, les pays pauvres colonisés, désireux, eux aussi, d'obtenir un meilleur partage des richesses mondiales, grâce au nouvel ordre économique

mondial que semble être la mondialisation? Tous les peuples noirs, quels qu'ils soient, où qu'ils se trouvent, doivent prendre conscience de ce méfait et les intellectuels que nous sommes, devons nous engager, à tout prix, à lutter avec acharnement pour la revalorisation de la race noire, et de la culture nègre qui est menacée de disparition.

En 1885, à l'occasion de la Conférence de Berlin, les grandes puissances européennes décidèrent de se partager des portions du continent avec l'intention de ne jamais rompre la dépendance de ces contrées. Ils procédèrent par l'envoi des missionnaires et des agents administratifs. Ceux-ci travaillèrent de connivence, pour les mêmes intérêts, afin d'y développer la colonisation en se servant d'une évangélisation civilisatrice comme prétexte majeur. Dans ce contexte, l'autochtone était considéré comme un sauvage, un barbare, un sous-homme qu'il était bien indiqué de redresser.

Ce qui était plus grave, c'est que les Noirs furent désignés «Nègres» avec un sens péjoratif, c.à.d. des êtres sans civilisation, ahistoriques, sans philosophie, et même « sans âme », au lieu de les considérer comme des partenaires dialoguaux. Et jusqu'à ce jour, les Occidentaux se sont toujours accaparés des terres africaines qu'ils ont, à tort, considérées comme des biens sans maître. Pour remédier à ce mal, du moins en partie, certains écrivains tels que Césaire, Senghor et tant d'autres avaient créé ce vaste mouvement culturel appelé la «Négritude» qui fut, en quelque sorte, « une entreprise de désaliénation de toute la race noire ».

Il y a eu, d'autre part, tout le groupe d'écrivains assimilés, celui de «bons nègres», lesquels ont singé le Blanc et trahi le Noir. Or, pour parvenir à s'affirmer, le peuple noir a besoin de la vérité et de la confiance en sa culture, en son identité réelle. Même les dirigeants africains doivent fournir de gros efforts et se sacrifier, d'une manière

ou d'une autre, pour faire valoriser leurs cultures. L'homme blanc a, d'ores et déjà, conçu des préjugés vis-à-vis du Noir appelé Nègre. Il a imposé un cadre figuratif de méfiance.

D'où, la mise en exergue de la politique de domination et de l'exploitation par laquelle il a tracé au préalable les contours de leurs relations jusqu'aux indépendances. Suite à cette relation de dominateur à dominé, il y a eu des réactions, même violentes, pour tenter de riposter face à ce système de coopération brutale. Nous nous réservons de parler des révolutionnaires anticolonialistes comme Patrice E. Lumumba au Congo belge, Julius Nyerere en Tanzanie, Jomo Kenyatta au Kenya et Kwame Nkrumah au Ghana. Lesquels avaient, non seulement eu une aspiration vers l'émancipation politique ; qui avaient aussi, réclamé un développement économique autonome pour tout le continent noir.

LA PERIODE DE LA COLONISATION ET LA PERTE DE L'IDENTITE DU NOIR

Comme signalé dans la première section, au travers des contacts entre les Noirs et les Européens en terre africaine, nous avons clairement démontré comment les Occidentaux avaient camouflé ou justifié leur présence en Afrique. Se servant de l'Evangile et prétextant apporter un modèle de vie plus correct que l'autre, le colon a foulé aux pieds la culture africaine, et imposé sa culture, celle qu'il appelle « la civilisation ». Pourtant, ce système est en réalité celui appelé « colonisation ».

L'Afrique est ainsi marquée dans cette lourde machine comme une silencieuse victime et une vache laitière. La colonisation, l'intégration à l'économie mondiale et l'économie de traite marque pour l'Afrique, à en croire MAKHTAR (2002 : 27-66), la première mondialisation.

Aussi, il faut signaler que c'est à cette période que l'Afrique entra dans des guerres mondiales avec la crise économique et de la guerre froide. En effet, tous ces événements constituent un moment de fragmentation qui met la « mondialisation en veilleuse ». Enfin, les années 80 et 90 marquent un tournant décisif dans l'imposition de la mondialisation au continent africain. A cette triste époque de l'histoire, l'homme noir commença à perdre sa liberté. Voilà pourquoi à la suite de COSMAO (1985 : 17), le révolutionnaire africain devrait chercher à changer le mode des rapports entre les Noirs et les Occidentaux.

Les changements de comportement social peuvent se constater par le port des vêtements, le choix de l'habitat ou les moyens de transport utilisés. Ils peuvent aussi l'être par les changements qui affectent le rôle de la femme, comme au niveau de l'éducation, de l'amour, de la politesse, du mode de vie quotidien et des manifestations culturelles.

A titre de rappel, la Belgique qui avait colonisé le grand Congo, est 80 fois plus petite que sa colonie. Et, ce qui est plus grave, c'est que le Congo, à cette triste époque, était considéré comme un domaine privé de Léopold II, roi des Belges. Pourtant, le grand Congo était composé de grands royaumes et empires, organisés politiquement et socialement, et dirigés par de grands chefs incontestés. Malheureusement, le pouvoir de ces derniers était remis en cause par les Blancs qui se sentaient de race supérieure. De ce fait, l'Africain se voit déposséder de sa façon d'être. Il est totalement déstabilisé. En outre, les colonisateurs avaient inventé et imposé un autre « modus vivendi » aux Noirs ; ils créent la classe des évolués. Un type des Noirs qui doivent imiter les colons blancs par la tenue vestimentaire, par la façon de manger ou de se loger. Même sur le plan religieux, le Noir était profondément, avec le système monothéiste religieux, avec la croyance en seul Dieu, Nzambi Pungu,

suite à ce contact avec l'Occidental, il se voit dépouillé. Par conséquent, il se crée déjà, un fossé culturel. Et c'est ici que nous nous joignons à Rousseau (1965 : 112) qui dit : « Les hommes se sont donné des supérieurs, si ce n'est pour les défendre contre l'oppression, et protéger leurs libertés et leurs vies ». Cela signifie que le roi Léopold II pouvait faire du Congo tout ce qu'il voulait et pouvait. Nous illustrons ici, le cas de « Red Rubber ; caoutchouc rouge. » Léopold II avait organisé les travaux forcés dans les forêts congolaises pour exploiter le caoutchouc. En effet, avec ce système, tous ceux qui ne travaillaient pas ou ne produisaient pas la quantité exigée, se voyaient les mains coupées.

Par ailleurs, il y a un autre phénomène, c'est la caravane. Les Noirs étaient considérés comme des sous-hommes, ils ne représentaient rien devant les Occidentaux. Dans quatre ordres précis, la cohabitation avec l'Occident a engendré une modification fondamentale de comportement dans les sociétés africaines : le social, le politique, l'organisationnel et le situationnel. Il y a une profonde inкультuration et acculturation car, l'Afrique est vidée de ses valeurs culturelles, des matières premières sur le plan économique qui ont véritablement contribué à la reconstruction de la métropole. Au Congo-Belge, les Belges ont même créé le système des terres domaniales réservées aux seuls Européens.

