



Nicolas Cubaka Cishugi

Se réconcilier au nom de la vie

Approche traditionnelle africaine de
résolution des conflits au service
de la réconciliation sociale et ecclésiale

Préface de François-Xavier Amherdt

SCHWABE VERLAG

**UNI
FR**
■

UNIVERSITÉ DE FRIBOURG
UNIVERSITÄT FREIBURG



THÉOLOGIE AFRICAINE

**Collection dirigée par François-Xavier Amherdt,
Bénézet Bujo, Thierry Collaud et Albertine Tshibilondi**

Volume 7

Nicolas Cubaka Cishugi

SE RÉCONCILIER AU NOM DE LA VIE

**Approche traditionnelle africaine de résolution
des conflits au service de la réconciliation
sociale et ecclésiale**

**Cas du *Ndaro* chez les *Bashi* de la
République démocratique du Congo**

Préface de François-Xavier Amherdt

Schwabe Verlag

Thèse présenté à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse), pour obtenir le grade de docteur. Approuvée par la Faculté de théologie sur la proposition des professeurs François-Xavier Amherdt (1^{er} censeur), André-Marie Jerumanis (2^{ème} censeur), Thierry Collaud et Hansjörg Schmid.

Fribourg, le 17 novembre 2020, Prof. Mariano Delgado, Doyen de la Faculté et président du Jury.

L'étape de la préresse de cette publication a été soutenue par le Fonds national suisse de la recherche scientifique.

Paru en 2021 chez Schwabe Verlag, Berlin

Information bibliographique de la Deutsche Nationalbibliothek

La Deutsche Nationalbibliothek a répertorié cette publication dans la Deutsche Nationalbibliografie; les données bibliographiques détaillées peuvent être consultées sur Internet à l'adresse <http://dnb.dnb.de>.



Cette œuvre est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution – Pas d'Utilisation Commerciale – Pas de Modification 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

Conception de la couverture: Kathrin Strohschnieder, Oldenburg

Composition: Schwabe Verlag, Berlin

Impression : CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Livre imprimé 978-3-7965-4429-3

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4430-9

DOI 10.24894/978-3-7965-4430-9

L'e-book est identique à la version imprimée et permet la recherche plein texte. En outre, la table des matières et les titres sont reliés par des hyperliens.

rights@schwabe.ch

www.schwabe.ch

*À vous tous/toutes qui croyez à la vie perpétuelle et qui luttez
constamment contre la mort après la vie terrestre,
je dédie ce travail !*

PRÉFACE

La palabre en situations de conflits

Le présent ouvrage reprend la thèse défendue à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg en novembre 2020. L'auteur a pu bénéficier des impulsions données par son premier accompagnateur, le professeur de théologie morale à la Faculté de théologie de l'Université de Lugano, André-Marie Jerumanis. Ce dernier a fourni des orientations utiles quant à l'enracinement du travail dans le contexte traditionnel local des *Bashi* de l'Est de la RDC, sur les plans sociologique, géographique, ethnologique, anthropologique, culturel et pastoral.

En outre, le livre de Nicolas Cubaka Cishugi (NCC) constitue en quelque sorte un commentaire à l'ample paragraphe consacré par le professeur émérite de la Faculté de théologie de l'Université fribourgeoise, l'Abbé Bénézet Bujo, aux procédures palabriques en Afrique subsaharienne et à leur possible impact sur la vie des Églises catholiques locales, dans le dernier volume (n. 6) de la collection « Théologie africaine », que nous dirigeons avec lui et le moraliste de Fribourg, le professeur Thierry Collaud ainsi que la professeure Albertine Tshibilondi Ngoyi, philosophe et sociologue, du Centre d'Études Africaines et de Recherches Interculturelles (CEAF&RI) et de l'Institut International Lumen Vitae à Namur (Belgique) aux Éditions Schwabe de Bâle, intitulé *Quelle Église pour un christianisme authentiquement africain ? Universalité dans la diversité* (2021).

L'ouvrage de NCC est très marqué par l'expérience de l'auteur (A.) qui, durant son ministère pastoral au sein de l'Archevêché de Bukavu, a été témoin d'une série incommensurable de violences faites aux femmes et aux populations de cette région, de tensions entre familles au cœur d'un même village, appartenant parfois à la même Communauté Ecclésiale Vivante de Base (CEVB), et plus largement de conflits guerriers affligeant depuis des décennies son pays (et l'Afrique tout entière). D'où son ton parfois lyrique et quelque peu « homilétique ». D'où aussi et surtout ses questions de recherche très réalistes : « Dans les sociétés africaines en pleine dégénérescence tribale, une conception africaine de la cohésion sociale *peut-elle encore s'appuyer utilement sur la tradition africaine ?* »

Si NCC se concentre principalement sur le *Ndaro* chez les *Bashi* de la RDC, comme l'indique le 2^{ème} sous-titre du livre, il élargit parfois le focus au reste du continent, notamment en spécifiant le *Ndaro* par rapport à d'autres procédures de justice traditionnelle africaines : Afrique du Sud, Rwanda, Burundi, République du Congo (Brazzaville), Ouganda et Sierra Leone, puis en situant le *Ndaro* dans le déploiement des étapes et courants de la théologie africaine depuis son indépendance aux alentours de 1960. Ce qui fait que la réflexion de l'A. a indéniablement *une portée valable au-delà de la seule RDC* pour l'ensemble de l'Afrique noire, surtout subsaharienne. D'où le 1^{er} sous-titre « Approche traditionnelle africaine de résolution des conflits au service de la réconciliation sociale et ecclésiale ».

Du reste, l'A. a tenu à faire précéder son 1^{er} chapitre d'un « Prologue » qui établit un « *Panorama général* » de la situation socio-politique de l'Afrique, prise en tenaille entre guerres et pauvreté, la région des Grands Lacs ne constituant que l'un des foyers de terreur, particulièrement dramatique, parmi d'autres, à cause des questions ethniques, du poids de la colonisation et de la jeunesse de la population, et la RDC offrant comme un reflet en miniature de cet état de fait, avec la réalité paradoxale d'une extrême richesse du sous-sol mi-

nier qui ne profite quasiment pas à la population, du fait de l'instabilité politique chronique et des accointances des autorités, parfois contestables et corrompues avec les grandes puissances mondiales, notamment chinoise (« Un paradis où les anges meurent de faim »). Au-delà des conceptions selon lesquelles « l'Afrique, continent de détrit, serait mal partie », ou « l'Africain ne serait pas assez entré dans l'histoire », il est possible pour NCC d'envisager une Afrique qui ne rougisse pas de son passé, qui repousse les injustices et prenne en mains son destin.

Se réconcilier au nom de la vie

Devant cette situation de déchirements multiples et perpétuels, l'A. poursuit l'objectif de contribuer à la quête de la paix sans laquelle la vie, don par excellence et valeur suprême, serait menacée d'extinction. D'où le titre général de l'ouvrage « *Se réconcilier au nom de la vie* ».

Il part des hypothèses suivantes :

La pratique de la réconciliation n'est pas un invariant culturel mais *s'enracine dans chaque contexte local* de manière particulière.

Le mécanisme traditionnel du *Ndaro* n'est pas anachronique. Il mérite d'être revalorisé, car il est lié à la vision africaine tridimensionnelle du monde (union des défunts, des vivants et des non-encore-nés), encore partagée par la majorité de la population.

L'étude vaut la peine d'être menée *déjà au niveau ethnologique*, car les approches sur la justice ancestrale, notamment chez les *Bashi* de la RDC, demeurent rares et insuffisantes. Devant le juridisme croissant et les règlements de comptes qu'affrontent les sociétés africaines et congolaises, le recours des citoyens à la sagesse ancestrale, détachée de ses scories, grâce à laquelle la libération de la parole, sa rumination et son impact performatif permettent de passer de la haine à l'amour, de l'isolement au vivre-ensemble, de la mort à la

vie, peut servir de soutien essentiel aux lois civiles et morales des sociétés africaines, avec leur sens aigu de la solidarité.

Dans le contexte de l'agir ecclésial, le *Ndaro*, éclairé par la lumière de l'Évangile, peut également constituer *un outil pastoral éminent dans la recherche de la paix* et de la réconciliation pour une construction de l'Église communion, telle que voulue par le Christ Pasteur (Jn 17,21). À cet égard, les différentes structures communionnelles ecclésiales peuvent constituer des points d'appui, tout particulièrement les CEVB.

Soulignons également que sur le plan méthodologique, le travail visant à mettre en relation l'arbre à *Ndaro* (à palabre) et la réconciliation dans la perspective chrétienne, *l'interdisciplinarité est de mise* selon un dialogue entre sociologie culturelle, ethnographie et anthropologie d'une part, théologie biblique, éthique et pastorale d'autre part.

Sur le plan culturel, l'A. emprunte *une approche sociologique et historico-herméneutique*, qui prend en considération les données historiques relatives aux processus iréniques sur le continent africain et en offre une interprétation mettant en évidence la particularité de la signification du *Ndaro* et ses fonctions dans la recherche de la paix chez les *Bashi*.

Sur le plan théologique, la méthode est de l'ordre *de la corrélation herméneutique et critique inductivo-déductive*. D'une part, l'A. part d'observations sur le terrain sous forme d'interviews qui alimentent l'ensemble de la présentation, auprès d'anciens (*Bashamuka*), de chefs coutumiers et garants de la coutume (*Bami*), de responsables de villages (*Barhambo*), ainsi que d'hommes et de femmes instruits de la culture des *Bashi*. NCC donne la liste des personnes contactées en Annexe 4, et le libellé des *questionnaires soumis durant trois voyages* en 2017, 2018 et 2019 (disponibles grâce à des enregistrements en audio et vidéo), réalisés malgré les difficultés d'approche dues à l'instabilité politique. À cette démarche inductive, NCC ajoute

une exposition de type déductif d'autres pratiques culturelles de résolution des conflits, pour éviter l'ethnocentrisme congolais, puis en inscrivant sa lecture renouvelée de la palabre au sein de la pratique « oikodomique » de l'Église famille de Dieu en Afrique. Ce qui lui permet en finale, dans *une visée de théologie prospective*, d'amener des perspectives nouvelles pour une revitalisation de la culture ancestrale et une « Église du *Ndaro* ».

Des apports originaux

Parmi les principaux apports originaux de la recherche, il faut d'abord mentionner la présentation réussie de la codification spécifique au peuple *Bashi* de l'équilibre entre les êtres humains, la flore et la faune, d'où dépend la qualité de la vie, grâce à leur système totémico-tabou. À partir d'un cas particulier, NCC valorise ce sentiment inné dans l'univers négro-africain de *participation par engendrement mutuel entre vivants, défunts et non-encore-nés*, dont il n'est pas possible de séparer la croyance en l'être suprême et qui sert de substrat ontologique, si je puis dire, à la conception du rétablissement de ces divers liens par le *Ndaro*.

Le deuxième résultat spécifique du travail relève de ce que l'A. a su inscrire le *Ndaro* sur l'arrière-fond des différentes modalités de réconciliation dans l'Afrique noire et en exposer les caractéristiques propres. Lieu où s'exerce la parole pour la restauration de la paix dans la communauté des *Bashi*, le *Ndaro* se présente comme un rassemblement populaire où tous s'expriment librement et sincèrement (par le biais de porte-parole), s'écoutent mutuellement, se disputent sans en venir aux mains, bref crèvent l'abcès pour en extirper le pus de la discorde et de la haine. À ce titre, le *Ndaro* se conçoit à la fois comme *un espace parlementaire et sénatorial* où siègent les érudits, les sages et le peuple ; comme *une clinique* où se soignent les blessures de l'offense et où se vivent des espèces de séances de thérapie communautaire pouvant mettre en lumière les coups portés dans le passé ; comme *une véritable cour suprême* chargée de réguler les

rapports interpersonnels et de définir certaines lois en lien avec la jurisprudence, puisqu'on tranche les différends en se référant aux solutions du passé. Tout cela est oral : on n'écrit pas, on retient ce qui est dit, c'est le germe de la parole et de la mémoire. NCC a le mérite d'exposer le *Ndaro* comme *une authentique mise en scène*, en ordre et en paroles, dont l'organisation, la qualité des juges, le rôle des autres protagonistes, le lieu où se tiennent les pourparlers, les procédures de conciliation, la valeur coercitive des sentences issues des assises font pleinement participer la communauté globale selon ses trois dimensions.

À signaler, comme troisième point fort, le souci de l'A. que les démarches *ndaroïques pénètrent les instances dialogales politiques, judiciaires et sociétales*, celles de proximité comme celles du niveau régional ou national, selon une conception d'une démocratie délibérative. Car sans des institutions démocratiques fortes, les décisions du *Ndaro* ne peuvent être mises en œuvre ni stabilisées. Et sans dimension effectivement palabrique et populaire, les pratiques macro-politiques risquent de demeurer des efforts creux et vains.

Aussi, quatrième résultat, le plaidoyer de NCC en faveur de la (re) création de *centres d'initiation culturelle* dans les grandes villes et agglomérations de l'Est du Congo sonnent particulièrement juste, à condition de coupler les apports de la tradition ancestrale avec les valeurs positives de la postmodernité dont la RDC est aussi marquée. Car la « cosmo-citoyenneté » (lien au cosmos et à l'univers) n'est pas incompatible avec les citoyennetés locales et nationales. Les écoles et les entités communautaires (familles, CEVB) peuvent aussi indéniablement servir de laboratoires d'inculturation *ndaroïque*.

La partie théologique de la thèse est assez puissante, puisqu'elle s'articule autour de la venue dialogale du Fils de Dieu parmi les hommes, de sa figure de bon pasteur désirant rassembler ses brebis pour qu'elles obtiennent la vie en abondance, et de la réconciliation salvifique sur la croix qu'il est venu réaliser pour pérenniser en quelque sorte pleinement la paix obtenue dans le *Ndaro*. De même

que les sages savent que tant que les antagonistes ne se sont pas serré la main et n'ont pas bu au même *Kabehe* (la coupe, en *mashi*), le conflit n'est pas surmonté, de même c'est dans le sang de la nouvelle alliance que le pardon pour la multitude est établi dans une fraternité au-delà de toute justice primitive. L'A. peut donc à juste titre présenter *l'Église-famille comme symbole réel de la présence réconciliatrice du Christ* en faveur des victimes des violences et des guerres.

La piste exposée par NCC, consistant à *mettre en œuvre les divers organes de collaboration intra-ecclésiale* (Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar, instances de coordination diocésaines et paroissiales, CEVB) *en tant que cercles palabriques*, mérite de continuer d'être explorée, à la suite du Synode de l'archidiocèse de Bukavu et selon le vœu de son actuel pasteur. À cet égard, la spécificité *ndaroïque* selon laquelle les ancêtres peuvent s'y exprimer, notamment par l'intermédiaire du *Mudawha* (prêtre), peut être une occasion favorable pour développer la catéchèse sur la communion des saints et sur le service du prêtre dans la communauté.

Le point de départ de travaux ultérieurs

Le présent ouvrage constitue donc un point de référence et de départ pour des travaux ultérieurs destinés à montrer davantage comment procéder pour insérer les démarches du *Ndaro* dans les mécanismes (post)modernes de justice transitionnelle et comment les articuler effectivement *dans le fonctionnement d'une démocratie de type représentatif et électif*.

Loin de toute nostalgie des procédures traditionnelles, il conviendrait ainsi d'aller encore plus loin dans *l'élaboration de stratégies concrètes* pour faire du *Ndaro* un acquis habituel *de toutes les entités ecclésiales* et des paroisses, où juridisme, règlements de comptes, vols, conflits fonciers, empoisonnements et tueries surviennent encore régulièrement, comme l'A. le dit lui-même.

PRÉFACE

Et il vaudrait la peine, ce que NCC commence déjà du reste à proposer, d'établir en quoi les pratiques *ndaroiïques* peuvent s'avérer fructueuses dans la proposition d'une anthropologie chrétienne relationnelle et solidaire, centrée sur la vie donnée et partagée, telle que le pape François l'appelle de ses vœux, notamment dans son encyclique *Fratelli tutti* (2020), et qui pourrait s'avérer compatible avec la conception anthropologique tridimensionnelle *Bashi* autour du Christ Proto-Ancêtre.

Avec ses trois « vagues » socio-politique, théologico-ecclésiologique et pastorale-propositionnelle, le livre de NCC fournit des perspectives prometteuses pour la résolution des conflits et les démarches de réconciliation, non seulement dans son archidiocèse de Bukavu mais pour l'ensemble de l'Afrique subsaharienne et de l'Église universelle. Puissent-elles être mises effectivement en œuvre et porter du fruit !

Abbé François-Xavier AMHERDT

Professeur de théologie à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE DE FRANÇOIS-XAVIER AMHERDT	7
REMERCIEMENTS	23
ABRÉVIATIONS	27
INTRODUCTION GÉNÉRALE	31
1. Avant-propos	31
2. Motivations, problématique et objectifs du travail	39
3. État des lieux et chronologie de la recherche en cours	45
4. Démarche méthodologique et délimitation du travail	52
5. Structure de l'ouvrage	58
PROLOGUE	
PANORAMA DE LA SITUATION SOCIO-POLITIQUE EN AFRIQUE	65
1. L'Afrique aujourd'hui : entre guerres et pauvretés	65
2. L'Afrique des pays des Grands Lacs : foyer de terreur	76
2.1 La question ethnique	78
2.2 Le poids de la colonisation	80
2.3 Le piège démographique	82
3. La République démocratique du Congo : « un paradis où les anges meurent de faim » ?	85
3.1 Le territoire congolais et sa population	86
3.2 Sur le plan économique	87
3.3 Sur le plan politique	89

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE 1		
LES NÉGRO-AFRICAINS ET LEUR VISION DU MONDE :		
QUELQUES DONNÉES CULTURELLES CHEZ LES BASHI		97
1. Les Bashi et leur milieu de vie		98
1.1 Aire géographique des Bashi : le BUSHI		98
1.2 La population du Bushi		105
1.2.1 Subdivision tripartite		105
1.2.1.1 Les Barhwa		105
1.2.1.2 Les Bashi		106
1.2.1.3 Les Baluzi		107
1.2.2 La division binaire		108
1.2.2.1 Les Barhwa		108
1.2.2.2 Les Bashi		109
2. Les Barhwa ou la civilisation de la flèche		109
2.1 Les Barhwa, un peuple aux dimensions universelles		109
2.2 Organisation sociale des Barhwa		111
2.3 Organisation politique des Barhwa		117
2.4 Situation actuelle des Barhwa		119
2.5 En guise de conclusion : un plaidoyer pour les Barhwa		122
3. Les Bashi ou la civilisation de la houe et de la vache		125
3.1 Le vocable « Bashi »		125
3.2 Les Bashi racontent leur histoire		126
3.3 L'anthropologie des Bashi		130
3.3.1 Le « MuNTU »		132
3.3.2 Le Muntu et l'union vitale		134
3.3.2.1 La hiérarchie des forces selon les Négro-Africains		136
3.3.2.2 Les lois de la causalité vitale chez les Bashi		140
3.4 Les Bashi et la nature		142

TABLE DES MATIÈRES

3.4.1	La nature dans les contes	143
3.4.2	La nature dans les proverbes	145
3.4.3	La nature dans les totems	147
3.4.4	La nature dans le travail	149
3.5	Le Dieu des Bashi	153
4.	Conclusion partielle	161

CHAPITRE 2

LES POLITIQUES DE PARDON, DE JUSTICE TRANSITIONNELLE ET DE RÉCONCILIATION EN AFRIQUE 165

1.	Organisation et pouvoir de la justice traditionnelle : cas du <i>Ndaro</i> chez les <i>Bashi</i> de la République démocratique du Congo	166
1.1	Aire juridictionnelle traditionnelle	166
1.1.1	Le <i>Mwami</i> et ses attributions	167
1.1.2	Les <i>Bajinji</i>	172
1.1.3	Les <i>Barhambo</i>	172
1.1.4	Les <i>Bashamuka</i>	173
1.2	Le <i>Ndaro</i> : nature, déroulement et finalité	174
1.3	Conditions et caractères généraux du <i>Ndaro</i>	182
1.3.1	Les conditions	182
1.3.2	Les fonctions principales du <i>Ndaro</i>	184
1.3.2.1	Sur les plans culturel et éthique	185
1.3.2.2	Sur les plans spirituel et philosophique	185
1.3.2.3	Sur les plans social et politique	187
1.3.2.4	Sur les plans thérapeutique et judiciaire	187
1.3.2.5	Sur les plans intellectuel et esthétique	189
2.	La paix et la réconciliation dans le reste de l'Afrique	190
2.1	La justice transitionnelle en Afrique du Sud	190
2.2	Rwanda : les juridictions <i>Gacaca</i>	192
2.3	Burundi : institution des <i>Bashingantahe</i>	196

TABLE DES MATIÈRES

2.4	République du Congo (Brazzaville) : <i>Otwere</i> chez les <i>Mbosi</i>	200
2.5	Ouganda : le rite de réconciliation <i>Mato oput</i>	202
2.6	Sierra Leone : les institutions chez les <i>Kpaa-Mendé</i>	205
3.	Autres mécanismes de régulation des tensions	209
3.1	La parenté à plaisanteries	209
3.2	Le pacte de sang	211
3.3	Le mariage	214
3.4	La salutation et le repas	215
4.	Conclusion partielle	217
CHAPITRE 3		
DU DIALOGUE PALABRIQUE AU DIALOGUE POLITIQUE		219
1.	Sens et but du dialogue en politique	219
2.	La figure du chef traditionnel, promotrice de la bonne gouvernance	226
3.	Les Conférences nationales souveraines (CNS)	231
4.	Les accords politiques comme pratiques du <i>Ndaro</i>	235
5.	Conclusion partielle	239
CHAPITRE 4		
LE NDARO DANS LE CONTEXTE DE LA THÉOLOGIE AFRICAINE		243
1.	Le christianisme africain	244
2.	La théologie africaine	246
2.1	Survol historique de la théologie africaine	246
2.1.1	La théologie de la fondation de la chrétienté (jusqu'en 1959/60)	247
2.1.2	La théologie de l'adaptation (fin des années 1960-1970)	247
2.1.3	La théologie de l'inculturation/incarnation (1970-1980)	249

TABLE DES MATIÈRES

2.1.4	La théologie de la libération historique (1980-1990)	351
2.1.5	La théologie de la reconstruction (1990-2000)	254
2.1.6	La théologie négro-africaine de la libération holistique (2000 à nos jours/2020)	255
2.2	Le Christ des Négro-Africains	257
3.	Le Christ <i>Proto-Ancêtre</i>, fondement du <i>Ndaro</i> chez les chrétiens	261
4.	Conclusion partielle	262

CHAPITRE 5

LA DIMENSION PROPHÉTIQUE DE L'ÉGLISE EN AFRIQUE COMME CONTEXTE PORTEUR DU NDARO : CAS DE LA RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO

1.	Fondements dogmatiques et canoniques du rôle prophétique de l'Église	267
2.	L'Église prend la parole en RDC : quelques grandes lignes historiques	275
3.	L'Église catholique en République démocratique du Congo : une Église de martyrs	280
3.1	Mgr Christophe Munzihirwa Mwene Ngabo : le prophète du dialogue	280
3.2	Mgr Emmanuel Kataliko, le prophète enchaîné	285
4.	Conclusion partielle	288

CHAPITRE 6

PERSPECTIVE ECCLÉSIOLOGIQUE DU NDARO

1.	L'Église Famille de Dieu	294
1.1	Particularité de la famille négro-africaine	295
1.2	Articulation de la triple famille négro-africaine	297
2.	Le Synode de 1994 et l'Église Famille de Dieu	302
3.	Le Synode de 2009 face aux défis du pardon et de la réconciliation	306

TABLE DES MATIÈRES

4. L'Archidiocèse de Bukavu réconcilie ses enfants : cas du Synode diocésain	308
5. Du dialogue <i>ndaroïque</i> au dialogue synodal dans l'Église	318
6. Conclusion partielle	320

CHAPITRE 7

PLAIDOYER POUR UNE THÉOLOGIE PASTORALE BASÉE SUR LE RENOUVEAU CULTUREL ET UNE RÉAPPROPRIATION DE LA CULTURE ANCESTRALE EN AFRIQUE. OBSERVATIONS GÉNÉRALES ET PROPOSITIONS POUR UNE ÉGLISE DU NDARO	325
---	------------

1. Perspectives ethnologiques et sociales	328
1.1 L'identité humaine en Afrique : pour la réconciliation de la famille humaine	329
1.2 La culture africaine : au service d'une identité unifiée	330
1.3 L'identité culturelle africaine et son sens du <i>Ndaro</i>	335
1.4 L'initiation à la sagesse africaine : l'entrée dans la communauté tridimensionnelle unifiée	336
1.4.1 En famille	337
1.4.2 À l'école, dans les instituts supérieurs et les universités	337
1.4.3 Dans le cadre de la tradition	339
1.5 La culture africaine, une culture ouverte au dialogue de paix	339
1.6 Favoriser l'appropriation des valeurs traditionnelles africaines du savoir-vivre dans la culture contemporaine	342
1.6.1 Le caractère sacré de la vie	342
1.6.2 La solidarité	342
1.6.3 Le travail	344
1.6.4 Le temps	344
1.6.5 La patience	345
1.7 Sauver et vivifier les mécanismes traditionnels de transformation/résolution pacifiques des conflits	346
1.7.1 Revaloriser et réinventer l'autorité coutumière	348

TABLE DES MATIÈRES

1.7.2	Renforcer la justice coutumière	368
1.7.3	Renforcer l'autorité des chefs de quartiers/villages	353
1.7.4	Accorder aux femmes une place de choix dans la résolution pacifique des conflits	354
1.7.5	Renforcer la participation des jeunes aux débats <i>ndaroiques</i>	358
2.	Perspectives pastorales	360
2.1	Pour une Église en Afrique et en RDC en tant que Peuple et Famille de Dieu	360
2.2	La Parole de Dieu au cœur de l'agir pastoral pour la miséricorde et la réconciliation	362
2.3	De l'Église pyramidale à l'Église-souche : l'Église du <i>Ndaro</i> , une Église de communion	368
2.4	L'Église Famille, une Église de la diaconie et de la miséricorde	370
2.5	L'Église Famille, une Église au service de la réconciliation	374
2.6	Les communautés ecclésiales vivantes de base, lieux de réconciliation endogène	376
2.7	L'Église au service du dialogue éducatif : le cas des écoles catholiques	380
3.	Conclusion partielle	382
	CONCLUSION GÉNÉRALE	385
	Annexe 1 : Table des schémas	391
	Annexe 2 : Petit lexique	393
	Annexe 3 : Questionnaire d'enquête sur terrain	399
	Annexe 4 : Liste représentative des personnes interrogées	401
	Annexe 5 : Carte géographique du Bushi	403
	Annexe 6 : Hymne de la nation shi	405
	BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE	407

REMERCIEMENTS

Mes sentiments de déférente gratitude s'adressent à tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont apporté leur contribution à la conception, à l'élaboration et à la réalisation de ce travail.

Je remercie avant tout ma grande famille pour le don de la vie et son entretien : mes parents Cléophas Cishugi et Mariette Cibalama ; mes frères et sœurs Ghislain Namulume, Lucie Nsimire, Marley Shukrani, Mireille Mwamini, Nicole Neema, Karl Shukuru, Arlette-Joyce Furaha, Chanceline-Judith Bahati, Marie-Louise Kwinja, Arnold Aksanti et Urbain Kitumaini, sans oublier Jean-Marie Murhebwa pour ses sages conseils.

Je remercie mes oncles et tantes pour leur soutien indéfectible : Mgr Pierre Cibambo (Caritas Internationalis), Joseph Kahasha (Shaba-deux), Gabriel Biringanine, Balolebwami Hulihuli, Augustin Rhulibabirhi (Dégagé), Bigomokero, Philémon Birindwa (Debry), Venant Muyobokeye, Déo Maroy, Paul Nakashi, Ernest Katoti Nakashi, Willy Kahamanyi Nakashi, Kabidu Juvénal, Déo Canisa, Gauché Bikaba, Déo Kanningu (Decaro), Justin Banywesize, Bashengezi, Brigitte Nabintu, Adeline Nankafu, Espérance Nsimire Kamwami (Nyaba-deux), Jeannette Kamwani, Hortence Mwendanga, Joséphine Munyerenkana, Domitila Nzigire, Espérance Bashombe, Léa Bashimbe, Opportuna Nsimire, Salomé Nzigirwa, Julienne Bagoli, Hortence Nakanyi, Angèle Muceso, Dorcas Mawazo, Concilie Ciza,

REMERCIEMENTS

Jeannette Namukuru (Da Mara), Mbonekube, Jeanne Kataraka, Vincence M'Mutwedu, Cathy Nyamwezi, Pélagie Igega M'Lungu.

Je serai toujours reconnaissant à mes grands-parents Nakashi et son épouse Pétronille M'Ngweshe (tous au ciel), Pascal Bisimwa Kabaka (décédé) et ses épouses Valentina M'Bihembe, Angeline M'Kabego, Furaha M'Malende, Virginie M'Ntumwa (décédée), Victoria M'Kaderhwa.

Ma vie a été façonnée par mes nombreux cousines et cousins. Je tiens particulièrement à remercier Immaculée Maroy, Mwinja Maroy, Biringanine Maroy (Big), Pascasie Maroy, Viviane Maroy, Nana Maroy, Cito Maroy, Kahasha Maroy, Brigitte Maroy, Immaculée Nyakasane, Prisca Mbona, Ghislain Bagalwa, Aline Mwamini, Christian Nyakasane, Liliane Bigomokero, Ghislaine Kasiru, Yvette Muyoboke, Nathalie Muyoboke, Nicole Bigomokero, Anuarite Nyakasane, Rachèle Nyakasane, Oly Nyakasane, Serge Nyakasane, Justin Mushagalusa(Bezo), Yvette Sifa, Francine Hulihuli, Olivier Kiriza, Solange Kiriza, Irène Bashombe, Mamy Faïda, Pascal Ciza, Alain Mpunga, Paterne Batumike, Patrick Muyoboke.

J'ai une dette particulièrement envers mes parents adoptifs suisses Laurence et Dominique Schmid. Ils m'ont accepté comme leur fils biologique faisant de moi le grand frère de leur fille Bettina et devenant *ipso facto* oncle de leurs petites-filles Maïmiti et Maëlys.

Mes sincères remerciements vont également droit à la grande famille Bruniaux : Jean-Christophe, Marie, Emma, Grâce, Victoria, Espérance et les petites Stella et Gloria. Dieu sait que vous lui faites confiance en tout et pour tout ! Merci également à Beatrice Wick pour son soutien et son amitié.

Merci infiniment à toi Ursula Eichenberger pour ton assistance maternelle. Tes services désintéressés que tu me rends sont une preuve que sur cette terre « seul l'amour » est crédible.

REMERCIEMENTS

Mes remerciements s'adressent également à l'Église Famille de Dieu se trouvant à Bukavu sous la conduite de son pasteur Mgr François-Xavier Maroy Rusengo et son vicaire général l'abbé Émile Mushosho. J'apprécie à sa juste valeur le rôle joué par mes maîtres de stage Emmanuel Katoto et Gyavira Bugandwa, sans oublier le soutien de mes collègues Marius Cito, Célestin Bafunyembaka, Abraham Nyange, Roland Kamuntu, Tacile Mulonda, Paulin Upoka et ma nièce Gisèle Mushagalusa (Uni. Strasbourg) pour son assistance pendant la défense de ce travail en pleine période de pandémie de coronavirus (Covid-19).

Je remercie plus particulièrement le professeur François-Xavier Amherdt qui a accepté de me guider dans mes recherches. Son sens de précision, sa disponibilité, sa célérité dans la correction, ses orientations et suggestions judicieuses, ses compétences scientifiques, son souci pour la pastorale d'engendrement/enfantement mutuel ouverte à la fécondité de l'Esprit Saint m'ont permis de développer l'une des richesses culturelles de l'Afrique : le *Ndaro*.

J'éprouve une grande gratitude également envers le professeur André-Marie Jerumanis (Facoltà di Teologia di Lugano) avec qui j'ai débuté ce projet académique et avec qui je le conclus puisqu'il était mon deuxième censeur. Je ne peux pas oublier le professeur émérite Bénézet Bujo qui m'a inspiré et encouragé à faire ces recherches dans le domaine de la théologie africaine inculturée ; merci aux professeurs Mariano Delgado, Thierry Collaud et Hansjörg Schmid.

Je remercie le Centre culturel *Ndaro y'Abakulukulu*, surtout son directeur Shakulwe Konda, pour les informations précises et fouillées sur la culture des *Bashi* et des *Bahavu*.

Merci infiniment à Marie-Noëlle Romailier, à Marie-Joseph Huguenin, à Marie Bruniaux, à Hugues Antheaume, à Dominique Barreaux, à Marie-Madeleine (St. Louis/France). Tous ont gracieusement accepté d'apporter des corrections à ce texte durant sa rédaction.

REMERCIEMENTS

Il serait ingrat de ne pas remercier d'autres qui m'ont prêté main forte durant l'élaboration de ce travail : mes amis, frères et sœurs du Canton du Tessin : Rosanna Gabutti, Bona Gianinazzi, Marina Varisco, Mariuccia, Maria Tramezzani, Federicca Conti, Stella Ndjoku, Luna, Rodolfo Incerti, Katia Cremona, Massimo Braguglia, Egidio et Maria Vezzoli, Angelica Paglialunga, Alfonsina et Michele Illiano, Marie-Joe Longchamps, Fernanda Vitali ; les Valaisans : Bernard Romailer, Marie-Claude Constantin, Michèle et Gérard Francey, Gaby Constantin, Denise Constantin, Sylvain Gex-Fabry, Betty De Theux ; les confrères et les fidèles de l'unité pastorale de Bâle-Cité (Basel-Stadt) : Stefan Kemmler, Marcus Brun, Tobias Haener, Rolf Stöcklin, Beat Reichlin, Marcus Scheiermann, Benedikt Locher, Sibi Choothamparambil, Guy-Michel Lamy, Mario Tosin, Austin Thayamattu, Petar Topic, Pascal Bamert, Andrea Mauren, Rajini et Jörg Kallen, Isabella Rütli, Margerit et Klaus Häusler, Françoise et Maurice Boillat, Andréa Michel, Serena Eichenberger, Lucas Eichenberger, Fabio, Mercy Mekkattu, Lucia Haas, Gaby Schneider, Sofia Gaidatzis, Drilona, Tuk, Thomas Schlumpf, Heinz-Peter et Filomena Mooren, Giuanna Derungs, Pia Dongiovanni, Dominik Jungo, Erika Ermertz, Cornelia Rebholz, Claire Rebholz, Jean Mutamba, Sylvia Schlumpf, Alice Tsuwi, Herbert, Floriane Erbeia Käppeli, Lucie Sokolov, Paul Jung, Slavka Milicevic, Antoinette Martiz ; les missions de langue italienne de Bâle : Valerio Farronato, Giuseppe Ghilardi, Mirella Martin, Antonietta Di Pasquale, et de Lucerne : Mimmo Basile, Laura Tormen, Maria Truocco ; les paroissiens de Meltingen-Himmelried-Oberkirch (Solothurn) : Renate Hueber-Gasser, Inge Hallmann, Doris Spaar-Saner, Gertrud Vögtlin-Jeger ; de Zeiningen-Zuzgen-Hellikon-Wegenstetten (Aargau) : Rösli Obrist ; les sœurs et tous les membres de la Caritasgemeinschaft (Zürich) : Magdalena Huppi, Alix, Clara.

À tous mes amis, frères, sœurs et connaissances, je dis merci !

ABRÉVIATIONS

AAS	Acta Apostolicae Sedis
ACEAC	Association des Conférences épiscopales de l'Afrique centrale
ADF	Allied democratic Forces
AFDL	Alliance des forces démocratiques pour la libération (du Congo)
AM	Africae munus
AT	Africae terrarum
C.	Canon
CDJP	Commission diocésaine Justice et Paix
CDPCL	Centre diocésain de Pastorale, Catéchèse et Liturgie
CENCO	Conférence épiscopale nationale du Congo
CEPGL	Communauté économique des Pays des Grands Lacs
CEVB	Communauté ecclésiale vivante de Base
CEZ	Conférence épiscopale du Zaïre
Cf.	Conferatur
CIC/83	Codex Iuris Canonici de 1983
CNS	Conférence nationale souveraine
CVR	Commission Vérité et Réconciliation
DC	La Documentation catholique
EA	Ecclesia in Africa

ABRÉVIATIONS

EEC	Équipe européenne de Catéchèse
EN	Evangelii nuntiandi
Enc.	Encyclique (lettre...)
Exh. ap.	Exhortation apostolique
FARDC	Forces armées de la République démocratique du Congo
FAZ	Forces armées zaïroises
GRAS	Groupe d'Approfondissement spirituel
GRIP	Groupe de Réflexion interdisciplinaire sur les Programmes
<i>Ibidem</i>	même auteur, même ouvrage
<i>Idem</i>	même auteur
LG	Lumen gentium
MAC	Mouvement d'Action catholique
MLC	Mouvement de Libération du Congo
MONUSCO	Mission des Nations Unies pour la stabilisation du Congo
MPR	Mouvement populaire de la Révolution
n.	numéro
NALU	National Army for the Liberation of Uganda
NRT	Nouvelle revue théologique
ONU	Organisation des Nations Unies
OUA	Organisation de l'Union africaine
p.	page/pages

ABRÉVIATIONS

PRI	Penal Reform International
prov.	proverbe (s)
RCD	Rassemblement congolais pour la Démocratie
RDC	République démocratique du Congo
SCEAM	Symposium des Conférences épiscopales d’Afrique et de Madagascar
s. d.	sans date

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. Avant-propos

L'homme africain prévient plus qu'il ne sanctionne, réconcilie plus qu'il n'oppose, rassure plus qu'il n'inquiète¹. Telle est l'identité primaire de l'homme noir africain comparativement aux autres hommes. Nous pourrions aller plus loin en affirmant sans ambages que l'homme africain est ontologiquement conciliateur.

Cependant, un doute légitime naît et grandit chez toute personne connaissant l'Afrique d'aujourd'hui. En effet, ce continent traverse une situation marquée par des crises économiques, politiques, sociales, culturelles et confessionnelles. La recherche de l'argent facile conduit à la corruption, au pillage des richesses naturelles.