Les modifications du comportement politique sont beaucoup plus sérieuses, en ce sens qu'elles engagent l'ensemble de la communauté. L'Afrique et les autres continents qui avaient été colonisés par l'Occident sont d'ailleurs partagés sur les notions de capitalisme, socialisme, impérialisme, démocratie, révolution, prolétariat, patronat, bourgeoisie, droite, gauche, parlement, suffrages, etc. Aujourd'hui, le Noir est confronté au problème d'identité. De ce fait, nous disons à la suite de MAKHTAR (2002), « la

colonisation, l'intégration à l'économie mondiale et la traite des Noirs marquent pour l'Afrique, la première mondialisation ».

Tous ces termes sont des constructions de la société sur le modèle occidental sur lequel repose l'organisation du monde. Malheureusement, ces constructions sont transportées en Afrique où elles sont mal adaptées parce qu'elles doivent être appliquées dans un contexte local. D'où, l'Africain se trouve devant un embarras du choix entre deux cultures ; il ne sait plus s'il faut s'adapter à la culture occidentale ou adapter la sienne propre à la situation actuelle.

Tous les modèles politiques en Afrique se réfèrent à des schémas empruntés à la pensée et à l'histoire occidentale. Et pourtant, les dirigeants africains devraient concevoir et mettre sur pied des politiques fondées sur les codes culturels purement africains. Même en voulant prendre des mesures dans le domaine des politiques nationales, ces derniers vont souvent à l'encontre de l'opinion publique. C'est pourquoi très souvent, les opinions des opposants politiques et de la majorité ne sont pas considérées. Pour le modèle politique, les décideurs, les opérateurs politiques et les experts africains font appel à la parole et à l'outil de pensée de l'Occident. Et, d'ailleurs, la société politique africaine se façonne selon les modes jugés contestables par le commun des Africains, et ce, pour satisfaire les appétits et les intérêts des parrains occidentaux.

Ce qui est encore décevant, pour les Noirs, c'est leur incapacité d'inventer un modèle de rapports politiques au sein des sociétés qui plonge ses racines dans une épaisseur sociale différente, à bien des égards, de la société occidentale. Il suffit de procéder à une étude comparée des structures de l'Etat ou de l'entreprise en Afrique, pour mesurer à quel point l'occidentalisation s'est faite ici à la française, là à l'anglaise, et, ailleurs à l'espagnole ou à la

portugaise. Cette situation a gagné toute l'organisation de la société noire de l'Afrique contemporaine.

En se référant aux constitutions et institutions, aux assemblées des représentants locaux, au pouvoir central, au gouvernement, à l'appareil judiciaire, aux textes des lois, à la fonction publique, tout reproduit *in extenso*, sans amendement sérieux, les schémas de l'ancienne métropole qu'est l'Europe. C'est le cas chez nous, en République Démocratique du Congo, avec l'exemple du schéma 1+4 (c'est-à-dire, un président de la République assisté de quatre vice-présidents) qui illustre notre raisonnement. Ce système issu de la rébellion et d'autres formations politiques avait été instauré pour le partage du pouvoir entre les différents acteurs politiques pendant la transition.

Dicté d'ailleurs, sans tenir compte des réalités locales, il n'a pas aidé les acteurs politiques à bien gérer la chose publique. Et puis, nous devons nous rappeler même que la constitution en vigueur pendant cette Troisième République, avait été élaborée en Belgique, chez notre ancien colonisateur ; et nos députés, eux, n'avaient fait qu'adopter et apporter quelques amendements. Mais le gros de son architecture est étrange à notre système de fonctionnement. Que des contradictions et des malentendus n'avons-nous pas constaté dans cette fameuse constitution par rapport à nos valeurs culturelles.

Nous devons aussi dire que, même nos joueurs reconnus de par le monde, sont surnommés par rapport aux athlètes blancs pour se faire valoir. D'où, ils changent de noms et adoptent d'autres appellations. Par conséquent, ils sont connus sous ces pseudonymes au lieu de se faire connaître par leurs vrais noms. Il en est de même de nos artistes qui sont bien réputés. Ils adoptent aussi des noms d'autres artistes blancs. Ainsi, l'Occident a fait de ses colonisés des produits ou des sous-produits d'une Europe qui

leur a tout appris. Les Africains se sont montrés des élèves sages et de bons imitateurs. L'Africain a su assimiler à fond la science de l'Occident ou du moins ce qu'il a bien voulu lui livrer de cette science.

Il a même gagné sa place à l'Académie française et a ainsi prouvé que le racisme est absurde. Ce que nous déplorons est que, pendant les longs siècles de cohabitation, les Occidentaux n'ont pu rien imiter de la culture noire. On peut donc difficilement prétendre que ce choc des cultures ait africanisé l'Europe, autant l'on peut dire que le continent s'est occidentalisé. Assurément, les Européens ont une meilleure connaissance de l'Afrique, mais le feed-back est soit restreint à des milieux bien précis, soit limité à des secteurs bien définis. L'Africain a fait seulement son entrée dans la culture occidentale : la table, est servie à l'européenne ; le rythme cadencé du jazz via les Noirs américains, a conquis le monde, et, le tam-tam fait désormais partie intégrante les instruments d'orchestre de tous les cabarets.

On est bien loin d'un vrai dialogue des cultures. Par contre, l'Africain s'est vu opprimé par son hôte. Or, l'oppression n'est jamais voulue ou souhaitée par un peuple, comme le souligne Simone Weil (1955 :129). Après avoir analysé le sujet de la deuxième section axée sur la période coloniale, les indépendances africaines qui ont par conséquent entraîné la perte d'identité chez les Africains, nous abordons maintenant la dernière section qui va parler de la mondialisation.

LA CULTURE AFRICAINE FACE A LA MONDIALISATION

Dans ce dernier point de notre étude, nous allons tenter de démontrer comment la mondialisation interfère inévitable

dans le développement des nations du monde. Ici, nous allons nous atteler à analyser les enjeux de la mondialisation. Nous proposons trois éléments principaux qui donnent la possibilité à l'Afrique d'entrer dans le concert des nations. Il y a d'abord l'argent qui est l'élément déterminant de la mondialisation.

Dans la répartition du monde, on distingue les pays riches, les pays pauvres, les pays développés et les pays en voie de développement. Et point n'est besoin ici de dire dans quelle catégorie se trouve l'Afrique. C'est pourquoi nous disons que sans argent, les Africains ne peuvent pas prétendre échanger avec les autres peuples riches de la planète. Donc, il n'y a pas de partage sans argent parce que dans cette dichotomie des pays, l'argent ne sert pas de moyen d'échange, mais sert à consolider des intérêts.

En ce moment où le monde tend à devenir un village planétaire globalisant, « la loi du plus fort ou du plus puissant semble être la meilleure ». Ainsi, l'Occident riche qui a l'argent, spécule avec le Tiers-monde dont fait partie l'Afrique et cherche toujours à l'appauvrir plutôt qu'à l'aider à se développer. Face à ce désastre, le tableau de la réalité du monde est de plus en plus sombre et, plusieurs interrogations se posent. Comment le Tiers-monde peut-il échapper à l'eurocentrisme, au libéralisme mondial et au socialisme planétaire ?

Quant au deuxième élément, nous trouvons aujourd'hui que, le monde tend à devenir un village planétaire globalisant. S'agissant du village global, l'on se réfère à une tribu. Ici, nous posons le même préconstruit culturel.

Le village planétaire dont il est question ici, est un vrai retour aux cosmogonies. Le monde tend à avoir la même chaîne de cultures et de pensées ; l'on devra désormais penser à partir de la même culture, des mêmes langues.

D'où, le projet de faire par exemple de l'anglais l'unique langue dans les échanges internationaux et dans le monde des affaires. C'est surtout avec l'informatisation de tout, même de l'armée que cette tendance est la plus visible.

Or, l'armée est le principal instrument régalién de l'Etat. D'un point de vue philosophique, ce qui a changé c'est le « Léviathan » et l'armée. Il est extraordinaire que l'armement devienne électronique.

Le troisième élément se situe sur le plan strictement culturel ; lequel est truffé des nouvelles métaphores pour un nouveau projet politique global humanisant. Pour cela, l'Afrique devra à tout prix dialoguer à partir de ses mythes fondateurs de base.

Il y a donc aujourd'hui une nouvelle conception selon laquelle, nous sommes tous devenus des consommateurs de la culture de la productivité technologique. Comment le Tiers-monde et l'Afrique singulièrement, peuvent-ils échapper à l'eurocentrisme, au libéralisme mondial et au socialisme planétaire et s'inscrire dans la compétition de la mondialisation que MATTELART considère comme « utopie planétaire » Car, elle se caractérise par un asservissement des pays pauvres par les pays riches?

En dépit des chances politiques, économiques et socioculturelles qu'offre la mondialisation au Tiers-monde, les différents modes d'épiphanie de la mondialisation ne sont pas des forces aveugles. Ils frappent de plein fouet les habitudes culturelles tiers-mondistes. Et l'Afrique serait peut-être au bas de l'échelle. Grossso modo, nous voyons que l'Afrique se trouve exclue de cet engrenage de la construction du nouveau monde en compétition des forces. Elle ne peut pas y faire face ; d'où, elle doit avoir ses propres codes culturels pour bien se développer dans la mondialisation.

Aujourd’hui, avec la mondialisation, il existe des laboratoires d’idées qui diffusent leurs préconstruits culturels vers le reste du monde dans une discours impératif. Par conséquent, même les universitaires et intellectuels sont appelés à accéder à l’informatique et à l’internet. S’ils ne savent pas manier l’ordinateur, ils sont considérés comme des analphabètes. C’est la culture de la numéralisation du monde. Tout est satellisé et même individualisé.

Qu’est-ce que l’Afrique peut bien faire, elle qui n’a pas ses codes, ses signes propres ? Même l’armée est devenue numérisée. La loi du plus fort ou du plus puissant semble être la meilleure. Ainsi, de nos jours, l’on assiste par exemple au niveau des sociétés ou des Etats dominés, à la glottophagie, à la phagocitophagie, à la culturophagie et à l’identitophagie, etc. (LEMBA TIEBWA R., 2004). (Ces termes susmentionnés signifient ce qui suit: **La glottophagie** et la **phagocitophagie** sont le fait que l’écriture, la langue et la tradition qui constituent le socle de la culture d’un peuple soient englouties par les influences d’autres. Quant à la **culturophagie** c’est le fait qu’une culture domine l’autre ; et enfin **l’identitophagie** est le fait que l’identité d’un peuple soit dominée par une autre.

Subséquemment à ces horizons complexes des aspects et implications de la mondialisation, la tâche de l’Africain est d’alimenter la refondation de l’ordre social, économique, politique et culturel humain dans le monde. Nous appuyons ici Mwene Batende qui invite les Africains à opposer à cette situation inextricable une forte résistance qui puisse amener à la construction de l’identité collective africaine. (MWENE BATENDE G., 2009).

Comment circonscrire le concept de mondialisation si la transmission de la culture mondiale est inévitable? Dans le souci de promouvoir les valeurs de l’Afrique victime des méfaits de la mondialisation, les peuples africains doivent

s'armer d'idées idoines et altermondialistes qui permettront de penser de nouveaux systèmes. Cela leur permettra de mettre en échec les projets qui mènent à l'oppression qu'impose le capitalisme.

Pour que l'Afrique ne soit plus un trou dans lequel on fait tout entrer, il importe donc que les élites africaines militent pour que la puissance change de pôle. Ici nous rejoignons et épousons la pensée de Théodore MUDIJI qui dit : « Toute étude sur les conséquences de la mondialisation doit générer une mondialisation à visage humain qui puisse être pour tous, par tous et avec tous » (MUDIJI, T., 2004).

La perte identitaire est un danger pour un peuple ; dans la crise, lieu d'émergence des solutions et d'idées nouvelles, les Africains sont tenus d'explorer des pistes inconnues. Il est nécessaire pour eux d'avoir de la clairvoyance.

En définitive, cette dernière partie de l'étude a porté sur les aspects culturels « déculturants » de la mondialisation. En fait, nous avons fait remarquer que dans le concert des nations, tout est caractérisé par l'occidentalisation des cultures à l'échelle planétaire et qui, en définitive, instaure une « uniformisation » des modes de vie à l'occidental suivie de la perte progressive de l'identité culturelle africaine.

Les analyses émises sur la mondialisation semblent montrer que celle-ci se développe dans deux directions ; la normalisation néolibérale marquée par l'absence d'adversaire idéologique et l'occidentalisation des cultures à l'échelle planétaire qui demeurent les seuls maîtres à bord, se considérant, comme la seule force, la pensée unique ou le paradigme qui fait école. Au point de vue de la normalisation, la mondialisation ne prend pas en compte les dynamismes locaux, endogènes.

Bien au contraire, elle pense à substituer les modèles importants, sophistiqués, de l'univers extérieur et difficilement maîtrisables pour les gens qui doivent les adapter dans leurs cultures respectives. « ... Ceux-ci produisent généralement des effets pervers sur le processus de développement intégral et durable du continent africain.

Dans ce contexte, les logiques socio-économiques et socioculturelles ainsi que les identités collectives sont constamment menacées d'une décultururation et d'une espèce d'acculturation forcée. » (MWENE BATENDE, *Op.cit.* :141).

Comme nous l'avons signalé précédemment, la mondialisation entraîne une homogénéisation culturelle, c'est-à-dire que toutes les cultures vont devenir une monoculture enracinée dans la civilisation occidentale. Abondant dans le même ordre d'idées, KASANDA soutient : « l'adaptation individuelle aux normes de la vie et de la consommation est considérée par les néolibéraux mondialisés comme l'idéal universel, le plein épanouissement de l'homme mondialisé ». (KASANDA LUMEMBU, 2000).

Et comme le note Mwene Batende : « l'homme mondialisé s'est aussi amené à prendre part au banquet du « royaume de la culture marchande planétaire ». Dans ce cas, nous trouvons que la mondialisation, nouvel ordre d'internationalisation de toutes les cultures sur toute la planète, devient un mode unique d'uniformité des modes de vie, voire des pensées et une aspiration chaque jour plus forte à l'identité (Mwene Batende, *Op.cit.* : 144).

Ignacio RAMONET (1997), parlant de la morphologie des signes qualifie la mondialisation comme étant une expression de l'informatique ou de l'internet. D'où, dit-il : « la mondialisation se fait par des échanges des signes qui ont été accélérés par la révolution de l'informatique de la

communication, entraînant avec elle l'expulsion de deux véritables systèmes nerveux des sociétés modernes ; les marchés financiers et les réseaux de l'informatique ». Avec l'implication et les bien-fondés de l'internet, nous nous rendons compte de la véracité de la pensée de Ramonet à savoir que le monde entre dans l'ère du capitalisme numérique où le savoir enregistre une croissance exponentielle. Ici, il y a lieu de parler d'une mise en réseaux immatériels et un libre flux d'informations à l'échelle planétaire.