Politiquement, les systèmes démocratiques mal assimilés, les coups d'État successifs, les guerres de succession au pouvoir, les dictatures, les guerres d'occupation, les crimes et les règlements de compte sont une injure à l'ontologie unificatrice de l'Africain. Sur ce point, le professeur Germain Gazona est très direct lorsqu'il affirme qu'«en Afrique, les dérivés du sous-développement ne font pas bon ménage avec la bonne gouvernance : l'injustice, le détournement des biens publics, le népotisme, la corruption, le vol [...] apparaissent comme

¹ M. RAYNAL, *Justice traditionnelle – Justice moderne. Le devin, le juge, le sorcier*, L'Harmattan, Paris, 1994, p. 23.

de véritables fléaux et de sérieux indicateurs de la déliquescence certaine de la société»². Le cas de la République démocratique du Congo, point focal de notre étude, est encore plus alarmant, au point d'en arriver à nous interroger si l'Afrique n'avait pas commencé sa marche en faisant passer le pied gauche avant le pied droit. Les antivaliseurs énumérées ci-dessus, qui ternissent l'image de l'Afrique noire, se retrouvent particulièrement en Afrique des Grands Lacs³. Il suffit de penser aux génocides au Rwanda et au Burundi, aux rébellions sanglantes en Ouganda et en République démocratique du Congo pour s'en convaincre.

Culturellement, les Africains tendent à se diviser plutôt qu'à s'unir. Les appartenances ethnico-tribales sont fortement prononcées. Ainsi donc, le Congolais du Kivu ne réagit pas à un problème de la même façon que le Congolais de Tshikapa et vice-versa. Les différences culturelles, qui autrefois⁴ constituaient une richesse unificatrice entre les clans, les tribus et les ethnies, sont aujourd'hui utilisées par certaines personnes de mauvaise foi pour diviser les peuples. La dilata-tion des communautés tribales et leur transformation en territoires presque anonymes ont été occasionnées à quatre-vingt-dix (90) pour cent par le colonialisme et le néo-colonialisme. Chez les *Bashi*⁵,

² G. GAZOA, *Les conflits en Afrique noire. Quelles solutions ? Le cas ivoirien*, Frat Mat Editions, Abidjan, 2006, p. 11.

³ Par Afrique des Grands Lacs nous désignons les pays qui entourent les lacs internes de l'Afrique centrale. Il s'agit de la République démocratique du Congo, du Burundi, de l'Ouganda et du Rwanda.

⁴ Nous faisons allusion à l'époque pré-coloniale où les peuples africains vivaient en petites communautés autonomes, dirigées chacune par un chef charismatique. Le terme « pré-colonial » est à comprendre, ici non pas dans le sens historique où il désigne la période antérieure au XIX^{ème} siècle, mais dans le sens de « traditionnel », « coutumier », pour qualifier les institutions qui ne sont pas le résultat de l'acculturation de la période coloniale mais qui ont subsisté à travers elle.

⁵ Les *Bashi* (*Mushi*, au singulier) constituent un groupe tribal vivant au *Bushi*. Ce dernier désigne « le territoire situé dans la sous-région (district) du Sud-Kivu, région (province) du Kivu, République du Zaïre [République

comme partout dans le reste de l'Afrique noire, les conséquences directes sont de trois ordres : la dégradation de l'économie traditionnelle, l'affaiblissement de l'autorité traditionnelle et la négation de l'ordre religieux traditionnellement établi⁶. L'état léthargique dans lequel se trouve l'Afrique noire aujourd'hui est largement imputable à la responsabilité de ses propres fils, les « évolués », les « politiciens », en un mot les « élites ». Car « ce sont elles qui, par leur boulimie pour les restes des pouvoirs laissés par les colonisateurs, se sont, depuis [plus de] 45 ans, affrontées dans les rivalités électorales, des coups d'État militaires, des guerres civiles, des pillages inouïs, des génocides, tout en instrumentalisant et en dévoyant, à cet effet, des valeurs africaines positives comme l'appartenance à la même tribu, à la même ethnie, à la même langue, à la même province. [...] Les élites africaines occidentalisées ont été convaincues à tort qu'elles peuvent bâtir une Afrique moderne dépourvue de racines qui lui sont propres, et sustentée par les seules valeurs imitées de l'Occident, et

démocratique Congo], s'étendant au Sud-Ouest du lac Kivu sur une superficie de 4.600 km² entre environ 2° et 2°80" de latitude sud et entre 28°20' et 29° de longitude est. Il est limité à l'Est par la rivière Rusizi, le lac Kivu et par le Rwanda, à l'Ouest par les montagnes et par le Bulega, au Nord par la rivière Nyabarongo et par le Buhavu et le Bunyakari, et au Sud par la rivière Lumvivi et par le Bufuluru. Il comprend les anciens royaumes (devenus après l'occupation coloniale chefferies et après 1972 collectivités locales) de Kabare au Nord, dont la scission a donné lieu à celui de Ngweshe au Centre, de Nindja et Kalonge au Nord-Ouest, de Burhinyi, Luhwindja et Kaziba à l'Ouest et au Sud-Ouest. Le *Bushi* couvre deux zones administratives (territoires) : Walungu et Kabare, plus une partie des zones de Mwenga, de Kaléhe et de Bagira (Bukavu) ». Voir Bishikwabo CHUBAKA, « Le Bushi au XIXe siècle : un peuple, sept royaumes », in *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 246-247(1980), p. 89-98, ici p. 90.

⁶ Cf. C. MUNZHIRWA, *La houe, la vache, le mwami. Mode de production agro-pastoral et changement des structures socio-politiques. Le royaume de Kabare depuis les origines jusqu'en 1970*, BIB, Louvain-La-Neuve, 1977, p. 159.

très souvent dévoyées et incorrectement appliquées, comme souvent ce qui est imité.»⁷

Cette situation désastreuse décrite par le professeur Alioune Bèye sévit particulièrement en République démocratique du Congo, où par exemple, lorsqu'un homme politique est poursuivi par la justice pour mauvaise gestion, il cherche à tribaliser l'affaire. Le peuple, malheureusement mal instruit, se laisse attirer dans le piège. Ainsi, une affaire, personnelle au départ, se transforme en affaire tribale ou ethnique selon le cas. La société africaine doit donc faire face à une criminalité malheureusement toujours croissante. Celle-ci tend à battre en brèche la solidarité africaine et à réduire à néant la valeur absolue que les Africains accordent à la vie. La vie tient désormais sur le fil du rasoir. Plusieurs phénomènes illustrent l'offense à la vie et à la dignité de la personne humaine: le viol infligé aux femmes et aux petites filles, l'enrôlement des enfants mineurs dans le rang des groupes armés – le phénomène des enfants soldats (*Kadogo*, en kiswahili) –, les massacres⁸ des populations, la spoliation des terres appartenant aux paisibles citoyens par l'État congolais au profit des multinationales, les déplacements massifs des populations fuyant les

⁷ Témoignage du président de l'Association des écrivains du Sénégal, M. Alioune BADARA, in COLLECTIF, *L'Aventure ambiguë, un témoignage sur la condition humaine. Actes du colloque pour le cinquantième de la parution de L'Aventure ambiguë de Cheikh Hamidou Kane*, du 22 au 24 février 2011, L'Harmattan-Sénégal, Dakar, 2017, p. 15-19, ici p. 17-18.

⁸ Citons ici le massacre de Tingi-Tingi (à Kisangani, perpétré par l'armée rwandaise soutenant Laurent Désiré Kabila en 1996), le massacre de Kasika et Makobola (au Sud-Kivu, dans le diocèse d'Uvira, perpétré par le mouvement insurrectionnel le Rassemblement congolais pour la démocratie, en sigle RCD, soutenu par le Rwanda en 1998), le massacre de Kaniola (plus de 5000 morts, de 1996 à 2006, perpétré par les rebelles *Hutu* rwandais retranchés dans les forêts environnant les chefferies de Walungu, Nindja et Kalonge), le massacre en 2007 des adeptes du mouvement politico-religieux *Bundu dia Kongo* (créé en juin 1969 par Ne Muanda Nsemi, le BDK lutte pour la défense et la promotion des droits des *Bakongo* de l'ancien royaume *Kongo*), la tragédie du Kasai central (en 2017) et plus récemment les massacres de Beni (au Nord-Kivu, de 2016 à nos jours/2020).

zones de combats – donnant lieu aux réfugiés internes –, le faible taux de scolarisation des enfants en âge d'étudier – la gratuité scolaire est un rêve de chimère en République démocratique du Congo –, la sorcellerie – le phénomène des enfants sorciers –, les règlements de compte, la justice populaire, et ainsi de suite.

Tout bien considéré, la République démocratique du Congo est un champ pastoral très complexe étant donné le calvaire que traversent les Congolais, destinataires du message chrétien. Nous pourrions donner l'impression d'exagérer dans la description de la situation sociale réelle de ce pays très cher à Lumumba⁹, à Simon Kimbangu¹⁰ et à Christophe Munzihirwa¹¹. Et pourtant, les enquêtes menées sur

⁹ Patrice Emery Lumumba est considéré à juste titre comme le premier héros national de l'indépendance du Congo-Belge. Né le 2 juillet 1925 à Onalua, Congo belge, il est mort assassiné le 17 janvier 1961 près du village de Mwadingusha (au Katanga). Lumumba fut le premier Premier ministre de la République démocratique du Congo de juin à septembre 1960. Il fut, avec Joseph Kasa-Vubu, l'une des principales figures de l'indépendance du Congo belge.

¹⁰ Simon Kimbangu, dont le nom signifie : « Celui qui révèle les choses cachées », est né à Nkamba, petit village du Kongo-Central, le 12 septembre 1887. Indigné par les maltraitements infligés à ses concitoyens par les colonisateurs, Kimbangu décida de s'opposer farouchement au système colonial qu'il combattait jusqu'à sa mort survenue le 12 octobre 1951, après trente ans de prison (1921-1951). Cf. I. NDAYWEL, *Nouvelle histoire du Congo. Des origines à la République Démocratique*, Le Cri, Bruxelles, 2008, p. 384-387. La lutte menée par Kimbangu pour la justice et la libération de l'homme noir a fait naître un nouveau courant religieux, le *Kimbanguisme*, appelé également l'Église du Christ du Congo. Elle représente aujourd'hui la plus importante Église parmi les dénominations chrétiennes indépendantes du Congo. Cf. S. LEHR-ROSENBERG, « "Le feu dévore la brousse/mais pas les racines" (Ewe)- Être chrétien en Afrique Noire sous le signe d'une rencontre de violence avec l'Europe », in C. LUTERBACHER-MAINERI – S. LEHR-ROSENBERG (éd.), *Weisheit in Vielfalt. Afrikanisches und westliches Denken im Dialog. Festschrift für Bénédet Bujo/Sagesse dans la pluralité. L'Afrique et l'Occident en dialogue. Hommage à Bénédet Bujo*, Adademic Press, Fribourg, 2006, p. 241-256, ici p. 250.

¹¹ Ancien archevêque de Bukavu, Mgr Christophe Munzihirwa Mwene Ngabo a été assassiné le 29 octobre 1996 pendant la première guerre dite de

la santé de ce pays montrent bien qu'il est en état d'agonie. Il suffit pour s'en convaincre de lire les résultats de l'investigation faite par la revue *Foreign Policy*, qui publie chaque année une liste des soixante États les plus défaillants de la planète. En 2010, la RDC se trouvait alignée à la 182^{ème} position sur 183 pays du monde. Comment ce riche et grand pays s'est-il retrouvé au bas de l'échelle? Illustrons la réponse à cette question par l'exemple suivant :

« Quand on souhaite démarrer une entreprise au Congo, il faut consacrer 149 jours ouvrés à des démarches administratives. Obtenir un permis de construire nécessite facilement 322 jours ouvrés. En moyenne, on paie au Congo des impôts plus de trente fois par an. L'impôt sur les bénéfices s'élève à près de 60 % [...]. En revanche, le Congolais ordinaire croise la maladie sur son chemin. La mortalité infantile est une des plus élevées du monde : 161 enfants sur 1000 n'atteignent pas l'âge de 5 ans. Un enfant sur trois qui a moins de 5 ans a un poids insuffisant. L'espérance de vie à la naissance est de 46 ans. Environ 30 % de la population est analphabète, 50 % des enfants ne vont pas à l'école primaire, 54 % de la population n'a pas accès à l'eau potable. [...] En dix-huit mois [...] 1,7 milliard de dollars ont disparu dans les poches de trois institutions financières nationales et six entreprises publiques. [...] Sur les soixante contrats miniers conclus avec les entreprises internatio-

« libération du Congo ». En 1994, à son retour de Rome où il participe au synode spécial sur l'Église en Afrique, il doit faire face pour la première fois à la tragédie de centaines de milliers de personnes qui arrivent au Sud-Kivu, chassées du Rwanda par le génocide. Toute la région est déstabilisée et échappe au contrôle des autorités civiles. Mgr Munzihirwa s'engage alors pour la cause des réfugiés abandonnés à leur sort. Il dénonce avec force l'oppression du régime de Kigali et les abus du mouvement rebelle de l'Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo (AFDL). Pendant cette période, Mgr Munzihirwa porte haut un message de réconciliation, voie difficile qui passe, selon lui, par la vérité et la justice. Porteparole des sans-voix, minés par la guerre, il est assassiné par un commando du FPR (Front patriotique rwandais). La cause de béatification de Munzihirwa est amorcée depuis janvier 2017 (voir le site <https://africa.la-croix.com>).

nales comme Anvil Mining, De Beers, BHP Billiton, AngloGold et Tenke Fungurume Mining, pas un seul ne s'est révélé conforme»¹².

Si l'on considère l'ensemble de la situation, il ressort que la mauvaise gouvernance, la corruption au niveau tant national qu'international, l'insécurité généralisée, l'analphabétisme, etc., sont des maux qui gangrènent la société congolaise. Force est de constater qu'à peu près sept ans plus tard, la situation décrite par le journal *Foreign Policy* n'a pas évolué dans le sens positif. Bien au contraire, elle va de mal en pis. Dans leur message intitulé «Le Pays va très mal», les évêques de l'Église catholique de la RDC lancent un cri d'alarme et dénoncent – au nom de l'engagement social de l'Église – les injustices sociales, économiques, sécuritaires, humanitaires, etc.

«Il y a peu, la RD Congo jouissait d'une relative stabilité économique. En ces jours, la santé économique de notre pays est critique ; elle empire au jour le jour. Nous assistons au recul du taux de croissance, à la dépréciation de la monnaie nationale face aux devises étrangères à cause du flottement du taux de change. Le climat des affaires est plus que morose et décourage les investisseurs. La corruption, l'évasion fiscale, le détournement de fonds publics ont atteint des proportions inquiétantes à tous les niveaux. Un groupe de compatriotes, abusant manifestement de leur pouvoir, s'octroient des avantages économiques faramineux au détriment du bien-être collectif. Par conséquent, le pouvoir d'achat a sérieusement baissé au point que les familles peinent à joindre les deux bouts. Pour la grande majorité de la population congolaise, les conditions de vie sont devenues plus que précaires. En témoignent la sous-alimentation, l'incapacité d'accéder aux soins de santé primaire et à la scolarité, l'accumulation des arriérés de salaires, l'explosion du chômage des jeunes favorisant la grogne sociale, le banditisme et le recrutement de jeunes dans les innombrables milices. L'approvisionnement en eau et en électricité est devenu irrégulier dans les milieux urbains, tandis que les factures de consommation ne cessent d'augmenter. L'insécurité quasi-gé-

¹² D. REYBROUCK, *Congo. Une histoire* (traduit du néerlandais par Isabelle Rosselin), Actes Sud, Arles, 2012, p. 651.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

néralisée à travers le territoire national influe directement sur la vie des personnes. Elle porte atteinte à la dignité humaine et au respect des droits humains. C'est le cas au Grand Kasai où les affrontements entre les forces de l'ordre et les miliciens ont causé beaucoup de pertes en vies humaines. Après neuf mois de conflit, il nous a été signalé à ce jour plus ou moins 3 383 morts, 30 fosses communes, plus d'un million de déplacés internes et 30 000 réfugiés en Angola. Nous y déplorons des destructions méchantes : 60 paroisses profanées et fermées, 31 centres de santé catholiques saccagés, 141 écoles catholiques endommagées et fermées, 3 698 habitations privées détruites, 20 villages complètement détruits. En dépit des efforts déployés par le Gouvernement congolais pour mettre fin à cette tragédie, en collaboration avec la MONUSCO [Mission de l'Organisation des Nations Unies pour la stabilisation en République démocratique du Congo], la situation demeure incertaine. Nous constatons aussi la présence massive, incontrôlée et permanente des groupes armés étrangers sur le territoire national semant désolation dans la population locale et constituant pour elle une véritable source d'inquiétude. Il s'agit notamment des rebelles de la LRA [*Lord's Resistance Army* – L'Armée de résistance du Seigneur – est une rébellion ougandaise créée en 1986 par un certain Joseph Kony, qui entend renverser le président ougandais Yoweri Museveni pour mettre en place un régime basé sur les dix commandements de Dieu. En 2000, la LRA est repoussée hors des frontières ougandaises. Réfugiés dans les forêts de la République démocratique du Congo, ses membres massacrent continuellement les populations civiles congolaises. En octobre 2001, les États-Unis inscrivent la LRA sur la liste des mouvements terroristes], de l'ADF NALU [Les *Allied Democratic Forces* – Forces démocratiques alliées – sont un groupe armé ougandais regroupant des mouvements d'opposition au président Yoweri Museveni dont l'*Allied Democratic Movement*, la *National Army of Liberation of Uganda* et l'*Uganda Muslim Liberation Army* ainsi que d'anciens soldats des Forces armées zairoises et rwandaises. Regroupées en 1995, ces forces négatives sont actuellement implantées dans la chaîne Rwenzori d'où ils proviennent pour massacrer les populations congolaises du Nord-Kivu], des combattants sud-soudanais et tant d'autres. Nous continuons à signaler la présence des éleveurs

Mbororo qui se sont installés dans les Provinces du Bas-Uélé, du Haut-Uélé et d'autres éleveurs « étrangers » dans le Tanganyika, le Haut-Lomami, le Kwilu, le Kwango, la Mongala et l'Ituri. [...] À ces situations, s'ajoute le dysfonctionnement des institutions provinciales issues du découpage territorial qui déçoit les espoirs et laisse un impact négatif sur la population. Le Nord-Kivu, le Tanganyika et l'Ituri comptent également beaucoup de victimes humaines et de déplacés internes dus aux affrontements entre les forces de l'ordre et les rebelles ainsi qu'aux tensions accrues entre ethnies et communautés, telles qu'entre les *Batwa* et les Bantous ; une tragédie qu'on semble oublier. Il se fait malheureusement que la population a abandonné les terres, les champs sont dévastés et la famine se fait déjà sentir [...].»¹³

2. Motivations, problématique et objectifs du travail

Le continent africain a été longtemps considéré comme terre de solidarité et de conciliation, avons-nous dit plus haut. Chacun y trouve un espace vital et par conséquent, il doit concourir à la protection de la valeur suprême qu'est la vie. Malheureusement, il se fait qu'aujourd'hui, cette terre des ancêtres est sujette aux multiples changements au point d'atténuer ce caractère vital inné en chacun de ses enfants. La force vitale est menacée par la mort, conséquence directe du manque de dialogue. Or, il est établi que chez les Négro-Africains, « l'homme est la force vivante, la force ou l'être qui possède la vraie vie, pleine et élevée. L'homme est la force suprême, la plus puissante parmi les autres êtres créés »¹⁴.

¹³ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO (CENCO), « *Le Pays va très mal. Debout, Congolais !* » (Message de la 54^{ème} assemblée plénière ordinaire des évêques membres de la Cenco), Ed. du Secrétariat général Cenco, Kinshasa, 2017, n. 1-12.

¹⁴ P. TEMPELS, *La Philosophie Bantoue*, Présence Africaine, Paris, 2013⁴, p. 66.

Précisons en plus que la vie du Négro-Africain est une *vie-relation* dont la longévité dépend de l'harmonie existant entre lui et les autres êtres vivants (les humains, les animaux et les plantes). C'est pour cette raison que les ancêtres africains ne ménageaient aucun effort pour réconcilier les personnes en cas de problème. La réconciliation s'obtenait à travers un long processus appelé *palabre*. Celle-ci se pratiquait à l'intérieur des espaces relativement réduits. L'éclatement des noyaux communautaires propices à l'organisation de la palabre est un facteur préjudiciable au dialogue palabrique¹⁵.

Voilà pourquoi la palabre africaine est perçue de nos jours comme un système banal pour certains, comme un sujet «bateau» pour d'autres, voire comme un thème classique largement rebattu et finalement oublié par la nouvelle génération africaine. Le professeur Jean-Godefroy Bidima fait le même constat en ces termes :

«Alors qu'en Afrique, les élites politiques et intellectuelles ont tendance à mépriser la palabre en lui préférant un juridisme superficiel directement greffé d'Occident, les pays occidentaux tout comme les entreprises japonaises la remettent paradoxalement à l'honneur chaque fois qu'il y a un conflit à régler ou qu'il faut interpréter le droit. Ceux qui ont trop magnifié le droit en reviennent à la médiation informelle tandis que ceux qui la pratiquaient spontanément dans leur propre tradition veulent tout codifier par un droit rigide d'importation.»¹⁶

Un tel *a posteriori* éveille la double curiosité : en premier lieu, les mécanismes traditionnels africains peuvent-ils encore être une source efficace dans la recherche de la paix durable et de la réconciliation

¹⁵ Cf. R. Mawuto AFAN, « Reconnaissance des cultures et dialogue inter-culturel », in C. LUTERBACHER-MAINERI – S. LEHR-ROSENBERG (éd.), *Weisheit in Vielfalt. Afrikanisches und westliches Denken im Dialog. Festschrift für Bénédet Bujo* (= *Sagesse dans la pluralité. L'Afrique et l'Occident en dialogue. Hommage à Bénédet Bujo*), Academic Press, Fribourg, 2006, p. 23-32, ici p. 30.

¹⁶ J.-G. BIDIMA, *La Palabre. Une juridiction de la parole*, Michalon, Paris, 1997, p. 9.

dans les sociétés africaines ? Au cas où la réponse serait affirmative, comment relever le défi de l'ignorance et de banalisation de la palabre au sein des communautés africaines ? En second lieu, comment aider l'Église africaine à faire face aux nombreux dilemmes (Église/État, pasteur/politicien, miséricorde/justice, etc.) qui obscurcissent la crédibilité de l'Évangile du Christ ? En d'autres termes, dans les sociétés africaines en pleine dégénérescence tribale, une conception africaine de la cohésion sociale peut-elle encore s'appuyer utilement sur la tradition africaine ? Il s'agit ici d'apprécier la pertinence de certaines réalités culturelles et leur efficacité d'appui à la pastorale d'ensemble à la lumière des réalités de l'Afrique.

Pour essayer de répondre à ces questions nous proposons la réconciliation issue de la palabre comme une perspective africaine capable de promouvoir la pastorale adaptée aux communautés ecclésiales en Afrique. D'où la formulation suivante du titre de notre dissertation : *« Se réconcilier au nom de la vie. Approche traditionnelle africaine de résolution des conflits au service de la réconciliation sociale et ecclésiale. Cas du Ndarò chez les Bashi de la République démocratique du Congo. »*

L'originalité du présent travail tient aux objectifs spécifiques que nous nous sommes assigné d'atteindre : en premier lieu, faire sortir le *Ndarò* des oubliettes et en extirper toutes les scories culturelles pour le rendre conforme au temps présent ; ensuite, porter le *Ndarò* « purifié » au niveau ecclésial en le proposant aux agents pastoraux comme aide précieuse à leur mission ; en dernier lieu, face au juridisme et aux règlements de comptes auxquels font face les sociétés africaines, inviter les citoyens à la sagesse ancestrale grâce à laquelle la libération de la parole, sa digestion et sa purification permettent de passer de la haine à l'amour, de l'isolement au vivre-ensemble, de la mort à la vie. Pratiquement, le *Ndarò* servira de soutien essentiel aux lois (morales et civiles) des sociétés africaines réputées pour leur sens aigu de la solidarité et de la vie. Nous répondrons *de facto* à l'appel du pape François qui invite tout le monde à promouvoir une « culture

de la rencontre»¹⁷ en privilégiant le dialogue dans tous les domaines de la vie. Le *Ndaro* est à comprendre non pas comme une simple attitude tactique, mais comme une exigence intrinsèque pour faire l'expérience communautaire de la joie de la Vérité et pour en approfondir la signification et les implications pratiques¹⁸.

Afin de mieux appréhender l'enjeu de cette recherche, il nous paraît nécessaire de rappeler certains aspects clés de la palabre africaine. De manière générale, nous pouvons définir la palabre comme étant un rassemblement public, convoqué par le chef de la communauté, soit à la suite d'une plainte déposée par un tiers (membre de la communauté), soit devant l'existence de tout autre problème au sein de la communauté. Le but est de trouver une solution commune. En d'autres termes, «on voit que la palabre est un chemin de recherche commune d'une loi de vie sociale, d'un mode de vie»¹⁹.

À vrai dire, ce mécanisme socio-traditionnel a fait ses preuves. La palabre africaine est parmi les rares formules capables de garder l'équilibre nécessaire entre l'art de raconter, de se souvenir, de se repentir, de pardonner, de promettre et d'exécuter. Nous pensons pour cette raison que quiconque voudrait réconcilier les peuples entre eux ne devrait pas lésiner sur les moyens de mise en pratique de la palabre africaine. Cela vaut particulièrement pour les agents pastoraux qui sont appelés à demeurer des hommes et des femmes de l'art et de l'artisanat (allusion faite aux méthodes d'évangélisation et aux moyens d'action pastorale). La palabre trouve effectivement une adaptation chrétienne dans les Communautés Ecclésiales Vivantes de Base (CEVB). Ces dernières sont des lieux par excellence pour l'éducation à la justice, paix et réconciliation. En d'autres termes,

¹⁷ FRANÇOIS, *Evangelii gaudium*, n. 239.

¹⁸ FRANÇOIS, *Veritatis gaudium*, n. 4.

¹⁹ O. NDJIMBI, *Réciprocité-Coopération et le Système Palabrique Africain. Tradition et Herméneutique dans les Théories du Développement de la Conscience morale chez Piaget, Kohlberg et Habermas*, Eos Verlag, Erzabtei St. Ottilien, St. Ottilien, 1992, p. 182.

«c'est au sein de ces communautés de foi, de prière, de charité et d'apostolat, que les fidèles laïcs sont appelés à vivre la fraternité qui les unit dans le Christ et à prendre conscience du devoir de témoignage et d'apostolat qui en découle pour chacun d'eux»²⁰. Les agents pastoraux sont tenus de les redynamiser pour une construction de l'Église-Communion, comme voulue par le Christ, son Chef et Pasteur (Jn 17, 21).

Mais, au-delà de cet intérêt pastoral que suscite la palabre, notre étude porte en soi un objectif ethnologique indéniable, dans la mesure où les études approfondies sur la justice ancestrale (surtout chez les *Bashi* de la République démocratique du Congo) demeurent insuffisantes. Nous partageons le même avis que Justin Nkunzi qui soutient que «plusieurs chercheurs manqueront de repères et les générations à venir seront sans boussole si les générations présentes refusent d'écrire les faits tels qu'ils sont vécus aujourd'hui»²¹. Conscient du handicap identitaire qu'entraînerait l'ignorance culturelle des générations avenir, nous ferons un pas de recul dans les *us et les coutumes* des ancêtres, particulièrement des *Bashi*. À travers ce retour sur la vie des ancêtres africains et leurs pratiques de transformation des conflits, le but de ce travail est aussi de mettre en exergue les richesses culturelles des peuples africains et leurs contributions à la construction d'un ordre social juste. Deux présupposés majeurs permettent le rétablissement de la palabre africaine dans le monde d'aujourd'hui.

Premièrement, la pratique du pardon et de la réconciliation n'est pas un invariant culturel. En effet, aujourd'hui plus que dans le passé,

²⁰ R. MUGARUKA, « L'expérience des communautés ecclésiales de base et les défis de l'après-guerre dans l'Est de la RD Congo », in E. KUMBU ki KUMBU, M. MOERSCHBACHER (dir.), *L'éducation civique dans les CEVB en R.D. Congo. Contribution à l'émergence d'une société juste et démocratique*, Kinshasa, Médiaspaul, 2013, p. 146.

²¹ J. NKUNZI, *La pastorale Justice et Paix dans l'Archidiocèse de Bukavu : 25 ans de combat pour la promotion de la dignité humaine*, Bukavu, Éditions de l'Archevêché, 2013, p. 14.

les Africains souhaitent que les mécanismes nationaux et internationaux de la recherche de la paix aient des racines profondes dans les cultures locales et que la responsabilité individuelle des auteurs de violations graves des droits de l'homme soit clairement reconnue²². N'est-ce pas là une invitation indirecte de faire recours à la palabre?

La deuxième occasion propice à la revalorisation de ce mécanisme traditionnel est liée à la vision africaine du monde. Les sages africains soulignent qu'il n'y a pas d'avenir sans le pardon et l'union entre les trois mondes (le monde des trépassés, des vivants et des « non-encore-nés »). L'un d'entre eux, le Sud-Africain Mgr Desmond Tutu (prix Nobel de la Paix en 1984), explique cette conviction en partant du pardon conditionnel que pouvait accorder la Commission *Vérité et Réconciliation* de son pays: « [L'amnistie conditionnelle est] conforme à un trait essentiel de la *Weltanschauung* africaine, ce que nous appelons *ubuntu* dans les langues *nguni* ou *botho* dans les langues *sotho*. Une personne pleine d'*ubuntu* est ouverte et disponible pour les autres, elle les soutient, elle ne se sent pas menacée si les autres sont doués, car elle a une estime d'elle-même qui vient du fait qu'elle se sait appartenir à un grand tout »²³. Précisons cependant que le « grand tout » est à comprendre à partir de petites unités réunies. C'est le cas des CEVB ou « églises domestiques », au niveau ecclésial, et des « *Nyumba Kumi* »²⁴ ou « *Chembe-Chembe* », au niveau civil. Ces deux systèmes répondent à la condition *sine qua*

²² Cf. COLLECTIF, *Justice traditionnelle et réconciliation après un conflit violent. La richesse des expériences africaines*, IDEA, Stockholm, 2009, p. 22-23.

²³ D. TUTU, *Il n'y a pas d'avenir sans pardon. Comment se réconcilier après l'apartheid ?*, Albin Michel, Paris, 2000, p. 34-35.

²⁴ Dans les villes de la République démocratique du Congo, comme dans bien d'autres villes des pays africains (Nairobi, Dar es Salam, Bujumbura, Kigali, etc.), il se pratique un regroupement d'au moins dix ménages (familles) qui habitent le même quartier ou la même rue sous l'autorité d'un chef. Communément désigné par les membres eux-mêmes, la mission principale du chef ou *Nyumba-Kumi* est celle de veiller à la sécurité des habitants, de favoriser le dialogue entre les membres et de promouvoir la paix

non de l'opérationnalité du dialogue *ndaroïque*²⁵ dans la société globalisée, à savoir la reconstitution des unités communautaires autonomes. Cette double caractéristique des sociétés africaines modernes servirait-elle de tremplin à la revalorisation et à la pérennisation de la palabre africaine ?

3. État des lieux et chronologie de la recherche en cours

Cette étude prendra en considération certains travaux de recherche déjà réalisés sur les populations d'Afrique subsaharienne. Nous saluons particulièrement les efforts d'auteurs tels que Bishikwabo Chubaka, Christophe Munzihirwa Mwene Ngabo, Vincent Mulago gwa Cikala, Pierre Colle, Aristide Kagaragu Ntabaza, Olivier Ndjimbi-Tshiende... qui ont posé les jalons pour une étude théologique, sociologique, philosophique, anthropologique, politique en Afrique.

Au niveau théologique on notera surtout les œuvres de Vincent Mulago. Cet éminent théologien et professeur fait partie des pères de la théologie africaine du XXI^{ème} siècle. Il définit la religion africaine comme « l'ensemble cultuel des idées, sentiments et rites basé sur : 1. la croyance à deux mondes, visible et invisible ; 2. la croyance au caractère communautaire et hiérarchique de ces mondes ; 3. l'interaction entre les deux mondes, la transcendance du monde invisible n'entravant pas son immanence ; 4. la croyance en un Être Suprême, Créateur et Père de tout ce qui existe »²⁶. Selon Vincent Mulago, l'homme africain, qu'il désigne par le terme de *Muntu*, n'existe qu'en communauté et pour la communauté. Le *Muntu* ne peut se comprendre en dehors de la communauté, tout simplement

dans sa cellule de base (avenue, rue, quartier). Ce système est appelé *Nyumba Kumi* (littéralement « dix maisons », dans la langue swahili).

²⁵ *Ndaroïque* = adjectif qualificatif issu du concept *Ndaro*.

²⁶ V. MULAGO, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa, 1980, p. 12.

parce qu'il existe un lien d'interdépendance entre les deux entités. L'individu dépend des autres pour sa survie. Chaque communauté dépend du soutien de chacun de ses membres et chacun de l'appui de tous les autres membres. Et pour sa perpétuité, chaque communauté entretient une relation harmonieuse avec les autres communautés voisines. Les communautés humaines entretiennent à leur tour des liens étroits avec la communauté supérieure, c'est-à-dire la communauté des trépassés et des non-encore-nés. C'est l'éthique de la solidarité africaine. Pratiquement, la vie commence et se développe dans la communauté terrestre. Puis elle se prolonge dans la communauté céleste. D'où l'obligation de tout membre *Muntu* de vivre réconcilié avec sa communauté actuelle.

Sociologiquement, l'œuvre de Pierre Colle, *Essai de monographie des Bashi* (1971), mérite d'être soulignée. P. Colle décrit les *Bashi* à tout point de vue. En d'autres termes, il livre des informations sur les *Bashi* et leur milieu de vie. L'essai monographique de Colle fait l'objet de vives critiques de la part de plusieurs intellectuels *Bashi* qu'ils qualifient d'écrit purement raciste. Par exemple, selon le professeur Nkere Nkingi, l'anthropologue belge traiterait les *Bashi* de «*Noirs*», c'est-à-dire d'animaux sans manière, sans pudeur, sans valeurs, sans culture et même sans âme. Colle engage, poursuit N. Nkingi, une fausse analyse de la tradition *Shi* en l'associant sans scrupules aux concepts occidentaux de la franc-maçonnerie et de la société secrète ; des notions et pratiques totalement en dehors du contexte initiatique des *Bashi*. N. Nkingi recommande à ses lecteurs de lire P. Colle avec beaucoup de réserves²⁷. D'une part, ces critiques sont fondées sur la base des nombreuses imprécisions chez Colle ; d'autre part, ce travail a le mérite d'avoir jeté les bases d'une étude ethnologique des *Bashi*. Pour notre part, nous chercherons non seulement à corriger certaines erreurs, mais également à compléter les imprécisions par des informations plus authentiques.

²⁷ N. NTANDA, *Clitorisation de la fille Mushi : antithèse de la Mutilation Génitale Féminine*, L'Harmattan, Paris, 2016, p. 24-25.

Ajoutons à ce qui précède l'ouvrage de l'abbé Aristide Kagaragu, *Emigani bali bantu. Maximes et proverbes des Bashi* (1976). Kagaragu souligne l'importance de la sagesse africaine – spécialement celle des *Bashi* – transmise par les proverbes, les maximes, les sentences et les dictons. C'est la véritable expression du génie intellectuel des Négro-Africains. Les proverbes et maximes font partie du langage courant sur le continent noir. La bonne connaissance des *Bashi* dépendra également de la bonne sélection bibliographique. Il s'agira de prendre en considération des ouvrages qui nous renseignent sur la culture des *Bashi*²⁸.

Il va sans dire que la recherche sur la palabre africaine n'est pas un sujet inédit. Cette affirmation est validée par l'existence de nombreux titres parus sous la plume de grands érudits tels que Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë* (1961); Guy Menga, *La Palabre stérile* (1968 : surtout le premier chapitre où l'on voit les anciens délibérer pour un jugement au cours d'une palabre); Etienne Le Roy, «Justice Africaine et oralité juridique. Une réinterprétation de l'or-

²⁸ Ainsi, nous consulterons les ouvrages des auteurs tels que : Paul Masson, *Organisation politique et sociale au Bushi*, 1921 ; *Trois siècles chez les Bashi*, 1966 ; J. B. Cuypers, *Les relations sociales et attitudes entre les Bashi et les Rhwa au Bushi*, 1963 ; Jean-Claude Willame, *Provinces du Congo. Structures et fonctionnement*, 1964 ; Dikonda wa Lumanisha, *Les rites chez les Bashi et les Bahavu*, 1972 ; Christophe Munzihirwa, *Paysan du Kivu et le changement social depuis l'indépendance*, 1969 ; *Conception du pouvoir politique dans la société traditionnelle des Bashi de Kabare*, 1971 ; *La houe, la vache, le mwami. Mode de production agro-pastoral et changement des structures socio-politiques. Le Royaume de Kabare depuis les origines jusqu'en 1970*, 1977 ; Mweze Baguma, *Le mariage chez les Bashi et ses transformations récentes. Étude d'anthropologie sociale et culturelle*, 1987 ; Louis Burume, *Histoire. Six derniers règnes antérieurs à 1980. Culture des Bashi au Zaïre*, 1991 ; Joseph Mukabalera, *Monseigneur Munzihirwa Christophe, Romero du Congo ? Les concepts de Martyre, de Béatification et de Canonisation revisités à la lumière de l'histoire religieuse contemporaine*, 2002 ; Louis Rudahigwa, *De l'intégrisme ethnique à l'édification de l'Église-Famille de Dieu dans la sous-région des Grands Lacs*, 2012 ; Nkere Ntanda, *Clitorisation de la fille Mushi : antithèse de la Mutilation Génitale Féminine*, 2016. Notons que la liste n'est pas exhaustive.

ganisation judiciaire « traditionnelle » à la lumière d'une théorie générale du droit oral en Afrique noire», 1974; Ndjimbi-Tshiende Olivier, *Réciprocité-Coopération et le Système Palabrique Africain. Tradition et Herméneutique dans les Théories du Développement de la Conscience morale chez Piaget, Kohlberg et Habermas*, 1992; Maryse Raynal, *Justice traditionnelle -Justice moderne. Le devin, le juge, le sorcier*, 1994; Jean-Godefroy Bidima, *La Palabre. Une juridiction de la parole*, 1997; Menga Kuoh, *Palabre africaine sur le socialisme*, 2009; Ignace Bisewo Pesa, *Éthique communicationnelle de la palabre africaine*, 2011; Nathalis Lembe Masiala, *Quelques éléments de l'oralité dans la palabre, Kinzònze, en pays Kongo (RDC)*, 1970; Barnabé Mulyumba Wa Mamba, *Tribalité, ethnicité, moteur ou frein à la paix sociale au Sud-Kivu*, 1995; *Idem*, « Des mécanismes traditionnels d'éducation des enfants à la paix et à la résolution des conflits dans la région des grands lacs », in COLLECTIF, *Construction de la paix au Nord-Kivu et au Sud-Kivu : état de la recherche*, 2003 (p. 100-107); Bosco Muchukiwa, Antoine Bishweka et Camille Kapapa, *L'État africain et les mécanismes culturels traditionnels de transformation des conflits*, 2015.