De ce fait, n'y a-t-il pas une radicale déréglementation du monde, un dépérissement de l'Etat-nation, conséquemment pour la société africaine, le déclin du clan et de la tribu, de ses valeurs culturelles ? A ce sujet, il est nécessaire d'évoquer l'idée de « globalisme culturel » dont parle Julie WARNIER. « Avec la mondialisation, dit-elle, il y a un abus de langage avec le flux culturel » (WARNIER, J., 1999). Le problème majeur de la perte d'identité culturelle pour chaque peuple consiste en la compréhension de la mondialisation au plan local pour chaque communauté en tenant compte de sa culture.

Concluons ce dernier point en nous référant à MABIALA qui affirme que les enjeux culturels ne sont pas négligeables dans la mesure où la mondialisation constitue une authentique collaboration au-delà des frontières, des sociétés au sein du village global, même aussi du dialogue culturel.

Conclusion

Cette réflexion a porté sur l'examen des rapports antérieurement établis entre l'Europe et le continent africain, à la lumière de l'état actuel de l'Afrique. Elle était orientée vers l'angle social et comparatif de ces deux mondes. Nous déduisons que ces contacts reposaient sur un rapport des

forces dans lequel la balance penchait du côté européen. Et nous insistons que quand on parle des rapports entre l'Occident et l'Afrique, historiquement, on se rend compte qu'ils sont fondés sur un fond de domination. Aujourd'hui, il est établi qu'il y a le phénomène d'américanisation du monde. Et dans ce tourbillon, comment l'Afrique doit entrer dans le processus de la mondialisation pour que la puissance change de pôle et qu'elle ait sa place ?

Le tableau ainsi brossé est sombre. Le plus fascinant dans l'histoire des collectivités humaines, c'est la résistance à la dissolution et à l'extinction de la culture. Les colonisateurs avaient imposé leur culture à l'Africain, lequel n'est devenu qu'un imitateur: il a tendance à s'occidentaliser jusqu'à la moelle. C'est ce qu'Habib BOULARES, (1999 :135) appelle « une situation entre deux chaises peu confortables ». Ainsi donc, l'Africain se trouve entre deux (cultures) mondes différents, à double identité. C'est-a-dire qu'il subit une certaine aliénation culturelle. De ce fait, le Noir contemporain ne sait plus quelle culture il faut adopter. Cependant, il se trouve devant un choix entre sa propre culture qu'il ne veut plus apprendre, et une autre étrangère. Il préfère imiter tout ce qui vient de l'extérieur. Par ailleurs, l'intellectuel africain est de ce fait resté un élève sage dans l'acquisition et l'assimilation des préceptes de ses maîtres, à telle enseigne qu'il a même prouvé sa capacité d'assimilation de la science occidentale. Il est même parvenu à gagner sa place dans les académies et les grandes universités occidentales de renommée internationale.

En retour, à part le domaine de la danse et de la cuisine africaine, on ne voit pas d'autres vertus africaines qui soient adoptées par l'homme blanc. Il y a ici un problème de prise de conscience par l'Africain. Celui-ci doit, par conséquent, s'assumer. Dans l'acte de transculturation, il lui convient d'opérer deux distinctions essentielles : Rechercher d'un côté

les indispensables de l'Occident et, de l'autre, le rejet des valeurs superflues et aliénantes. Ce que l'Afrique a en propre, c'est peut-être la médecine traditionnelle, parce que, depuis des millénaires, les populations continuent à lutter contre la maladie en recourant à elle seule. C'est une médecine propre à la civilisation ou à la société traditionnelle africaine par rapport à la mondialisation. Heureusement, elle a connu un regain, d'intérêt spectaculaire depuis l'accession des pays africains à l'indépendance. En effet, elle a franchi le cercle du village pour s'implanter dans les milieux urbains, à proximité des grands hôpitaux modernes.

Ne faudrait-il pas constater par là l'échec de la médecine occidentale dite moderne? Selon LAPIKA DIMOMFU (2009), le terme même de traditionnel est un concept utilisé par défaut et qu'il n'y a pas de terme approprié qui puisse mieux la désigner. Selon ce chercheur, la médecine traditionnelle africaine est une médecine qui ne disparaîtra pas de si tôt ; elle a encore de longues années devant elle. Alors, il est important que les scientifiques africains s'en approprient et la maîtrisent pour la diffuser, la développer, l'exporter et la vendre. Voilà un fait palpable qui nous fait déduire que les rapports Afrique-Europe n'étaient pas de bon augure pour l'avenir de l'Afrique.

Bref, la perspective de cette présente étude était de chercher à voir quelles valeurs pourraient libérer l'Afrique pour qu'elle devienne l'épicentre de la puissance mondiale dans les millénaires à venir. Avec toutes les matières précieuses dont regorgent les terres africaines et au vu de la crise qui sévit en Afrique de nos jours, il y a nécessité que l'Afrique coopère à tout prix avec d'autres peuples ; car la coopération comme idéal du millénaire permet l'enrichissement mutuel et le rapprochement entre les peuples. Mais il faut en même temps apporter ses propres valeurs, le fruit de ses recherches, de son industrie aux autres

peuples. D'où, nous nous rangeons dans la ligne de ceux qui militent pour le combat de la mondialisation sur le front de l'unité complexe du monde dans la diversité culturelle, seule forme de planétarisation susceptible de brimer les inégalités économiques, politiques, sociales et culturelles. Ainsi, nous saurons amener l'Afrique dans la nouvelle mondialisation en repérant les éléments des nouvelles stratégies et identifier ses forces et ses faiblesses pour conjurer sa libération.

Les africains doivent se mobiliser et se mettre en synergie pour faire face à l'expropriation de ses atouts.

Bibliographie

- BOULARES HABIB, 1999. « l'Europe et le Tiers-monde », in *Jeune Afrique économique*.
- COSMAO, V., 1970. *Changer le monde*, Paris, édition du Cerf.
- MONIERE, Denis, 2005. *La mondialisation et le dépérissement de l'Etat : mythe ou réalité*, Ipsos, Paris.
- DELPEUCH, Th., 2006. *La coopération internationale aux prismes du courant de la recherche du sous-développement*, Paris, éd., droit et société.
- DELPEUCH, Th., 2008. *L'analyse des transferts internationaux de politique : un Etat de l'art*, Centre d'études et des recherches internationales, Sciences, Paris.
- ELIKIA MBOKOLO, Amselle, 1990. *Logiques métisses, anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris.
- FREIRE, PIERRE, 1975. *Pédagogie des opprimés*, Maspero, Paris.
- GIRAUD, Pierre-Noël, 2009. *Comment la mondialisation façonne le monde ? Politique étrangère*, L'Harmattan, Paris.

- HOUTONDJI, Paulin, 2000. « Cultures africaines et mondialisation, un appel à une résistance», in *Alternatives sud*, vol. VII, n°3.
- GOBINEAU, A., 1940. *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris.
- JOACHIM VOKOUMA, 1999. « La traite des Nègres; l'aveu », in *Jeune Afrique économique*.
- LECLERC, GERARD, 2000. *La mondialisation culturelle. Les civilisations à l'épreuve*. Paris, PUF.
- MABIALA MANTUBA, P., 200. *La culturalité en question : Essai d'anthropologie culturelle*, éd. Cultures africaines, 8, Kinshasa.
- MABIALA MANTUBA P., 1997. « Multiculturalisme et barbarisations au Zaïre », in *Conflits et identités, Actes des journées philosophiques de Canisius*, Kinshasa.
- MAKHTAR DIOUF, 1999. *Globalisation et développement local en Afrique et en Amérique Latine*, Bulletin du Codesria, Dakar-Sénégal, n° 3-4.
- MAKHTAR DIOUF, 2002. *L'Afrique dans la mondialisation*, L'Harmattan, Paris.
- MATTELART, ARMAND., 1999. *Histoire de l'utopie planétaire*, Ed. La découverte, Paris.
- MUDIJI, T., 2004. « Religions africaines et mondialisations : Enjeux identitaires et transculturalité », in *Actes du VII^{ème} colloque international du centre d'études des religions africaines*, Cepas, FCK, Kinshasa.
- MUTUNDA MWEMBO, P., 1998. « Les enjeux de la mondialisation en Afrique », in *Actes des journées philosophiques de Canisius*, Kinshasa.
- MWENE BATENDE, G., 2009. *Mondialisation des cultures et reconstruction identitaire africaine, défis à relever face à la nécessité de survie*, M.E.S, Kinshasa.

- PERROUX, F., 1973. « Dualisme et domination en Afrique noire », in *Cahiers zaïrois d'études politiques et sociales*, n°1, PUZ, Kinshasa.
- ROUSSEAU, JJ., 1954. *Discours sur l'origine et le fondement des inégalités parmi les hommes*, PUF, Paris.
- VERHELST, THIERRY, 1987. *Des racines pour vivre, sud-nord : Identités culturelles et développement*, Duculot, Paris.
- WARNIER, JP., 1999. *La mondialisation des cultures*, La Découverte, Paris.
- LEMBA TIEBWA, R., 2004. *Langue et interculturalité : Quête de modernité et idiosyncrasie francophone dans l'œuvre de Marc Quaghebeur*, Thèse de doctorat, Sous la direction de
- OKOLO OKONDA, B., Inédit, Université de Kinshasa.
- LAPIKA DIMOMFU, 2008. Séminaire de médecine traditionnelle, animé pour les chercheurs du CERDAS, (inédit).

LA NECESSITE DE LA PRESERVATION DE L'ORDRE PUBLIC AU REGARD DES PRATIQUES DEVIATIONNISTES : CAS DE FUNERAILLES A KINSHASA.

**Par
MBALA MUZINGI et MBEMBI KUYINDAMA**

Introduction

Depuis quelques années, la ville de Kinshasa, capitale de la RDC, appelée jadis Kin « la belle » est connue sous le label de la barbarie, de la violence, de la délinquance et des comportements déviants des Kinois. Ces faits récurrents qui minent la ville de Kinshasa sont aujourd’hui reconnus comme un problème de société suscitant la peur chez les uns, dénonciation et indignation chez les autres. C'est pour autant dire que la ville de Kinshasa vit sous le choc d'une crise de la moralité, d'une insécurité permanente et d'une recrudescence de la délinquance provoqué par la mauvaise conduite des certains Kinois qui foulent intentionnellement au pied les lois et règlements de la République.

Les mœurs sont dépravées presque chaque jours, l'ordre public est régulièrement troublé et les coutumes sont bafoué par des gens naturellement appelés les délinquants sans pour autant qu'ils soient inquiétés aux fins de réduire la dangerosité de ces comportements criminels qui mettent en mal l'ordre public.

Bref, la ville de Kinshasa vit une période de l'inversion des valeurs. C'est pourquoi, les différentes couches sociales (les médias de la capitale et la population Kinoise) ne cessent d'interpeler les autorités compétentes qui ont la charge dans leurs attributions la protection des personnes et de leurs biens de prendre des mesures

nécessaires et efficaces pour éradiquer ces comportements délictuels qui suscitent des interrogations et des inquiétudes dans le chef de la population kinoise.

Ces actes de barbarie, de violence et de délinquance créent non seulement la désolation aux Kinois mais aussi ils constituent une menace pour la société Kinoise. Ainsi, ces comportements entraînent des conséquences multiples tant sur le plan socio-économique que moral et constituent une épine dorsale pour la sécurité et la quiétude des Kinois. A titre illustratif, nous assistons presque chaque jour aux attaques de bandes des délinquants connues sous l'appellation de Kuluna qui insécurise la population de fois sous l'œil de la police nationale, et qui opère au grand jour dans divers coins de la ville. Ce phénomène ne laisse aucun Kinois indifférent en raison des conséquences enregistrées tant physique que matérielle à travers presque tous les quartiers de la ville. Ce faisant, ces comportements déviants se ressemblent à ce que STOGAN qualifie du désordre social qu'a connu la société américaine pendant les années 90.

A ce jour à Kinshasa, d'aucuns n'ignorent s'il y a un lieu où la loi et la coutume sont facilement foulées au pied, c'est certainement là où on pleure un mort. Le lieu mortuaire tient à se transformer en une salle de spectacle et d'exhibition dans le sens que les gens ne s'amènent pas tous pour compatir avec ceux qui sont éprouvés, loin de là, la plupart surtout les jeunes, viennent pour faire du tapage, distraire les autres, proférer des injures et des insanités, pour faire des pillages, pour consommer la drogue, pour régler de comptes, pour exhiber le sexe...

Pour ainsi dire étaler aux vues de l'assistance leur degré d'immoralité, cela avec aisance. D'après les traditions congolaises le décès c'est un événement épouvantable dans la vie de chacun. C'est pourquoi, les funérailles sont

considérées comme un temps sacré et qui doivent être organisés conformément aux us et coutumes non contraire à la loi de chaque peuple pour aussi préserver l'ordre social établi. Mais a contrario à Kinshasa, nous assistons à une délinquance qui consacre l'anomie dans les lieux mortuaires. Tel est le cas des pratiques déviationnistes de funérailles, qualifié d'infraction par la loi, sur quoi, d'ailleurs, se fonde substantiellement notre problématique.

En effet, cette étude consiste à montrer l'attitude qu'affichent certains Kinois dans nos funérailles que nous qualifions de déviance. Et comment faire pour sortir ou éviter ce genre des comportements ?

Les abus aux lieux mortuaires doivent interpeler les pouvoirs publics. Afin de mieux appréhender et de décortiquer les méandres de pratiques déviantes, notre analyse est structuré au tour des axes ci-après :

- Définition des concepts,
- De l'organisation et du déroulement des funérailles dans la ville de Kinshasa ;
- Des pratiques déviationnistes ;
- Les pistes des solutions.

DEFINITION DES CONCEPTS

La définition des concepts pose souvent d'énormes difficultés aux chercheurs en sciences sociales du fait de l'ambigüité que revêtent parfois certains concepts.

Les pratiques déviantes ou déviationnistes

La pertinence de ce concept dans le cadre de notre travail tient au fait que le comportement anti-social des certaines personnes est une expression de la déviance en milieu de deuil. La déviance, concept clé en pathologie

sociale, désigne le fait de « passer outre l'ordre établi », « offense contre norme ».

Il ressort de ces définitions que le concept de déviance renvoie à l'idée de la remise en question de l'ordre existant, de la transgression ou de l'atteinte à l'ordre social, aux normes sociales, par un sujet assujetti aux dites normes.

Les funérailles

Ce sont les cérémonies qui s'accompagnent pour l'enterrement d'une personne.