La précédente documentation est complétée par les apports de l'Église catholique, à travers son Magistère tant ordinaire qu'extraordinaire. L'Église a toujours mis sa confiance en la capacité de l'Afrique à réconcilier ses enfants entre eux. Cette confiance se traduit dans les nombreux appels que le Magistère lance à l'Église-Famille de Dieu se trouvant en Afrique. Quatre moments particuliers sont à souligner : le Concile Vatican II (1962-1965), la lettre apostolique *Africae terrarum* (du pape Paul VI, 1967) et les deux synodes des évêques africains assortis de deux exhortations pastorales post-synodales (*Ecclesia in Africa*, 1995 et *Africae munus*, 2011).

1^{er} moment : le Concile œcuménique Vatican II, dans la Constitution pastorale *Gaudium et spes* (1965), lance un appel vibrant à « personnaliser » et « inculturer » le christianisme. Scruter les « signes des temps » revient à placer l'homme au centre de toute action pastorale

de l'Église. Les pères conciliaires soulignent le caractère social de l'être humain, créé à l'image de Dieu, Un et Trine. Si la vie commence, naît et grandit au sein de la communauté unie, toute division communautaire met cette vie en danger, car elle rompt l'union qui constitue son noyau. «La personne humaine qui, de par sa nature même, a absolument besoin d'une vie sociale, est et doit être le principe, le sujet et la fin de toutes les institutions. La vie sociale n'est donc pas pour l'homme quelque chose de surajouté; aussi c'est par l'échange avec autrui, par la réciprocité des services, par le dialogue avec ses frères que l'homme grandit selon toutes ses capacités et peut répondre à sa vocation» (*GS*, 25).

Ajoutons à ce qui précède la notion de communion fortement soulignée dans la constitution dogmatique *Lumen gentium* (1964). L'Église, corps du Christ, est humano-divine. Elle est constituée d'hommes imparfaits malgré son origine divine. *Lumen gentium* appelle tout un chacun à œuvrer au déploiement de l'Église comme communion fondée sur le dialogue permanent entre ses membres. «Il faut que tous les hommes, désormais plus étroitement unis entre eux par les liens sociaux, techniques, culturels, réalisent également leur pleine unité dans le Christ» (*LG*, 1). La notion de l'Église Peuple de Dieu donnera plus tard naissance à la conception de l'Église comme Famille de Dieu, aujourd'hui visible à travers les communautés ecclésiales vivantes de base (CEVB). Le Concile permet aux jeunes Églises issues des missions d'être autonomes et les invite à prendre en main leur destin. L'Église africaine peut désormais prier et louer son Dieu selon les us et les coutumes des ancêtres (particulièrement le rite congolais en RDC).

2^{ème} moment : Lettre apostolique *Africae terrarum*, du Pape Paul VI, donnée à Rome en la fête du Christ-Roi, le 29 octobre 1967. Le Saint Père y relève les ombres que traversait l'Afrique en ce temps-là. Il souligne surtout que l'Afrique est une terre de paix et de refuge. Le Christ, avec la Sainte Famille, lui-même y trouva refuge en un temps de persécution et d'exil (*AT*, 39). Paul VI conclut ainsi son message

à l'Afrique : « Nous avons confiance que l'Afrique pourra affermir ses institutions et marcher sur la voie du progrès en tout respect des droits de Dieu et de la personne humaine. » (*AT*, 39)

3^{ème} moment : Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa*, promulguée par le pape Jean-Paul II en 1995. En la dix-septième année de son pontificat, le saint pape constate que la jeune Église de Dieu vivant sur le continent africain fait montre d'optimisme et de beaucoup d'espérance malgré les conditions de vie difficiles. Si l'Évangile du Christ veut rencontrer l'homme africain, il doit passer par les coutumes de celui-ci (*EA*, 59). Voilà pourquoi l'évangélisation en profondeur est préconisée par les pères synodaux. L'Église en Afrique, dans sa mission évangélisatrice, doit œuvrer pour la libération de la personne humaine en proie aux multiples violations de ses droits fondamentaux. Jean-Paul II se sent appelé à la remercier pour ses efforts conjugués dans la recherche et la promotion de la justice, la paix et la réconciliation (*EA*, 41). Le dialogue permanent est fortement recommandé à tous les niveaux de vie, c'est-à-dire, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Église (*EA*, 65).

4^{ème} moment : Exhortation apostolique post-synodale *Africae munus*, promulguée par Benoît XVI le 19 novembre 2011. Dans le sillage de Vatican II et d'*Ecclesia in Africa*, *Africae munus* invite les Africains, au nom du Christ, à se mettre au service de la justice, la réconciliation et la paix. C'est seulement l'homme réconcilié avec Dieu qui est capable de se réconcilier avec son prochain (*AM*, 34). Pour répondre adéquatement à sa mission salvatrice, l'Église africaine doit contribuer à former une Afrique nouvelle. Pour ce faire, elle doit œuvrer au renouvellement catéchétique vécu dans la vie personnelle, familiale et sociale et à un discernement approfondi des rites traditionnels locaux, surtout ceux liés à la réconciliation, pour mettre en évidence les aspects qui aident ou font obstacle à l'inculturation de l'Évangile ; enfin, elle doit promouvoir une fraternité nouvelle en opposition au tribalisme, au racisme et à l'ethnocentrisme. Le pape Benoît XVI conclut *Africae Munus* en mettant l'accent sur l'espérance. Il confie à

l'intercession de la Bienheureuse Vierge Marie le chemin de l'évangélisation du continent afin que « chacun devienne toujours plus un apôtre de la réconciliation, de la justice et de la paix » (AM, 176), et pour que l'Église en Afrique puisse demeurer pour toujours « un des poumons spirituels de l'humanité et devenir davantage une bénédiction pour le noble continent africain et pour le monde entier ! » (AM, 177).

Souignons également le grand synode diocésain de Bukavu (1990-1992). Dans le sillage de Vatican II, l'Église Peuple de Dieu se trouvant à Bukavu, sous la conduite de son pasteur, Monseigneur Aloys Mulindwa, s'était réunie en synode, sous le thème parlant : « Vous serez mes témoins » (Ac 1, 8). La motivation profonde de ce synode nous est donnée par son initiateur : « Notre Synode diocésain [...] invite le Peuple de Dieu de l'Église qui est à Bukavu à se mettre en marche ensemble. [...] Ce synode est pour tous une occasion d'un sérieux examen de conscience sur la vie et le témoignage de notre Église diocésaine dans le contexte actuel et un regard sur les perspectives d'avenir pour préparer le 3^{ème} millénaire, en vivant dans la fidélité et par notre témoignage la dernière décennie de ce 20^{ème} siècle. »²⁹

S'agissant de la réconciliation dans les communautés de base, les résultats sont satisfaisants même si le synode reconnaît qu'il y a encore des efforts d'amélioration à faire dans la recherche de la justice, du pardon et de la paix³⁰.

²⁹ A. MULINDWA MUTABESHA, Discours d'ouverture de la 4^{ème} session du synode diocésain (le 18 novembre 1991), in COLLECTIF, « *Vous serez mes témoins* ». *Actes du Synode diocésain (Noël 1990- Pâques 1992)*, Ed. de l'Archevêché, Bukavu, 1992, p. 621.

³⁰ Cf. E. KATALIKO, « Discours d'ouverture de la session post-synodale (du lundi 13 au vendredi 17 juillet 1998) », in COLLECTIF, *Session post-synodale. Actualisation des options et directives du synode diocésain « Vous serez mes témoins » (Ac 1,8)*, Éditions de l'Archevêché, Bukavu, 1998, p. 27-29, ici p. 27.

4. Démarche méthodologique et délimitation du travail

La démarche méthodologique de ce travail tient compte du caractère contextuel de notre thématique. Le professeur Léonard Santedi rappelle, en effet, les trois étapes essentielles à toute étude de théologie contextuelle. Il s'agit de « *partir du contexte* que l'on analyse avec rigueur en mettant à profit les résultats les plus éprouvés des sciences humaines; *décontextualiser* la question en se situant à un niveau radical où le dialogue est engagé avec d'autres contextes, car à l'heure de la communication interculturelle, il s'avère de plus en plus appauvrissant de ne se limiter qu'à son propre contexte; *re-contextualiser* enfin, fort des acquis récoltés tant par l'analyse du contexte que par le détour spéculatif. Ceci pour que la réflexion théologique ne puisse pas se dissiper dans une spéculation éthérée, mais, bien au contraire, déboucher sur une nouvelle action, cheminant sans cesse vers plus de "vérité" et de "justice" dans les relations entre les hommes et Dieu »³¹.

Ce travail met en relation deux thèmes différents mais complémentaires : l'arbre à palabre et la réconciliation. Cette interdisciplinarité entre la sociologie culturelle, l'ethnographie, l'anthropologie et l'approche théologique exige une approche méthodologique mixte qui tienne compte de chaque domaine dans sa particularité. Sur le plan culturel, nous emprunterons *l'approche historico-herméneutique*. Celle-ci consiste à considérer les données historiques relatives aux processus iréniques sur le continent africain. Il s'agit de plonger de façon claire et concrète dans la complexité historique qui caractérise les sociétés africaines et leur donne toute leur particularité. Nous présenterons, à titre d'exemple, le *Ndaro*, sa signification et ses fonctions dans la recherche de la paix chez les *Bashi*. Sur le

³¹ L. SANTEDI, « Introduction », in COLLECTIF, *Des prêtres noirs s'interrogent, Cinquante ans après...*, Karthala-Présence Africaine, Paris, 2006, p. I-XXII, ici p. X.

plan théologique, notre approche sera à la fois *inductive* et *déductive*. La méthode inductive nous permet de nous placer au sein de la communauté, d'observer les réalités concrètes et de les analyser telles quelles. Nous éviterons *de facto* de tomber dans les généralisations abstraites n'ayant aucun rapport avec les réalités du terrain. La méthode déductive quant à elle nous permet de partir de la spéculation pour arriver aux réalisations concrètes. Cette approche déductive sera fructueuse dans la mesure où elle permet d'éviter l'ethnocentrisme qui empêche la reconnaissance des autres cultures ou qui favorise leur idéalisation. Elle nous conduira à une lecture renouvelée de la palabre en relation avec la pratique *oikodomique* de l'Église-Famille de Dieu en Afrique. C'est l'aspect spécifiquement chrétien de notre travail. L'articulation de ces deux approches méthodologiques nous permettra de considérer non seulement la documentation mais aussi l'expérience pastorale en matière irénique sur le continent.

Soulignons, enfin, que les références livresques seront soutenues par la *technique d'interviews*. Nous entrerons en contact avec certaines personnes susceptibles de nous renseigner authentiquement sur la culture africaine. Chez les *Bashi*, nous privilégierons les *Bashamuka* (anciens dans la langue des *Bashi*), les *Bami* (chefs coutumiers et garants de la coutume), les *Barhambo* (responsables des villages), mais aussi les hommes et les femmes instruits qui connaissent la culture soit pour y être nés soit pour avoir été en contact réel avec elle. Nous avons mis la liste des principaux intervenants en Annexe 3.

Nous ferons recours aux moyens modernes de communication : enregistreur vocal, appareil photo, caméra vidéo, etc., dans la mesure où nos interlocuteurs s'y prêtent. Ces interviews seront réalisées au début de notre travail et se poursuivront tout au long de nos recherches. Nous avons joint le questionnaire utilisé en Annexe 2.

Nous ne renverrons pas en détail aux réponses que nous avons reçues mais nous nous en servirons comme bases de références dans nos présentations, notamment dans l'exposé des procédures du *Ndaro*

(2.1, «Organisation et pouvoir de la justice traditionnelle: cas du *Ndaro* chez les *Bashi* de la République démocratique du Congo»).

Par ce biais, nous conférerons à nos descriptions un enracinement phénoménologique dans la réalité des démarches *ndaroïques*.

Il va sans dire que la réalisation d'un travail de ce genre comporte beaucoup de difficultés. La plus grande sera celle d'accéder aux sources sur le terrain. En effet, la situation sociopolitique ne permet pas un accès aisé à bien des endroits en Afrique. De plus, les guerres à répétition ont poussé beaucoup d'Africains sur le chemin d'exil abandonnant derrière eux terres, familles et biens. Plusieurs bibliothèques vivantes (hommes et femmes) sont parties et d'autres non-vivantes (chefferies et lieux de rencontres) ont été brûlées ou tout simplement abandonnées. Le caractère oral de la culture africaine constitue également un défi non négligeable. Il faut donc beaucoup de patience et de désir de comprendre pour mener à bon port ces recherches.

Idéalement, nous aurions souhaité étendre notre réflexion à l'ensemble des continents de notre planète. Mais ce serait forger des chimères, car nous n'aurions pas eu suffisamment de moyens ni de temps pour entrer en contact avec toutes les cultures du monde. C'est la raison pour laquelle notre étude portera sur l'Afrique, en prenant en considération un certain nombre de facteurs communs entre les peuples africains. Déjà, en 1956, tout en prévenant contre le danger de généralisation, lorsqu'on parle de l'Afrique, des théologiens africains n'excluaient pas la possibilité de mener une étude étendue sur l'ensemble de l'Afrique noire au nom d'un *substratum* commun à tous les pays noirs. Car «il existe entre eux une sorte de facteur commun, des situations communes, des réflexes communs, sur lesquels il est bon de porter la réflexion et qu'il importe de définir»³². Il s'agit, entre autres, de la reconnaissance de l'existence d'une théologie spé-

³² COLLECTIF, *Des prêtres noirs s'interrogent, Cinquante ans après...*, p. 17.

cialement africaine ainsi que la religion traditionnelle africaine basée sur les éléments fondamentaux qui la caractérisent, notamment, l'unité de vie et la participation au principe vital, la croyance à l'accroissement, à la décroissance et à l'interaction des êtres, le symbolisme comme moyen principal de contact et d'union, enfin, l'éthique découlant de l'ontologie³³.

Ajoutons également les différentes organisations nationales (Conférences épiscopales nationales), régionales³⁴ et continentales des conférences épiscopales³⁵. Ce *substratum* commun se concrétise également à travers des regroupements continentaux comme la *Coupe d'Afrique des nations* (CAN) – organisée tous les deux ans par la

³³ Cf. V. MULAGO, *Théologie africaine et problèmes connexes. Au fil des années (1956-1992)*, L'Harmattan, Paris, 2007, p. 297.

³⁴ Par exemple, l'ACEAC, Association des Conférences Épiscopales de l'Afrique Centrale créée en 1984. L'ACÉAC réunit les Évêques du Burundi, du Rwanda et de la République démocratique du Congo. Son but est de favoriser une pastorale d'ensemble dans le sens de l'inculturation du message évangélique et du développement intégral de l'homme. Mentionnons aussi l'ACEAOA/AECAWA, Association des conférences épiscopales de l'Afrique de l'Ouest anglophone/Association of Episcopal Conferences of Anglophone West Africa (fondée en 1963).

³⁵ SCEAM, Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar. Cette structure de l'Église catholique a été créée en 1969, lors de la première visite d'un Pontife romain en Afrique, en l'occurrence, le pape Paul VI à Kampala/Ouganda. Elle a son siège permanent à Accra, au Ghana. Le SCEAM est composé de huit conférences épiscopales sous-régionales notamment, la Conférence épiscopale de l'océan indien (CEDOI-Madagascar), la Conférence épiscopale régionale du Nord de l'Afrique (CERNA), l'Association des conférences épiscopales de l'Afrique Centrale (ACEAC), l'Association des Conférences épiscopales de la région de l'Afrique Centrale, (ACERAC), la Conférence épiscopale régionale de l'Afrique de l'Ouest (CERAO/RECOWA), l'Assemblée de la Hiérarchie catholique d'Égypte (AHCE), l'Association des conférences épiscopales d'Afrique australe (AMECEA) et la Rencontre interrégionale des évêques d'Afrique australe (IMBISA).

Confédération Africaine de Football, la CAF, depuis 1957 – et par des organisations panafricaines tant politiques³⁶ qu'économiques³⁷.

³⁶ L'Union africaine (UA), créée en 2002, à Durban en Afrique du Sud en remplacement de l'Organisation de l'unité africaine (OUA). Son siège se trouve à Addis-Abeba en Éthiopie. L'UA se fixe comme objectifs principaux la promotion de la démocratie, la défense et la promotion des droits de l'homme ainsi que la croissance économique du continent à travers les investissements extérieurs. L'UA place la démocratie et la paix à la base de tout développement durable de l'Afrique.

³⁷ L'UMA (Union du Maghreb arabe). Créée en février 1989, l'UMA est une communauté économique régionale. Elle vise à organiser un espace économique maghrébin et une politique commune « dans tous les domaines ». Pays membres (5) : Algérie, Libye, Maroc, Tunisie, Mauritanie. La CEDEAO (Communauté économique des États d'Afrique de l'Ouest). Créée le 28 mai 1975, la CEDEAO est une communauté économique régionale qui a pour objectif initial de favoriser l'intégration économique en Afrique de l'ouest. Depuis la guerre civile au Libéria en 1989, l'organisation joue également un rôle de médiation dans les conflits de la sous-région. La CEDEAO possède une force d'interposition africaine, l'ECOMOG (Economic Community of West African States Cease-fire Monitoring Group). Pays membres (15) : Bénin, Burkina Faso, Cap-Vert, Côte d'Ivoire, Gambie, Ghana, Guinée, Guinée-Bissau, Libéria, Mali, Niger, Nigéria, Sénégal, Sierra Leone, Togo. L'UEMOA (Union économique et monétaire ouest-africaine). Créée en 1994, l'UEMOA a succédé à l'Union monétaire africaine (UMOA). Elle s'est donné pour objectif de promouvoir l'intégration économique de ses États membres par le biais d'un marché ouvert et concurrentiel et la mise en place d'un cadre juridique harmonisé et rationalisé. Ses membres ont le franc CFA en partage. Sa banque centrale est la BCEAO (Banque centrale des États d'Afrique de l'Ouest). Pays membres (8) : Bénin, Burkina Faso, Côte d'Ivoire, Guinée-Bissau, Mali, Niger, Sénégal, Togo. La CEN-SAD (Communauté des États sahélo-sahariens). Créée le 4 février 1988, la CEN-SAD a pour but d'améliorer la coopération économique des pays de la région sahélienne. Pays membres (28) : Bénin, Burkina Faso, République centrafricaine, Comores, Tchad, Côte d'Ivoire, Djibouti, Égypte, Érythrée, Gambie, Ghana, Guinée, Guinée-Bissau, Libéria, Libye, Mali, Maroc, Mauritanie, Niger, Nigéria, Sao Tomé-et-Principe, Sénégal, Sierra Leone, Somalie, Soudan, Togo, Tunisie. Le COMESA (Marché commun de l'Afrique australe et orientale). Créé en décembre 1994, le COMESA est une zone de libre-échange. Pays membres (20) : Égypte, Soudan, Djibouti, Comores. Angola, Burundi, République démocratique du Congo, Érythrée, Éthiopie, Kenya, Madagascar, Malawi, Maurice, Namibie, Rwanda, Seychelles, Swaziland, Ouganda, Zambie,

Zimbabwe. L'IGAD (Autorité intergouvernementale pour le développement). Créée en 1986, initialement sous le nom de IGADD (Autorité Intergouvernementale sur la sécheresse et le développement), l'IGAD est une communauté économique régionale. Elle a pour mission la mise en œuvre de la coopération régionale et l'intégration économique de ses États membres. Ses objectifs se sont étendus au maintien de la paix. Pays membres (7) : Djibouti, Érythrée, Éthiopie, Kenya, Somalie, Soudan, Ouganda. Compétences : intégration financière et monétaire ; paix, sécurité, stabilité et gouvernance. La CEEAC (Communauté économique des États de l'Afrique centrale). Créée en octobre 1983, la CEEAC est une communauté économique régionale visant à la libéralisation des échanges et la libre-circulation des personnes. Ses objectifs se sont étendus au maintien de la paix et à l'appui au processus électoral. Pays membres (10) : Angola, Burundi, Cameroun, République centrafricaine, République démocratique du Congo, Congo, Gabon, Guinée équatoriale, Tchad, São Tomé e Príncipe. La CEMAC (Communauté économique et monétaire de l'Afrique centrale). Créée le 16 mars 1994 et institutionnalisée par un traité en juillet 1996, la CEMAC a officiellement succédé en 1998 à l'UDEAC (Union douanière et économique d'Afrique centrale). Elle institue une union monétaire entre les pays membres (par ailleurs tous membres de la CEEAC), qui ont tous le franc CFA en partage. La BEAC (Banque des États d'Afrique centrale) en est la banque centrale. Pays membres (6) : Cameroun, Centrafrique, Congo-Brazzaville, Gabon, Guinée équatoriale, Tchad. L'EAC (Communauté de l'Afrique de l'Est). Créée en 2001, l'EAC est une communauté économique régionale. Ses compétences vont de l'intégration financière et monétaire au maintien de la paix en passant par le respect la bonne gouvernance. Pays membres (5) : Burundi, Kenya, Ouganda, Tanzanie, Rwanda. La SADC (Communauté pour le développement de l'Afrique australe). Créée le 17 août 1992, la SADC a un champ de compétences assez large. De l'intégration financière et monétaire au maintien de la paix. Pays membres (15) : Angola, Botswana, Lesotho, Malawi, Mozambique, Swaziland, Tanzanie, Zambie, Zimbabwe, Namibie, Afrique du Sud, Maurice, République démocratique du Congo, Madagascar, Seychelles. La COI (Communauté de l'océan indien), organisation d'intégration régionale créée en 1982 ayant pour but de renforcer la coopération et l'intégration entre les îles de l'océan Indien. Pays membres (5) : Comores, Madagascar, Maurice, Seychelles, La Réunion. Cf. Vincent DUHEM « CEDEAO, CEEAC, SADC, UMA... Le continent ne manque pas d'organisations régionales. Qui sont-elles ? Qui en fait partie ? Quels sont leurs points forts ? Leurs points faibles ? Plongée au pays des acronymes », in *Jeune Afrique*, sur www.jeuneafrique.com, consulté le 8 octobre 2018. Ajoutons la ZLECA, ZLEC ou ZLECAF (Zone de libre-échange continentale africaine) qui sera opérationnelle à partir de 2021. Elle devra intégrer l'ensemble des pays du continent africain.

C'est donc au nom de cette unité africaine que nous partirons de la culture des *Bashi* comme point d'impulsion.

5. Structure de l'ouvrage

Ce travail s'organise autour de sept chapitres précédés d'une forme de prologue de contextualisation générale. À travers ce prologue, nous donnerons un aperçu panoramique de la situation socio-politique de l'Afrique, un continent vivant entre guerres et pauvretés. Nous nous arrêterons ensuite sur l'Afrique des pays des Grands Lacs pour essayer de comprendre les ressorts de la crise contemporaine. Nous porterons une attention particulière à la République démocratique du Congo. Considérée comme le deuxième pays le plus riche de l'Afrique subsaharienne, la RDC demeure paradoxalement l'un des pays au monde où la vie est plus menacée d'extinction. C'est *un paradis où les anges meurent de faim*, dirions-nous.

Le premier chapitre est intitulé «Les *Négro-Africains* et leur vision du monde : quelques données culturelles». Il s'agit de faire une étude de l'anthropologie des Négro-Africains, de leur cosmogonie et de leur théodicée. La conception négro-africaine de l'être est clairement différente de celle qu'on peut retrouver chez bien d'autres peuples non-africains. La vie sociale et la croyance sont extrêmement liées chez les Négro-africains. La vie est participation à la vie de l'Être Suprême. Ainsi, «grâce à ce sentiment inné de participation, il est impossible de séparer la croyance en l'Être Suprême de celle de la survie et de l'échange de rapports entre les vivants, les morts et [les non-encore-nés]»³⁸. Étant donné que la vie dans sa conception ample ne se limite pas seulement à la vie humaine chez les Africains, ce chapitre se focalise aussi sur la relation qu'entretiennent les Africains avec la flore et la faune. Les échanges entre les trois mondes, c'est-à-dire, le monde des trépassés, des vivants et des non-encore-nés, se

³⁸ V. MULAGO, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, p. 173.

font à travers plusieurs rites dont la magie, la divination, le culte des ancêtres et le culte à l'Être Suprême³⁹. Quelques tribus nous serviront d'exemples.

Le deuxième chapitre porte essentiellement sur la justice traditionnelle en Afrique subsaharienne. Il s'agit d'étudier l'organisation du pouvoir de justice dans les sociétés traditionnelles en Afrique. Et pour ne pas nous égarer, nous limiterons nos recherches à certains peuples africains. Nous approfondirons de manière particulière le mécanisme de transformation pacifique des conflits chez les *Bashi* de la République démocratique du Congo, ou le *Ndaro* en un mot.

Lieu par excellence où s'exerce la parole, le *Ndaro* est fondamental dans la restauration et le maintien de la paix dans la communauté des *Bashi*. On se rassemble, on s'exprime librement et sincèrement, on s'écoute mutuellement, on se dispute sans en venir aux mains, bref on crève l'abcès pour en extirper le pus de la discorde, de la haine et de la mort. C'est à ce titre que le *Ndaro* est un véritable espace parlementaire et sénatorial où siègent les érudits parlementaires et les sages sénateurs ; une clinique par excellence où se soignent les blessures de l'offense et où l'on suit des séances psychiatriques pouvant mettre en lumière les souvenirs et les blessures du passé ; une véritable cour suprême chargée de réguler les rapports interpersonnels, de définir les lois ayant très souvent des liens étroits avec la jurisprudence (on tranche les différends en se référant aux solutions du passé). On n'écrit pas. On parle et on retient ce qui est dit. C'est le génie de la mémoire et de la parole. Étant admis que le *Ndaro* est une véritable mise en scène, une mise en ordre et mise en paroles, il soulève la question de l'organisation, des compétences des juges, du rôle des autres protagonistes, du lieu où se tiennent les pourparlers, les procédures de réconciliation, de la valeur coercitive des sentences

³⁹ Nous ne nions pas le fait que quelques aspects de la culture des *Bashi* (divination, magie, sorcellerie, culte des esprits...) sont incompatibles avec l'Évangile. Il s'agit donc de travailler à leur purification dans une saine perspective d'inculturation réciproque culture-Évangile.

issues des assises. Nous nous laisserons instruire par des Africains à qui nous donnerons la parole⁴⁰.

Durant l'attentive étude du système de justice traditionnelle des *Bashi*, nous essayerons d'interroger quelques cultures africaines plus proches de la culture des *Bashi* afin de comprendre leurs modes respectifs de transformation et de résolution des conflits. Nous ferons entre autres allusion au Burundi, au Rwanda, à l'Ouganda, à la République Centrafricaine, au Kenya et à la Tanzanie, pour ne citer que ceux-ci.

La consolidation et la pérennisation de la paix obtenue à l'issue du *Ndaro* sont possibles à condition que la *res publica* soit dotée de lois et d'institutions fortes. C'est le rôle primordial joué par les politiciens. Ceux-ci ont l'obligation d'œuvrer au maintien de l'harmonie entre le somatique et le spirituel pour l'épanouissement et le bonheur de tous les citoyens. C'est ainsi que toute société a besoin de normes pour le bien de tous. Toutefois, l'organisation et l'exercice du pouvoir peuvent rencontrer des obstacles, qui sont susceptibles de pourrir la vie sociale. En cas de différends d'ordre politique, des pourparlers sont fortement conseillés. Tel sera l'objet de ce troisième chapitre intitulé : « Du dialogue *ndaroïque* au dialogue politique ».

Le quatrième chapitre est exclusivement théologique. Il s'agit d'étudier les dimensions biblique et ecclésiale du dialogue, du pardon et de la réconciliation. Le point de départ est l'acceptation de l'Incarnation du Christ comme « Dialogue ». La venue de Jésus-Christ ne corrobore-t-elle pas, en quelque sorte, les fonctions multiples reconnues au *Ndaro*? Jésus est le « Bon Pasteur » venu pour que toutes les brebis aient la vie en abondance (Jn 10, 11. 28). Ce qui signifie clairement que rien ne vaut la vie d'un être humain. Si l'offense et le conflit constituent un danger à la vie, par contre, le pardon, la réconciliation et la paix en sont générateurs. Voilà pourquoi, le *Ndaro* s'efforce de « réintégrer les coupables dans leurs communautés res-

⁴⁰ Voir les interviews.

pectives et de les réconcilier avec les victimes par un processus de vérité, de confession, de réparation, de repentance et de pardon»⁴¹. C'est, dirions-nous, une pérennisation *lato sensu* de la mission salvifique du Christ.

Le point culminant du dialogue *ndaroïque* se situe dans la réconciliation. Les sages savent que tant que les deux antagonistes ne se sont pas serré la main et n'auront pas bu au même *Kabehe* (coupe), aucune paix ne peut être envisagée. Il convient donc de continuer à pousser les deux parties à la réconciliation. Envisagée sous forme d'un pacte, la réconciliation repose sur la confiance mutuelle. Le coupable promet de changer son comportement et la victime exprime la volonté de chercher un avenir positif et favorable aux deux parties. Le *Ndaro* a cette particularité de réconcilier les gens en faisant passer, *mutatis mutandis*, la paix et la cohésion communautaire avant la justice punitive. À cette condition, le cercle vicieux de la haine est brisé. Il cède la place au renouvellement des relations d'amitié, de fraternité et de solidarité. La justice est anoblée par le pardon qui la précède et qui fait que la récupération de la vie, jadis perdue par l'offense, soit le don suprême réciproque de deux antagonistes.

Le cinquième chapitre porte sur le rôle prophétique de l'Église catholique en Afrique. Il s'agit de faire une brève présentation de la mission prophétique de l'Église, et pour le cas qui est le nôtre, de l'Église de la République démocratique du Congo. Pratiquement, nous verrons que l'Église a toujours été du côté de l'opprimé. Quelques figures emblématiques en sont une preuve indiscutable par leurs prises de parole.

Le sixième chapitre est un élargissement du précédent. Car, étant donné que le dialogue a toujours été préconisé par les filles et fils de l'Église comme la voie privilégiée vers la paix, les différentes

⁴¹ J. OJERA, « Nord de l'Uganda : pratiques traditionnelles dans la région acholi », in COLLECTIF, *Justice traditionnelle et réconciliation après un conflit violent. La richesse des expériences africaines*, IDEA, Stockholm, 2009, p. 93-129, ici p. 119.

structures ecclésiales sont de véritables « arbres à palabre ». L'Église en Afrique fonde son dynamisme pastoral sur la Révélation. Elle célèbre les sacrements en mettant l'accent sur la vie communautaire. De plus, les organes de collaboration, tant au niveau africain qu'au niveau national, sont des instruments de pérennisation de la palabre africaine. En effet, des Symposiums des conférences épiscopales de l'Afrique et de Madagascar (SCEAM) aux rencontres dans les communautés ecclésiales vivantes de base, le motif demeure la cohésion communautaire et la vie digne qui en résulte. D'où l'urgence de recourir aux mécanismes traditionnels de transformation des conflits et l'importance de les renouveler pour les rendre adéquats et aptes à répondre au besoin de paix dans les sociétés actuelles. La réappropriation de la culture africaine par les Africains est un atout majeur pour la théologie pratique dans l'Église en Afrique, face à la *culture de la mort* semée par les ennemis de la vie.

De là découlent des propositions d'ordre culturel et pastoral qui constitueront l'objet du septième chapitre. Il s'agira, au niveau culturel, de mettre en exergue les voies et les moyens susceptibles de perpétuer les us et coutumes des peuples africains dont les *Bashi* constituent l'échantillon. Nous sommes, en effet, du même avis que le professeur Nkere Ntanda, selon lequel tout ne doit pas être perdu, c'est-à-dire qu'il ne faudrait pas rejeter en bloc les traditions ancestrales. Car « il y a moyen de revaloriser certaines pratiques qui sont culturellement compatibles aussi bien avec le traditionalisme qu'avec le modernisme. Une adaptation temporelle qui nécessairement devrait faciliter, d'une manière ou d'une autre, la réalisation du bien-être individuel et communautaire »⁴². En Afrique, la cohésion humaine se vit pleinement dans les communautés ecclésiales vivantes de base (CEVB). Par conséquent, si l'Église veut réconcilier ses filles et fils, elle doit passer par ces communautés où « la

⁴² N. NTANDA NKINGI, *La Clitorisation de la fille Mushi : Antithèse de la Mutilation Génitale Féminine. Plaidoyer pour un Renouveau culturel*, p. 175.

parole se boit, se mange, se mâche et se digère»⁴³. Nous formulerons quelques pistes pastorales susceptibles d'aider l'Église africaine à faire face aux conflits à répétition, vécus dans différentes paroisses sous forme de juridisme, règlements de compte, vols, viols, conflits fonciers, empoisonnements, tueries, etc.

Sur base de ces perspectives culturelles et pastorales, et à la lumière de la foi chrétienne, nous concluons ce travail sous forme de plaidoyer pour le dialogue *ndaroïque* comme perspective africaine de réconciliation, de justice et de paix. À travers son action pastorale, l'Église catholique en Afrique devra intégrer et maintenir les fonctions et la finalité du dialogue *ndaroïque* pour le salut des êtres et pour la formation de communautés ecclésiales réconciliées.

⁴³ B. BUJO, *Dieu devient homme en Afrique Noire. Méditation sur l'Incarnation*, Paulines, Kinshasa, 1996, p. 25.

PROLOGUE

PANORAMA DE LA SITUATION SOCIO-POLITIQUE EN AFRIQUE

1. L'Afrique aujourd'hui : entre guerres et pauvretés

« *Omujina guhuma gwo abana balumirwako n'enjoka* »¹, à savoir : « Les enfants courent le risque de morsure des serpents en fréquentant des endroits riches en champignons ». Les serpents se nourrissent des champignons et ils n'hésitent pas à mordre quiconque vient les perturber. Appliqué à la situation sociopolitique du continent africain, ce proverbe des *Bashi* aiderait à la compréhension du débat actuel sur l'Afrique. Précisons d'entrée de jeu que le continent africain est multiple – l'Afrique subsaharienne diffère du Maghreb, la partie ouest n'est pas identique à la partie est – et les situations de ses habitants assez différenciées – par exemple, la situation socioéconomique du Mali n'est pas la même que celle de l'Afrique du Sud ou de la République démocratique du Congo. Ces différents contrastes suscitent donc un débat sur le rôle réel de l'Afrique dans la construction du monde globalisé. De plus en plus, les scientifiques s'affrontent. Certains sont optimistes, d'autres demeurent pessimistes.

¹ A. KAGARAGU, *Emigani bâli bantu. Proverbes et Maximes des Bashi*, Libreza, Bukavu, 1976³, prov. 2201.

Les premiers soutiennent l'hypothèse selon laquelle «L'Afrique est le berceau de la civilisation»² ou «L'avenir du monde se trouve en

² Le scientifique Sénégalais Cheikh Anta Diop (1923-1986) soutient également cette thèse dans ses recherches sur les origines de l'humanité. « Dans la mesure où l'Égypte est la mère lointaine de la science et de la culture occidentales, comme cela ressortira de la lecture de ce livre, la plupart des idées que nous baptisons étrangères ne sont souvent que les images, brouillées, renversées, modifiées, perfectionnées, des créations de nos ancêtres : judaïsme, christianisme, islam, dialectique, théorie de l'être, sciences exactes, arithmétique, géométrie, mécanique, astronomie, médecine, littérature (roman, poésie, drame), architecture, arts, etc. [...]. Autant la technologie et la science moderne viennent d'Europe, autant dans l'Antiquité, le savoir universel coulait de la vallée du Nil vers le reste du monde, et en particulier vers la Grèce, qui servira de maillon intermédiaire. Par conséquent aucune pensée n'est, par essence, étrangère à l'Afrique qui fut la terre de leur enfantement. C'est donc en toute liberté que les Africains doivent puiser dans l'héritage intellectuel commun de l'humanité, en ne se laissant guider que par les notions d'utilité et d'efficacité. » Diop vise la reconstruction scientifique du passé de l'Afrique et la restauration de la conscience historique africaine pour arriver à la construction d'une *civilisation planétaire*. « Nous aspirons tous au triomphe de la notion d'espèce humaine dans les esprits et dans les consciences, de sorte que l'histoire particulière de telle ou telle race s'efface devant celle de l'homme tout court. On n'aura plus alors qu'à décrire, en termes généraux qui ne tiendront plus compte des singularités accidentelles devenues sans intérêt, les étapes significatives de la conquête de la civilisation par l'homme, par l'espèce humaine tout entière. L'âge de la pierre taillée et la conquête du feu, le néolithique et la découverte de l'agriculture, l'âge des métaux, la découverte de l'écriture etc., etc. ne seront plus décrits que comme les instants émouvants des rapports dialectiques de l'homme et de la Nature, la série des "défis" de la Nature sans cesse relevés victorieusement par l'homme. » Lire <http://www.cheikhantadiop.net> pour d'amples informations. D'autres historiens soutiennent Cheick Anta Diop. C'est le cas de David van Reybrouck, qui s'inscrit en faux contre « l'eurocentrisme historique ». Il écrit en effet : « C'est en Afrique que la lignée de l'espèce humaine s'est séparée, il y a cinq à sept millions d'années, de celles des singes anthropoïdes. C'est en Afrique que l'homme a commencé à marcher debout il y a quatre millions d'années. C'est en Afrique qu'il y a près de deux millions d'années les premiers outils en pierre savamment pensés ont été taillés. Et c'est en Afrique qu'il y a cent mille ans le comportement préhistorique complexe de notre espèce est né, un comportement caractérisé par des réseaux d'échange sur de longues distances, des outils ingénieux en pierre et en os, l'utilisation de l'ocre comme pigment, les pre-

Afrique», relève à juste propos Saïd Bouamama. L'auteur explique cette expression :

«Tel est le refrain que chantent depuis quelques années nombre de journaux et de magazines. Avec l'émergence de nouvelles puissances mondiales, la Chine, l'Inde, le Brésil et quelques autres, le continent, jadis soumis à l'esclavage, à la colonisation et à toutes sortes d'humiliations, serait en passe de tirer enfin profit du grand jeu de la mondialisation. "Voyez les chiffres de croissance annoncés pour les prochaines décennies !", se réjouissent les experts armés de mirifiques prédictions économiques. Ce doux récit a ses héros : ces entrepreneurs africains qui travaillent main dans la main avec les firmes multinationales et les grandes entreprises elles-mêmes qui, brandissant des "partenariats gagnant-gagnant", promettant d'agir en toute "transparence" et mettant en avant leur propre "responsabilité sociale et environnementale", jurent ne vouloir rien d'autre que le bonheur des Africains. Ainsi, un cycle vertueux serait enclenché en Afrique où la "démocratie" et le "développement" seraient conséquences inévitables de la "croissance" et de l'"investissement" [...]. Mais la fable de la mondialisation heureuse a été trop souvent répétée pour que nous ne restions pas sur nos gardes. Appliquée à l'Afrique, elle ressemble beaucoup à un nouveau paravent couvrant une vieille histoire : histoire longue du capitalisme qui, en Afrique plus encore qu'ailleurs, est jalonnée de pillages, de violences et d'innombrables injustices. La machine à extraire le profit ne fait pas de quartiers, même derrière un masque souriant.»³

Pour les autres, au contraire, «L'Afrique noire est mal partie»⁴, «Le drame de l'Afrique, c'est que l'homme africain n'est pas assez en-

miers systèmes de calcul et autres formes symboliques. » D. REYBROUCK, *Congo. Une histoire/Congo. Een geschiedenis*, p. 36-37.