DE L'ORGANISATION ET DU DEROULEMENT DES FUNERAILLES DANS LA VILLE DE KINSHASA

Le deuil en tant que manifestation publique, en RDC, précisément dans la ville de Kinshasa est réglementé par le décret loi 196 du 29 janvier 1999 portant réglementation des manifestations et réunions publiques. Cette loi stipule que les congolais ont droit d'organiser des manifestations et des réunions pacifiques et d'y participer individuellement ou collectivement, publiquement ou en privé dans le respect des lois, de l'ordre public et des bonnes mœurs.

- Sont considérées comme manifestation notamment : les marches, les défilés, des cortèges, les cérémonies d'accueils, les processions à caractères politiques, culturels ou religieux, etc.... art. 2;
- Sont considérées comme publiques, les manifestations et réunions, organisées sur la voies publiques ou dans les lieux publics ouverts, non clôturés ou celles auxquelles les public est admis ou invité, art. 3 ;
- Sont considérées comme privées les manifestations organisées en dehors de la voie publique, dans les lieux publics ou privés fermés et clôturés, art. 3 ;

- Les manifestations et réunion publiques sont soumises à une déclaration préalable auprès des autorités politiques, administratives compétentes. Toute fois, les manifestations et les réunions organisées sur le domaine public peuvent être subordonnées à l'autorisation préalable. Dans la ville de Kinshasa, c'est le gouverneur de la ville province de Kinshasa qui donne l'autorisation.
- Les autorités compétentes saisies de la déclaration préalable ont l'obligation de veiller au déroulement pacifique des manifestations ou réunions publiques organisées dans leur ressort territorial ainsi qu'au respect de l'ordre public et de bonnes mœurs sans tenter de les entraver. Les forces de l'ordre n'interviennent que par pour disposer les manifestations qu'en cas de débordements ou des troubles graves. Art. 8 du code.
- Toute personne qui aura organisé les manifestations ou réunions publiques en violation de toutes les dispositions du présent décret loi sera passable d'une amende et d'une servitude pénale de 1 à 3 mois ou de ces peines seulement, sans préjudice des condamnations éventuelles causées par les manifestations ou les réunions incriminées.
- Tous les faits infractionnels commis à l'occasion des manifestations ou des réunions publiques sont réprimés conformément à la loi pénale. Leurs organisations seront tenues pour civilement responsables et condamnés aux réparations dues solidairement avec les auteurs des dits faits. Art. 10.

De la levée du corps à la morgue

Avant l'avènement des morgues dans nos villes, lorsqu'une personne décédait, la toilette mortuaire ainsi que la cérémonie de la mise en bière se faisait à domicile par les membres de la famille. Mais actuellement avec la technique de la conservation des corps au froid à la morgue, les gens

préfèrent conserver d'abord le corps quelques jours à la morgue cela pour de raison matérielle, financière, etc. A la récupération du corps à la morgue, il est strictement interdit par l'autorité n°1 de la ville de sortir le corps de la morgue sans toilette mortuaire, cela pour éviter les risques des épidémies qui peuvent de fois provenir du cadavre.

Après la morgue, le corps est acheminé au lieu choisi pour la circonstance. Un deuil dans une rue ou un quartier est signalé par la présence de palmes (Lindalala). L'enterrement est précédé d'une veillée de pleurs, des danses et des prières (Matanga).

De l'inhumation au cimetière

Lorsqu'on arrive aux cimetières pour les problèmes ayant trait à l'enterrement : le préposé prélève tous les documents en référence de l'ordonnance du 22 octobre 1948 déterminant les modalités de la tenue du registre d'inhumation c'est-à-dire le nom et post-nom, etc.

Ensuite il prélève le nom du docteur soignant et la maladie dont souffrait la victime. Après cette cérémonie de présentation des différentes pièces c'est-à-dire le certificat ou l'attestation de décès, les éprouvés vont payer la taxe auprès du perceuteur et le préposé leur donne un jeton justifiant le paiement, à présenter aux fossoyeurs pour creuser la tombe et enterrer le corps. Les enterrements de ces deux catégories seront gratuits si :

- Pour le cas des indigents une attestation d'indigence est délivrée par le service social de la commune ou par le président sectionnaire de la croix rouge de commune.
- Quand il y a élaboration d'une demande matérielle funéraire par l'autorité urbaine ou une recommandation faite également par l'autorité urbaine pour le cas du décès d'un fonctionnaire ou de sa femme les différents préposés des cimetières la où l'enterrement va s'effectuer sont tenus

de ne pas percevoir les taxes pour ce cas, le fossoyeur qui s'occupe de l'enterrement à droit de demander l'équivalent d'un casier de bière et une poule en espèce ou en nature.

ETUDE DES CAS

A. Les funérailles d'un étudiant

La vie communautaire dans les homes du campus universitaire et des autres instituts supérieurs officiels, la solidarité entre les étudiants ainsi que la volonté de démontrer au public le rang qu'ils doivent occuper malgré leur piètre situation, sont les principales raison qui poussent les étudiants à assurer eux-mêmes le deuil et l'enterrement de leur camarade. Et comme ils souhaitent que leurs funérailles soient bien organisées, ils sont plein d'entrain. Mais hélas, au regard des maigres frais alloués aux Directions des établissements de l'enseignement supérieur et universitaire, les obsèques d'un des leur ne se déroulent pas comme ils l'auraient souhaité.

B. Les funérailles d'une jeune fille (quartier populaire : pascal)

Dans le cas présent, les jeunes amis de la défunte s'en prennent d'abord verbalement, puis physiquement aux membres de la famille qu'ils qualifient de sorciers. C'est à propos de ce genre d'incidents qu'un journaliste écrit : il n'est pas faux de dire que les scènes qui accompagnent les enterrements à Kinshasa sont souvent le masque du mal de vivre du congolais moyen.

Nous ajoutons que l'aspect ambiance de ces événements dépasse le cadre de la crise économique actuelle proprement dite ; les comportements scandaleux sur la scène publique sont d'une part, liés à la construction d'une identité moderne, dominée par l'imaginaire de l'argent et de la mort

et, d'autres part, l'expression de frustration due à l'échec de cette même modernité, un acte d'exorcisme visant à conjurer le mal « les rites de passage tels que les funérailles, surtout celles des jeunes gens (...). Prennent aujourd'hui un air d'exploitation carnavalesque et déviant d'un espace sans limite ni intimité, d'une réalité de pure extériorité. La foule qui accompagne le cercueil jusqu'au cimetière viole la bienséance et les règlements sociaux dans le but de contourner et conjure le mauvais sort.

Des pratiques déviationnistes

Les Kinois inventent des nouvelles formes d'organisation sociales afin de palier la situation sinistrée leur léguée par l'Etat-nation post colonial (...). Il s'agit d'un processus dynamique ordinaire de continuer à vivre en juxtaposant opportunités d'intérêts en capitalisant d'anciennes alliances et en créant de nouveaux réseaux (...). A travers l'image du Kinois, Théodore TREFON explique les comportements affiché dans certaines circonstances, aussi envahir les rues afin de désobéir, piller et se défouler d'une manière carnavalesque est une façon de prendre sa revanche sur l'Etat incapable de motiver à satisfaire les attentes du peuple en matière d'indépendance et de développement.

La dépravation des mœurs

Nos deuils actuels ressemblent, hélas à une pièce de théâtre où tout les plaisirs et tout les maux sont permis. Il arrive souvent que certaines personnes éprissent de dignité et de respect décident carrément de plus s'y rendre à cause des insanités proférées, des accusations gratuites, des injures criantes, des menaces et des dangers que cela entraîne pour leurs vies. Comme une peste, les mauvaises manières sont

rependues et n'épargnent aucune couche de la société, hommes, jeunes ou vieux, lettrés ou illettrés...

Eu égard au climat qu'entretiennent certaines personnes « les Kuluneurs » lors des funérailles, on peut affirmer que dans la ville de Kinshasa les morts ne sont pas respectés. La population de cette ville excelle dans la débauche dans de lieux mortuaires. La dernière cérémonie de la vie de l'homme sur la terre est devenue une réjouissance populaire. Le sens de respect dû aux morts a disparu dans cette ville. La mort qui provoquait la peur dans le temps est devenue l'occasion des grandes rencontres amoureuses ou des divertissements. Le sens du sacré n'existe plus. On dénombre au total de plus de 25 cas des infractions de droit commun à chaque fois qu'il y a un deuil dans un coin de la capitale, à savoir : le vol, violation de domicile, association de malfaiteurs, destruction, de gradation, tapage nocturne, de la destruction méchante, tombeau et monument, réquisition forcé de biens des particuliers, assassinat, le commerce de chanvre, coût et blessures volontaires et involontaires, homicides volontaire et involontaire, menaces, meurtre, tortures corporelles, arrestation arbitraire, dénonciation calomnieuse, viol, outrage aux mœurs ou à la pudeur, atteinte à la liberté de culte, escroquerie, ivresse publique, injure publique, etc.

Le coût exorbitant des frais funéraires

Pour un individu mort dans un hôpital de la place, sa famille doit d'abord payer la facture d'hospitalisation proportionnelle aux jours de son hospitalisation ensuite viennent le certificat de décès et les frais de conservation du corps à la morgues..., pour lever le corps de la morgue au domicile du défunt, il faut débourser pour la location du corbillard du domicile du défunt jusqu'au cimetière, les frais d'inhumation et des fossoyeurs..., tous ces facteurs font à ce

qu'il y a accroissement des cadavres abandonnés chaque jour à l'hôpital général et ainsi qu'à la morgue centrale de la ville de Kinshasa par leurs proches ceci par manque des moyens matériels, financiers...

Comment une famille n'ayant pu trouver le montant nécessaire à l'achat des médicaments qui auraient pu sauver leur proche, pourrait-elle débourser dix ou quinze fois ce montant pour payer les frais d'enterrement ?

En plus des frais funéraires proprement dit, s'ajoutent les dépenses de la veillée mortuaire et du deuil où il faut offrir du café, des boissons et quelques choses à manger aux parents, amis et voisins venus réconforter la famille du défunt. Le deuil lui-même ne dure plus une semaine comme par le passé, on cherche à minimiser les dépenses.

L'immoralité dans les lieux mortuaires

A Kinshasa, plus particulièrement dans les quartiers populaires, le deuil est plus spectaculaire. Généralement, ce sont les jeunes qui créent les troubles pendant le deuil. Au lieu mortuaire, on a l'habitude de danser et chanter. L'avènement des groupes religieux fait que la musique religieuse soit la plus écoutée et dansée dans cette circonstance si la famille est chrétienne. La nuit, les chansons chrétiennes cèdent la place aux chansons obscènes, dit-on pour maintenir les veilleurs éveillés.

Beaucoup de parents ont du mal à dormir dans les lieux mortuaires afin de compatir au malheur qui a frappé un ami ou un proche, surtout dans les deuils de personnes dite ambiancer, prostituées, etc., et cela parce que l'immoralité bat son plein au lieu du deuil. Beaucoup de gens sont souvent humiliés par les jeunes gens. Certaines filles arrivent même à se déshabiller en public et danser nu la nuit. Tous les gestes et parole sont à caractère obscène. Certains couples de circonstance s'embrassent. Les hommes de Dieu

sont souvent les plus humiliés à tel point qu'ils ont même honte de prêcher au regard du mauvais comportement des jeunes du quartier communément appelés « Kuluneurs ».

L'insécurité dans les lieux mortuaires

La chasse aux sorciers, est l'un des phénomènes le plus courant constaté chaque fois qu'il y a un deuil et ne cesse de couler l'encre et la salive dans la capitale congolaise. Quelles que soient les difficultés qu'on éprouve à le démontrer empiriquement, ses adaptes ne voulant certainement pas se prêter à pareille expérience, il reste indéniable que la sorcellerie sévit à Kinshasa et ses victimes doivent se compter par millier. Sous ce générique de sorcellerie, nous sous-entendons tous les maléfices et toutes les pratiques mystérieuses visant à jeter un mauvais sort à quelqu'un pour le faire mourir. Faute de pouvoir déterminer le coupable, ils s'en prennent parfois aux membres de la famille éprouvée.

Des refrains du genre « tango mosusu ndoki yeyo, c'est-à-dire peut être que C'est celui-ci le sorcier » sont entonnés. A l'audition de tels chants, certains membres de la famille éprouvée s'enfuient, craignant la furie de ces jeunes qui n'hésitent pas à se droguer avant de brutaliser même des personnes innocentes. Ceux qui tentent de s'interposer membres de la famille et autres personnes de bon sens, sont aussi tabassés. Comme on le constate, cette recherche des sorcières auteurs présumés de la mort de leur ami amène les jeunes à troubler la sérénité et le calme qui doit caractériser un deuil. Déjà, affecté moralement par la mort de leur enfant, il arrive que les parents soient molestés ou prennent la fuite afin d'éviter le courroux de ces jeunes.

Il existe par ailleurs un autre phénomène tout aussi violent, à savoir l'expropriation du cadavre par les amis du défunt. Ses auteurs veulent à tout prix arracher aux membres de la famille éprouvée le corps du défunt pour pouvoir le gérer à leur guise. Comme il est très rare que la famille éprouvée accepte pareille démission, les jeunes recourent aux pressions de toutes sortes pour atteindre leur but. Il arrive aussi que, les jeunes s'approprient le cadavre et fassent la loi dans la parcelle. Cela se passe souvent lorsqu'ils suspectent les parents ou les oncles de leur ami défunt d'avoir causé la mort.

Le recouvrement forcé

Normalement, dès qu'un décès survient dans le quartier, frère, amis et voisins se présentent sur le lieu. Une personne, mandatée par la famille ou par les voisins, se charge d'enregistrer consciencieusement la contribution de tous ceux qui veulent assister financièrement la famille éprouvée. La présence de cette personne, devant laquelle sont placés une assiette et un cahier, est une des manières respectables de signifier à ceux qui viennent consoler la famille que leur contribution est souhaitable pour faire face aux frais funéraires.

Cependant, parallèlement à cette collecte officielle, les jeunes gens érigent des barrières sur les avenues, exigeant des passants une contribution, non plus volontaire mais forcée. En cas d'insolvabilité ou de refus, ces « agents percepteurs » se permettent d'appliquer de la crasse (cendres de pneus mélangées à de l'urine sur le bras ou sur le visage des passants en guise de sanction. Un tel mélange (cendre de pneu+urine+l'eau+l'huile de frein,...) est destiné à terroriser les passants, pour les inciter au paiement de l'argent. Cette manifestation sui generis de solidarité tourne facilement au détournement. Très souvent en effet, l'argent récolté de

force n'atteint pas la famille éprouvée et n'est empêché que pour l'achat ultérieur d'alcool et pour d'autres fins égoïste. Comme si ces extorsions publiques occasionnelles ne leurs suffisaient pas, certains jeunes ingénieux se permettent s'ériger des barrières pour des deuils qui n'existent que dans leur esprit, disant que le cadavre est « pris en otage » à la morgue et désignant une faille fictive loin de leur champ d'opération.