³ Cf. S. BOUAMAMA, *Figures de la révolution africaine. De Kenyatta à Sankara*, La Découverte, Paris, 2014, p. 5-6.

⁴ Défi lancé aux agriculteurs africains, *L'Afrique noire est mal partie* fit scandale au moment de sa parution, en 1962. Son auteur, René Dumont (ingénieur agronome), dresse un constat peu encourageant de l'Afrique

tré dans l'histoire»⁵ ou encore «L'Afrique est un continent de dé-

sub-saharienne qu'il parcourt et observe. Dans un contexte de décolonisation optimiste, sa voix de théoricien mais aussi d'homme de terrain s'élève à contre-courant des discours et des pratiques des élites issues des indépendances, pour sommer les Africains de reprendre en main leur agriculture en parvenant notamment à établir une culture vivrière locale – et à éradiquer ainsi la faim. Pour Dumont, respecter le décolonisé, c'est d'abord et surtout lui dire la vérité. Elle est même cruelle, mais il faut absolument que l'Africain la connaisse et surtout qu'il cherche à l'intérioriser. Le livre entier est un appel au travail dans l'humilité, à la coopération sans lyrisme. Voir R. DUMONT, *L'Afrique noire est mal partie*, Seuil, Paris, 1962.

⁵ Extrait du discours de l'ancien président français Nicolas Sarkozy. En effet, quand le 26 juillet 2007 à Dakar (Université Cheikh Anta Diop), le président Nicolas Sarkozy s'adresse à la jeunesse africaine en parlant de l'Afrique d'une façon assez peu diplomatique, il interpelle son passé historique avec tout ce qu'ont connu les Africains – traite, esclavage et colonisation – et annonce aux yeux du monde ce qui serait, selon lui, le drame des Africains : « Le drame de l'Afrique, c'est que l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire. Le paysan africain – qui depuis des millénaires, vit avec les saisons, dont l'idéal de vie est d'être en harmonie avec la nature – ne connaît que l'éternel recommencement du temps rythmé par la répétition sans fin des mêmes gestes et des mêmes paroles. Dans cet imaginaire où tout recommence toujours, il n'y a de place ni pour l'aventure humaine, ni pour l'idée de progrès. Dans cet univers où la nature commande tout, l'homme échappe à l'angoisse de l'histoire qui tenaille l'homme moderne mais l'homme reste immobile au milieu d'un ordre immuable où tout semble être écrit d'avance. Jamais l'homme ne s'élance vers l'avenir. Jamais il ne lui vient à l'idée de sortir de la répétition pour s'inventer un destin. Le problème de l'Afrique, et permettez à un ami de l'Afrique de le dire, est là. Le défi de l'Afrique, c'est d'entrer davantage dans l'histoire. C'est de puiser en elle l'énergie, la force, l'envie, la volonté d'écouter et d'épouser sa propre histoire. Le problème de l'Afrique, c'est de cesser de toujours répéter, de toujours ressasser, de se libérer du mythe de l'éternel retour, c'est de prendre conscience que l'âge d'or qu'elle ne cesse de regretter, ne reviendra pas pour la raison qu'il n'a jamais existé. Le problème de l'Afrique, c'est qu'elle vit trop le présent dans la nostalgie du paradis perdu de l'enfance. » Et cela va pousser plus d'une vingtaine d'intellectuels et universitaires africains à réagir en rédigeant l'ouvrage intitulé *L'Afrique répond à Sarkozy. Contre le discours de Dakar* (Éditions Philippe Rey, Paris, 2008). Cette conception de Sarkozy est désapprouvée par les Africains qui lui rappellent la désagréable visée de la Françafrique maintenant encore des dictatures au pouvoir. Ils demandent

tritus»⁶. Les uns et les autres ont, de quelque manière, tort et raison

alors à la France de revoir positivement ses comptes avec l'Afrique de l'esclavage, l'Afrique colonisée, pour que le continent soit sincère et aimable à l'égard de celle-ci. Et certains textes de révéler la politique française envers ses anciennes colonies à travers la Françafrique, une trouvaille du général de Gaulle. Quand Sarkozy demande aux Africains de cesser de « revisiter » leur passé, ceux-ci lui rappellent que la France a souvent revisité le sien par les médias, l'école, le cinéma et la littérature. Pourquoi demander aux Africains de ne pas faire ce que font les Français ? Ils lui rappellent encore que l'Afrique se voit trahie par ses gouvernants tolérés par la Françafrique, complice avec ces derniers dans la mauvaise gouvernance des richesses du continent. Cf. www.librefrique.org (Discours de Sarkozy à Dakar), consulté le 31 octobre 2018.

⁶ Propos du président des États-Unis d'Amérique Donald Trump (2017-) dévoilant sa conception de l'Afrique. D. Trump s'était emporté, lors d'une réunion avec des parlementaires à la Maison Blanche, sur la question de l'immigration. Le locataire de la Maison-Blanche a qualifié plusieurs nations africaines, Salvador et Haïti de « pays de merde ». Le milliardaire républicain recevait dans le Bureau ovale plusieurs sénateurs, dont le républicain Lindsey Graham et le démocrate Richard Durbin, pour évoquer un projet proposant de limiter le regroupement familial et de restreindre l'accès à la loterie « carte verte », autrement connue sous le nom de « Diversity Immigrant Visa program ». En échange, l'accord permettrait d'éviter l'expulsion de milliers de jeunes, souvent arrivés enfants aux États-Unis. « Pourquoi est-ce que toutes ces personnes issues de pays de merde viennent ici ? » (La phrase exacte, en anglais, étant : « *Why are we having all these people from shithole countries come here ?* »), a demandé le président Trump lors des discussions, selon le *Washington Post*, qui cite plusieurs sources anonymes. Selon ces sources, l'homme d'affaires devenu président faisait référence à des pays d'Afrique ainsi qu'à Haïti et au Salvador, expliquant que les États-Unis devraient plutôt accueillir des ressortissants de la Norvège, dont il a rencontré la Première ministre la veille. « Pourquoi avons-nous besoin de plus d'Haïtiens ? », aurait encore demandé le président, selon le quotidien. Plusieurs pays africains, à travers l'Union africaine, ont exprimé leur indignation face à ces propos peu respectueux et manifestement racistes de D. Trump. Ce dernier présentera par la suite ses excuses à l'Afrique à travers la lettre du 25 janvier 2018 adressée au président de Commission de l'Union africaine, Moussa Faki Mahamat, ainsi qu'aux chefs d'États et de gouvernements réunis en sommet à Addis-Abeba (26 janvier 2018). « Les États-Unis respectent profondément les partenariats et valeurs que nous partageons avec l'Union africaine, les États membres et les citoyens

à la fois. Cette situation découle de l'énigme africaine qui soulève une série de questions : si l'humanité a pris naissance en Afrique (en Tanzanie, il y a une dizaine de millions d'années), si la civilisation est partie d'Égypte ancienne, pourquoi l'Afrique continue-t-elle à pratiquer une économie de subsistance (et non une économie d'investissement et de production)? Pourquoi l'Afrique noire peine-t-elle à connaître une civilisation moderne à la taille de ses grandes civilisations anciennes? En d'autres termes, pourquoi l'état actuel du continent noir inquiète-t-il tant? Pourquoi l'avenir de l'Afrique s'annonce-t-il incertain? La réponse à ces questions se trouve dans l'histoire de l'Afrique.

En effet, l'histoire générale du vieux continent renseigne que la situation calamiteuse actuelle découle de facteurs tant internes qu'externes. Ces déterminants entretiennent, selon l'historienne Catherine Coquery⁷, une interaction constante. Les conditions écologiques évoquent les facteurs internes : des terres globalement pauvres ; des risques séculaires de très longues sécheresses s'étendant sur une large partie du continent ; des sols durs, trop durs ou trop lessivés ; des maladies anciennes et jamais, ou tardivement, éradiquées (paludisme, maladie du sommeil, multiples parasitoses et récemment *Ébola*) ; des sociétés rurales organisées plus pour la subsistance que pour le profit, etc.

du continent. Je veux souligner que les États-Unis respectent infiniment les Africains, et mon engagement pour des relations solides et respectueuses avec les États africains en tant que nations souveraines est ferme », soulignait le président D. Trump. Cf. [www.jeuneafrique.com/pays de merde](http://www.jeuneafrique.com/pays-de-merde), consulté le 31 octobre 2018.

⁷ La clarté historique de cette scientifique, surnommée « Mama Africa », est remarquable et son honnêteté scientifique incontestée. C'est pourquoi nous avons décidé de nous référer à ses données regroupées dans le livre *La Petite histoire de l'Afrique. L'Afrique au sud du Sahara de la préhistoire à nos jours*, La Découverte, Paris, 2016.

Parmi les causes externes, nous prenons en considération les plus déterminantes, à savoir les traites des esclaves, la colonisation et le néocolonialisme.

- Les traites des esclaves: Le commerce honteux des négociants avides de gain s'appelle «*traite atlantique*», «*traite des noirs*» ou «*traite des esclaves*». En effet, au début du XVI^e siècle, les Portugais commencent l'importation des esclaves africains vers la péninsule ibérique (Espagne, Portugal, Andorre, Gibraltar). La traite se développe alors sous deux formes: le «*commerce triangulaire*» et la «*traite en droiture*». Les Britanniques et les Français monopolisent le «*triangulaire*» tandis que les Portugais continuent à desservir les Amériques.

Le «*commerce triangulaire*» consistait à faire partir d'Europe des navires chargés de biens manufacturés (ou pacotilles), de tissus, d'armes et d'alcool vers les côtes africaines, où ces marchandises étaient échangées contre des esclaves. Ceux-ci étaient à leur tour déportés vers les Amériques et les Antilles où ils étaient vendus. Les navires revenaient par la suite en Europe chargés de la mélasse produite à partir de la canne à sucre et destinée à la production du sucre et de l'alcool dans les distilleries européennes. La traite triangulaire fut abolie officiellement au *Congrès de Vienne* en 1815.

Toutefois, une autre forme de traite se poursuivit sur le continent noir avec la permission des Britanniques. Ces derniers accordaient au Portugal le droit de continuer la déportation des Noirs vers les Amériques par les côtes du golfe de Guinée (Angola, Congo, Guinée). Ce fut la traite dite «*en droiture*». Il s'agit, en effet, d'un commerce en ligne droite avec les colonies d'Amérique. Les négociants européens vendent aux colonies des produits agricoles et manufacturés (viande, jambon, vin, clous, planches, tissu, etc.). Au retour des Antilles, ces Occidentaux ramènent des produits tropicaux rares (indigo, café, sucre, thé, cacao, etc.). Ils les revendent ensuite très cher, car ils ne se trouvent pas sur le continent européen. Ce négoce intercontinental dura jusqu'en 1850. Cependant, la traite négrière

ne prit définitivement fin qu'en 1890 à l'issue de la *Convention de Bruxelles*, qui autorisait les navires militaires britanniques de traquer les trafiquants sur toute l'étendue maritime.

- La colonisation occidentale et le néocolonialisme : l'occupation occidentale de l'Afrique débute vers les années 1900. L'invasion est quasi totale, à l'exception du Libéria, une république créée au milieu du XIX^e siècle par les sudistes américains afin d'accueillir les esclaves affranchis renvoyés du continent américain. La colonisation eut un impact considérable dans la transformation des esprits et des conditions de vie des Africains⁸.

Cinquante ans après les indépendances arrachées par de vaillants Africains⁹, les stigmates du colonialisme sont loin de disparaître dans la mesure où le colonialisme a cédé la place au néocolonialisme. Hypocrite et cruel, le néocolonialisme indique « la situation dans laquelle l'indépendance nationale se réduit au rang de fiction et où la petite classe dirigeante travaille de concert avec les puissances étran-

⁸ Pour en savoir d'avantage, lire W. G. RANGLES, « De la traite à la colonisation. Les Portugais en Angola », in *Annales. Économie, Société, Civilisation*, 2 (1969), p. 289-304 ; J.-C. CAUNA, *Au Temps des Iles à Sucre. Histoire d'une plantation de Saint-Domingue au XVIII^e siècle*, Karthala, Paris, 1987 ; J.-P. OMOTUNDE, *La traite négrière européenne : Vérités et mensonges*, Menaibuc, Paris, 2004 ; T. N'DIAYE, *Le génocide voilé. 11 siècles de déportation, d'esclavage arabo-musulman en Afrique sub-saharienne*, Gallimard, Paris, 2008 ; A. MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, La Découverte, Paris, 2015.

⁹ La révolution africaine a été l'œuvre de plusieurs résistants panafricains. Citons-en quelques figures emblématiques : Jomo Kenyatta (Kenya, 1890-1978), Aimé Césaire (Martinique, 1913-2008), Ruben Um Nyobè (Cameroun, 1913-1958), Franz Fanon (Martinique, 1925-1961), Patrice Lumumba (RDC, 1925-1961), Kwame Nkruma (Ghana, 1906-1972), Amilcar Cabral (Guinée Bissau, 1924-1973), Mehdi Ben Barka (Maroc, 1920-1965), Thomas Sankara (Burkina-Faso, 1949-1987). Pour d'amples informations sur ces héros des indépendances, voir S. BOUAMAMA, *Figures de la révolution africaine. De Kenyatta à Sankara*, La Découverte, Paris, 2014.

gères dominantes au détriment des intérêts populaires»¹⁰. La conclusion coule de source : la bourgeoisie intellectuelle au pouvoir défend exclusivement ses propres intérêts et ceux de ses sous-traitants. De là découlent le népotisme, le clientélisme et les détournements des deniers publics comme voies d'enrichissement qu'emprunte cette caste avide et vorace, guidée par l'« esprit de gagne-petit »¹¹.

Outre les causes externes, l'énigme africaine découle symétriquement des causes d'origine interne à l'Afrique. Coquery épingle surtout le problème démographique. Selon la « Mama Africa », quiconque veut aider l'Afrique à sortir du cul-de-sac doit « prendre en compte une histoire démographique malheureuse, résultant en grande partie d'agressions répétées en provenance de l'extérieur (épidémies, traites, conquêtes) ; d'où la stagnation globale de la population du XVI^e siècle environ jusqu'au début du XX^e »¹². La pérennisation de l'énigme africaine conduit à sa périphérisation, quand bien même l'Afrique serait le berceau de l'humanité. Les affirmations pessimistes – traduites par les allégations des personnes emblématiques que nous avons évoquées précédemment – expriment l'infériorisation, le dénigrement et la victimisation de l'Afrique. Par ailleurs, bien des personnes méconnaissent la place privilégiée occupée par les Africains dans la mondialisation. En effet, l'Afrique a joué un rôle essentiel de production des matières premières indispensables (l'Afrique a fourni au reste du monde des instruments financiers majeurs : l'or, l'uranium, et récemment le *colombo tantalite* ou coltan, tiré de la République démocratique du Congo ou Congo-Kinshasa). En outre, depuis le XVII^e siècle, l'Afrique ne cesse de fournir au reste du monde une main-d'œuvre gratuite. En effet, à l'époque moderne mercantiliste, celle des grandes plantations tropicales d'exportation à travers le monde (canne à sucre, clou de girofle, coton, sisal, etc.), la

¹⁰ S. BOUAMAMA, *Figures de la révolution africaine. De Kenyatta à Sankara*, p. 13.

¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 200.

¹² C. COQUERY, *La Petite histoire de l'Afrique*, p. 22.

main-d'œuvre noire africaine issue de l'esclavage se trouve partout : dans les Amériques, mais aussi en Arabie, en Inde et Indonésie, et même en Chine.

Enfin, le rôle politique international joué par l'Afrique reste déterminant. La *Conférence de Berlin* (1884-1885)¹³ en constitue une preuve indéniable. Elle voit se réunir les puissances européennes non pas pour solder une guerre, mais pour en éviter l'éventualité. À l'ordre du jour figurait l'Afrique dont le partage ferait l'objet futur de rivalités entre les pays occidentaux. D'où l'urgence absolue exigeant alors de fixer les règles du jeu qui permettraient d'achever la colonisation du continent. Certes, l'Afrique ne va pas rester inerte, comme le pensaient les Occidentaux. Bien au contraire, de la deuxième guerre mondiale à la guerre froide, l'Afrique retrouve sa place dans le système mondial, d'abord comme champ de bataille essentiel aux forces alliées, ensuite comme centre stratégique et diplomatique de la guerre froide¹⁴. Depuis la chute du mur de Berlin (le 9 novembre 1989), l'Afrique (et une partie de l'Asie) se transforme en marché majeur d'expérimentation et de consommation des armes produites par de grandes puissances internationales. Cette pratique honteuse reste encore d'actualité au XXI^e siècle.

¹³ Convoquées par Bismarck, les grandes puissances coloniales (Allemagne, Autriche-Hongrie, Belgique, Empire ottoman, France, Grande-Bretagne, Italie, Pays-Bas, Portugal, Russie, Suède et les États-Unis d'Amérique) se réunirent à Berlin du 15 novembre 1884 au 26 février 1885. Le but de leur réunion était de se partager les territoires du continent africain selon leurs intérêts privés et d'installer durablement la colonisation de l'Afrique. C'est à Berlin que la carte actuelle de l'Afrique a été arbitrairement dessinée, sans tenir compte des réalités des habitants. L'auteur et analyste politique éthio-péen-allemand Asfa-Wossen Asserate emploie l'expression « ce magnifique gâteau africain », pour désigner l'Afrique de l'époque. Cf. A-W. ASSERATE, *Die neue Völkerwanderung. Wer Europa bewahren will, muss Afrika retten*, Propyläen, Berlin, 2017, p. 48.

¹⁴ Cf. C. COQUERY, « L'idée d'Afrique dans l'histoire. Entre blocage et mutations », in COLLECTIF, *Sociétés en mutation dans l'Afrique contemporaine. Dynamiques locales, dynamiques globales*, Karthala, Paris, 2014, p. 23-34, ici p. 32.

Au regard de la place centrale que l’Afrique n’a cessé d’occuper dans la construction de l’humanité, la grande question reste la possibilité de l’Afrique de sortir de la périphérisation pour prendre aussi les manettes de commande dans le monde planétaire actuel. Nous partageons l’avis et les convictions de l’historienne Catherine Coquery. Elle affirme que c’est aux Africains de sortir leur continent de l’impasse en prenant à bras le corps les réalités actuelles. En vertu du fait que «ce sont les autres qui ont décrété que l’Afrique était une périphérie du monde, il incombe aux Africains eux-mêmes, mutatis mutandis, de démontrer le contraire, aux Africains de “positiver”, en prenant conscience non pas seulement de tout ce qu’on leur a pris, mais de tout ce qu’ils ont donné au monde. C’est aux Africains de puiser dans leur force commune la confiance dans leurs capacités, qui sont immenses : la nécessité de trouver les moyens d’exploiter les forces vives de peuples qui ont toujours su résister à tant d’assauts. Le continent est riche d’une population encore en pleine croissance – jeune, dynamique et imaginative – et en richesses productives exceptionnelles. Le travail social et politique est incontestablement en marche. Il est rendu entre autres possible, d’une part par la croissance exponentielle, en dépit d’énormes difficultés de la scolarisation, et d’autre part par une volonté de démocratisation qui s’est affirmée depuis les années 1990 et les conférences nationales, en dépit là aussi de multiples obstacles. La société civile et politique est de plus en plus différenciée et désormais majoritairement urbaine ; les classes moyennes sont en plein essor, de moins en moins disposées à supporter les régimes dictatoriaux d’antan. Ce travail social est hélas de longue haleine, il est susceptible de pannes et même de régressions, mais il est incontestable, et très méconnu des médias internationaux qui en sont encore trop souvent au schéma “afropessimiste” d’un continent condamné à la périphérisation. En outre, l’explosion de l’information et de la communication (internet, portables, techniques informatiques) contredit totalement la marginalisation du “continent mère”. Reste à faire de l’Afrique dans son ensemble le groupe politique de pression internationale qu’elle devrait constituer par rapport aux autres puissances. [...] Alors seulement, il sera éventuellement possible non de parler de

“réparations”, mais de les obtenir. C’est tout le problème de l’avenir du continent.»¹⁵

La République démocratique du Congo, point de départ de notre réflexion, est d’un côté, une champignonnière bruyante et fertile, de l’autre, le pays où les habitants ont le plus souffert des morsures des serpents de tous genres. Si discret qu’il soit, l’innommable chaos qui règne dans ce «pays-continent» ne vient pas du néant. Bien au contraire, il est vraisemblablement entretenu par ceux-là mêmes à qui il profite. Il n’est plus un secret pour personne que la «volonté de geler le Congo est d’autant plus forte que ce pays recèle de gigantesques réserves de matières premières stratégiques, en particulier d’uranium»¹⁶. Sur cet arrière-fond général, la situation du Congo-Kinshasa est à inscrire dans le cadre global de la région des Grands Lacs afin que nous disposions des clés de compréhension nécessaires.

2. L’Afrique des pays des Grands Lacs¹⁷ : foyer de terreur

Située au cœur de l’Afrique, la région des Grands Lacs est l’entité géopolitique modelée du Nord au Sud par un chapelet de lacs qui forment des frontières naturelles entre les nations qui les entourent – la RDC, l’Ouganda, le Rwanda, le Burundi et la Tanzanie –, toutes peuplées de nombreuses ethnies. Laissant de côté l’Ouganda et la Tanzanie, considérés comme membres effectifs de la Communauté d’Afrique de l’Est (*East African Community* ayant en commun l’an-

¹⁵ C. COQUERY, « L’idée d’Afrique dans l’histoire. Entre blocage et mutations », in COLLECTIF, *Sociétés en mutation dans l’Afrique contemporaine*, p. 33-34.

¹⁶ S. BOUAMAMA, *Figures de la révolution africaines*, p. 166.

¹⁷ Pour raison de concision, nous allons considérer la synthèse faite par l’historien R. POURTIER, « La guerre au Kivu : un conflit multidimensionnel », in *Afrique contemporaine*, n° 180 (1996) : l’Afrique face aux conflits, p. 15-38.

glais et le kiswahili comme langues de communication), notre propos concernera uniquement les trois anciennes colonies belges. Ce choix n'est bien entendu pas fortuit : la République démocratique du Congo, le Burundi et le Rwanda, par rapport au reste de l'Afrique centrale, constituent une totalité à la fois géographique, historique et spatiale. Au cœur de cette région se trouve la province du Kivu, située dans la partie orientale de la RDC. Le Kivu est unique non seulement à cause de l'attrait qu'il a exercé naguère auprès des colons, mais surtout en raison de sa proximité avec les événements du Rwanda et du Burundi. En effet, cette province congolaise – baignée du Nord au Sud par les lacs Albert, Édouard, Kivu et Tanganyika dans sa zone septentrionale – est l'espace qui fait figurer la République démocratique du Congo parmi les pays membres des Grands Lacs¹⁸. En plus, le Kivu est un territoire jadis florissant, convoité pour ses richesses minérales (coltan, or, etc.). Traditionnel creuset de migrations transfrontalières, il est agité de longue date par des flambées de violences sociales, en particulier entre *Hutu* et *Tutsi* originaires du Rwanda et du Burundi voisins. Depuis 1996, celles-ci ont engendré deux luttes successives globalement marquées par un déchaînement de combats, de massacres, de pillages, de viols, dans lequel plusieurs pays et un imbroglio de groupes armés se trouvent impliqués.

La compréhension de la situation chaotique que traverse la sous-région des Grands Lacs suppose l'élucidation des tenants et des aboutissants, des événements en jeu, notamment les antagonismes « homophobes » (spécialement au Rwanda et au Burundi entre *Hutu* et *Tutsi*), le rôle catalyseur (des conflits) joué par les colonisateurs, le problème démographique (exiguïté, surpopulation et conflits fonciers), enfin, l'onde de choc provoquée par le génocide rwandais d'avril 1994.

¹⁸ Cf. I. NDAYWEL, *L'invention du Congo contemporain. Traditions, mémoires, modernités*, T. 2, L'Harmattan, Paris, 2016, p. 103.

2.1 La question ethnique

Le débat autour de l'existence ou de la non-existence de différences spécifiques entre *Hutu* et *Tutsi* avant l'impérialisme occidental a soulevé beaucoup de passions entre historiens, anthropologues, archéologues et linguistes. Le sujet divise toujours profondément les deux communautés et chacune trouve des experts pour faire valoir sa thèse. Les *Hutu* sont persuadés que les *Tutsi* seraient des conquérants étrangers qui les oppriment et les rejettent depuis des temps immémoriaux. Les *Tutsi* démontrent, quant à eux, que les deux peuples vivent en harmonie depuis de longues années. Les dissensions artificielles, qui ont entraîné la catastrophe finale du génocide, seraient en grande partie imputables aux « civilisateurs »¹⁹.

Les deux petits royaumes du Burundi et du Rwanda se sont formés peu à peu dans des limites territoriales définies depuis le XVI^e siècle jusqu'à la colonisation. Le souverain, ou *Mwami*, conduisait séparément chacun de ces royaumes. Les deux pays avaient en commun la population, composée essentiellement des *Hutu* (84 % de la population), des *Tutsi* (15 %) et des *Twa* ou *Batwa* (1 %). Ces peuples vivaient ensemble, parlaient la langue commune (au Rwanda, le *kinyarwanda*, au Burundi, le *kirundi*) et partageaient la même civilisation.

Au fil des siècles, se sont développés les deux axes majeurs de leur économie : l'élevage et l'agriculture. Des catégories sociales se sont dessinées en dépit de l'enchevêtrement des activités agropastorales. Les *Tutsi* sont traditionnellement pasteurs et propriétaires de bovins (la possession de vaches est le symbole éminent de la richesse) ; les *Hutu*, agriculteurs, cultivent des lopins de terre. Les *Batwa* vivent de la cueillette. À partir de là, l'évolution de l'histoire politique des deux royaumes devient complexe et différente. En bref, au Rwanda,

¹⁹ À ce sujet, lire particulièrement C. BRAECKMAN, *Terreur africaine. Burundi, Rwanda, Zaïre : les racines de la violence*, Fayard, Paris, 1996 ; A-W. ASSERATE, *Die neue Völkerwanderung. Wer Europa bewahren will, muss Afrika retten*.

la monarchie s'appuyait sur l'élite *tutsi* qui exerçait un monopole du pouvoir – néanmoins variable d'une région à l'autre – aux dépens des *Hutu*, pourtant en supériorité numérique. Cette prééminence politique, accompagnée d'une suprématie économique et sociale, a engendré un sentiment d'exclusion pour les *Hutu*, des frustrations et des rivalités entre les deux composantes de la population.

Jean-Pierre Chrétien mentionne de surcroît deux facteurs supplémentaires qui expliquent, en grande partie, les tensions qui perdurent depuis des décennies entre peuples *hutu* et *tutsi* implantés au Rwanda, au Burundi et au Kivu : le problème ethnique et son instrumentalisation politique, les migrations liées à la croissance démographique et à la raréfaction des terres²⁰. L'intoxication idéologique et politique a eu comme conséquence directe « l'intégrisme ethnique », qui malheureusement continue à faire des dégâts humains et matériels dans la sous-région. Il consiste à faire « référence au passé décrit comme incontournable et littéralement toujours présent. Il se retrouve à tous les niveaux de l'action politique : dans les discours de présidents aux instances internationales revendiquant cinq siècles d'histoire pour leur État ; la résurgence de la mythologie *cwezi* [communauté des cultes appelés aussi *bandwa*] dans l'actualité ougandaise ; la manipulation par les présidents successifs du Rwanda (Habyarimana, puis Bizimungu) des cartes géographiques montrant un méga-Rwanda précolonial, tantôt pour déconsidérer des revendications de réfugiés, tantôt pour évoquer la nécessité d'organiser une deuxième conférence de Berlin ; retours lancinants sur l'histoire dans les programmes des partis politiques, slogans de miliciens en pleines tueries [...] »²¹. Les colonisateurs ont profité de cette déchirure entre les « ethnies-sœurs » pour conquérir la région et asseoir leur autorité.

²⁰ Cf. J.-P. CHRÉTIEN, *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*, Aubier, Paris, 2000, p. 301-314.

²¹ *Ibidem*, p. 25.

2.2 Le poids de la colonisation

À leur arrivée, les colons allemands et belges s'appuyèrent sur l'élite *tutsi*, en utilisant à leur profit les institutions traditionnelles locales pour imposer l'ordre colonial, en particulier celles établies au Rwanda sous le règne du roi Rwabugiri. Ils érigèrent par la suite ce pays en modèle auquel le Burundi – jugé comme un État dégradé – dut de gré ou de force se plier.

Ce fut le premier tournant capital dans l'histoire contemporaine du pays, l'élément à partir duquel tout édifice allait se construire, et éventuellement s'écrouler. Les colonisateurs avaient intérêt à reconnaître le chef et les pouvoirs des *Tutsi* qui l'entouraient, à leur donner des responsabilités politiques et des tâches administratives importantes, quoique toujours subalternes. Par ce système classique de gouvernement indirect, une poignée d'Européens ont pu contrôler le Rwanda à leur gré et bénéficier au mieux de leurs avantages impérialistes. Les Européens et l'aristocratie *tutsi* se sont coalisés afin d'avoir la mainmise sur les royaumes *hutu* du Nord-Ouest qui avaient résisté jadis à cette destinée et d'étendre *in fine* leur domination aux régions périphériques en les soumettant au pouvoir central. En même temps, les colonisateurs n'ont pas hésité à apporter des changements aux aspects sociaux non conformes à leur mode de vie. Pour cela, le roi devenait le vassal des «nouveaux arrivés» et l'influence des sous-chefs *hutu* se devait d'être réduite sans aucune autre formalité.

De plus, les envahisseurs introduisirent la notion de «race supérieure» reconnue aux *Tutsi* à cette époque et concoctée par les explorateurs et les premiers anthropologues. Ces notions reposaient sur l'aspect physique de nombreux *Tutsi*, en général plus grands et plus minces que la majeure partie des *Hutu*; l'incrédulité des premiers Blancs européens arrivés au Rwanda a également joué un rôle, car ils s'étonnaient que des Africains aient pu créer eux-mêmes un royaume aussi sophistiqué. C'est ainsi que se répandit la théorie raciste connue sous le nom d'«hypothèse hamitique». Selon cette hypothèse, les *Tutsi* seraient issus d'une *race caucasienne* exceptionnelle originaire

de la vallée du Nil. Ils auraient d'après des suppositions plausibles des origines chrétiennes. Avec la théorie évolutionniste en vogue en Occident, les *Tutsi* avaient le privilège d'appartenir à la classe supérieure plus proche, quoique pas trop, de la race blanche. Ils seraient *ipso facto* plus intelligents, plus fiables, plus travailleurs, ressemblant davantage aux Blancs que la majorité *Hutu bantu*²². Les Belges se sont complu dans cet ordre « naturel » des choses de sorte qu'une série de mesures administratives, prises entre 1926 et 1932, eurent pour conséquence l'institutionnalisation du clivage entre les deux ethnies²³; le tout culminant dans la délivrance à chaque Rwandais d'une carte d'identité indiquant qu'il était soit *Hutu* soit *Tutsi*²⁴. Les frustrations sociales et politiques se cristallisèrent ainsi à partir de l'exclusion des *Hutu* – de l'école, de la gestion, des séminaires ouverts par les missionnaires –, et de l'affirmation d'une différenciation ethnique entre *Hutu* et *Tutsi*, inculquée et transmise de génération en génération, ainsi que de l'instrumentalisation de l'*ethnicisme*. Autant de ferments de massacres qui ensanglantent depuis 40 ans les relations entre *Hutu* et *Tutsi* dans l'Afrique des Grands Lacs.

La Belgique répandit *grosso modo* la politique dangereuse de « chacun chez soi » sur l'ensemble des pays sous sa domination. Pour fustiger cette stratégie du *divide et impera*, Colette Braeckman n'y va pas de main morte : « En brousse comme dans les villes, le colonisateur, agissant en vertu de ses propres modèles culturels, a contribué à privilégier et à figer des appartenances ethniques qui, dans la réalité précoloniale, étaient souvent instables et en pleine évolution. Les privilèges accordés à certains groupes plutôt qu'à d'autres, les préjugés favorables ou défavorables, fondés sur l'appartenance à un groupe

²² G. PRUNIER, *The Rwanda Crisis. History of a Genocide 1959-1994*, Hurst and Co., Londres, 1997, p. 5-9.

²³ La « race » étant le concept explicite utilisé à l'époque, antérieurement à l'introduction de la notion plus « adoucie » d'« ethnies ».

²⁴ Pour de plus amples précisions, voir le rapport de l'OUA, *Rwanda : Le génocide qu'on aurait pu stopper*, Addis-Abeba, 2000.

plus que sur les valeurs individuelles, ont attisé les frustrations et contribué à transformer en fait politique des réalités contingentes.»²⁵ La journaliste belge révèle qu'«en réalité, aux époques coloniales et précoloniales, *Hutu* et *Tutsi* n'étaient pas des catégories figées. Il existait une grande interaction entre élevage et agriculture. [...] En outre, les mariages étaient fréquents entre les deux groupes, des filles *tutsies* acceptant régulièrement d'épouser des *Hutus* ayant atteint un certain niveau social»²⁶.

Ces observations sont une preuve tangible du vivre-ensemble dont sont de fait capables les ethnies de la région des Grands Lacs. Les Belges ont jeté de l'huile sur le feu en exportant leurs propres différends en Afrique. «Ils travaillent par analogie et mettent en avant les éléments qu'ils sont les mieux à même de comprendre. Et l'évolution politique du Rwanda et du Burundi, comme celle de la Belgique, démontre qu'en matière d'ethnicité l'histoire est réécrite, interprétée en fonction des circonstances»²⁷. Et Colette Braeckman de conclure par une question pertinente : «N'est-ce pas en procédant de cette façon que les Flamands de Belgique et les *Hutu* du Rwanda, chacun à sa manière, ont réinterprété l'histoire de leur peuple?»²⁸

2.3 Le piège démographique

Au même titre que l'élément ethnique, le facteur démographique tient une place primordiale dans l'émergence des tensions entre les deux communautés *hutu* et *tutsi*. Le géographe Roland Pourtier fait remarquer que cette région est l'une des plus peuplées de l'Afrique compte tenu du nombre d'habitants par kilomètre carré. Selon lui : «La région des Grands Lacs se distingue [...] par ses fortes densités

²⁵ C. BRAECKMAN, *Terreur africaine. Burundi, Rwanda, Zaïre : les racines de la violence*, p. 35.

²⁶ *Ibidem*, p. 39-40.

²⁷ *Ibidem*, p. 41.

²⁸ *Ibidem*, p. 41-42.

de population, source d'une pression foncière d'une intensité rare en Afrique. Avec des densités de l'ordre de 225 à 230 habitants/km², le Burundi et le Rwanda [...] sont les États les plus densément peuplés du continent. Ce foyer exceptionnel de peuplement est redevable aux qualités du milieu – climat d'altitude, sols volcaniques – qui favorisent l'extension parallèle de l'élevage et de l'agriculture. [...] Une croissance démographique très forte a rompu jadis les équilibres anciens, conduisant à une saturation des terroirs, d'autant que les villes, très peu attractives, n'ont jamais offert un exutoire au trop-plein des campagnes. Cet exutoire, ce sont les montagnes du Kivu [au Zaïre], prolongement occidental de celles du Rwanda et du Burundi qui l'offrent. »²⁹

En effet, avant l'arrivée des explorateurs occidentaux, des populations agropastorales d'origine rwandaise, *Hutu* et *Tutsi*, s'établissent peu à peu au Nord et au Sud de la province du Kivu³⁰. Le piège démographique se resserre lorsque les colons belges pratiquent, de 1920 à 1940, l'immigration forcée d'une main-d'œuvre rwandaise agricole vers le Kivu, qui se surajoute aux peuples «rwandophones» déjà installés. Ces «transplantés» se nomment *Banyarwanda*³¹. Ils cohabitent non sans heurts avec les autochtones zaïrois.

Le danger se reforme ensuite avec les premières vagues de véritables réfugiés *tutsi* issues de la révolution sociale de 1959 au Rwanda, lorsque les *Hutu* chassèrent les *Tutsi* du pouvoir.

En conséquence, l'apport massif de population *tutsi* d'origine rwandaise au Kivu engendre progressivement des tensions entre autochtones et *Banyarwanda* d'une part, et *Banyarwanda* (*Hutu* et *Tutsi*) entre eux d'autre part. Au fil des années, la conjonction de querelles

²⁹ R. POURTIER, « La guerre au Kivu », p. 17.

³⁰ Nous y reviendrons plus tard dans le chapitre sur les *Bashi* (chap. 1)

³¹ *Hutu* et *Tutsi*. Parmi eux, on distingue les *Banyamulenge*, groupe homogène d'éleveurs *tutsi* fixé dans la région de Mulenge, au Sud d'Uvira (Sud-Kivu).

ethniques et démographiques, de conflits fonciers, génère périodiquement des flambées de violences meurtrières entre *Hutu* et *Tutsi* pendant 40 ans pour atteindre, en 1994, l'effroyable apogée du génocide rwandais.

En 1996-1997 éclate un autre conflit, la première guerre au Zaïre, dans lequel le Rwanda, l'Ouganda et le Burundi soutiennent une rébellion *tutsi* pour renverser le président zaïrois Mobutu Sese Seko et le remplacer par Laurent-Désiré Kabila.

En 1998-2003 suit un deuxième conflit – les massacres dans les Grands Lacs – dans lequel ces mêmes États servent de base arrière à une nouvelle invasion *tutsi* pour écartier, cette fois, Laurent-Désiré Kabila du pouvoir. L'antagonisme prend alors une dimension régionale d'une grande complexité en raison de l'implication de sept pays africains et de nombreux groupes hostiles à Kinshasa dans les combats, pillant les ressources naturelles de la République démocratique du Congo et commettant les pires atrocités sur la population.

L'intervention de l'ONU et de fragiles accords de paix signés entre belligérants permettent à la RDC, point névralgique des déchirures, de s'engager dans une difficile période de transition entre 2003 et 2006, oscillant constamment entre espoir d'ententes et violences attisées par les luttes d'influence entre le Rwanda et l'Ouganda³².