L'application de cette pratique mortuaire dépend d'une famille à l'autre et d'un milieu à l'autre. Une famille aisée ou ayant des parents capables de payer les frais funéraires ne donne pas l'occasion à la collecte publique.

La délinquance lors du cortège funéraire

Les véhicules funèbres à risque fragile et pas du tout conçus pour des telles activités, n'offrent presque pas de garantie comme corbillards sur les rues de Kinshasa. Ceux qui font appel au corbillard de circonstance (combis, des bus Mercedes 207 appelés communément esprit de mort) n'ont que des accidents de circulation à redouter. Le marchandage de la mort se fait pendant le transport au cimetière et donne lieu à un incident d'une violence macabre.

Le cortège funèbre, est un scandale à Kinshasa. Les véhicules loués par la famille, sont spontanément disputés par des voyous au dépends des membres de la famille. Lorsque le corps est accompagné à pieds, ce sont les chansons et danses obscènes qui l'accompagnent avec joie et légèreté. Parfois la route est totalement occupée et les passants bousculés et injuriés par les accompagnateurs du cortège. Quand le cortège funèbre est véhiculé, les camions et certaines voitures sont surchargés. Il arrive qu'on soit entraîné de prendre la bière dans le cortège et d'en verser sur la chaussée en faisant du tapage ou du bruit.

Au cimetière, tous ne descendant pas pour suivre la cérémonie d'enterrement ils restent dans les véhicules pour veiller, sur leurs places pour le retour. En pénétrant les cimetières, on se souci très peu de là où l'on pose les pieds, on marche sur les tombes, on s'y repose même assis ou couché....

LES PISTES DE SOLUTION

Pour palier à cette situation « pratique déviationnistes lors de cérémonies funéraires » ce fléau qui insécurise toute la population de la ville de Kinshasa, la violence des Kinois est tributaire d'une combinaison complexe des multiples facteurs et les efforts visant à atténuer sensiblement ses problèmes devrons être entrepris sur plusieurs fronts. Nous suggérons ce qui suit :

- Le concours de plusieurs partenaires s'avère important pour lutter contre ce fléau, il s'agit : les jeunes, les parents, les églises, les ONG, les écoles et l'Etat congolais. Car dit-on : « aux grands maux, les grands remèdes ». En paraphrasant Evariste TSHISHIMBI : « la jeunesse, quelle signification précise lui donne-t-on de nos jours en RDC et plus précisément dans les villes ? ». La jeunesse étant l'espoir de demain, l'Etat doit entreprendre des initiatives visant à protéger la jeunesse contre la consommation excessive des boissons alcoolisées, le chanvre...etc.
- L'Etat doit favoriser et stimuler la création de petites et moyennes entreprises parce que celles-ci par l'ingéniosité de leurs managers, elles absorberont un grand nombre des chômeurs et amélioreraient tant soit peu leur niveau de vie.
- L'Etat doit inquiéter les parents des Kuluneurs récidivistes en pesant sur eux la menace d'une

relégation dans leurs milieux d'origine, tous ceux qui se retrouvent sans travail ou non scolarisé. Ceci créera une peur qui débouchera à la dénonciation. Nous avons remarqué que les parents ou soit les membres de la famille se mobilisent et recherchent des moyens pour la remise en liberté de ces malfaiteurs. C'est-à-dire qu'il y a complicité, et des fois, une stimulation dans l'exercice des forfaits qu'ils commettent.

En RDC, plusieurs dispositions légales sanctionnent, d'une manière directe ou indirecte les infractions qui se produisent lors des funérailles (les codes larcier, République Démocratique du Congo, Droit pénal, 2003, Tome II).

Conclusion

Au terme de cette réflexion qui se refuse à toute prétention d'être exhaustif, nous ne croyons pas avoir tout dit, car la recherche scientifique est dynamique, toujours en quête de perfection.

Notre étude a porté sur la nécessité de la préservation de l'ordre public au regard des pratiques déviationnistes : cas des funérailles à Kinshasa. Néanmoins, nous pouvons tout simplement dire que les données recueillies de nos investigations démontrent que le Congo, souffre actuellement d'une crise morale très poussée qu'a provoquée l'inversion des valeurs. La crise économique, cause ou conséquence de la crise morale a rétréci à l'extrême le marché de l'emploi, créant une masse permanente des jeunes désœuvrés. Ces deux crises ont aussi déséquilibrée l'administration publique qui n'arrive plus à réaliser convenablement sa mission. Chacun se débrouille pour sa survie et celle de sa famille au mépris de la loi et sa conscience.

Sa capitale forme une ville minée par des turbulences sociopolitiques depuis 1960. Délaissés et perdus, les citoyens se prennent en charge en assumant des responsabilités qui auraient dues revenir à l'Etat. Actuellement les lieux mortuaires sont devenus des espaces par excellence de la mise en œuvre des pratiques qui heurtent la conscience collective et les normes sociales. C'est ainsi que certains Kinois ont abandonnés les valeurs qui fonde la société pour se retrouver vers les anti-valeurs comme l'éducation diffuse, la liberté sexuelle, l'immoralité, sans oublier la façon de s'habiller et bien d'autres choses. Etant donné ces sentiments que peut engendrer cette diversité de comportement, les victimes éventuelles s'en passent généralement jusqu'au point d'apporter atteinte à l'ordre établi par les individus eux-mêmes dans le cadre d'une convention.

Les pratiques déviationnistes lors des funérailles à Kinshasa sont une gangrène, « une réalité sociologique ». La loi doit frapper mais hélas, l'autorité urbaine est incapable d'arrêter la locomotive.

Bibliographie

- CLIFFORD, W., 1966. *Jeunesse désœuvrée à Kinshasa*, Bureau des affaires sociales.
- TSHISHIMBI, K.E., 2010. *Les métamorphoses de la délinquance urbaine RDC*, édition des Cahiers Congolais de Sociologie.
- BRIGITTE BREBAUT, 1984. *La pauvreté un destin*, Paris.
- MUKOKO SAMBA, 1994. *Projet d'une nouvelle société au Zaïre*, MS.
- SHOMBA K. et KUYUNSA, B., 2000. *Dynamique sociale et sous développement en RDC*, PUK, Kinshasa.

PAIN.M., 1984. *Kinshasa ville et cité*, éd. de l'Ors TOM, Paris.

Loi n°73/015 du 05 janvier 1975 portant organisation territoriale et administrative de la RDC.

Jean LODEWIJK, G. et al., « Repose en désordre : enterrement et cimetière à Kinshasa à la lumière de la presse zaïroise (1993-1996) », in *Cahier Africain* n°31-32.

BIAYA.T.K., « *La mort et ses métaphores au Congo zaïre (1990-1996)* », in *Cahier Africain* n°31-32.

KIMPIANGA, M., 1977. *La mort dans la pensée Kongo*, éd. Centre Agro-alimentaire de Kisantu.

MUMENGI DIDIER, 2001. *L'Univers des jeunes sans tort à Kinshasa, étude du phénomène enfant de la rue*, édition Africaine, Kinshasa.

NKURUNZIZA, 1980. *La délinquance en Afrique noire, mémoire de licence*, Université catholique de Louvain, Belgique.

LAFON, 1996. Cité par KUMBI : *Image politique Zaïroise pendant la période de transition*, UNIKIN, FPSE.