La conférence internationale de la région des Grands Lacs (CIRGL) relaie cet espoir de retour au calme. Les deux premiers sommets des onze États membres, en 2004 et 2006, expriment la volonté d'apaiser la contrée et concrétisent cet objectif par la ratification du Pacte de sécurité, de stabilité et de développement durable. La mise en œuvre en est confiée aux parlementaires concernés début 2007, ouvrant de réelles perspectives de bonnes relations entre les pays d'Afrique des Grands Lacs.

³² Cf. I. NDAYWEL, *L'invention du Congo contemporain*, T. 1, p. 104-116.

Cependant, en considérant les enjeux économiques de l'avenir, force est de constater que la paix dans la région demeure éphémère, car le Congo-Kinshasa se trouve encore dans le viseur de grandes puissances. Par exemple, «les guerres de l'eau s'annoncent alors qu'il détient le plus vaste bassin hydrographique du monde. Alors que les terres cultivables se raréfient, il possède 80 millions d'hectares non cultivés. La forêt disparaît, les États se disputent les crédits carbone et le Congo possède la plus vaste forêt du monde, bien moins exploitée que celle de l'Amazone»³³. La position de la RDC et son rôle dans les enjeux de la globalisation suscitent chez plus d'une personne un sentiment de curiosité intéressée. Qu'est-ce que ce pays aurait de particulier par rapport à ses voisins? Pourquoi connaît-on tant d'injustices, de guerres et d'instabilités dans ce «pays de l'avenir»? Une brève présentation de la RDC servira de clé de compréhension. Nous pourrons ensuite dégager la nécessité et l'urgence d'avoir recours aux systèmes locaux de transformation des conflits.

3. La République démocratique du Congo : « un paradis où les anges meurent de faim » ?

La conférence des évêques catholiques ne cesse d'attirer l'attention sur l'état de santé de la République démocratique du Congo dans son ensemble. Dans les lignes suivantes, nous voulons décrire la RDC en soulignant quelques faits saillants : situation géographique, historique, politique, économique et sociale. Ceci nous permettra de déceler les causes médiate et immédiate des conflits successifs que traverse ce «pays de Lumumba» en lien avec la situation globale de la sous-région des Grands Lacs. Nous placerons ensuite, dans l'espace et dans le temps, les motifs historiques, politiques, anthropologiques et économiques des conflits ainsi que leurs conséquences sur la vie sociale des Congolais. Nous aboutirons à la nécessité de mise

³³ C. BRAECKMAN, *Congo : Kinshasa aller-retour*, Nevicata, Bruxelles, 2016, p. 18.

en pratique du mécanisme de pardon et de la réconciliation telle que vécue chez les *Bashi* de l'Est notamment.

3.1 Le territoire congolais et sa population

La République démocratique du Congo occupe 2 345 409 km² de l'espace africain. Il s'étend de 5°2' de latitude Nord à 13°15' de latitude Sud et, en longitude Est de Greenwich, de 12°15' à 31°15'. Cette position le place de part et d'autre de l'équateur et le porte à partager ses frontières avec neuf pays différents : à l'Ouest, avec la République du Congo et au Nord-Ouest avec la République centrafricaine, par le cours de fleuve Congo, de l'Ubangi et du Mbumu ; à l'extrême nord-est, la RDC se démarque du Soudan du Sud ; et de là, sa frontière serre de près l'axe tectonique des Grands Lacs et le sépare successivement d'avec l'Ouganda, le Rwanda, le Burundi et la Tanzanie, par le lac Albert, la Semliki, le Ruwenzori, le lac Édouard, le lac Kivu, la rivière Ruzizi et le lac Tanganyika. Au sud, il se démarque de la Zambie par la ligne de partage des eaux Congo-Zambèze, et de l'Angola par la ligne fort embrouillée qui suit le cours du Kasai, puis le huitième parallèle qui relie le Kasai au Kwango et le parallèle de Matadi qui rejoint l'estuaire du fleuve Congo³⁴.

Quant à la population congolaise, elle se définit selon le critère ethnique qui tient compte de l'éloignement et de l'aménagement de la mémoire collective. Ainsi, vu du Kasai (centre du pays), tous les habitants de l'Ouest du Congo seraient des *Bakongo*, le Nord-Kivu est le pays des *Banande*, le Sud-Kivu celui des *Bashi*, le Kasai celui des *Baluba* et l'Équateur, celui des *Bangala*³⁵. Les regroupements ethniques ont donné lieu aux principales langues nationales : le kiswahili, le tshiluba, le lingala et le kikongo. Ajoutons que la population de la RDC s'estimerait à 80 millions d'habitants, selon les statistiques de 2005. En 2018, elle serait passée de 80 millions à 90 millions,

³⁴ Cf. I. NDAYWEL, *Nouvelle histoire du Congo. Des origines à la République Démocratique*, Le Cri, Bruxelles, 2009, p. 42-49.

³⁵ Cf. Idem, *L'invention du Congo contemporain*, T. 1, p. 241-242.

selon les estimations de la Commission électorale nationale indépendante (CENI, 2018).

3.2 Sur le plan économique

La République démocratique du Congo est un paradis où les anges meurent de faim. Ses ressources naturelles font de lui l'un des pays les plus riches de la planète, mais paradoxalement la société où la vie est le plus menacée d'extinction par la famine. La précédente affirmation peut sembler exagérée, mais l'histoire et la réalité de la RDC la confirment. Il n'est plus un secret pour personne qu'en République démocratique du Congo le revenu annuel moyen est de 90 dollars américains par habitant. La banque mondiale révèle que 80 % de la population congolaise gagne moins d'un demi-dollar par jour ; les trois quarts de la population vivent en dessous du seuil de pauvreté absolue et l'espérance de vie est passée de 55 à 45 ans. À la base de cette misère figurent les guerres, les instabilités économiques, les dictatures successives, la corruption, etc.³⁶

N'est-ce pas là un paradoxe ? En effet, la République démocratique du Congo est connue pour être le pays le plus riche d'Afrique en matières premières. Ses immenses potentialités ne cessent d'attirer les grandes firmes multinationales qui n'hésitent pas à utiliser des moyens indus, voire la guerre, pour en prendre contrôle. Le rapport du *Projet Mapping* le souligne en ces termes : « L'abondance des minerais en RDC et l'absence de réglementation et de responsabilité dans ce secteur ont créé une dynamique particulière qui a manifestement contribué directement aux violations généralisées ainsi qu'à leur perpétuation et que des compagnies étatiques ou privées, nationales et étrangères, pourraient porter une responsabilité dans la perpétration de ces crimes. Les ressources minières du Congo représentent une immense richesse, mais l'argent issu de la vente du col-

³⁶ Pour plus de détails voir B. CHIARI et D. KOLLMER (dir.), *Wegweiser zur Geschichte. Demokratische Republik Kongo*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn/München/Wien/Zürich, 2008.

tan est investi dans l'armement des groupes armés au lieu de profiter à la population pour répondre à ses besoins les plus élémentaires tels que l'alimentation, la scolarisation, la santé et l'industrie.»³⁷

Tout récemment, le Dr Denis Mukwege, prix Nobel de la paix 2018, a exposé courageusement et sans langue de bois la situation générale du Congo: «Je m'appelle Denis Mukwege. Je viens d'un des pays les plus riches de la planète. Pourtant, le peuple de mon pays est parmi les plus pauvres du monde. La réalité troublante est que l'abondance de nos ressources naturelles – or, coltan, cobalt et autres minerais stratégiques – alimente la guerre, source de la violence extrême et de la pauvreté abjecte au Congo. Nous aimons les belles voitures, les bijoux et les gadgets. J'ai moi-même un smartphone. Ces objets contiennent des minerais qu'on trouve chez nous. Souvent extraits dans des conditions inhumaines par de jeunes enfants, victimes d'intimidation et de violences sexuelles. En conduisant votre voiture électrique, en utilisant votre smartphone ou en admirant vos bijoux, réfléchissez un instant au coût humain de la fabrication de ces objets. En tant que consommateurs, le moins que l'on puisse faire est

³⁷ HAUT-COMMISSARIAT DES NATIONS UNIES AUX DROITS DE L'HOMME (HCUUDH), « Rapport du *Projet Mapping* concernant les violations les plus graves des droits de l'homme et du droit international humanitaire commises entre mars 1993 et juin 2003 sur le territoire de la République démocratique du Congo », n. 42. Ce rapport a été remis à l'ancien président de la RDC Joseph Kabila en août 2010. Cf. <https://www.ohchr.org>. Le documentaire de Patrick Forestier (France, 2007, 55 minutes) a également dévoilé aux yeux du monde les massacres des Congolais. Dans son film *Du Sang dans nos portables* (2007), il cherche à répondre à la question de savoir ce qui se cacherait derrière les appareils électroniques modernes. A sa grande surprise, il remarque que de nombreux groupes armés s'affrontent et déciment la population au Congo pour le contrôle du commerce des minerais, comme le coltan et la cassitérite, minerais rares indispensables dans la fabrication de nos mobiles, de nos ordinateurs portables et de nombreux autres matériels informatiques. Ce conflit, le plus meurtrier depuis la seconde guerre mondiale, a tué plus de cinq millions de personnes et dure depuis plus de quinze ans ! Il y a donc une grande urgence à informer et à agir.

d'insister pour que ces produits soient fabriqués dans le respect de la dignité humaine.

Fermer les yeux devant ce drame, c'est être complice. Ce ne sont pas seulement les auteurs de violences qui sont responsables de leurs crimes, mais aussi ceux qui choisissent de détourner le regard. Mon pays est systématiquement pillé avec la complicité des gens qui prétendent être nos dirigeants. Pillé pour leur pouvoir, leur richesse et leur gloire. Pillé aux dépens de millions d'hommes, de femmes et d'enfants innocents abandonnés dans une misère extrême [...] tandis que les bénéfices de nos minerais finissent sur les comptes opaques d'une oligarchie prédatrice. Cela fait vingt ans, jour après jour, qu'à l'hôpital de Panzi, je vois les conséquences déchirantes de la mauvaise gouvernance du pays. [...] Je vous lance un appel urgent de ne pas seulement nous remettre le Prix Nobel de la Paix, mais de vous mettre debout et de dire ensemble et à haute voix : "La violence en RDC, c'est assez ! Trop c'est trop ! La paix maintenant !" »³⁸

La pauvreté qui est imposée au peuple congolais est une conséquence dérivée, mais aussi immédiate de la mauvaise gouvernance politique.

3.3 Sur le plan politique

La RDC connaît une histoire politique particulière caractérisée par des coups d'État et des rébellions. La découverte de l'embouchure du fleuve Congo par l'explorateur portugais Diego Cão en 1482 marque la fin des monarchies indigènes et le début de la colonisation. Le roi belge Léopold II en fait sa propriété privée jusqu'en 1885 puis il le cède à la Belgique suivant les résolutions de la conférence de Berlin. Le 30 juin 1960, sous le vent des indépendances de l'Afrique, les Congolais retrouvent leur statut d'hommes et femmes libres.

Joseph Kasa-Vubu devient le premier président de la République démocratique du Congo et nomme Patrice-Émery Lumumba premier ministre et chef de gouvernement qui dure seulement 90 jours avant

³⁸ D. MUKWEGE, « Discours prononcé à Oslo », le 12 décembre 2018.

le coup d'État mené par le général Joseph Mobutu en 1961. Accusé d'être communiste, et placé sous résidence surveillée, Lumumba est immolé le 16 janvier 1961. Le monde retient de lui son sens aigu du patriotisme. Son courage est dévoilé dans la lettre qu'il adresse *in extremis* à sa femme deux mois avant sa mort : « Que pourrais-je dire d'autre ? Que mort, vivant, libre ou en prison sur ordre des colonialistes, ce n'est pas ma personne qui compte. C'est le Congo, c'est notre pauvre peuple dont on a transformé l'indépendance en une cage d'où l'on nous regarde du dehors, tantôt avec cette compassion bienveillante, tantôt avec joie et plaisir. »³⁹

Après la mort de Lumumba, Mobutu joue au pacifisme. Il s'éclipse momentanément de l'avant-scène puis revient avec force. Le 24 novembre 1965, il fait un nouveau coup d'État, s'autoproclame chef de l'État et modifie la constitution. Mobutu passe à la vitesse supérieure en changeant le nom du pays, du fleuve et de la monnaie nationale en Zaïre. Sese Seko se croit alors « sorti de la cuisse de Jupiter ». Devenu maréchal, il règne dictatorialement sur le Zaïre pendant 32 ans. Mais il cède et restaure le multipartisme sous la pression de l'opposition (dirigée par Étienne Tshisekedi wa Mulumba) le 24 avril 1990.

L'échec de la conférence nationale souveraine (sous l'égide de l'Église catholique, par le prélat Laurent Monsengwo Pasinya) entraîne le pays dans une crise multiforme. Le 17 mai 1997, soutenu par le Rwanda, le Burundi et l'Ouganda, Laurent-Désiré Kabila, à la tête de l'Alliance des forces démocratiques pour la libération (AFDL), renverse le tyran affaibli et de plus en plus isolé. À son accession à la magistrature suprême, Kabila rebaptise le pays en République démocratique du Congo, le fleuve en Congo et la mon-

³⁹ P. LUMUMBA, « Lettre à Pauline Lumumba », novembre 1960, in S. BOUAMAMA, *Les figures de la révolution africaine*, p. 164. Dans son discours de 1960, ce héros congolais soulignait : « Je demande enfin de respecter inconditionnellement la vie et les biens de vos concitoyens et des étrangers établis dans notre pays. » C. BRAECKMAN, *Lumumba, un crime d'État. Une lecture critique de la commission parlementaire belge*, Aden, Bruxelles, 2002, p. 67-71, ici p. 71.

naie en francs congolais. Le nouvel homme fort suspend à son tour les partis politiques afin d'asseoir son pouvoir. Mais il ne l'exercera pas longtemps, parce qu'en 2008 il fait face à de nouvelles rébellions appuyées par ses anciens amis, le Rwanda et l'Ouganda. L'un de ses gardes du corps – selon les informations officielles, du nom de Rashidi – l'assassine dans son bureau le 17 janvier 2001 peu avant trois heures de l'après-midi.

Les historiens qualifient cette période (1996-2001) comme l'« époque des sanguinaires » à cause des casses et des bavures qui la caractérisent. Braeckman la décrit ainsi :

« À peine avait-il, un an plus tard, chassé ses encombrants alliés rwandais qu'éclatait la deuxième guerre du Congo, menée par des mouvements armés qui, une fois encore, invoquaient la démocratie, la libération. En réalité, ils étaient soutenus et financés par le Rwanda et l'Ouganda, ces plateformes d'où avait décidé d'opérer le capital multinational. Cette fois, l'insertion forcée du Congo dans le système international se fit au forceps. Ce fut un hold-up à ciel ouvert. [...] Des banques furent vidées, des usines démontées et transportées de l'autre côté des frontières. J'ai vu des camions dont les chauffeurs semblaient ivres emporter de pleins chargements de terre, même pas triée et tamisée. Plus tard, de ce terreau initial, une terre rouge striée de traînées brillantes, on allait extraire de l'or, du niobium, du pyrochlore, du tungstène et surtout la grise poussière du coltan, le minerai miracle de ces années-là. Des avions qui amenaient des armes d'anciens pays du pacte de Varsovie et vendues au prix de la ferraille repartaient chargés de sacs de terres rares. Dans tout l'est du pays, des pistes de fortune commencèrent à griffer la forêt et, prenant place à bord des petits porteurs pilotés par des Russes ou des Ukrainiens, les passagers devaient s'asseoir sur des sacs plus lourds qu'eux. Si le sol fut fouaillé jusqu'aux racines, éventré, les femmes le furent tout autant. Massacrées par les armées étrangères, par les combattants *Hutus*, par les rebelles *Tutsis*, deux faces d'une médaille rwandaise affûtée comme un coutelas. Enfants arrachés du ventre de leur mère, gamines empalées, vieilles femmes ouvertes à la machette, au couteau, au vu et au su de tous. Chefs décapités, têtes plantées

à l'orée des villages. Comme l'avait fait naguère le lieutenant Victor-Léon Fiévez, l'homme des mains coupées [travaillant pour Léopold II, Fiévez introduisit le châtement des mains coupées dans la province de l'Équateur en 1894], pour inspirer la peur, faire savoir qui était le maître.»⁴⁰

Dès le 21 janvier 2001, son fils Joseph Kabila Kabange lui succède à l'âge de 29 ans. Il dirige un gouvernement de transition issu des accords de San-City appelé «un plus quatre» (1 + 4 : un président et quatre vice-présidents). Élu en 2006, Joseph Kabila l'emporte à la présidentielle face à l'ancien rebelle Jean-Pierre Bemba. Cinq ans plus tard, soit en 2011, il l'emporte, cette fois-ci, devant l'opposant historique Étienne Tshisekedi. Le nouveau et dernier mandat de Kabila expire en décembre 2016, mais il reste au pouvoir faute d'organiser les élections. Il va s'appuyer sur l'Église catholique, très influente en République démocratique du Congo, pour convoquer le dialogue entre la majorité et l'opposition. C'est à l'issue de l'«accord de Saint-Sylvestre» ou «accord de la CENCO» que Kabila va prolonger son mandat de deux ans. Les laïcs catholiques s'organisent en comité pour exiger le respect de la constitution par les politiciens congolais. Les prélats congolais apportent leur soutien aux membres du Comité laïc de coordination (CLC) en exigeant l'arrêt des poursuites et menaces dont ils font l'objet. Ils demandent au pouvoir d'annuler les édits interdisant les manifestations pacifiques, et d'engager des poursuites judiciaires à l'encontre de ceux qui ont commis des actes délictueux à l'occasion des marches organisées par le Comité laïc de coordination.

Sous la pression interne et externe, Kabila désigne le 8 septembre 2018 un candidat pour le suffrage universel prévu en décembre 2018. Face à lui, 20 autres présidentiables sont en lice. Le 10 janvier 2019, la Commission électorale nationale indépendante (CENI) proclame l'opposant Felix-Antoine Tshisekedi, fils du feu Étienne Tshisekedi, vainqueur des élections. Il devient alors le 5^e président de la RDC. La transmission paisible et civilisée de pouvoir entre Kabila et

⁴⁰ C. BRAECKMAN, *Congo : Kinshasa aller-retour*, p. 43-44.

Tshisekedi marque un tournant historique de la politique congolaise. Car, désormais, la RDC a un ancien président encore en vie. Les Congolais attendent beaucoup des nouveaux dirigeants : la restauration de l'État de droit, le combat contre l'« article 15 » (« débrouillez-vous ! ») introduit par Mobutu incapable de payer les salaires de fonctionnaires publics ; bref, le progrès social. Félix Tshisekedi se donne pour objectif global l'amélioration du quotidien du peuple congolais.

Voici les grandes lignes de son projet de société :

« La pacification de tout le territoire national en accélérant la lutte pour l'éradication des groupes armés qui sévissent et sèment la désolation auprès de nos populations ; la lutte contre la pauvreté par des actions sociales et une politique novatrice de cohésion nationale ; la réhabilitation et la consolidation d'un état de droit à travers des institutions solides, de proximité et équitables au service de l'emploi, de la jeunesse, de l'éducation, de la santé et de tous nos enjeux économiques et sociaux ; une lutte efficace et déterminée contre la corruption et les anti-valeurs notamment l'impunité, la mauvaise gouvernance, le tribalisme et autres ; la promotion de la presse et des médias pour en faire véritablement un quatrième pouvoir ; la valorisation de notre capital humain par la promotion des jeunes et des femmes ; le développement des milieux ruraux par la construction des infrastructures sociales de base pour mieux maîtriser l'exode rural ; la simplification des procédures administratives dans les secteurs clés de la vie nationale pour favoriser le climat des affaires, le développement du tourisme, la libre circulation des biens et des personnes et l'accessibilité du citoyen à tous les services de l'État. »⁴¹

En 2021, les promesses du président F.-A. Tshisekedi tardent à se concrétiser étant donné l'instabilité que traverse la République démocratique du Congo sur tous les plans.

⁴¹ F.-A. TSHISEKEDI, « Discours d'investiture », Kinshasa, le 24 janvier 2019, consulté sur <https://afrique.lalibre.be>.

En somme, les précédentes lignes sur l'histoire du continent, en passant par la présentation de la sous-région des Grands Lacs pour aboutir au chaos congolais, peuvent sembler d'emblée exagérées et trop accusatrices. Bien au contraire, le rappel de l'histoire est en quelque sorte une affirmation du fait que l'Afrique n'est plus l'apanage de ceux qui se complaisent dans son malheur et la prennent pour la devanture de leur boutique politique. La connaissance historique du continent nous pousse à poser les questions pertinentes telles que formulées par le philosophe et politologue camerounais Achille Mbembe : « Où en sommes-nous ? Qu'est-ce qui nous arrive et où allons-nous ? Quelles sont les grandes lignes de fracture ou encore les grands antagonismes qui nous donnent l'impression de vivre un moment particulièrement agité de l'histoire de notre monde ; qui nous donnent le sentiment inquiet d'être face à des choix irréconciliables, ou encore de vivre une histoire qui se décline désormais sur le mode du désordre et du fracas ? »⁴² La construction de « l'Afrique qui vient » – pour emprunter l'expression de Mbembe – passe impérativement par la réponse donnée à ce questionnement au niveau tant continental, régional que territorial. L'une des voies est de radicaliser la démocratie. En d'autres termes, il s'agit de « mettre en place une forme de démocratie propre à notre temps, qui sache prendre en charge l'ensemble du vivant : les êtres humains, les espèces vivantes, végétales, organiques et biologiques »⁴³. La prise en charge de l'ensemble du vivant passe également par le dialogue entre tous. C'est donc un appel pressant et pertinent pour bien des nations africaines qui sont appelées à réinstaller des *agoras* afin de chercher à résoudre leurs différends dans la paix, la justice et l'espérance. Dans cette perspective, la RDC est particulièrement concernée.

En effet, le peuple congolais, protagoniste et victime des conflits qui traversent son pays, espère une réconciliation nationale basée sur les

⁴² A. MBEMBE, « L'Afrique qui vient », cité par A. MABANCKOU (dir.), *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui*, Seuil, Paris, 2017, p. 17-31, ici p. 17.

⁴³ A. MBEMBE, « L'Afrique qui vient », p. 30.

mécanismes traditionnels, socle d'un Congo nouveau et prospère. En raison de nombreux défis qui se dressent dans la quête de justice pour les crimes commis en RDC, la mise en place d'une « politique holistique » de « justice transitionnelle » qui s'appuierait sur la création de mécanismes divers, complémentaires, judiciaires et non judiciaires, s'avère cruciale. Il y a lieu d'élaborer une stratégie basée sur une vision d'ensemble des violations avérées, de leur cadre temporel et des principales catégories de victimes.

À ce titre, le *Ndaro*, objet de notre travail, pourrait constituer l'une des bases de réflexion du Gouvernement et de la société civile congolaise ainsi que de leurs partenaires internationaux. Cette stratégie doit envisager une complémentarité entre différents mécanismes déjà disponibles, et ceux encore à inventer, qui auront chacun une vocation particulière de justice, de réconciliation, de reconstruction de la vérité historique, de réparation et de réhabilitation des victimes. Il n'est pas exagéré de paraphraser le professeur Alain Mabanckou qui préconise l'appropriation du « devenir africain » par ses propres fils et filles en utilisant leurs expériences pour aller de l'avant et en s'attelant à rassembler ce qui les unit pour que leur présent soit digne de ce que leurs descendants attendent d'eux : une Afrique dans laquelle s'élaborent des rencontres, une Afrique responsable de son destin, une Afrique qui repousse les injustices et ne rougit pas devant son passé qui reste à relire et écrire – non pas de manière unilatérale et révisionniste, mais de façon contradictoire et dialectique – de sorte que les victimes qui portent les stigmates de l'humiliation ne se sentent plus prisonnières depuis leur tombe d'une autre forme de captivité née de leur mémoire bafouée. C'est une façon de souligner par la même occasion que le continent noir doit être fier de son passé, soucieux de son présent, de son avenir et de son devenir⁴⁴.

C'est ici que l'Église est appelée à proposer une théologie de la réconciliation basée sur la médiation universelle du Christ qui en-

⁴⁴ Cf. A. MABANCKOU (dir.), *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui*, p. 133-134.

seigne que la vérité, la justice, le pardon et la réconciliation sont indispensables à la sortie pacifique de toutes sortes de crises. Tout au long du processus de l'inculturation, l'Église ne doit pas hésiter à s'appuyer sur les valeurs anthropologiques, le sens de la solidarité et la croyance en l'immortalité de l'âme auxquels les Africains sont attachés afin de les persuader qu'ils sont en mesure de faire face aux défis du moment. L'Afrique pourrait de ce fait prouver aux yeux du monde qu'elle n'est pas le continent des désordres et bien plus, qu'elle est réellement «entrée dans l'histoire».

CHAPITRE 1

LES NÉGRO-AFRICAINS ET LEUR VISION DU MONDE : QUELQUES DONNÉES CULTURELLES CHEZ LES *BASHI*

Le passé humain nous renseigne que les cultures ont été portées par des idées, des croyances et des mouvements forts au point de constituer la base de l'organisation sociopolitique, économique et religieuse. Or ces trois composantes essentielles, communes aux civilisations de l'écriture, ne font pas défaut chez les populations de l'oralité. Chaque société ou groupe ethnique possède des éléments qui le singularisent et d'autres qui le rendent proche des autres peuples. L'ignorance de sa propre histoire et de ses fondamentaux pourrait conduire tout individu à l'aliénation, au désordre, aux conflits et à l'athéisme au point de se perdre lui-même. C'est ce que les *Bashi* expriment à travers ce proverbe: « *Omuntu akacihàba, anabaye* », littéralement: « Si quelqu'un s'oublie, il dégage une mauvaise odeur. » La précédente maxime traduit l'inadaptation de l'Afrique à certaines pratiques extracontinentales, telles que les théories relatives à la personne humaine, à ses droits et surtout à la démocratie. En Afrique, la personne se définit en rapport avec sa communauté, ses droits prennent leur source au cœur de la triple communauté (les trépassés, les vivants et les non-encore-nés) et la liberté politique tient compte de la hiérarchie sociale. Pour illustrer ce qui vient d'être dit, Bénézet Bujo donne l'exemple du système politique. Il est indigné de consta-

ter qu'« au lieu de libérer l'Africain, on n'a pas hésité à le déposséder de ses privilèges traditionnels. [Cette] réalité [est] manifeste dans les modèles politiques basés sur la propagande électorale, les bulletins de vote (urnes), la majorité parlementaire, etc. Ces éléments n'ont nullement réussi à remplacer avec succès par exemple la pratique de la palabre et le pouvoir direct du peuple d'intervenir traditionnellement dans les affaires publiques, y compris contre les gouvernants »¹.

Il est établi, pourtant, que tout développement commence par la connaissance de soi. C'est pourquoi nous voulons consacrer ce chapitre à l'étude symbolique des *Bashi* : leur milieu de vie (sociale), leur anthropologie, leur cosmogonie et leur théodicée. L'objectif global vise à dégager l'identité des *Négro-Africains* au travers des *Bashi*, choisis comme échantillon.

Pour atteindre notre but, nous irons à la rencontre des *Bashi* afin de les écouter et les interroger. Nous ferons usage de la méthode descriptive herméneutique soutenue par notre expérience personnelle.

1. Les *Bashi* et leur milieu de vie

1.1 Aire géographique des *Bashi* : le *BUSHI*²

Le *Bushi* est un des ensembles sociopolitiques et culturels de l'Est de la République démocratique du Congo. Les scientifiques désignent

¹ B. BUJO, *La vision africaine du monde. Pour un enseignement social de l'Église sans loi naturelle*, Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2018, p. 24. Voir également N. NTANDA NKINGI, *Clitorisation de la fille Mushi : antithèse de la Mutilation Génitale Féminine. Plaidoyer pour un Renouveau culturel*, 2016. Cet auteur parle surtout de la « crise culturelle » chez l'Africain, traduite par le « Fanchirisme » (« Meurs pour que je sois heureux ! »). En d'autres termes il s'agit de l'abandon de la solidarité pratiquée par les aïeux africains au profit de l'égoïsme. Personne ne veut plus agir pour le Nous tribal et national. Voir p. 171-188.

² Cf. Annexe 4, « Carte géographique du *Bushi* ».

aussi cette zone comme l'«Extrême Ouest de l'Afrique interlacustre»³.

En ce qui concerne son étendue, le *Bushi* pose problème. Certains l'ont délimité selon le seul critère politique (les colons). De ce point de vue, le *Bushi* fut réduit à la taille géographique des chefferies isolées ou collectivités locales de Kabare et de Ngweshe. Cette délimitation laisse de côté les *Bashi* qui vivent au-delà des circonscriptions susmentionnées. Par exemple, les *Balindja* et les *Baloho* ne feraient pas partie des *Bashi* dans ce cas. Mais en réponse aux écrits des premiers anthropologues occidentaux, Njangu se démarque étroitement en définissant le *Bushi* comme «un territoire qui contient la ville de Bukavu. [...] Ses limites sont : au Nord la rivière Nyabarongo et la rive sud du lac Kivu, à l'Est la Ruzizi, au Sud et à l'Ouest les forêts couvrant les sommets du tronçon de la chaîne Mitumba allant de l'escarpement de Kamanyola jusqu'à la source de Nyabarongo»⁴. La terre du *Bushi* est, selon les témoignages des touristes, un «eldorado», la «terre promise», le «paradis terrestre». Certains touristes comparent la région avec la Suisse à cause de sa situation géographique, au point de l'appeler «la Suisse de l'Afrique».

Revenons à la délimitation du *Bushi* pour dire que les seules sources écrites ne peuvent répondre adéquatement à cette question combien délicate et importante. Il convient de lever les équivoques.

En effet, le *Bushi* est un tout composé de sept chefferies principales : Burhinyi, Kabare, Kalonge, Kaziba, Luhwinja, Ngweshe, Nindja et quatre connexes⁵ : Buloho, Idjwi Nord, Idjwi Sud et Kalehe.

³ B. CHUBAKA, « Le Bushi au XIXe siècle : un peuple, sept royaumes », p. 89.

⁴ C. NJANGU, *La résistance shi à la pénétration européenne (1900-1920)*, UNAZA, Lubumbashi, 1975, p. 8.

⁵ Par chefferies connexes nous voulons désigner les entités coutumières longtemps séparées du *Bushi*. Elles sont appelées *Buhavu*. Deux d'entre elles, c'est-à-dire Idjwi Nord et Idjwi Sud, constituent le territoire lacustre de l'île d'Idjwi. Elle est située entre la RDC et le Rwanda. La langue parlée,

Le flou entretenu par les premiers scientifiques serait lié au mélange du politique avec le culturel. Ici, Bishikwabo Chubaka est catégorique. Il affirme avec conviction : « Quelles que soient les raisons qui ont présidé à ces imprécisions, il est possible de penser qu'une confusion a été commise entre le fait politique et le fait culturel ; que l'organisation sociopolitique de Kabare et de Ngweshe [rappelant à bien des égards celle du Rwanda dont le modèle de monarchie "centralisée" avait servi à désigner les formes du pouvoir dans les États voisins] avait prévalu sur les similitudes culturelles [langues, mœurs, croyances religieuses, institutions économiques et sociopolitiques communes] qui avaient constitué pourtant depuis des siècles les fondements de l'unité des *Bashi*. L'unité ethnique ne constituait pas nécessairement une unité politique. Tous les peuples n'ont pas connu une organisation politique étendue et centralisée. »⁶

La cohésion culturelle des *Bashi* et l'unité ethnique conduisent l'auteur à dégager la définition suivante : « Le *Bushi* désigne donc ce territoire situé dans la sous-région [district] du Sud-Kivu, région [province] du Kivu, République du Zaïre ; s'étendant au Sud-Ouest du lac Kivu sur une superficie de 4 600 km², entre environ 2° et 2° 80' de latitude Sud et entre 28° 20' et 29° de longitude Est. Il est limité à l'Est par la rivière Ruzizi, le lac Kivu et par le Rwanda ; à l'Ouest par les montagnes et par le *Bulega*, au Nord par la rivière Nyabarongo et par le *Buhavu* et le *Bunyakari*, et au Sud par la rivière Lumvivi et par le *Bufuliru*. Il comprend les anciens royaumes [devenus chefferies

le *kihavu*, est un mélange entre le *mashi* et le *kinyarwanda*. Selon *Shakulwe* (grand-père, en *mashi*) Konda Bunyi-bunyi, interviewé à Bukavu en mars 2016, il est inadmissible de nos jours que le *Bushi* soit séparé du *Buhavu*. Certains écrivains ont abusivement employé le terme *Bashi-Bahavu* ou encore *Bushi-Buhavu*. Ce qui a porté à des conséquences graves : les divisions tribales entre les deux peuples qui, à dire vrai, ne constituent qu'un seul, le peuple *shi* (*shi* : adjectif qualificatif découlant de *Mushi* ou *Bashi*). Par le terme *Shakulwe* il faut retenir « le grand-père », « le sage », « le garant de la tradition ».

⁶ B. CHUBAKA, « Le Bushi au XIXe siècle : un peuple, sept royaumes », p. 90.

après l'occupation coloniale et collectivités locales après 1972] de Kabare au Nord, dont la scission a donné lieu à celui de Ngweshe au Centre, de Nindja et Kalonge au Nord-Ouest, de Burhinyi, Luhwindja et Kaziba à l'Ouest et au Sud-Ouest. Le *Bushi* couvre deux zones administratives [territoires] à savoir Walungu et Kabare, plus une partie des zones de Mwenga, de Kalehe et de Bagira [Bukavu].»⁷

Comme il ressort de cette définition du professeur Chubaka, le *Buhavu* ne ferait pas partie du *Bushi*. La même omission se trouve d'emblée chez Munzihirwa, qui décrit le *Bushi* comme «une Nation avec sept États, dont cinq étaient des “marches” de l'ancien royaume unique. Ils devaient assurer la sécurité aux frontières, notamment Kaziba et Luhwinja pour contenir les *Bafuliro*, Burhinyi qui incluait les *Balega*, tandis que Nindja, Kalonge et Buloho gouvernaient des extensions du *Bushi*.»⁸

Au regard de ce qui précède, l'on est en droit de savoir le mobile réel de cette localisation *extra-muros* de la partie insulaire. Dans le fond, la mentalité courante met une distinction entre le *Buhavu* et le *Bushi*⁹. Cependant, celle-ci s'avère une allégation forcée, purement et simplement, du moment que du point de vue culturel, les *Bahavu* ne diffèrent pas des *Bashi*. Pour illustrer le principe qui gouverne cette affirmation, nous distinguerons deux motifs en vertu desquels on en vient à exclure les *Bahavu* du *Bushi* ou à les inclure. Le premier motif est, à notre humble avis, purement géopolitique. Car Idjwi est une île initialement privée de tout contact avec la terre ferme. Sa po-

⁷ *Ibidem*.

⁸ C. MUNZIHIRWA, *Dynamique de l'intégration politique de la nation shi du 18^{ème} au 19^{ème} siècle*, Éditions de l'Archevêché, Bukavu, 1996, p. 4.

⁹ Mon expérience pastorale de trois ans sur l'île d'Idjwi m'a permis de noter ces différences subtiles dans le peuple *havu*. Par exemple lorsqu'un *muhavu* (habitant du *Buhavu*) traverse le lac pour aller sur la terre ferme, il dit : « *Nàgana eBushi* » (« Je vais au *Bushi* »). Pour ce villageois, souvent peu instruit, tout ce qui n'est pas *Kisimba* (île dans le dialecte du *Buhavu*) est *Bushi*.

sition intermédiaire entre le *Bushi* et le Rwanda fait d'elle en quelque sorte une contrée à part. La langue, *le kihavu*, serait la deuxième raison de l'isolement du *Buhavu*. Quelques *Bashi* l'assimilent au *kinyarwanda* (langue parlée au Rwanda). Sans nier les similitudes entre ces deux langues, il nous paraît cependant erroné de situer le *Buhavu* au Rwanda. Il n'est pas exagéré d'affirmer que le *Buhavu* fait partie du *Bushi*. En adoptant ce point de vue, nous rejoignons l'avis du professeur B. Chubaka. Selon lui, «l'unité des *Bashi* s'explique par l'adoption d'une langue commune, le *mashi*; de mêmes croyances religieuses [croyance en un Être suprême, *Nyamuzinda*, honoré par l'intermédiaire de grands esprits *Bazimu* dont le plus important au XIXe siècle était *Lyangombe*, les cultes des ancêtres, les mêmes formules et prières religieuses]; des institutions politiques, sociales et économiques communes, des loisirs identiques, etc.»¹⁰. Sauf quelques différences mineures, les *Bahavu* peuvent donc être assimilés aux autres tribus vivant au *Bushi*.

En fin de compte – et dans le souci d'éviter toute dispersion et tout égarement à propos du *Bushi* – nous faisons nôtres les données de Mweze Baguma. En effet, constate ce dernier, «le pays *shi* se situe sur le bord occidental du Fossé centrafricain créé par un cataclysme tectonique, lequel est également à l'origine de l'émergence de la dorsale Zaïre-Nil. Il présente un relief accidenté et tourmenté, dont le sommet le plus élevé, Kahusi, atteint 3 300 m. D'aspect pittoresque, la formation de cette région paraît résulter d'une véritable tempête sismique. La nature s'est plu à y mêler les contrastes. À côté de luxuriantes vallées se rencontrent des montagnes incultes et abruptes.»¹¹

¹⁰ B. CHUBAKA, « Le Bushi au XIXe siècle : un peuple, sept royaumes », p. 94.

¹¹ B. MWEZE, *Le mariage chez les Bashi et ses transformations récentes. Étude d'anthropologie sociale et culturelle*, Dissertation de doctorale, inédite, Université Paris 5, 1987, p. 22.

Du point de vue du climat, le *Bushi* est modéré par le niveau au-dessus de la mer et l'influence du lac Kivu. La température au *Bushi* dépasse rarement 30 °C malgré le réchauffement climatique¹².

Les précipitations atteignent une proportion de 1440 mm et augmentent avec l'influence du relief et de la couverture forestière. Les cours d'eau sont importants et impropres à la navigation, tels que la Ruzizi, la Lwiru, la Nkombo, la Luzinzi, la Kadubo, la Mugaba, la Kazinzi, la Murhundu¹³. Ajoutons que le *Bushi* héberge le lac Kivu, un lac de montagne situé à 1460 m d'altitude avec une superficie de 2300 km². La beauté du lac Kivu a impressionné bien des étrangers arrivés au *Bushi* à l'ère coloniale. Citons l'exemple de Mgr Victor Roelens¹⁴. Parlant du Kivu aux siens, ce missionnaire écrivait :

«On glisse doucement, lentement dans les chêneaux peu larges qui séparent les îles; sur les collines herbeuses, déboisées, des troupeaux de vaches paissent, sous la garde de bergers Noirs accroupis, immobiles comme des potiches de bronze, le regard fixé vaguement dans l'espace [...]. L'eau du Kivu est d'une limpidité étonnante. Les rayons solaires la pénètrent et l'éclairent au point qu'on distingue les rochers à plusieurs mètres sous l'eau [...]. À chaque instant le paysage varie, on se trouve dans un dédale, on se demande par où on sortira d'ici [...]. Mais les Noirs ont bonne mémoire; où ils sont passés une fois, ils ne s'égareront plus.»¹⁵

¹² Cf. *Ibidem*.

¹³ Cf. *Ibidem*, p. 23.

¹⁴ Mgr Victor Roelens, né le 21 juillet 1858 à Ardoye (Belgique) et mort le 5 août 1947 à Baudoinville (Congo), était un prêtre belge de la société des Missionnaires d'Afrique. Missionnaire au Congo belge, Roelens fut vicaire apostolique et évêque du Haut-Congo de 1895 à 1941. Par sa longévité exceptionnelle (63 ans de mission), ce fut un des « pères fondateurs » de l'Église au Congo.

¹⁵ V. ROELENS, « Une tournée au Kivu 1922, 1924 », in *Mission des Pères blancs*, 1925, p. 80-82, cité par B. MWEZE, *Le mariage chez les Bashi et ses transformations récentes. Étude d'anthropologie sociale et culturelle*, p. 23-24.

Du point de vue des sols, Cuypers note que ceux du Kivu sont basaltiques, très argileux et compacts, et leur fertilité dépend de leur degré d'alimentation. En effet, sur les plateaux, où la couche humifère est forte, la productivité est suffisante. Car la matière humique n'y est que peu entraînée par l'infiltration des eaux. Par contre, sur les versants, les terres sont plus ou moins décapées et leur potentiel agricole diminue rapidement avec l'augmentation de la déclivité. Le pied des collines accuse une accumulation d'alluvions. Les sols des bas-fonds sont des formations alluvionnaires¹⁶.

Contrairement à P. Colle qui affirme que « le terrain est d'une fertilité plutôt médiocre dans son ensemble, et ses pâturages ne sont pas du tout de première valeur »¹⁷, il convient de faire la part des choses. En effet, on ne doit pas oublier que le Nord du *Bushi* ¹⁸est naturellement fertile, tandis que le reste comporte des lacunes en ce qui concerne l'agriculture. Chaque région du grand *Bushi* revêt donc sa spécificité dans la vie courante. C'est ce qui a favorisé les nombreux échanges entre les *Bashi* de tous les coins du Kivu. Tout bien considéré, Mgr Munzehirwa dit l'essentiel sur le Kivu à travers un très beau poème¹⁹.

¹⁶ B. MWEZE, *Le mariage chez les Bashi et ses transformations récentes. Étude d'anthropologie sociale et culturelle*, p. 24.

¹⁷ P. COLLE, *Essai de Monographie des Bashi*, CELA, Bukavu, 1971, p. 1.

¹⁸ Bukavu-ville, Murhesa, Kavumu, Katana, Kalehe et Idjwi.

¹⁹ « Dieu a fait un don merveilleux au Kivu : ce soleil radieux qui nous sourit le matin, nous réchauffe à midi et nous enchante le soir. Ce soleil qui luit sur nos rivières sinueuses, parfois impétueuses, mais habituellement claires, calmes et tranquilles où l'on ramasse l'or et l'étain. Ce soleil qui illumine nos plaines vertes où poussent le haricot, la patate douce, le sorgho et la banane. Ce soleil qui jette son éclat sur nos parcs, vestiges de l'Éden, où se coudoient l'éléphant lourdaud et le lion agile, le rhinocéros et l'hippopotame, le phacochère [mammifère ongulé d'Afrique, proche du sanglier] et le potamo-chère [porc sauvage d'Afrique, voisin du sanglier et du phacochère], le zèbre et l'antilope. Ce soleil qui éclaire nos plateaux forestiers où gambadent le singe et le colobe [race de singes assez grands originaires d'Afrique. On les chasse pour leur fourrure.], le gorille, le chimpanzé et tant d'autres primates. Ce soleil qui orne nos lacs bleus, dentelés et ciselés, parsemés d'îles

1.2 La population du *Bushi*²⁰

Deux principales cultures se côtoient au *Bushi* : la civilisation du peuple de la flèche et celle du peuple de la houe et de la vache. Il convient de noter cependant que la subdivision de la population du *Bushi* ne fait pas l'unanimité des spécialistes, comme c'était déjà le cas pour la délimitation du territoire. Si bien que deux courants s'opposent sur cette question : le courant tripartite et le courant bipartite.

1.2.1 Subdivision tripartite

Selon les défenseurs de ce découpage, trois types de personnes différents peupleraient le *Bushi* : les *Barhwa*, les *Bashi* et les *Baluzi*. Des anthropologues, des missionnaires (tels que Colle, Masson) et quelques autochtones (comme Ndjangu, Mweze Baguma) soutiennent ce courant.

1.2.1.1 Les *Barhwa*

Toutes les sources concordent sur le fait que les *Barhwa* sont les premiers à avoir occupé le territoire du *Bushi*. Ce peuple vivait principalement dans les forêts denses du *Bushi*. Chasseurs et nomades,

et d'îlots peuplés de pélicans et de cormorans, de grues couronnées, d'ibis et de tant d'autres oiseaux paradisiaques. Dieu a encore fait un autre présent merveilleux au Kivu : cette pluie toujours abondante qui tempère les ardeurs du soleil pour favoriser la croissance des forêts denses où poussent les bambous superbes, les acajous lumineux et les ficus précieux. Cette pluie qui féconde nos vallées pour y faire grandir les papyrus, les joncs, l'herbe tendre et salée qui donne le lait à nos vaches, l'embonpoint à nos chèvres et à nos moutons. » C. MUNZHIRWA, *Soleil du Kivu* (inédit), Bukavu, 1967, p. 1.

²⁰ Le terme *Bushi*, rappelons-le, désigne le territoire occupé par les *Bashi* (par la suite, nous préférons le terme *Mushi*, singulier, au terme *Shi*, adjectif qualificatif souvent utilisé abusivement comme substantif par des ethnologues non africains. Nous utiliserons ce dernier uniquement comme adjectif qualificatif et nous l'écrivons chaque fois en minuscule. Le vocable *Bashi* sert à désigner plusieurs *Mushi*. En d'autres termes, *Mushi* (singulier) fait *Bashi* au pluriel. Et *Bushi* découle de *Mushi* mais cette fois entendu comme territoire.

les *Barhwa* trouvaient ce dont ils avaient besoin dans les bois. À en croire les écrits de Colle, «dans le lointain des âges, le *Bushi* était quasi désert. Bien peu d'individus habitaient ces régions couvertes de forêts. Les premiers hommes dont on ait conservé le souvenir s'appelaient Kandja et Cilenge, tous deux de race pygmée»²¹.

Soulignons en passant qu'étymologiquement, *Barhwa* dériverait de *kutwa*, qui signifie «couper», «séparer», «mettre en évidence». Pour cette raison, les *Barhwa* sont vus comme des personnes isolées du voisinage. Ils sont généralement de petite taille, très vigoureux et habiles à la chasse. Celle-ci demeure leur activité centrale. Sans aucun risque de nous tromper, ajoutons que les *Barhwa* ne vivaient pas comme dans un vase clos. Ils ont eu des contacts, bien que limités et précis, avec leur entourage.

1.2.1.2 Les *Bashi*

À la différence des précédents, les *Bashi* affichent un attachement particulier à la terre, source principale de leur survie. Laboureurs, ils ont marqué le paysage de leur présence par le défrichage et la culture vivrière, et toute la société par leur langue et leur agropolitique²². Ils auraient guerroyé contre les *Barhwa* qu'ils ont réussi à repousser dans les forêts environnant les collines du *Bushi*²³. Mgr Roelens nous livre une description laconique des *Bashi* : «Les *Banyabungu* ou les *Bashi* qui habitent l'Ouest, Sud-Ouest du lac Kivu sont généralement de beaux hommes, hauts de taille, nous en avons mesuré un de 2,01 m, beaucoup dépassent 1,80 m. Ils sont bien proportionnés, bien musclés, la poitrine arrondie et les jarrets solides, le teint d'un noir

²¹ P. COLLE, *Essai de Monographie des Bashi*, p. 109.

²² C. MUNZHIRWA, *Dynamique de l'intégration politique de la nation shi du 18^{ème} au 19^{ème} siècle*, p. 13.

²³ Cf. P. MASSON, *Trois siècles chez les Bashi*, Kivu-Presses, Bukavu, 1966, p. 12.

un peu pâle, et les caractères du visage nègre pas trop accentués.»²⁴ Cette description du prélat catholique rencontre l'assentiment de ceux qui sont venus après lui. Ceux-ci reconnaissent que les *Bashi* sont en général bien bâtis et que parmi eux figurent des types aux allures superbes, forts, à carrure athlétique. Les malingres (*Bazamba*, en *Mashi*) sont l'exception. C'est donc indéniable que le *Mushi* est un homme qui travaille et qui a apporté une nouvelle civilisation par son labeur et son savoir-faire. En effet, nous savons par exemple que «les *Bashi* ont déboisé et défriché le pays ; ils ont introduit la culture des champs, l'élevage des animaux, la forge et plusieurs métiers artisanaux»²⁵.

1.2.1.3 Les *Baluzi*

Troisièmes selon d'ordre d'arrivée, les *Baluzi* appartenaient, avant leur entrée au *Bushi*, à un groupe étranger à caractères *éthiopiens* (nilotiques). Les *Baluzi* sont essentiellement des pasteurs. La vache constitue leur apport majeur dans la civilisation des *Bashi*. D'ailleurs le vocable *Baluzi* (au singulier *Muluzi*, noble, riche) serait dû à l'avoir du clan des *Banyamwoca*, une partie des *Banyintu* venue de la Lwindi²⁶. Les *Baluzi* se seraient par la suite imposés au reste de la population (*Barhwa* et *Bashi*) grâce à leur fortune, au point de devenir de véritables chefs féodaux. «On les admire pour leur opulence et servir un riche est une chose des plus aisées. Suivons ces frères – disaient les autres peuples – nous boirons du lait de leurs bœufs et mangerons toujours à satiété.»²⁷

²⁴ V. ROELENS, *Notre Vieux Congo (1891-1917). Souvenirs du premier évêque du Congo Belge*, Lavignerie, Bruxelles, 1948, p. 104.

²⁵ B. MWEZE, *Le mariage chez les Bashi et ses transformations récentes. Étude d'anthropologie sociale et culturelle*, p. 26.

²⁶ Cf. C. NJANGU, *La résistance shi à la pénétration européenne (1910-1920)*, p. 12.

²⁷ *Ibidem*, p. 13.

1.2.2 La division binaire

Contrairement aux tenants de la division tripartite, les partisans de la répartition bipartite retiennent deux groupes différents au *Bushi* : les *Barhwa* et les *Bashi*. Nonobstant leur arrivée tardive au Kivu, les *Baluzi* ne sont pas à dissocier du reste des communautés *shi*. Bien au contraire, ils sont de vrais *Bashi*. Chubaka trouve que la séparation tripartite exprime plutôt la vision ethnique du colonisateur. À son avis, « il en a résulté une prédilection pour l'histoire politique et militaire sur laquelle se sont greffées des questions de race, de stratifications sociales, de migrations, de conquêtes [...]. Ces premières hypothèses s'étaient inspirées de thèses évolutionnistes et diffusionnistes aboutissant à des approches raciales et répartissant les habitants du *Bushi* en trois groupes ethniques mis en place par des transhumances plus ou moins lointaines : les *Barhwa* (*Twa*, Pygmées) et les *Bantu*, races soumises, d'une part, et les *Baluzi* (*Hamites* venus d'Éthiopie ou du bassin du Nil, liés aux peuples sémitiques), race dominante, d'autre part. C'était en fait une affirmation gratuite des théories appliquées arbitrairement à l'histoire du Rwanda. »²⁸

Pour une bonne compréhension de la division bipartite, nous retenons celle de Munzihirwa²⁹ dans la mesure où elle paraît cohérente et claire. Nous nous y rallions donc. C'est également une façon de clore élégamment les précédentes divergences.

1.2.2.1 Les *Barhwa*

Premiers occupants du Congo, ils vivent exclusivement dans les forêts. Ils jouent un rôle important dans la transmission du pouvoir politique. Ils ne s'appellent pas *Bashi*, mais tout simplement *Barhwa*.

²⁸ B. CHUBAKA, « Le Bushi au XIXe siècle », p. 91.

²⁹ Cf. C. MUNZIHIRWA, *Dynamique de l'intégration politique de la nation shi du 18^{ème} au 19^{ème} siècle*, p. 6.

1.2.2.2 Les *Bashi*

Les *Bashi* sont d'origines diverses et de clans différents. Parmi eux, un membre de la famille *Banyamwoca*, venu du Sud, a profité de la contestation constante sur le sol, pour émerger comme arbitre et a fondé la dynastie de *Nabushi*. On s'y succède de père en fils.

Malheureusement, l'histoire de ces peuples primitifs reste peu connue. Ce qui suscite la question suivante: Que sait-on de l'origine et de l'organisation sociale des *Barhwa* et des *Bashi*? Pour y répondre, mettons-nous à leur écoute, pour les entendre relater leur propre passé et nous livrer leurs véritables identités. C'est un travail qui comporte beaucoup de limites, car la société traditionnelle *shi* demeure majoritairement analphabète. Par conséquent, l'histoire se raconte de bouche à oreille. C'est la culture de l'oralité.

2. Les *Barhwa* ou la civilisation de la flèche

2.1 Les *Barhwa*, un peuple aux dimensions universelles

Les *Barhwa* sont considérés comme les premiers occupants du *Bushi*, voire du Congo. Leur provenance reste inconnue jusqu'à nos jours. Cependant, les traces de leur existence dans le passé ne manquent pas dans la littérature, tant écrite qu'orale.

Ethnie principalement africaine, les *Barhwa* sont mentionnés à la cour des Pharaons, vers 3000 ans avant Jésus-Christ, comme les danseurs des dieux venus des monts de la Lune où le Nil prend sa source³⁰. L'historien grec Hérodote, dans son ouvrage consacré au territoire et à la civilisation des Égyptiens, signale la présence en Égypte d'une « souche de petites personnes dont la taille n'atteindrait

³⁰ Cf. C. MUNZHIRWA, *Dynamique de l'intégration politique de la nation shi du 18^{ème} au 19^{ème} siècle*, p. 7.

pas celle des autres humains»³¹. David Van Reybrouck va plus loin en montrant que le premier Congolais connu au plan international était un *Murhwa*. Dans une diapositive, il décrit harmonieusement l'histoire, légendaire peut-être, d'un jeune garçon *rhwa* de douze ans qui se retrouva à la cour du Pharaon, après une longue aventure sur le Nil. En voici le récit :

«On est deux mille cinq cents ans avant le début de notre ère. Notre garçon de 12 ans est à l'époque un Pygmée vivant dans la dense forêt équatoriale. [...] Le garçon de 12 ans appartient probablement à un petit groupe très mobile de chasseurs-cueilleurs qui doivent avoir une connaissance exceptionnelle de leur environnement. Ils chassent les singes, les antilopes et les porcs-épics, ils cueillent des noix et des fruits, ils creusent la terre pour chercher les tubercules et ils connaissent les plantes aux pouvoirs curatifs et hallucinogènes. Ce monde-là n'est pas fermé non plus. Dès cette époque, des contacts existent avec l'extérieur. La pierre à feu et l'obsidienne s'échangent sur de grandes distances, dans un rayon de trois cents kilomètres parfois. Peut-être notre garçon de 12 ans est-il ce premier Congolais évoqué dans une source écrite. Peut-être l'a-t-on fait esclave, enlevé loin de la forêt, à travers la savane et le désert, pendant un trajet de plusieurs mois, pour arriver à un fleuve sur lequel il a dû naviguer et qui n'en finissait pas : le Nil. Son accompagnateur est enchanté de sa capture : un Pygmée, la marchandise la plus rare et la plus précieuse qui soit. Son divin maître dans le Nord lui a envoyé une lettre sortant de l'ordinaire, qu'il fera plus tard graver dans la pierre : "Viens et rapporte le nain vivant, indemne et en bonne santé, ce nain que tu es allé chercher dans le pays des esprits, afin qu'il danse les danses sacrées pour le divertissement et la joie du Pharaon Néferkarê. Prends garde qu'il ne tombe pas dans l'eau." Ces hiéroglyphes sont gravés sur la tombe du chef de l'expédition, dans les rochers près d'Assouan, deux mille cinq cents ans avant notre ère.»³²

³¹ HÉRODOTE, *L'Égypte. Histoires II*, traduit du grec par Philippe-Ernest Legrand, Belles Lettres, Paris, 2010², p. 32.

³² D. REYBROUCK, *Congo. Une histoire*, p. 38-39.

Au *Bushi*, les *Barhwa* sont signalés dans plusieurs légendes et faits historiques. Leurs voisins directs, tels les *Baloho* et les clans qui occupent la partie entre Walikale, Bunyakiri et l'ouest du *Bushi*, attestent cette primauté donnée aux *Barhwa*, bien que ceux-ci n'arrivassent pas à leur cheville. Ce peuple autochtone est ainsi présenté : «La forêt couvrait alors toute l'étendue du pays. Les *Barhwa* vivaient de loin en loin en petits groupes, auxquels la chasse et la cueillette fournissaient le nécessaire pour vivre. Ils parcouraient des dizaines de kilomètres en suivant les traces du gibier, dans une contrée où le hasard seul pouvait les mettre sur les traces d'une autre famille de "*Barhwa*" qui venait de camper par-là.»³³ Soulignons que les *Barhwa* demeurent nomades comparativement à leurs voisins qui s'installent à un endroit bien précis pour une période relativement longue.

2.2 Organisation sociale des *Barhwa*

Comme tous les humains, les *Barhwa* vivent dans une société bien organisée. Tout part de la famille qui occupe une place primordiale dans la vie du *Murhwa*. Généralement peu nombreuse, la lignée reste monogamique. Cela est consécutif à l'état d'instabilité topographique et à l'économie. Dans le fond, le *Murhwa* préfère n'épouser qu'une seule femme afin de pouvoir se déplacer plus facilement d'un lieu à l'autre et répondre adéquatement aux besoins naturels de sa descendance. Les liens de parenté sont limités parfois à l'unique famille biologique. Mais ils vivent également en groupe composé de quatre à sept membres. La scission d'une communauté en deux

³³ C. MUNZHIRWA, *Dynamique de l'intégration politique de la nation shi du 18^{ème} au 19^{ème} siècle*, p. 8. Aujourd'hui, cette conception commune du peuple *rhwa* comme étant gyrovague tend à disparaître si l'on tient compte des multiples difficultés auxquelles doit faire face ce peuple souvent menacé et chassé de son milieu naturel qu'est la forêt. En effet, de nombreux projets de protection de la biodiversité ont contraint de nombreuses communautés à abandonner leurs territoires et les minces parcelles de forêt qui leur restent ont été détruites par l'exploitation forestière intensive, l'agriculture à grande échelle et les activités commerciales telles que le marché du bétail de boucherie, etc.

petites unités reste envisageable. C'est pour éviter des entités trop nombreuses ou des chicanes internes.

Nous avons eu à vérifier ce système de vie chez les *Bambutu* (synonyme de *Barhwa*, en *kihavu*) que nous avons côtoyés pendant trois ans dans le groupement de Mugote à Idjwi-Sud. Le *Munbutu* a horreur de la grande charge – nous a laissé entendre le chef du quartier des *Bambutu* de Kagezi/Mugote, M. Tembera, – en des propos catégoriques : «*Ahà omuntù akashiba àlwa erhi okujira obuhaka n'àbantu, akàfi kicha kùbo chàngwe agende bòmbi mukage n'àbana bula omuzirhu gulugire.*»³⁴ Littérairement traduit : «Il convient de se séparer au lieu de se bagarrer ou se quereller.» Ce type de règlement pacifique des conflits se note chez d'autres *Barhwa* de la région des Grands Lacs. Les «pygmologues» nous renseignent ainsi : «L'organisation sociale est fondée sur un campement temporaire occupé généralement par quelque 60 personnes réparties dans une dizaine de huttes rapidement construites. Les campements doivent pouvoir s'agrandir ou diminuer de manière à maintenir la viabilité des activités de chasse et de cueillette ainsi qu'une certaine harmonie sociale. Une "stratégie d'évitement" – s'éloigner des gens avec qui l'on est en conflit – est une méthode commune pour résoudre les problèmes. En général, les Pygmées se servent de leur mobilité pour éviter les problèmes tels que la faim, la maladie, la domination politique par leurs voisins-agriculteurs ou les différends qui peuvent s'élever entre eux.»³⁵

³⁴ Monsieur Tembera est le chef des *Bambutu* de Kagezi, un petit village situé à moins de 500 mètres du presbytère de la paroisse St-Michel de Lwamarhulo. Ce petit groupe tente de s'adapter, non sans difficulté, à la vie sédentaire. Mais généralement, la tendance est de retourner dans la forêt, lieu de sa provenance. Toutes leurs activités se passent dans la forêt de Mugaba. Les parents vont à la chasse et à la cueillette tandis que les enfants à l'âge de scolarisation font un effort d'aller à l'école (Interview réalisée à Mugote le 19.8.2018).

³⁵ J. LEWIS, *Les pygmées de la région des grands lacs*, Minority Rights Group (MRG), Londres, 2001, p. 14. Jérôme LEWIS participe depuis 1993 à des travaux de recherche et de formation dans les communautés *Batwa*

Plus loin vers le village Bwando/Mugote se trouve un autre regroupement de *Bambutu*. Ce camp serait le plus grand au point de vue démographique. Même là, les *Bambutu* ne construisent pas au hasard. Ils se rassemblent selon les familles et parfois d'après le lieu de provenance ou le degré d'amitié.

Rappelons que chez les *Barhwa*, la famille est très importante. Soutenue économiquement par les deux parents, la famille *rhwa* (ou *twa*) est monogamique. Et l'union sponsale demeure essentiellement coutumière. Sa célébration obéit à une série de rites bien précis. Voici une brève description du mariage dans la pratique des *Barhwa* de Mugote: Les deux fiancés *Barhwa* se rencontrent dans leur communauté. La période d'accordailles est variable (entre deux et cinq ans selon le zèle du futur époux). L'alliance se conclut par l'échange des filles entre les familles. En général, le futur conjoint offre une sœur, une nièce, une cousine ou un frère de sa femme ou son parent de sexe féminin au célibataire de sa future belle-famille. Mais cela doit se réaliser seulement entre deux lignages pour éviter l'endogamie. Pratiquement, un *Murhwa* ne prend pas pour épouse la personne qui porte le nom des généalogies de son père ou de sa mère et cela jusqu'à la troisième génération.

Le régime matrimonial repose sur le système patrilinéaire. Une des particularités chez les *Barhwa* se situe dans la période des fiançailles proprement dites. En effet, avec l'accord de ses futurs beaux-parents, le beau-fils va vivre dans sa belle-famille. Il partage le toit avec sa future conjointe sans qu'ils soient officiellement mariés. Il s'agit d'une union de fait différente du mariage complet. Afin de pouvoir accéder à l'alliance officielle, le jeune *Murhwa* doit se montrer capable et

(Autochtones, en *kinyarwanda*) du Rwanda. Il a effectué trois périodes de travail sur le terrain parmi les *Batwa* (1993, 1995, 1999). Son ouvrage est d'une importance capitale dans la compréhension des *Barhwa* vivant en Afrique centrale. La défense des droits de l'homme de ces peuples autochtones est un atout majeur pour la survie de ces humains en voie d'extinction. On notera l'apport de l'ONG *Minority Rights Group International* (MRG) qui œuvre dans le même sens pour la défense des droits des minorités.

digne de gérer un foyer. Il doit passer par le rite d'initiation³⁶ où il apprend principalement la chasse : la technique pour bien ajuster la flèche et viser juste, la marche silencieuse d'un chasseur, une bonne tenue des armes de chasse, etc. Une fois aguerris, le futur gendre doit accomplir une série de travaux au bénéfice de sa belle-famille. Il doit aussi prouver sa virilité en engendrant au moins un enfant. En plus la brutalité, la paresse et tout acte maladroit sont à éviter pendant cette période au risque de porter préjudice au mariage. En effet, le jeune homme doit faire montre de courage, de courtoisie et de romantisme.

Chez les *Barhwa*, le mariage sans la dot (versée par le gendre ou par sa famille) n'est pas envisageable. La dot peut comprendre des produits cynégétiques et agricoles et des outils tels que le filet de chasse, la hache, plusieurs fers de sagaie. Par ailleurs, il convient de retenir que c'est le « service mariage »³⁷ qui correspond au montant

³⁶ L'initiation est très importante chez les *Barhwa*. Car elle marque le passage de l'adolescence à l'âge adulte. Quand est venu le temps favorable, le jeune candidat à l'initiation, bien préparé au préalable par sa famille, est reçu par les *Bashamuka* (adultes) qui se chargent de son initiation. Toute la cérémonie se passe en un lieu choisi de la forêt, avant l'aube. Pour prouver l'assimilation de son initiation, le jeune initié doit parvenir à ramener un gibier de la chasse.

³⁷ En effet, il est difficile de quantifier et d'uniformiser la dot chez les *Barhwa*. C'est chaque famille qui juge en fixant les différents services que doit rendre son futur gendre. L'arbitraire fait que certains sont contraints de travailler et d'offrir plus et d'autres moins. En outre, la notion de quantité semble échapper aux *Barhwa*. En d'autres termes, il n'y a pas de valeur symbolique accordée au service. Par exemple, m'ont-ils fait savoir, un homme avait accordé sa fille en mariage à un jeune parce qu'il venait de lui offrir un sanglier entier. Un autre n'avait pas tardé de laisser partir sa fille parce que le fiancé de la jeune fille lui avait offert une lance de grande valeur. Voilà quelques exemples qui prouvent le caractère arbitraire de la dot chez les *Barhwa* de la région. Le « service mariage » peut donc varier d'une famille à une autre, voire selon les tempéraments des beaux-parents. Les échanges humains effectués entre les deux familles (échange des sœurs entre deux lignages) se font selon le principe dit « *Muntu oku muntu* », qui signifie « Tête pour tête ». C'est le « donnant-donnant » qui peut parfois remplacer la dot. En d'autres termes, il s'agit de faire un échange des filles entre

réel de la dot. Une fois l'écot versé, le responsable hiérarchique du groupe, entouré des anciens, célèbre officiellement les noces. Les mariés se serrent la main pendant que le célébrant invoque sur eux la protection du ciel. Au terme des cérémonies, le nouveau couple peut désormais quitter la famille de l'épouse et aller s'installer au lieu de son choix. Le jeune époux peut décider aussi de retourner dans sa famille, voire de rester dans sa belle-famille. Mais c'est plutôt un cas rare. Comme partout ailleurs, le divorce existe chez les *Barhwa*. C'est souvent la femme qui se résout d'abandonner le mari lorsqu'elle juge que ce dernier ne répond plus à ses attentes. Le départ du campement familial et la désertion de la case conjugale traduisent l'acte fort de la séparation. Cela oblige l'homme à aller chercher son épouse. Celle-ci ne rentrera qu'au bout d'une certaine négociation entre les conjoints. En cas de non-compromis, les enfants (surtout les garçons) retournent chez leur père à l'âge d'initiation. Quant aux filles, elles restent auprès de leur mère pour apprendre la vie adulte.

En ce qui concerne les tâches quotidiennes, les *Barhwa* insistent sur le fait que c'est à la femme de construire la cabane (petite hutte), de s'occuper des enfants et des petits travaux ménagers tandis que l'homme doit nourrir sa famille par les fruits de la chasse et de la cueillette.

Malheureusement, les *Barhwa* ne peuvent savourer l'existence car ils demeurent pauvres, par manque de culture économique. En plus, les produits de la chasse ne peuvent ni se conserver à long terme, ni suffire à eux seuls pour l'alimentation continue. Le *Murhwa* agirait en quelque sorte comme le lion qui ne chasse que lorsqu'il a faim. Lewis décrit les *Barhwa* comme suit :

« Certaines sociétés de chasseurs-cueilleurs, telles que celles des peuples pygmées, ont été caractérisées comme des sociétés de "retour

deux familles possédant chacune un jeune garçon à l'âge de se marier. « Ton fils prend en mariage ma fille et mon fils prend en mariage ta fille », disent les *Barhwa* pendant la cérémonie de mariage.

immédiat”. Elles sont mises en contraste avec les sociétés agricoles, pastorales ou capitalistes dites de “retour différé” dans lesquelles le travail est investi sur de longues périodes avant qu’une récolte soit produite ou consommée, où il est organisé de façon hiérarchique et/ou les biens vitaux sont des possessions individuelles. Les sociétés de “retour immédiat” sont fortement tournées vers le présent. Les gens obtiennent un retour immédiat et direct pour leur travail. Ils consomment la majeure partie de leur production alimentaire le jour où ils l’obtiennent et gardent rarement des surplus. Ils sont nomades et voient le mouvement de façon positive. [...] L’accent est fortement mis sur le partage non réciproque obligatoire comme principe moral pour régler l’apparition d’inégalités sociales à l’intérieur du groupe. [...] Cette “demande-partage” conduit à un haut niveau d’égalité sociale et économique. Il y a une absence notable d’inégalité sociale entre les hommes et les femmes. [...] Les relations entre hommes et femmes dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs dites de retour immédiat sont parmi les plus égalitaires que l’on connaisse.»³⁸

³⁸ J. LEWIS, *Les pygmées de la région des grands lacs*, p. 14. Par exemple, si une personne détient plus que ce dont elle a momentanément besoin, elle est dans l’obligation morale de le partager sans rien attendre en retour. D’autres membres du campement lui réclameront, à grands cris si nécessaire, leur part. Les biens des *Barhwa*, dirions-nous, sont communs. La demande-partage et d’autres mécanismes de nivellement assurent donc le maintien d’une égalité relative entre tous les membres du campement. C’est, si l’on peut dire, la mise en application du principe de la « destination universelle des biens » soutenu par le Concile Vatican II qui exhorte en ces termes : « Dieu a destiné la terre et tout ce qu’elle contient à l’usage de tous les hommes et de tous les peuples, en sorte que les biens de la création doivent équitablement affluer entre les mains de tous, selon la règle de la justice, inséparable de la charité. » (GS 69, 1)

Monsieur Bonera (un *Murhwa* habitant le village de Kagezi, interviewé en mars 2016) nous a dit qu’une seule chose ne peut pas être partagée, à savoir le lit conjugal. Voici ce qu’il affirme : « *Abarhwa banasangire byoshi : ebilyo, ebikoleso, amavu, si aliko barhasangira omukazi yewe bula abawamuguma yenyine* » – « Nous pouvons tout partager : la nourriture, la boisson, les outils de travail, mais on ne saurait aller au lit avec la femme d’autrui. » En plus, les *Barhwa* portent une attention particulière à la dignité

2.3 Organisation politique des *Barhwa*

L'absence de la supériorité singularise le système politique *rhwa*. C'est dire que pour les *Barhwa*, gouverner c'est servir et jamais dominer. La vie nomade rend impossible la constitution d'une structure hiérarchique constante. Mais cela ne signifie pas le manque d'ordre dans les communautés *rhwa*, bien au contraire.

Le chef: L'aîné du groupe est le responsable, parce qu'il a le plus d'expérience. Il n'exerce aucune contrainte physique sur sa compagnie. Comme leader, il est éclairé et conducteur et non pas administrateur, ni gouverneur³⁹.

Le conseil des sages: Les patriarches *rhwa* sont l'objet de respect. Ils ont bonne réputation auprès de toute la communauté. Par conséquent, les membres de la communauté les prennent pour des pierres vivantes du groupe. Les sages donnent recommandations, ils enseignent à manipuler les armes et à pister les gibiers, ils célèbrent officiellement les mariages, ils s'occupent du rite d'initiation des garçons. Les femmes âgées apprennent quant à elles aux filles à tenir le foyer, à s'adonner à la céramique et à construire les huttes.

Le pouvoir n'est pas héréditaire, c'est-à-dire qu'il ne se transmet pas de père en fils. En principe, «quand un vieux chef sent ses forces décliner et que dans le groupe surgit un autre chasseur remarquable, il lui abandonne le pouvoir et se consacre désormais à l'éducation de la jeunesse, leur apprenant à lutter, à tirer à l'arc; il leur dévoile les secrets et les mystères des forêts et des hommes. Ainsi assure-t-il la continuité culturelle [...]. Parfois c'est un bon conteur qui est désigné comme

de la femme. Raison pour laquelle, un *Murhwa* digne de sa communauté n'osera pas maltraiter ni humilier une femme de quelque manière que ce soit. Le coupable peut encourir le renvoi définitif de la communauté, voire la mort que lui infligeront les forces invisibles de la nature.

³⁹ Cf. C. MUNZHIRWA, *Dynamique de l'intégration politique de la nation shi du 18^{ème} au 19^{ème} siècle*, p. 9.

chef parce que, le soir venu, son sens de l'humour réchauffe les esprits et favorise la cohésion du petit groupe»⁴⁰.

Comme cela ressort de cette description, nous avons affaire à un système politique original. C'est une organisation basée essentiellement sur la liberté pour tous, en faveur du bien de la communauté. L'autonomie ouvre au vrai dialogue entre les membres. Les hommes, les femmes et les enfants ont droit à la parole. Ils jouissent de la liberté de donner leur avis sur le fonctionnement général de la communauté. Les jeunes peuvent s'opposer aux décisions des anciens lorsqu'ils les jugent injustes ou peu commodes. C'est la démocratie la plus directe qui soit⁴¹. Les *Barhwa* tiennent beaucoup à leur indépendance comme cela se vérifie dans leurs maximes. Ils disent par exemple : «*Aha omuntu akaba muja w'aBashi ankalobera emuzirhu !*» – «Mieux vaut être mouillé dans la forêt que d'être prisonnier

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, p. 9-10. La nature a une valeur très importante dans la vie des *Barhwa*. Une certaine alliance lie les *Barhwa* à la nature. La forêt leur offre tout : nourriture, vêtements, boisson et surtout les médicaments. A leur tour, ils doivent l'écouter et la soigner. Les *Barhwa* connaissent les secrets de la nature mieux que tout autre peuple.

⁴¹ La liberté du *Murhwa* se vérifie partout où il se trouve et dans tout ce qu'il fait : dans ses pensées, ses dires, ses actes. Il n'hésite pas à réagir ou à s'opposer à qui que ce soit. Il le fait, non par manque de respect, mais du fait de son éducation. Le *Murhwa* demandera rarement la permission de faire quelque chose lorsqu'il le juge utile. Donnons-en un exemple : depuis quelques années, la scolarisation des enfants *Barhwa* fait l'objet de l'attention de plusieurs associations et organisations non gouvernementales en République démocratique du Congo. Les enfants sont conduits de gré ou de force à l'école. Pendant les heures de cours, ils n'hésitent pas à sortir ou à aller chasser un gibier lorsqu'ils l'aperçoivent à travers la fenêtre. A l'école primaire Lwamarhulo/Idjwi-Sud, les cours avaient été suspendus pendant une bonne quarantaine de minutes parce qu'un écureuil venait de passer par là. Sa chasse avait impliqué tous les enfants *rhwa* (garçons) qui tenaient à l'attraper à main nue. Et, tenez-vous bien, au terme de leur activité, ces écoliers ont pris la liberté de se rendre à la maison avant la fin des cours pour fêter avec leur communauté. Dans la pensée de ces jeunes gens, il n'y avait aucune intention d'enfreindre le règlement scolaire. Car, dans leur liberté, ils savaient que se procurer à manger est un droit et un devoir pour tous. Un enseignant peu informé pourrait en être irrité.

des *Bashi* ! » On peut donc en conclure : « Les formes traditionnelles de commandement sont informelles et fonctionnent sur le principe du consensus – la suggestion est acceptée en raison de son bon sens. Des spécialistes dans un domaine peuvent être raillés sans pitié, on peut s’opposer à eux avec force ou les abandonner s’ils essayent de prétendre à quelque autorité en dehors de leurs compétences reconnues. »⁴² La prise de conscience morale de l’exercice du pouvoir comme service et gratuité par les « leaders *Barhwa* » a pour conséquence directe l’humilité. Celle-ci se vérifie dans la non-violence et la docilité dont font preuve les cadres à l’égard de leurs compatriotes. Les chefs n’ayant pas de privilèges, les inégalités sociales sont limitées. N’est-ce pas un exemple à prendre en considération, *mutatis mutandis*, pour la construction d’une société juste et pacifiée ?

2.4 Situation actuelle des *Barhwa*

Les *Barhwa* ont survécu aux multiples destructions de leur milieu de vie, couplées avec diverses ségrégations tribales. Les forêts – lieux naturels de leur existence – sont menacées, voire décimées par des hors-la-loi (des groupes armés surtout) pour des raisons mercantiles. Le phénomène marquant reste l’expulsion de toute la population autochtone de la région des Grands Lacs africains, aujourd’hui contrainte de vivre autour des forêts transformées en parcs intérieurs ou en patrimoines de l’UNESCO. Par exemple, « la nationalisation de la forêt de Kahuzi [à l’Est de la République démocratique du Congo] est une mort culturelle infligée à ses anciens habitants. Point n’est besoin de rappeler la portée de la terre : elle [la terre] est ce qui fait vivre, la terre est porteuse de la culture pourvoyeuse de la vie. Pour eux, c’est leur culture qui est attaquée. Les étrangers occupent les lieux d’adoration [...] »⁴³

⁴² J. LEWIS, *Les pygmées de la région des grands lacs*, p. 15.

⁴³ N. KYALONDAWA, *Les Pygmées face à une modernité économique et religieuse importée. Les enjeux de l’inscription du christianisme dans une culture africaine de frappe écologique*, L’Harmattan, Paris, 2013, p. 284.

Les *Barhwa* incarnent cependant certaines valeurs auprès des autres groupes ethniques. Véritables spécialistes de la nature, ils en sont dépositaires de tous les secrets : les plantes médicinales, les animaux porte-bonheurs (ou porte-malheurs, selon le cas), une parfaite connaissance artisanale, etc. Voilà pourquoi, le *Mushi* ne peut pas lever la main contre le *Murhwa* sous peine de malédiction. Afin de souligner leur ancienneté, comme premiers occupants du *Bushi*, les *Bami* (chefs des *Bashi*) les ont intégrés à leurs cours de chefferie où ils exercent des fonctions spécifiques. L'office le plus important demeure l'intronisation du *Mwami* (singulier de *Bami*). L'histoire enseigne que la chefferie de Ngweshe doit son origine à l'acte inconscient du *Murhwa* nommé Kabamba⁴⁴ qui aurait reconnu Weza comme *Mwami* en posant le geste symbolique de l'intronisation : poser la plume du toucan sur la tête du nouveau roi. Seul le roi *Nabushi* pouvait porter ces plumes sur sa couronne. Aujourd'hui, les *Barhwa* font partie intégrante de la cour royale.

Écologiquement, les *Barhwa* reçoivent de leurs voisins une note peu positive à cause de leur mode de vie qui pourrait se présenter en soi comme une menace pour l'écosystème. Plusieurs espèces animales courent le danger d'extinction à cause du braconnage. Le bilan de la chasse au filet – rien que dans les parcs de Virunga et Kahuzi-Biega – inquiète. Des spécialistes en la matière attestent « [les cris d'alarme à répétition] à propos de la situation [calamiteuse] des parcs nationaux. C'est au Rwanda, semble-t-il qu'après 1962, la dégradation était la plus poussée. Le relâchement de la surveillance a entraîné de tels dommages à la forêt, qui couvre les versants des volcans Sabinyo, Gahinga et Muhavura, qu'elle ne pourrait plus servir d'habitat au gorille. La sécurisation aurait cependant été intensifiée à partir de 1967. Mais de façon générale, on peut dire que la population animale des parcs congolais et rwandais a fortement souffert des événements qui se sont produits depuis 1960 (le braconnage, l'installation illé-

⁴⁴ Voir P. MASSON, *Trois siècles chez les Bashi* (Chapitre 7 : "Mwerwe contre Weza"), p. 31-36.

gale d'agriculteurs et de pêcheurs étrangers aux identités douteuses) [...]. »⁴⁵

La flore n'échappe pas à l'action parfois incontrôlée des *Barhwa*. La vente de brandons (*makala*) représente une plaie cancérigène qui menace les forêts africaines. Le bilan suscite une vive inquiétude. À titre illustratif: « Pour la fourniture de charbon de bois à Kisangani, la forêt est dégradée jusqu'à 25 km de distance. Quinze mille sacs de braise sont apportés chaque mois à la ville, souvent par bicyclette. [...]. L'exploitation forestière sans véritable politique de reboisement, les ravages de la cueillette du bois de chauffage et de la production de charbon de bois, la pollution des cours d'eau proches des agglomérations et des installations industrielles [constituent de véritables défis écologiques] »⁴⁶.

Il est un autre système qui, au sein de la société *havu*, semble anodin, mais qui constitue une atteinte grave à la dignité de la femme et de la jeune fille *rhwa*. C'est sans doute le « mythe des *Badwakazi* »⁴⁷, selon lequel les hommes qui ont des problèmes de santé (maux de dos surtout) vont se faire soigner auprès de femmes *rhwa*. Le traitement consiste dans le rapport sexuel avec elles. Au bout du compte,

⁴⁵ H. NICOLAÏ, P. GOUROU, D. MASHINI, *L'espace zaïrois. Hommes et milieux. Progrès de la connaissance de 1949 à 1992*, L'Harmattan, Paris, 1996, p. 183.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 187-188.

⁴⁷ *Badwakazi* (*Mudwakazi*, au singulier) est le terme utilisé à Idjwi pour désigner la femme *rhwa*. Le « mythe des *Badwakazi* » est ainsi désigné (mythe) parce que c'est une fausse croyance diffusée au sein de la société. Nombreux sont ceux qui y croient. Mais la vérité est tout autre. La femme *Murhwa* n'a aucun pouvoir mystique de guérir le mal de dos. Certains hommes rusés veulent profiter de son agilité à accomplir l'acte sexuel. C'est en tout cas une exploitation sexuelle de la femme *rhwa*, mieux, une prostitution voilée pour la bonne cause des soins. Nos enquêtes sur le terrain nous renseignent que certaines femmes, incapables de satisfaire sexuellement leurs maris, les envoient volontiers chez les *Badwakazi*. Un véritable péché structurel, dirions-nous.

cette pratique humilie ces pauvres femmes abandonnées aux appétits boulimiques des prédateurs qui profitent de leur ignorance et de leur précarité matérielle pour les molester.

Par ailleurs, il est triste de constater que la situation dramatique que traversaient les *Barhwa* de l'Afrique centrale il y a plus de 20 ans déjà n'a pas changé. Stefan Seitz la décrivait ainsi :

«La possibilité de pratiquer la chasse et la cueillette s'est aujourd'hui déjà beaucoup restreinte pour de nombreux groupes. Différents facteurs ont détruit cet équilibre écologique idéal de l'être humain et de la nature dans la forêt des pluies tropicale, enlevant ainsi aux gens de petite taille la base de leur mode de vie originelle. La pénétration des Noirs dans la forêt des pluies n'avait pas eu de conséquence directe sur la chasse et la cueillette, aussi longtemps que leur activité dans la forêt même s'était limitée à la périphérie du village. Dans les zones marginales de la forêt des pluies tropicales en revanche, les activités de défrichage ont depuis toujours eu un impact direct sur l'espace économique des chasseurs-cueilleurs. L'accroissement rapide de la population noire, la diminution de la forêt et la disparition du gibier ont aujourd'hui placé presque tous les gens de petite taille d'Afrique Centrale dans une situation difficile. L'installation de nouveaux habitats et la construction de voies de communication réduisent l'espace. Dans la partie occidentale, l'exploitation des bois tropicaux a apporté des troubles dans le mode de vie des Pygmées. Finalement, les gens de petite taille sont également impliqués dans le mouvement général que subissent les gens de grande taille ; mais pour eux ce changement, culturel dans son effet, est encore beaucoup plus profond et plus lourd de conséquences que pour les Grands Noirs. »⁴⁸

2.5 En guise de conclusion : un plaidoyer pour les *Barhwa*

Les *Barhwa* sont restés longtemps exclus et marginalisés par bien des peuples. Les fonctions que la société leur assigne portent atteinte

⁴⁸ S. ZEITZ, *Pygmées d'Afrique centrale* (traduit de l'allemand par Luc BOUQUIAUX et Gloria LEX/titre original : *Die zentralafrikanischen Wildbeutekulturen*), Peeters-SELAF, Paris, 1993, p. 144.

à leur dignité. De l'Égypte pharaonique à la civilisation contemporaine, le *Murhwa* demeure un être extraordinaire et analphabète. Une intervention en sa faveur au niveau sociopolitique s'avère donc urgente. Pratiquement, il convient de militer pour l'instruction des enfants et des jeunes *rhwa*. Les gouvernements de divers pays où vivent les *Barhwa* ont l'obligation de rendre effectif le slogan : «Toute la jeunesse *rhwa* à l'école». Le développement du peuple *rhwa* passe également à travers un processus d'intégration : l'alphabétisation des adultes, la construction de postes de santé, l'octroi d'espaces bien déterminés dans la forêt afin de leur permettre de conserver leur culture originelle, la mise en valeur des connaissances des *Barhwa* dans la médecine traditionnelle (phytothérapie), la modernisation des leurs outils de travail et de chasse (beaucoup d'animaux sont victimes des pièges inadéquats, posés par des braconniers), la juste rémunération de leurs services rendus dans les différentes cours royales.

Au siècle actuel, la majorité des *Barhwa* ignorent le christianisme. Ils considèrent que les missionnaires de l'Évangile sont venus uniquement pour catéchiser les Grands Noirs. À ce point, l'Église devrait les approcher et les intégrer dans les communautés ecclésiales de base. Un tel effort a déjà vu le jour à Rwabika dans la paroisse catholique de Murhesa (située à 30 km de la ville de Bukavu). En plus, certains enfants fréquentent alors l'école, quelques organisations humanitaires volent au secours de ces autochtones de plusieurs manières : soins médicaux, vêtements, nourritures, amélioration de l'habitat, etc. Mais le manque à gagner reste important. D'autres groupes ont pris des *Barhwa* pour des cobayes de laboratoire. Certains médias viennent réaliser des reportages sur les *Barhwa* dans un but lucratif. Cela représente une atteinte grave à la dignité de la personne humaine, dans la mesure où la déclaration des Nations unies en cette matière concerne bel et bien tous les êtres humains. Exhiber les photos d'hommes et de femmes à peine habillés, forcer les personnes à la démonstration de leurs différents rites devant les caméras, tout cela constitue un traumatisme pour eux. Les stéréotypes négatifs sur les *Barhwa* cesseront si et seulement si la société leur accorde les mêmes

chances qu'aux autres peuples. Certaines descriptions des *Barhwa* au milieu du XX^{ème} siècle étaient dédaigneuses. Par exemple, affirmer que « les Pygmées, sans exception, sont laids. La tête est mésocéphale avec une tendance de la brachycéphalie, mais il se trouve des types franchement dolichocéphales ou brachycéphales. Le front est taillé à pic ; souvent, il se bombe à droite et à gauche en deux bosses qui surmontent les arcades sourcilières médiocres. La racine du nez est si profondément déprimée que le visage de certains individus va jusqu'à donner l'impression d'avoir été défoncé ; l'expression de racine du nez en devient absurde [...] ». ⁴⁹ N'est-ce pas là de la pure misanthropie ? Or, que les *Barhwa* soient des personnes humaines à part entière est une évidence. Par conséquent, leurs capacités intellectuelles ne restent nullement inférieures à celles des autres peuples qui, en plus, devraient cesser de jeter l'opprobre sur les us et coutumes des *Barhwa*. Aucune culture n'est supérieure ni inférieure à l'autre. En effet, chaque civilisation est unique et originale en son genre. L'instruction reste la voie royale pour aider ce peuple à se prendre en charge et ainsi, à procéder au développement interne de son milieu de vie.

La connaissance du monde des *Barhwa* nous conduit à parler de leurs voisins directs, les *Bashi*, ces « inconnus » venus changer l'univers des autochtones⁵⁰.

⁴⁹ P. SCHEBASTA, *Les Pygmées du Congo belge*, Institut royal Colon belge (IRCB), Bruxelles, 1952, p. 17.

⁵⁰ Voir P. COLLE, *Essai de Monographie des Bashi*, p. 2-4 ; P. MASSON, *Trois siècles chez les Bashi*, p. 10 ; C. MUNZHIRWA, *La houe, la vache, le mwami*, p. 33-35.

3. Les *Bashi* ou la civilisation de la houe et de la vache

3.1 Le vocable « *Bashi* »

Étymologiquement, le mot « *Bashi* » découlerait du radical « *shi* » identifiable au vocable « *si* » ou « *chi* » des autres langues *bantu*. Lorsque le « *shi* » est précédé du préfixe « *n* », il devient « *nshi* » (ou *nsi*, *nchi* chez les autres branches *bantu*). En y ajoutant le locatif « *ha* », « *ku* », « *ni* », il signifie « par terre », « dessous », « en dessous » (*hanshi*, *chini*)⁵¹.

Selon Pierre Colle, le sens du mot « *Bashi* » signifierait « les gens de la terre, du sol, les paysans ; ou encore les gens d'en dessous, de la vallée, par opposition aux habitants des régions montagneuses. [...] Bien plus, ce nom comporte un troisième sens : gens d'en-bas, du commun, roturiers, par opposition au “*Baluzi*” qui désigne les personnes de race noble, les “*Banyamwocha*”, dominateurs du pays. »⁵²

Cette définition de Colle rencontre l'assentiment d'intellectuels *Bashi*. C'est le cas de Karhalya qui part du proverbe *shi* : « *Omushi âshiga idaho ci arhashiga ndi* » (« Le *Mushi* est locataire de la terre/sol, mais pas de qui que ce soit »). Il attire l'attention sur le fait que « pour le *Mushi*, la terre, le champ, le pays constituent un élément essentiel de la vie. Quand on regarde le genre de vie que mène le *Mushi*, on voit qu'il vit de la terre ; c'est la terre qui le nourrit. [...] Le *Mushi* est terrien. Il possède et cultive ses terres. Cette façon de vivre a nécessairement informé sa mentalité et son caractère. »⁵³

Les *Barhwa* eux-mêmes témoignent de l'attachement de ce peuple nouveau venu à la terre et à l'élevage. En véritables laboureurs, les

⁵¹ Pour de plus amples éléments, voir P. COLLE, *Essai de Monographie des Bashi*, p. 1 et ss.

⁵² *Ibidem*, p. 1.

⁵³ A. KARHALYA, *L'âme zaïroise Mushi* (inédit), Bukavu, 1972, p. 5.

Bashi ont apporté une nouvelle civilisation au *Bushi*. Ils ont défriché les boisements, entretenu le sol pour la production agropastorale. À leur arrivée au Congo, ces agropasteurs se seraient divisés en cinq groupes : les *Bashi b'e Cime* aux environs de Shushu, une île située près de Kalehe ; les *Bashi b'e Cishoke*, à Irhambi dans la plaine de Karhana ; les *Bashi b'e Kasiru* ou *Balonge-longe*, dans la région Ouest du *Bushi* ; les *Bashi b'e Kacuba*, dans la région Nord aujourd'hui occupée par les *Bahunde* ; les *Bashi b'e Canya*, au *Bushi* central dont le chef [*Mwami*] est Nnashi⁵⁴.

3.2 Les *Bashi* racontent leur histoire

Nous n'avons aucune prétention de raconter l'ensemble de l'histoire du *Bushi*. Un tel projet s'avérerait illusoire et téméraire pour deux raisons principales : l'oralité de la culture négro-africaine et la logique cartésienne de certains anthropologues étrangers, d'où nous pourrions tirer nos sources et qui sont parfois très mal informés. En effet, la culture africaine conserve une caractéristique orale prédominante jusqu'à l'arrivée de l'écriture. Or, de fait, un proverbe occidental affirme : « Les paroles s'envolent, mais les écrits restent ». Par voie de conséquence, la mémoire se perd après des générations. Ainsi, l'histoire des *Bashi* ne serait pas à chercher dans les seuls écrits. Il convient de prendre en considération la mémoire collective, issue de l'oralité.

Contre le réductionnisme de certains anthropologues étrangers, nous sommes en droit de préciser que l'histoire ne commence pas avec la découverte du continent noir. Loin de là ! Le monde des Noirs existe bien des siècles avant la période des découvertes occidentales. Voici ce qu'en dit un scientifique belge :

« Où commence l'Histoire ? Loin de la mer, loin de la côte, et même longtemps avant la naissance de Nkasi [considéré comme le Congolais le plus âgé, un des informateurs de l'auteur, né en 1882 mort 2010]. Il existe une fâcheuse tendance à faire commencer l'histoire du Congo à l'arrivée de Stanley dans les années 1870,

⁵⁴ Cf. C. MUNZHIRWA, *Dynamique de l'intégration*, p. 14.

comme si les habitants de l'Afrique centrale, errant tristement dans un présent immuable, perpétuel, avaient dû attendre la traversée d'un Blanc pour se libérer du piège à loups où les maintenait leur apathie préhistorique. L'Afrique centrale a certes connu une forte accélération entre 1870 et 1885, mais cela ne signifie pas qu'auparavant les habitants en étaient restés à l'état de nature. Ils n'avaient rien de fossiles vivants. L'Afrique centrale était une région sans écriture, mais pas pour autant sans Histoire. Des centaines [...] des milliers d'années d'histoire humaine ont précédé l'arrivée des Européens. Le plus profond obscurantisme – s'il n'a jamais existé – résidait dans le regard que portaient les explorateurs blancs sur la région, plutôt que dans la région elle-même.»⁵⁵

Nous savons désormais que certains ont déformé l'histoire du *Bushi* en la réduisant à une série de luttes intestines et interminables. C'est le cas de Paul Masson. D'après lui, les *Bashi* seraient des conquérants qui utiliseraient la ruse et la guerre afin de soumettre leurs voisins⁵⁶. Une affirmation en partie vraie, mais fort exagérée.

⁵⁵ D. REYBROUCK, *Congo. Une histoire*, p. 36. Le professeur Bishikwabo Chubaka fait remarquer que l'état actuel des connaissances ne permet pas de procéder à une description précise des origines lointaines des populations du *Bushi*, du processus de cette région ainsi que des différentes phases de l'évolution de son cadre socio-politique à travers les âges. La littérature écrite ne nous facilite pas non plus la tâche par suite de ses insuffisances et de ses déformations dues aux conclusions souvent hâtives des auteurs. Cette situation peut s'expliquer par la localisation des premières publications sur la région (essentiellement à Kabare et à Ngweshe ainsi qu'auprès de détenteurs du pouvoir politique) ainsi que par l'application de la doctrine de la politique indigène et des instructions aux Pères Blancs, selon lesquelles les chefs dits traditionnels devaient être soutenus pour servir ensuite d'intermédiaires entre le pouvoir colonial et la population africaine. Voir B. CHUBAKA, « Le Bushi au XIXe siècle : un peuple, sept royaumes, in *Persée. Outre-Mers*, 246-247 (1980), p. 89-98, ici p. 93-94.

⁵⁶ Préfaçant le livre de Paul Masson, *Trois siècles chez les Bashi*, Dieudonné Boji, ancien gouverneur de la province du Sud-Kivu, souligne les lacunes que présente ledit ouvrage. Il fait remarquer que ces manques sont liés au genre mi-historique et mi-légendaire de l'ouvrage ; mais également au fait que certaines nuances de la langue et de l'interprétation des coutumes échappent à l'auteur, quoiqu'il connaisse le milieu. Néanmoins, il convient de recon-

Laissant de côté les détails factuels ou légendaires, nous pouvons, en accord avec des chercheurs qui voient le bon côté du passé des *Bushi*, focaliser notre attention sur l'histoire rédigée du *Bushi* en partant du XIX^{ème} siècle comme terminus *a quo*. Il y a de bonnes raisons à cette option. À vrai dire, cette période se prête mieux à l'analyse des traits qui ont singularisé l'évolution du *Bushi*, du fait de l'accessibilité exceptionnelle des sources orales, matérielles et écrites. La situation du *Bushi* à l'époque précoloniale découle d'un long processus vers des régimes monarchiques centralisés, après de multiples tentatives infructueuses.

Du point de vue sociopolitique, le *Bushi* était caractérisé, d'une part, par la coexistence de plusieurs États indépendants les uns des autres et d'autre part, par la tendance de certains de ces États à se dédoubler. C'est aussi la période de nombreuses dissensions internes et externes avec pour conséquences le morcellement des chefferies concernées, les instabilités administratives, l'annexion des territoires étrangers, le dépeuplement par suite de famines et de guerres⁵⁷.

Le conflit endogène le plus remarquable fut la seconde scission du royaume de Kabare en 1860. Bigomokero – envoyé par son père Makombe-Kabare pour combattre les *Bahavu* du Nord (dans l'espoir de compenser les terres gagnées par Ngweshe, à l'Ouest) – remporta la bataille et proclama l'indépendance des terres envahies. La tentative du *Mwami* Kabare pour les récupérer permit à Bigomokero d'en conquérir d'autres au désavantage de celui-là. Ce fut le début de l'émirat d'Irhambi ou Karhana dont la souveraineté vis-à-vis de Kabare prit fin en 1929 à la suite de la décision coloniale.

naître l'importance des recherches de Masson dans la compréhension socio-politique du *Bushi*.

⁵⁷ Les débuts des dynasties régnantes peuvent être situés à Kabare à la fin du XV^e siècle, à Ngweshe à la seconde moitié du XVII^e, à Kalonge à la seconde moitié du XVII^e, à Nindja au début du XVI^e, à Kaziba au cours de la première moitié du XVII^e, à Luhwindja à la fin du XVII^e et à Burhinyi au début du XVI^e siècle. Ces dates sont données à titre hypothétique par les sages du Centre culturel *Ndaro y'abakulukulu* interviewés en septembre 2018.

Les affrontements n'étaient pas non plus rares entre *Bami* et notables, *Bami* et princes voire entre princes eux-mêmes. Les successions offraient souvent l'occasion d'hostilités armées entre les partisans des leaders antagonistes. Les guerres qui opposaient deux États – nombreuses à cette époque entre Kabare et Ngweshe, entre Kaziba-Burhinyi et Luhwindja, entre Kalonge et Nindja – avaient pour but soit les razzias, soit l'annexion des terres. Les ennemis étrangers ont certainement profité de ces rivalités et ont tenté à maintes reprises de s'imposer sur le Kivu désuni. Parmi eux, le plus important fut le Rwanda sous Rwabugiri, ce roi très ambitieux qui attaqua le *Bushi* trois fois de suite pendant la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle. Un réflexe inattendu de solidarité entre États *shi* permit de battre les *Banyarwanda* à plate couture vers 1894. C'est après cette défaite du Rwanda et sur la route du retour que Rwabugiri – le chef rwandais redouté pour ses compétences dans la manipulation d'armes – mourut. Signalons au passage que la coalition des forces vives contre l'évasion rwandaise a suscité un sentiment d'unité nationale chez les *Bashi*. Il était grand temps que les rivalités entre fils de même famille cessent. À titre indicatif, l'offensive du *Mwami* Muganga de Burhinyi contre son homologue Kabuka de Lwindi, vers 1860, se solda par la victoire de Nnalwindi. Vers 1890, Cimanye de Kaziba dut repousser des razzias organisées contre son territoire par Nyamugira du Bufuliru, aidé par des Arabes. Cimanye 1^{er} ne mettra fin aux ambitions de ces groupes arabisés que l'année suivante, lorsqu'il battit Bakari, agent de Rumaliza, commandant venu de l'Est (actuelle Tanzanie). Depuis lors, les *Swahili* durent se contenter d'échanges pacifiques avec Kaziba, et de préférence en agissant par des intermédiaires. Les peuples nilotiques – probablement un conglomérat de guerriers issus de la corne orientale d'Afrique, mêlés aux Arabes – furent aussi refoulés des frontières Ouest du *Bushi* par une coalition des *Bashi* de Burhinyi et des *Balega* de Mwenga-Shabunda⁵⁸.

⁵⁸ Cf. C. MUNZHIRWA, *Dynamique de l'intégration*, p. 5-10 ; J. NKUNZI, *La naissance de l'Église au Bushi : l'ère des pionniers 1906-1908*, Editrice

Parmi les conquêtes territoriales extérieures figurent, au Sud, le rattachement de Karhongo – appelé aussi Nyangezi, il fait partie des seize groupements que compte en la chefferie de Ngweshe en territoire de Walungu en 2019 – par Chirhahongerwa-Ngweshe au détriment d’un certain Namukumbugushu – alias Ntale, allié au souverain du Burundi – dans la seconde moitié du vingtième siècle. Précédemment, vers 1815, Kabonwa I-Nnakaziba avait annexé Kashanga, un village du Bufuleru, tandis qu’au Nord, nous avons déjà signalé l’occupation par Bigomokero d’une large bande de terres *havu*, situées entre les rivières Langa (situé en RDC) et Nyabarongo (situé au Rwanda)⁵⁹.

Culturellement, les *Bashi* démontrent une unité solide et étonnante, malgré tous ces conflits. Celle-ci s’explique par l’adoption d’une langue collective, le *Mashi*, de croyances religieuses semblables, d’institutions socioéconomiques communes et de loisirs identiques.

À ce point, il nous faut exposer de manière globale l’anthropologie des *Bashi*. Cela nous permettra de comprendre plus tard leur organisation sociale et spirituelle.

3.3 L’anthropologie des *Bashi*

Comme tous les Négro-Africains, les *Bashi* ont une manière de concevoir l’être humain. Celui-ci forme un mystère, pris comme un tout. Le sens de la vie s’acquiert par voie initiatique. La vie demeure, en plus, la valeur suprême que le *Mushi* doit conquérir, faire grandir et défendre à tout prix. Si le *Mushi* se réjouit de l’existence qu’il reçoit de ses ancêtres, paradoxalement l’idée de la mort le rend triste. Notons cependant qu’il ne s’agit pas forcément de la disparition physique, mais de tout ce qui pourrait en amoindrir le dynamisme. C’est le cas de la haine (*karhinda*), de la sorcellerie (*obulozi*), des maladies (*malwala*), du non-respect des tabous (*miziro*), de l’exclusion par la

Pontificia Università Gregoriana, Rome, 2005, p. 33-45 ; P. MASSON, *Trois siècles chez les Bashi*, p. 10 et ss.

⁵⁹ Cf. C. MUNZIHIRWA, *La houe, la vache, le mwami*, p. 37-39.

communauté (*kukagwa*), etc. En fin de compte, la vision de l'homme selon l'ensemble des Négro-Africains reste toujours la même : « La personne humaine n'est pas le jeu d'un déterminisme aveugle et banal. Elle est tout une histoire sacrée, un projet divin qui ne vaut que par sa multipolarité [Dieu, l'homme, la société et le cosmos]. L'homme, c'est celui qui est capable de s'inscrire dans le réseau de relations où il compose avec le prochain, Dieu, la société et le cosmos pour répondre à son unique vocation de libérer la vie. C'est pourquoi il est un être en devenir, constamment porté vers la réalisation de ses rêves. On se rend compte que de par sa dimension cosmo-théandrique, la personne humaine fait partie d'un vaste programme qui confère à sa nature plus que nous n'osons penser : elle est à la fois monde des vivants et des morts, esprits, animaux, végétaux, minéraux. [...] Elle est aussi feu, vent, eau, ciel, terre, jour et nuit. »⁶⁰

L'homme africain est multidimensionnel. Il existe parce que les autres existent. Il doit lutter continuellement contre la mort. « Le refus de mourir, tout en provoquant l'implosion des limites, lui confère les dimensions du monde, du cosmos ; le rend pluriel, communauté, société, village, ville, autrui, carrefour et rencontre des vies et des espérances humaines. Pour parvenir au statut de la personne authentique, il faut pouvoir intégrer tous ces attributs en réalisant le triomphe de la vie sur la mort. »⁶¹

Il va sans dire que la notion de la personne humaine ne peut être cernée sans faire allusion à certains éléments qui en constituent la quintessence. C'est le cas de vocable "Ntu" que renferme le "Muntu" (*Bantu*, au pluriel).

⁶⁰ E. MVENG, « Essai d'anthropologie négro-africaine : la personne humaine », in COLLECTIF, *Savanes-Forêts*, ICAO, Abidjan, 1980, cité par G. GAZAO, *Les conflits en Afrique noire. Quelles solutions ? Approches spirituelles et anthropologiques. Le cas ivoirien*, Frat Mat Éditions, Abidjan, 2006, p. 23.

⁶¹ G. GAZAO, *Les conflits en Afrique noire. Quelles solutions ? Approches spirituelles et anthropologiques. Le cas ivoirien*, p. 23.

3.3.1 Le « *MuNTU* »

Il n'est guère nécessaire de souligner que la compréhension de l'être humain dépend de la civilisation où il évolue. Ainsi, les *Bashi* ont, du fait de leur appartenance à la culture globale négro-africaine marquée par le *bumuntu*, le fait d'être personne humaine/vraie humanité, un sens de la personne humaine commun aux autres peuples d'Afrique subsaharienne. Que signifie donc ce mot *Ntu* ou *Untu* ?

Inscrit dans la mentalité du groupe naturel des *Bantu*, *Ntu* est le radical de *mUntu* (personne humaine). Il désigne l'être ou l'étant évolutif. Le caractère de mutabilité lui confère la qualification d'"étant". L'"étant" n'est rien d'autre que « l'être saisi à la fois dans son essence et son existence comme une intensité variable revêtue de tout son dynamisme grâce auquel il est appréhendé, chez les *Bantu*, comme un "étant" susceptible d'exister de quelque manière que ce soit »⁶². L'*Untu* sert à renforcer le *Ntu* dans la conception des *Bantu*. Il signifie alors l'essence de l'être et le fond de l'âme *ntu*. Son rôle est indispensable dans la compréhension de la culture *bantu*, dans la mesure où il se trouve dans la quasi-totalité de leurs langues. L'*Untu* n'est pas enfermé dans la force vitale, ni dans son accroissement (ou sa diminution), ni dans aucune influence vitale. Il est essence par-soi et pour-soi. Il est l'existant réel, c'est-à-dire « ce qui est réalisé dans la nature et qui peut l'être, chacun dans son ordre, soit en lui-même (substance), soit par adhésion à la substance (accidentalité) et intemporellement. »⁶³

⁶² E. MUJYNYA, *La conception de la vie chez les Bantu* (texte inédit), cité par G. KAJIGA, *Le manifeste pour une langue nationale congolaise*, Saint Paul, Kinshasa, 1967, p. 16.

⁶³ A. KAGAME, *La Philosophie Bantu comparée*, Présence Africaine, Paris, 1976, p. 117. La conception de la force vitale selon Placide Tempels [né le 18 février 1906 à Berlaar en Belgique, Placide Tempels est un prêtre franciscain belge, missionnaire en Afrique centrale et ethno-philosophe. Il est connu surtout pour son livre *La philosophie bantoue*. Tempels meurt à Berlaar le 9 octobre 1977] n'a pas fait l'unanimité dans le monde philosophique africain. Certains auteurs négro-africains, tout en lui concédant sa

Cette digression philosophique permet d'approcher le sens profond de la personne selon les *Bashi*. En réalité, trois éléments majeurs forment l'être humain, à savoir : « Un principe vital, une âme-vie propre à l'homme et à l'animal et un principe mortel comme le corps : *obuzine* (principe vital), *omûka* (souffle, haleine) ; une projection extérieure, aérienne, éthérée du principe vital intérieur : l'âme-ombre préfigure cette âme-vie, imperceptible et quasi spirituelle. L'âme-ombre porte le nom de *cizunguzungu*. Commune à l'homme et à l'animal, l'âme-ombre est périssable chez ce dernier, tandis qu'elle se transforme chez l'homme peu après l'enterrement du cadavre. Elle peut aussi disparaître tout simplement avec la disparition de la vie ; *in fine*, l'âme-esprit, principe purement spirituel qui demeure exclusivement propre à l'homme. Une fois dégagée du corps, l'âme-esprit prend le nom de *muzimu*. »⁶⁴ La même compréhension de la personne humaine vaut également chez les autres peuples africains (les *Barundi*, les *Banyarwanda*, les *Bakongo*, les *Baluba*). À la lumière de la précédente explication de l'être, nous constatons que seul l'humain possède la survie. Celle-ci ne

vision *luba* de la force vitale comme une force qui doit absolument être renforcée, n'hésitent pas à le contredire. Citons à titre illustratif le Père Alexis Kagame qui conteste Tempels en affirmant que la recherche du bonheur n'est pas le problème des seuls Noirs, comme l'affirmait Tempels. C'est la quête de tout le genre humain. On ne trouvera aucune culture, poursuit-il, dont les ressortissants n'aspirent pas au renforcement de leur vie physique, de leur situation économique et sociale. Les *Baluba-Kasayi* et les *Bantu* en général ont imaginé, par ignorance, de recourir aux devins et aux remèdes magiques inopérants. Ne sachant pas en quoi consistait la nature des maladies, ils les ont attribuées à l'intervention des sorciers, des trépassés, des esprits imaginaires supposés d'origine non humaine. Dans les cultures plus « éclairées », au contraire, où l'on est parvenu à identifier finalement la nature exacte des maladies et les médicaments appropriés, on a disposé de médecins, on a construit des hôpitaux, pour redonner au corps sa vigueur physique. Dans ces cultures-là, comme cela se répand également de manière progressive chez les *Bashi*, on recourt aux moyens efficaces du renforcement de la vie, sans devoir le chanter à tout venant. Cf. A. KAGAME, *La Philosophie Bantu comparée*, p. 210-218.

⁶⁴ V. MULAGO, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, FTC, Kinshasa, 1980, p. 42-43.

constitue pas la persistance et la préservation en son intégralité d'une réalité de composé naturel. Elle est plutôt la renaissance, l'éclosion d'un germe ou d'un être différent dénommé *muzimu* issu du premier être et se substituant à l'ancien⁶⁵. Le prolongement de l'existence fait appel à une nouvelle notion chère aux Négro-Africains : la force vitale. Selon Tempels, « les Bantous voient dans l'homme LA force vivante, la force ou l'être qui possède la vie vraie, pleine et élevée. L'homme est la force suprême, la plus puissante des êtres créés. Il domine les animaux, les plantes et les minéraux. Ces êtres inférieurs ne vivent, par la prédilection divine, que pour l'assistance de l'être créé supérieur, l'homme [...]. L'homme est la force prédominante parmi les forces créées visibles. Sa force, son existence, sa plénitude d'être consiste en sa plus ou moins grande ressemblance avec la force de Dieu. »⁶⁶ Le principe vital donc est une émanation du Créateur (*Lulema*, en *Mashi*).

On peut ainsi noter deux notions importantes qui ressortent de la définition du *Muntu*. Premièrement, l'union vitale, indispensable dans la croissance du *mUNTU*, éveille un sentiment de curiosité chez tout non Négro-Africain. Deuxièmement, la force créée d'où découle la force créée du *Muntu* demeure partiellement saisissable. Par conséquent, l'étude de ces deux notions spécifiques reste l'unique voie d'accès au sens profond de l'âme *shi*.

3.3.2 Le *Muntu* et l'union vitale

Les *Bashi* croient fermement que l'homme constitue le résultat d'un long processus qui commence bien avant la conception dans le sein maternel (les non-encore-nés) jusqu'au passage dans l'au-delà, passage accompli dans la mort. Considérée au départ comme un échec, la mort est par la suite acceptée comme une transition. De ce fait, elle permet au trépassé de s'élever au rang supérieur réservé au monde des ancêtres et des esprits.

⁶⁵ Cf. *Ibidem*, p. 43 ; Voir B. BUJO, *La vision africaine du monde. Pour un enseignement social de l'Église sans loi naturelle*, p. 25-41.

⁶⁶ P. TEMPELS, *La Philosophie bantoue*, p. 66-67.

Le *Mushi* sait que la personne doit son existence à trois réalités : Dieu, la société et le cosmos. Aussi, le qualifie-t-on à juste titre d'être-en-relation. Ces réalités exercent une influence importante sur le destin du *Mushi* au point qu'elles peuvent accroître la vie ou l'amoindrir. Cela explique l'engagement du *Mushi* en faveur de la sauvegarde de l'équilibre entre lui et ces trois réalités. Par ailleurs, les *Bashi* le répètent volontiers à travers cette maxime : «*Nta nabwijirè hano igulu*»⁶⁷, c'est-à-dire qu'«ici-bas, nul n'est une île.» Les individus découlent les uns des autres. La vie qu'ils possèdent demeure à la fois participée et participante. En d'autres termes, l'homme obtient l'existence de quelqu'un qui, à son tour, l'a reçue avant lui. Puis il la communique aux autres à travers les générations à venir. Voilà pourquoi elle est un don destiné à se transmettre de génération en génération. Nous sommes en accord avec Tempels lorsque ce dernier souligne : «Pour les bantous, l'homme n'apparaît en effet jamais comme un membre isolé, comme une substance indépendante. Tout homme, tout individu constitue un chaînon dans la chaîne des forces vitales, un chaînon vivant, actif et passif, rattaché par le haut à l'enchaînement de sa lignée ascendante et soutenant sous lui la lignée de sa descendance. On pourrait dire que chez les Bantous l'individu est nécessairement un être clanique. Ceci ne vise pas simplement une relation de dépendance juridique ni celles de la parenté, ceci doit être entendu dans le sens d'une réelle interdépendance ontologique.»⁶⁸

⁶⁷ A. KAGARAGU, *Emigani bâli bantu*, prov. 1611.

⁶⁸ P. TEMPELS, *La Philosophie bantoue*, p. 73-74. Le professeur Vincent Mulago donne une définition on ne peut plus claire et exhaustive de l'union vitale désignée au *Bushi* par le vocable *Cinyabuguma* ou *Ujamaa* chez les *Swahili* (en RDC, en Tanzanie, au Kenya). Selon lui, par *Cinyabuguma* il faut entendre : 1. Une relation d'être ou de vie avec ses père et mère, avec ses descendants, avec sa famille, ses frères de clan, son ascendance et avec Dieu, source ultime de toute vie, Celui qui est le principe et le terme de tous les êtres (*Nyamuzinda*). 2. Une relation analogue avec son patrimoine, avec tout ce qu'il contient ou produit, avec tout ce qui y croît ou y vit. À vrai dire, continue Mulago, l'union vitale est le rapport des êtres vivants et trépassés, unis verticalement et horizontalement entre eux par un principe se trouvant entre eux tous. Le *Buguma* (en *Mashi*) est le lien vital résultant d'une com-

Cette forte affirmation tempelsienne résulte d'une longue observation des *Baluba* du Shaba⁶⁹.

Cependant, il convient de rappeler que l'union vitale n'exclut pas l'individualité, la singularité du *Muntu*. Bien au contraire, elle permet à cette individualité de s'assumer, de se développer afin d'atteindre sa finalité ultime : la prolongation de la vie même au-delà de la mort. Raison pour laquelle, « faire naître la vie, la faire grandir, la partager, la protéger, la fortifier et jamais la détruire et la tuer »⁷⁰, voilà ce qui est d'importance majeure pour l'homme africain. L'union vitale sous-entend par ailleurs une hiérarchie des forces qui interagissent les unes sur les autres.

3.3.2.1 La hiérarchie des forces selon les Négro-Africains

Le *Mushi* croit fermement à la hiérarchie des forces qui s'influencent les unes les autres. Cette vision pyramidale résulte de la classification des êtres. Ainsi, chaque être possède une certaine autorité sur l'autre selon qu'il a vu le jour avant. Par conséquent, le droit d'aînesse ne se discute pas. C'est ce qu'exprime le proverbe suivant : « *Akarhanzire en'igulu, n'obwongo* », à savoir, littéralement traduit : « Ce qui est né en premier lieu, est premier aussi pour le cerveau. » Ou le proverbe « *Ahali nkulwe harhakula* » – « Là où se trouve le plus grand être, toute autre grandeur reste secondaire » – pour souligner le degré d'influence d'un être ancien sur les générations postérieures. Chez les Négro-Africains en général et le *Mushi* en particulier, ces êtres

munion, d'une participation à une même réalité, à un même principe, unissant entre eux plusieurs êtres. Cf. V. MULAGO, *Théologie africaine et problèmes connexes. Au fil des années (1956-1992)*, p. 28.

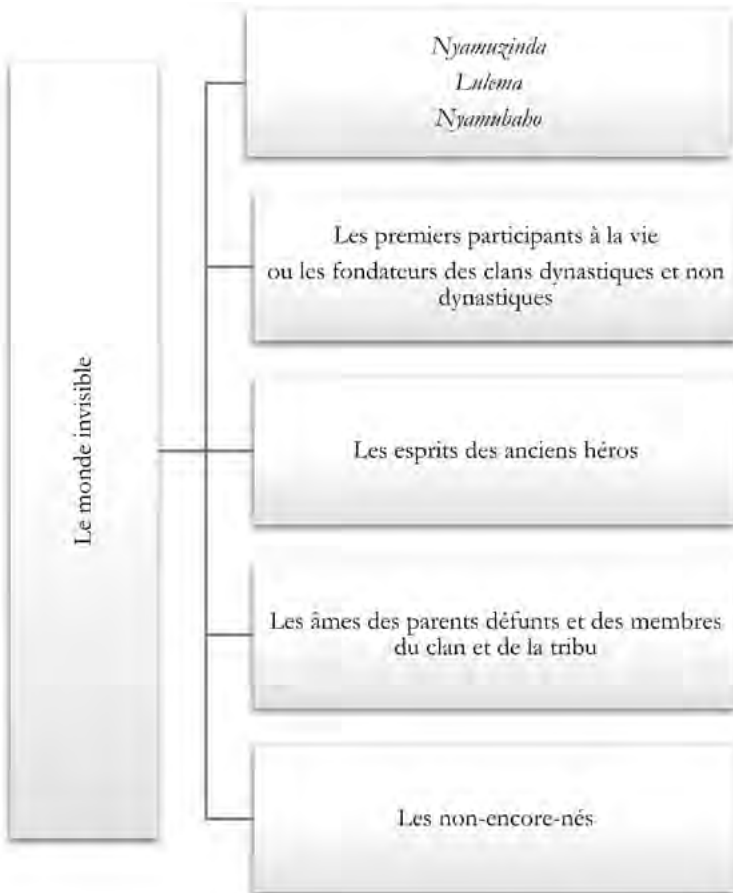
⁶⁹ Placide Tempels vint au Congo belge, dans la partie Sud-Est/Shaba, en 1930, dans le but de convertir les populations autochtones, les *Baluba*. Mais sa mission d'évangélisation ne produisit pas les fruits escomptés. C'est alors qu'il se décida à étudier en profondeur la pensée et philosophie africaines pour mieux adapter le message de l'Évangile à la mentalité africaine.

⁷⁰ G. GAZAO, *Les conflits en Afrique noire*, p. 24.

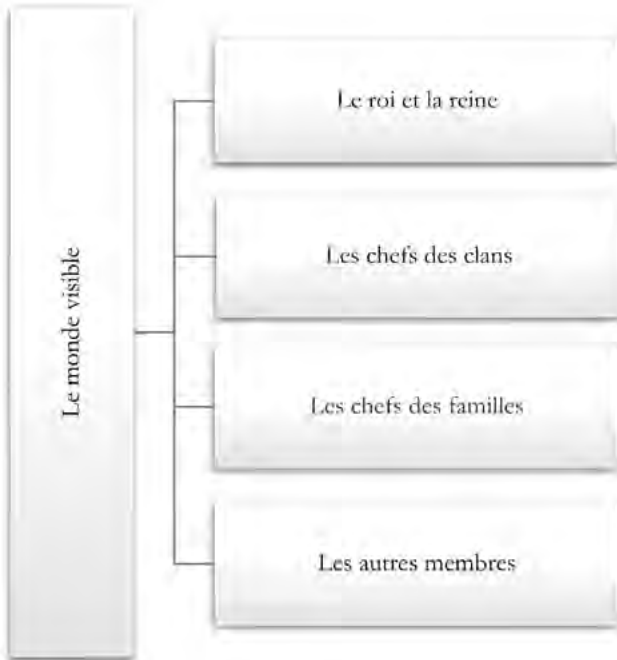
vivent dans deux mondes différents : le monde invisible (métaphysique) et le monde visible (physique).

Schématisons cette hiérarchie négro-africaine afin de mieux la comprendre. Nous en donnons ensuite une explication des composantes⁷¹ :

Schéma n. 1 : La hiérarchie chez les *Bashi*



⁷¹ Cf. P. TEMPELS, *La Philosophie Bantoue*, p. 42-43 ; V. MULAGO, *Théologie africaine et problèmes connexes*, p. 31.



Explications :

Le monde invisible entretient un lien étroit avec le monde visible.

- Dieu (*Lulema* = le Créateur, *Nyamuzinda* = le Tout-Puissant, *Nyamubaho* = l'Éternel) se trouve au sommet de la pyramide. Il commande tout. Tout vient de lui. Il possède la force vitale par excellence.
- Les fondateurs des clans: ceux-ci sont considérés comme les premiers répondants et collaborateurs immédiats de *Lulema*. Ce dernier leur communiqua l'existence qu'à leur tour ils ont transmise aux descendants. Dieu agit directement par eux⁷².
- Les esprits des héros: les héros sont ceux qui ont réalisé des exploits inouïs surtout dans la défense des humains. C'est le cas

⁷² Comme nous le verrons plus tard, les *Bashi* sont regroupés en clans, selon l'appartenance à un ancêtre commun symbolisé par un totem. Cf. *infra*, 1.3.4.3 « La nature dans les totems ».

de plusieurs *Bami* du *Bushi*. Ils s'élèvent légèrement en dessous des fondateurs des clans dont ils reçoivent les messages à transmettre aux vivants.

- Les âmes des parents défunts ou des membres de la tribu : les *Bashi*, comme tous les Négro-Africains, croient en la personification des esprits des trépassés. Ils ont une certaine corporéité transcendante qui leur permet de traverser les murs et les portes fermées. Ils dépendent des vivants qui leur offrent à manger et à boire. C'est pourquoi, comme l'a si bien écrit Birago Diop, pour eux «les morts ne sont pas morts»⁷³. Ces âmes se trouvent parfois dans les totems.
- Le roi et la reine : le *Mwami* et la *Makamba* (femme du *Mwami*) ou la *Mwami-kazi* (la veuve du *Mwami*, ou la mère du *Mwami* selon les cas) détiennent un pouvoir inné. Ils transmettent à la société la vie reçue directement des ancêtres. Ils jouissent du privilège d'entrer en contact permanent avec le monde invisible.
- Les chefs des clans : ils sont à distinguer des fondateurs des tribus. Ces pères sont des patriarches de la branche aînée de chaque clan. Ils incarnent la sagesse *shi*.
- Les guides domestiques : les parents (père et mère) dirigent le ménage et veillent à sa survie.
- Les autres membres de la famille : solidaires entre eux, ceux-ci représentent la classe la plus importante. Leur appartenance au même roi et à la terre commune justifie leur vivre-ensemble.

Dieu, les ancêtres et les esprits constituent le fil d'Ariane dans la réglementation de la conduite humaine. Les tabous (*miziro*, en *mashi*) et bien des lois sociales s'inspirent largement du monde invisible. Tout *Mushi* qui désire être digne de son état doit garder et favoriser l'harmonie entre les deux univers sous risque de voir sa communauté lui réserver une vigoureuse interpellation. Le sage *Mushi* le rappelle

⁷³ Cf. BIRAGO DIOP, *Le Souffle Des Ancêtres* (du recueil *Leurres Et Lueurs*, publié aux éditions Présence Africaine, Paris, en 1960). Sur le même sujet voir Laurent MPONGO, *Nos ancêtres dans l'aujourd'hui du Christ*, Solidarité St. Pierre-Claver, Rome, 2001.

très souvent aux jeunes en ces termes : « *Kurhwiri kwalobe kurhumva murhonyi* », c'est-à-dire : « Une oreille qui sera mouillée n'entend pas la goutte d'eau. »⁷⁴ La hiérarchie des êtres entraîne *ipso facto* la répartition des diverses causalités de leurs forces. D'où la croyance en l'interaction des puissances les unes avec les autres.

3.3.2.2 Les lois de la causalité vitale chez les *Bashi*

Le *Mushi* cherche à vivre en harmonie quotidienne avec ce qui l'entoure afin d'accroître la force vitale. En exagérant à peine, nous pourrions dire que la force peut diminuer ou augmenter selon les circonstances. C'est la notion de la causalité vitale qui n'est pas un déchaînement désorganisé des forces, mais leur interaction. Généralement les pouvoirs supérieurs exercent de l'influence sur les pouvoirs inférieurs. Tempels résume ainsi ces lois de la causalité⁷⁵ : l'homme peut directement renforcer ou diminuer un autre homme dans son être. Expliquons ceci par un exemple : chez les *Bashi* il existe le cas de *kuheherera* (maudire) qui correspond au *kuvuma* (au *Buhavu*). Un parent (père ou mère, oncle ou tante paternels) possède une force supérieure à celle de ses descendants. Ainsi, lorsque ces derniers ne lui obéissent plus, il peut utiliser cette prérogative pour amoindrir les leurs. Signalons cependant que c'est un cas rare et que le *okuvuma* (maudire, en langue *kihavu*) demeure l'ultime recours pour un parent *Mushi*. La parole et le geste jouent un rôle capital pour ce faire : ce-

⁷⁴ Ce proverbe veut dire que celui qui ne tient pas compte des avertissements finit par commettre un péché mortel. Qui connaît le *Bushi* comprend mieux l'origine de ce proverbe : c'est, en effet, une région montagneuse avec des pluies abondantes et les orages n'y sont pas rares. La pluie s'annonce par la tombée de petites gouttes d'eau (*mirhonyi*, en *mashi*) en signe d'avertissement. Comme pour dire aux hommes et aux animaux de se mettre à l'abri avant qu'il ne soit trop tard. Les négligents périssent parfois pendant ces fortes pluies. Ce dicton correspond à un autre : « *Entumva efira oku mpinga* », ou « L'opiniâtre meurt sur la montagne. »

⁷⁵ Pour plus d'informations, voir P. TEMPELS, *La Philosophie Bantoue*, p. 45-47.

lui-ci peut cracher par terre en prononçant des propos imprécatoires s'adressant directement ou indirectement au protagoniste.

La force vitale de la personne peut agir sur les êtres de rang subordonné (animaux, végétaux, minéraux). En effet, l'homme possède un pouvoir sur ces êtres qu'il est appelé à soigner pour la croissance de sa vigueur. Point n'est besoin de le démontrer. Il suffit de considérer les multiples interventions sur la génétique des animaux et des plantes pour s'en convaincre.

Les forces vitales (supérieures ou égales) peuvent avoir une influence indirecte les unes sur les autres par le truchement d'êtres non vivants. À titre illustratif, le *Mushi* utilise la plante *irago*⁷⁶, certaines pierres précieuses et certains animaux domestiques (exemple, la poule blanche ou noire) dans la magie dite «noire»⁷⁷. Des végétaux nocifs peuvent diminuer le dynamisme d'un être majeur. C'est le cas de certains champignons vénéneux, de plantes et d'algues aux effets très nocifs, voire parfois mortels.

⁷⁶ Dérivé du verbe *kulaga* ou *kulagîrira*, être en difficulté, ce mot désigne un remède à base d'un mélange de plantes. Le guérisseur (*Mufumu*) en est le spécialiste. Les *Bashi* emploient principalement des plantes pour la fabrication d'*irago* : le *nvuno* (très petites feuilles qui se cueillent aux rives d'un buisson. Le guérisseur les broie dans l'eau, puis y ajoute du sel de cuisine. La solution est très efficace contre la diarrhée humaine) ; le *kahungu* : une plante aux ressemblances avec les feuilles d'ananas. La solution sert à soigner la lèpre blanche (*bibenzi*, en *mashi*) ; le *ga lwabugiri* : feuilles d'iris, pilées. Mélangé à l'eau, *ga lwabugiri* est utilisé dans le traitement des femmes ayant des difficultés lors de l'accouchement. Ajoutons que le *irago* peut être utilisé pour nuire ou pour se protéger contre ses ennemis. On l'enfouit en terre, souvent en un endroit stratégique de l'enclos. Ainsi, toute force négative venant de l'ennemi se trouvera anéantie au contact avec lui. Disons en passant que ces pratiques sont de plus en plus abandonnées grâce à l'évangélisation.

⁷⁷ Cette pratique demeure incompatible avec l'Évangile. Il convient donc de la purifier en invitant ceux qui y recourent à la conversion et à la foi en Jésus-Christ, source et accomplissement de toute vie.

Ces lignes relatives à la flore et à la faune nous amènent à nous arrêter sur le genre de relations que les *Bashi* entretiennent avec la nature.

3.4 Les *Bashi* et la nature

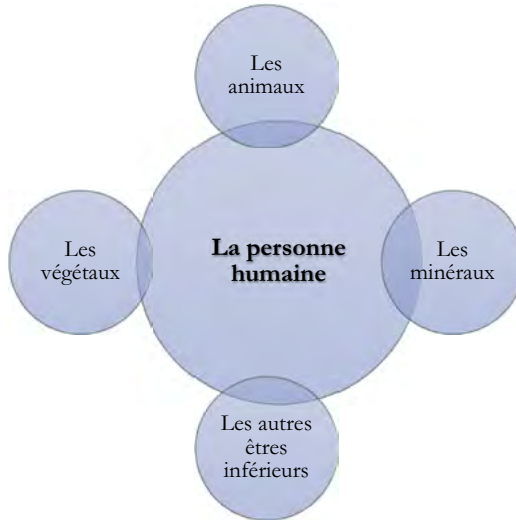
Le réchauffement climatique est l'un des problèmes cruciaux auxquels est confronté le monde de nos jours. La responsabilité incombe à toute personne dotée d'une intelligence. Le genre humain ne peut pas se passer de la nature. Sans elle la vie disparaîtrait sur terre. Aussi, serions-nous fort coupables de ne pas apporter un soin réciproque à l'environnement qui, depuis toujours, ne cesse d'entretenir la vie. Les Africains figurent parmi les peuples qui cultivent de bonnes relations avec la flore et la faune. Car pour eux le cosmos reste inviolable.

Les morts ne sont pas morts. Ils survivent dans la nature. Un sage *Mushi* rappelle la complicité qui existe entre les *Bashi* et la nature. Selon lui, «la spontanéité d'adhésion à la conservation de la nature n'est pas une surprise. Car, de tout temps, ces peuples ont su communiquer avec la nature comme leur interprète auprès de Dieu. C'est-à-dire que pour eux la nature est sacrée. Il ne faut pas tuer. Il ne faut pas détruire les plantes. On risque beaucoup de malheurs»⁷⁸.

Par souci de clarté, nous donnons la conception négro-africaine de l'environnement selon le schéma ci-après :

⁷⁸ Mgr Adolphe KANINGU dans sa préface à l'ouvrage de ICCN-NDARO Y'ABAKULUKULU, *La nature dans la coutume de chez nous*, Kivu-Presses, Bukavu, s.d., p. 3. *Shakulwe* Konda (responsable du *Ndaro y'abakulukulu/Bukavu*) insiste sur le fait que les *Bashi* n'ont jamais été ennemis de la nature comme le prétendraient certains chercheurs étrangers, en l'occurrence ceux de l'Institut congolais pour la conservation de la nature (ICCN). Pour se faire pardonner, l'ICCN a accepté de publier, conjointement avec *Ndaro y'abakulukulu*, l'ouvrage dont nous proposons le contenu pour en favoriser la vulgarisation. Nous répondons ainsi à la recommandation de *Shakulwe* Konda de souligner la bonne interaction qui existe entre le *Mushi* et la nature. En outre, la protection de la nature est plus que jamais une urgence vu la situation dramatique du dérèglement climatique et de la perte de la biodiversité que traverse le monde actuel.

Schéma n. 2 : La conception négro-africaine de l'environnement



La personne se trouve au centre. Les autres éléments constitutifs de la faune et de la flore l'entourent. Chacun d'entre eux remplit une tâche spécifique dans la préservation de la vie. Ces éléments sont parfaitement organisés dès leur création par Dieu. La personne humaine, tout en ayant le droit d'action sur eux, doit cependant admettre ses limites. La violation des règles entraînerait des catastrophes susceptibles de détruire l'existence et l'écosystème. Les *Bashi* possèdent leur manière traditionnelle de traduire la cohabitation ainsi que le respect de la nature. Concrètement, ils utilisent les maximes, les contes et les totems.

3.4.1 La nature dans les contes

Dans le souci de faire connaître les animaux et leurs divers modes de vie, les *Bashi* leur accordent la faculté de parler. Les êtres, scrupuleusement choisis, entrent en scène dans un récit légendaire. Une leçon morale se dégage au bout de l'histoire. Selon la coutume, les plus anciens instruisent les jeunes. Ces derniers ont l'obligation de tout apprendre attentivement afin de pouvoir raconter à leur tour aux générations futures. On conte le soir, assis autour du feu (*kulibika*, en

mashi). D'ailleurs, l'expression *shi* « *Barhalibika mûshi* » (« On ne relate pas la journée ») est explicite à ce propos.

Les *Bashi* détiennent un riche répertoire de légendes. Nous allons en prendre une pour illustrer ce sens élevé du respect de la faune qui les caractérise.

<p><i>Kèrè na wa-ngwi</i></p> <p><i>Kèrè abire ali omunjira erhengi rhola engulo ya mwali wabo.</i></p>	<p>Le Crapaud et le Léopard</p> <p>Le Crapaud revenait chez lui avec la dot de sa sœur, lorsque</p>
<p><i>Ashimana Wa-ngwi. Amubwira erhi : « Rhûla rhagabe ! ».</i></p> <p><i>Naye Kèrè, erhi : « Amayîndya olya okafa hère. Erhi, Muhanyi ci we nanali nayishêgula, ... ». Engwi erhi : « Aa ! Mbagiraga ». Kèrè oku abaga n'omutula gwamuyisire. Oku ayusa akobôla, wa-ngwi erhi : « Rhang'ompê oku hidiku nyunve ». Kèrè atw'ehidiku, ahivunvuza omu mushenyi. Amûha. Wa-ngwi mpu alya, ayunva yakenyera. Kèrè aciyegûla mpu akanashûrhwa ebifundo. Abwira wa-ngwi mpu : « Muciza, oleke mpêke ezi nyama elwishi njizishuka ! ». Wa-ngwi erhi : « Kwo binali ! ». Kèrè arhangira abarhula cirumbu ciguma-ciguma, akâbikira n'emûbi. Erhi Kèrè amâla zirya nyama zoshi aziyukiz'emûbi, Wa-ngwi erhi : « Onderherage ngasi yamaca ntangikayigeza ekanwa ». Kèrè, ayimanga okw'ibuye, omumishi, afoka-foka, erhi : « Erhali ngulwa mwali winyu, orhayihambira lusènyi ! ».</i></p>	<p>le Léopard l'arrêta et le somma d'égorger pour lui la vache qu'il apportait. Ce qui fut réalisé malgré son indignation.</p> <p>Le Léopard exigea de suite le foie. Le Crapaud lui en servit, mais après l'avoir trempé dans le sable. Ce qui dégoûta le Léopard. Le Crapaud l'apaisa en lui proposant de laver toute la viande dans la rivière. Le naïf Léopard agréa l'offre.</p> <p>Le Crapaud entreprit de stocker toute la viande sous l'eau dans des pierres.</p> <p>Peu après, le Léopard exigea du Crapaud de lui ramener toutes les viandes déjà lavées, vu qu'il ne restait plus rien à la surface.</p> <p>Le Crapaud, debout fièrement sur une pierre au milieu de la rivière, riposta en disant :</p> <p>« N'exige pas la patte d'une vache qui n'est pas la dot de ta sœur ! ».</p>

Les *Bashi* transmettent une leçon morale en recourant aux fables comme pour dire au monde que sans les animaux, sans les plantes, sans un environnement sain, la vie humaine devient précaire, voire impossible. La fin de chaque conte constitue le point d'orgue. Elle consiste souvent à mettre en exergue un proverbe qui englobe tout le sens de la fiction. Ainsi donc, dans le conte précédent, il s'agit tout d'abord de faire connaître les animaux antagonistes ; ensuite, la méchanceté symbolisée par le léopard ; quant au crapaud, on voit qu'il a bien joué son rôle. Car il a démontré qu'«à malin, malin et demi». Ce faisant, le sage veut inviter tout le monde à la prudence. En toute circonstance, la prudence reste une vertu à intégrer dans la vie sociale. Elle permet parfois de faire face à la prétention omnipotente des orgueilleux. La seule force physique ne suffit pas à l'homme dans sa réalisation en tant que personne humaine. L'intelligence prime dans la vie quotidienne.

3.4.2 La nature dans les proverbes

Les proverbes ayant trait à la flore et à la faune sont également innombrables chez les *Bashi*. Le fait que ceux-ci voyagent exclusivement à pied favorise ce contact permanent avec l'environnement. Le sage *Mushi* invente ainsi à chaque fois une maxime circonstancielle dédiée à la protection de la nature. Illustrons-le par quelques proverbes :

Proverbes en <i>mashi</i>	Traductions	Sens profond
<i>Otwa muguma, abarha igana.</i>	Qui coupe un arbre en plante cent autres	Il ne faut jamais couper un arbre sans le remplacer par d'autres.
<i>Murhi mushubukira nyunyi erhi ebwami.</i>	Un arbre où les oiseaux se rassemblent demeure une couronne.	Les sujets affluent à la cour royale comme la volée envahit à l'unisson les branches d'un arbre.
<i>Omurhi orhakube, onagunywane.</i>	Pactisez avec l'arbre que vous ne pouvez pas abattre.	Il faut éviter de s'aliéner celui qu'on ne saurait renverser.
<i>Nka warhwera enyungu onarhwere nyinji.</i>	Lorsque vous semez les grains de courge, dis-	Il convient d'aller au-delà du minimum

LES NÉGRO-AFRICAINS ET LEUR VISION DU MONDE

	séminez-en une grande quantité, car beaucoup ne germeront pas.	pour ne pas courir le risque de tomber dans la médiocrité.
<i>Omurhi muguma gurhajira mpunda.</i>	Un seul arbre ne donne pas assez d'ombre.	On n'atteint pas suffisamment le bien-être si on ne dispose que d'une unique source de production.
<i>Omurhi kukubulwa guciri murho.</i>	Il faut redresser l'arbre quand il est encore jeune.	Il faut profiter de l'âge tendre pour éduquer un enfant.
<i>Ecigohwa cinabande erhi cinagwishîre.</i>	L'érythrine ¹ pique même étant abattue.	Même écrasée sous le poids de l'âge ou de l'infirmité, la personne humaine demeure utile à quelque chose.
<i>Nyalyembe akahabuka anashone, alab'emikâba.</i>	Lorsque le gorille perd son chemin, il monte sur un arbre pour observer toutes les pistes d'en haut.	En cas de doute, il est souhaitable de s'arrêter pour vérifier si l'on marche sur la bonne voie.
<i>Mudende arhafâna nyama.</i>	La vache préférée meurt maigre.	Les bons serviteurs travaillent jusqu'à l'extrême épuisement.
<i>Engoko erhulaga budufu ci erharhera budufu.</i>	La poule fait éclore ses poussins la nuit, mais elle ne pond pas nuitamment.	La nature obéit à un ordre préétabli qu'on ne devrait pas chercher à modifier.
<i>Enjoka enatuse erhana-jira mabere.</i>	Quoique privé de marmelles, le serpent fait grandir ses petits.	Chaque espèce ou groupe a ses lois et ses manières de les appliquer.
<i>Encima yabwine makiro, yo eyakira Lungwe emugongo.</i>	Un singe chanceux trouve refuge sur le dos de Dieu.	On garde mieux sa tranquillité lorsqu'on est protégé par des puissants.

Ces quelques exemples contrastent avec l'image d'Épinal tendant à considérer les *Bashi* comme un peuple-contre-la-nature. Par ailleurs, les *Bashi* sont appréciés de leurs voisins pour leur système totémique visant à protéger les animaux ainsi que les plantes rares. Il suffit d'y jeter un coup d'œil rapide pour s'en convaincre.

3.4.3 La nature dans les totems

Afin de conserver la nature, les Négro-Africains en général et les *Bashi* en particulier, choisissent des animaux et des plantes pour représenter leurs ancêtres communs selon les clans⁷⁹.

Clans	Totems correspondants
<i>Babofa</i>	Hyène (<i>Cihumbu</i>)
<i>Badaha</i>	Bergeronnette (<i>Nakansinsi</i>)
<i>Badusi</i>	Mouton (<i>Cibuzi</i>), serpent (<i>Njoka</i>)
<i>Badwakazi</i>	Chèvre (<i>Mpène</i>)
<i>Bahambo</i>	Serpent (<i>Njoka</i>)
<i>Bahande</i>	Léopard (<i>Ngwi</i>)
<i>Bakanga</i>	Taro (<i>Cifumu</i>)
<i>Balangiro</i>	Léopard (<i>Ngwi</i>)
<i>Balega/Balegwa</i>	Moineau (<i>Nakansinsi</i>), chèvre (<i>Mpène</i>), panthère (<i>Cûyi</i>)
<i>Balinja</i>	Caméléon (<i>Lunve</i>)
<i>Balinzi</i>	Écureuil (<i>Hinchenche</i>)
<i>Bangehya</i>	Chien (<i>Kabwa</i>)
<i>Banjôga/Banyamubira</i>	Serpent (<i>Njoka</i>), corbeau (<i>Cihungu</i>)
<i>Banyabangere</i>	Vache (<i>Nkafu</i>)
<i>Banyakacuba</i>	Criquet (<i>Ihanzi</i>)
<i>Banyalugono</i>	Criquet (<i>Munshêke</i>)
<i>Banyamahirhi</i>	Crabe (<i>Ihirhi</i>)
<i>Banyamalindye</i>	Rat (<i>Mulindye</i>), criquet (<i>Munshêke</i>)
<i>Banyambala</i>	Souris de bananeraie (<i>Mbeba</i>)

⁷⁹ Par souci de concision, nous préférons donner la liste des totems assortie des clans auxquels ils appartiennent.

LES NÉGRO-AFRICAINS ET LEUR VISION DU MONDE

<i>Banyambiriri</i>	Porc (<i>Ngulube</i>)
<i>Banyamubira</i>	Serpent (<i>Njoka</i>), corbeau (<i>Cihungu</i>)
<i>Banyamwoca</i>	Léopard (<i>Ngwi</i>)
<i>Banyintu</i>	Crabe (<i>Ihirhi</i>), grenouille (<i>Mukoke</i>), corbeau (<i>Cihungu</i>), souris de bananeraie (<i>Mbeba</i>), écureuil, antilope (<i>Kashafu</i>), garde-bœuf (<i>Wanyange</i>), ocelot/chat-tigre (<i>Musimbi-simbi</i>)
<i>Barhembu</i>	Colocase (<i>Irhémbu</i>)
<i>Barhena</i>	Criquet (<i>Munshêke</i>), poule (<i>Ngoko</i>), légumes amers (<i>Mushogolera</i>)
<i>Barhuli</i>	Épervier (<i>Kadurha</i>)
<i>Barhungu</i>	Criquet (<i>Munshêke</i>), oiseau (<i>Karhungula</i>)
<i>Barhwa-Badahwa</i>	Chèvre (<i>Mpene</i>), chien (<i>Kabwa</i>)
<i>Basambo</i>	Grue couronnée (<i>Hangali</i>)
<i>Bashebeshe</i>	Roitelet (<i>Kafunzi</i>)
<i>Basheke</i>	Criquet (<i>Munshêke</i>)
<i>Bashinjahavu</i>	Crapaud (<i>Keryè</i>)
<i>Basholo</i>	Grue couronnée (<i>Hangali</i>), crapaud (<i>Keryè</i>)
<i>Basibula</i>	Léopard (<i>Ngwi</i>), panthère (<i>Cûyi</i>), antilope (<i>Ngabi</i>)
<i>Baziralo</i>	Coq de bruyère (<i>Luhazi</i>)
<i>Bazirampene</i>	Chèvre (<i>Mpene</i>)
<i>Baziranduku</i>	Coq de bruyère (<i>Luhazi</i>)
<i>Bishaza</i>	Chien (<i>Kabwa</i>)
<i>Bishimbi</i>	Épervier (<i>Kadurha</i>)

La tradition veut que tous les membres du clan fassent preuve de déférence vis-à-vis de ces animaux et de ces plantes. À la base se trouvent deux raisons : ou la menace d'extinction que couraient certains animaux ou plantes, ou leur dangerosité pour l'homme. Une plante peut être interdite à cause de son caractère toxique (certains champignons vénéneux). Un animal peut jouir d'une protection à cause de son rôle dans l'équilibre de la biodiversité (le cas du corbeau qui consomme les cadavres en décomposition). Les précédentes pages consacrées à la conservation de la nature pourraient nous laisser interrogatifs.

Comment expliquer le fait que les *Bashi* en restent dans leur défense de l'environnement et de la biodiversité aux seuls contes, proverbes et totems? Un tel questionnement est parfaitement légitime. Il exige une réponse appropriée: le travail. Par leur ardeur laborieuse, les *Bashi* portent le surnom «*Cubaka*» («*Abashi bo ba Cubaka*»): les *Bashi* sont de vaillants bâtisseurs). Autrement dit, il s'agit de montrer que les *Bashi* sont respectueux de l'environnement à travers le travail quotidien.

3.4.4 La nature dans le travail

Depuis leur arrivée au *Bushi*, les indigènes *Bashi* n'ont jamais été un peuple réticent au labeur. Leur méthode de travail leur a valu le qualificatif de «société de la houe». Il est vrai que le *Mushi* croit au principe selon lequel c'est le labeur qui anoblit l'homme. Ce principe se traduit dans le dicton «*Enfuka y'efuka enda*», à savoir: «C'est la bineuse qui bouche le ventre» (littéralement), autrement dit, «C'est par la houe qu'on s'approprie un domaine». Cet instrument aratoire varie suivant le rythme saisonnier: le *Mushi* n'emploie pas la même pioche en septembre et en décembre ou encore en février et en juin. À chaque besogne correspond un outil précis (une catégorie pour labourer la terre, une autre pour semer, sarcler, récolter). En plus, les sortes de cultures vivrières favorisent la protection de l'écosystème soit par la décomposition de leurs feuilles, soit par leur caractère réputé à fabriquer l'*humus*. En fait, les *Bashi* cultivent habituellement le sorgho (*ihemba*), le haricot (*cishimbo*), la patate douce (*cijumbu*), le maïs (*cigonje*), le manioc (*mumbarhi*), le tournesol (*lungu*), le soja (*nsoja*), l'arachide (*kabemba*), le taro/colocase (*cifunu*). Il y a unité entre l'agriculture, l'élevage, l'écologie et le vécu quotidien. Illustrons notre propos à l'aide d'un exemple ad hoc fourni par Aristide Kagaragu. Il s'agit de l'histoire de *Ndolerezi*⁸⁰, un des beaux

⁸⁰ A. KAGARAGU, *Bakonkwa*, T. 5 : *Bakole*, Libreza, Bukavu, 1993, p. 22-23. *Ndolerezi* : nom propre qui signifie « observateur méticuleux ».

contes qui stimulent les *Bashi* à viser l'excellence dans leurs travaux quotidiens.

<p><i>Marhi namiraga !</i></p>	<p>J'avalais de la salive !</p>
<p><i>Aha mwa Ndolerezi hâli bisomerine nda. Olukoma lwage lw'enshumba, enkafu yage y'omunsîsi, oluhazi lwage lw'akashekê, ecogo cage c'emironge, enguli yage k'akadômo, engombe yage y'edidekerera n'omugoli Kahembe-ka-mwezi.</i></p> <p><i>Omurungu agera. Amasu tûndu oku lukoma lwa Ndolerezi. Amwemwerhwa ! Ndolerezi erhi ci orhajira lwawe ? Olya murungu erhi kurhi ? Ndolerezi erhi, marhi namiraga. Agenda.</i></p> <p><i>Omubembe agera. Amasu tûndu oku nkafu ya Ndolerezi. Amwemwêrhwa ! Ndolerezi erhi ci orhajira yawe ? Olya mubembe erhi kurh ? Ndolerezi erhi nanga marhi namiraga. – Agenda.</i></p> <p><i>Omukarani agera. Amasu tûndu oku luhazi lwa Ndolerezi. Amwemwêrhwa ! Ndolerezi erhi ci orhajira lwawe ? Olya mukarani erhi kurhi ? Ndolerezi erhi nanga marhi namiraga. – Agenda.</i></p> <p><i>Omusoda agera. Amasu tûndu oku cogo ca Ndolerezi. Amwemwêrhwa ! Ndolerezi erhi ci</i></p>	<p>Il y avait sept miracles chez <i>Ndolerezi</i>. Sa population de bananiers, sa vache, son coq, son enclos, son grenier, sa hutte et sa femme <i>Kahembe-ka-mwezi</i>.</p> <p>Un étranger passe (chez <i>Ndolerezi</i>). Il fixe directement les yeux sur la bananeraie de <i>Ndolerezi</i>. Ce dernier lui rétorque : « N'as-tu pas la tienne ? » L'interlocuteur (qui n'a pas bien compris) lui demande ce qu'il venait de dire. <i>Ndolerezi</i> répond : « J'avalais de la salive ! » (pour signifier, « je n'ai rien dit ! ») L'inconnu poursuit son chemin.</p> <p>Un <i>Mubembe</i>⁸¹ passe. Il sourit, les yeux fixés sur la vache de <i>Ndolerezi</i>. <i>Ndolerezi</i> l'interroge : « N'as-tu pas la tienne ? » Le <i>Mubembe</i> lui demande : « Qu'as-tu dit ? » <i>Ndolerezi</i> réplique (ironiquement) : « J'avalais de la salive ! » L'homme poursuit sa route.</p> <p>Puis vient le tour du policier. Aussitôt qu'il aperçoit le coq de <i>Ndolerezi</i>, il se met à sourire. <i>Ndolerezi</i> lui adresse la parole comme aux deux précédents. Celui-ci rétorque : « Qu'as-tu dit ? » <i>Ndolerezi</i> sort son infaillible dé-</p>

⁸¹ Les *Babembe* font partie de l'ethnie *lega* ou *Balega* de l'Est de la République démocratique du Congo

<p><i>orhajira cawe ? Olya musoda erhi kurhi ? Ndolerezi erhi nanga marhi namiraga ! Agenda.</i></p> <p><i>Omushomeri agera. Amasu tundu oku nguli ya Ndolerezi. Amwemwêrhwa ! Ndolerezi erhi ci orhajira yawe ? Olya mushomeri erhi kurhi ? Ndolerezi erhi nanga marhi namiraga ! Agenda.</i></p> <p><i>OMushi kwone agera. Amasu tundu oku ngombe ya Ndolerezi. Ndolerezi erhi ci orhajira yawe ? Olya Mushi erhi kurhi ? Ndolerezi erhi nanga marhi namiraga ! Agenda.</i></p> <p><i>Omupe agera. Amasu tundu oku mugoli Kahembe-ka-mwezi. Amwemwêrhwa ! Ndolerezi erhi orhajira wawe ? Olya mupe erhi kurhi ? Ndolerezi erhi nanga marhi namiraga ! Mupe yehè abanaka kuhamagala bamuhamagire. Ayisha ayishire. Aha Ndolerezi omukono na mukage. Erhi, Ndolerezi, oli mulume n'ecihimbi c'owundi ! Omukazi mwinja ntya ! olukoma lwinja ntya ! enkafu nyinja ntya ! oluhazi lwinja ntya ! ecogo cinja ntya ! engombe nyinja ntya !</i></p> <p><i>Ebyo byoshi birhaba aha mwa Nkola-busha ! Erhi na gokwe, Nyamuzinda ogala byoshi akuzimanire.</i></p>	<p>fense. L'agent de l'ordre n'insiste pas. À ces mots, il le quitte.</p> <p>Un militaire est de passage. Il jette les yeux sur le bel enclos de <i>Ndolerezi</i>. Il ne peut s'empêcher de l'admirer. <i>Ndolerezi</i> dit : « N'as-tu pas le tien ? » « Pardon ? » réplique l'homme en uniforme. <i>Ndolerezi</i> reprend : « J'avalais de la salive ! ». Le soldat s'en va abasourdi.</p> <p>Vient ensuite un sans-emploi. Il est ravi à la vue du grenier de <i>Ndolerezi</i>. Celui-ci lui demande : « N'as-tu pas le tien ? ». Le chômeur s'excuse : « Qu'as-tu dit ? » <i>Ndolerezi</i> répond : « Rien ! J'avalais de la salive ! ».</p> <p>La belle hutte de <i>Ndolerezi</i> captive l'attention d'un paysan de passage au village de <i>Ndolerezi</i>. Il ne peut camoufler son admiration. Le citoyen intègre <i>Ndolerezi</i> veut l'en dissuader par sa question teintée d'humour. Le villageois lambda demande à <i>Ndolerezi</i> de reprendre ses dires. Mais il avale sa salive en lieu et place de l'explicitation.</p> <p>Finalement arrive un curé. Il voit <i>Kahembe-ka-mwezi</i>, la jolie femme de <i>Ndolerezi</i>. Il sourit. Mais le mari ne plaisante pas. Et il le fait remarquer immédiatement au visiteur par cette question : « N'as-tu pas la tienne ? » Le prêtre lui réplique comme tous les autres. <i>Ndolerezi</i> lui répond : « J'avalais de la salive ! » Mais au lieu de s'en aller, le missionnaire de Dieu rentre</p>
--	---

	<p>dans l'enclos. Il serre la main à <i>Ndolerezi</i> puis à sa douce moitié en disant : « Félicitations ! <i>Ndolerezi</i>, tu es un homme modèle. Ta femme est ravissante ! Tu possèdes une bananeraie fertile ! Tu pratiques l'élevage ! Tu as construit une jolie hutte dans la clôture ! Ton grenier déborde d'abondances ! » Puis il ajoute : « Tout ceci n'existe pas chez quelqu'un qui a un poil dans la main. Que Dieu vous bénisse ! »</p>
--	---

Lorsqu'un *Mushi* raconte une telle histoire, ce n'est pas pour amuser la galerie. Par elle, il décrit la réalité de sa société. Un *Mushi* doit travailler dur pour gagner les sept richesses qui rendent fière toute personne, et pour lesquelles il serait prêt à se sacrifier : la famille, le champ, le bétail, la maison et les réserves alimentaires. Tous ces éléments se complètent mutuellement. L'homme et sa famille cultivent et élèvent. Les fruits de leur travail les nourrissent et les rendent beaux en quelque sorte (cf. la femme de *Ndolerezi*). Si donc « *enfuka y'efuka enda* » (c'est par la houe que l'homme se nourrit), il faut à tout prix protéger le sol, l'entretenir afin d'en tirer profit par la suite. Un vrai *Mushi* n'abat pas pour rien un arbre. D'ailleurs, les esprits des trépassés qui l'habitent sanctionneraient cet acte malveillant. L'Africain doit suer à en mouiller sa chemise afin d'atteindre le niveau de vie de *Ndolerezi*.

Mentionnons en passant qu'au *Bushi*, comme presque partout en Afrique subsaharienne, le travail commence tôt le matin (vers 7 heures au plus tard) et s'arrête vers 3 heures de l'après-midi. Ajoutons que les *Bashi* sont des « lève-tôt » et des « couche-tôt ». Généralement, la femme quitte le lit avant son mari pour préparer le déjeuner⁸². Les hommes s'occupent exclusivement de tâches deman-

⁸² Les *Bashi* n'ont pas la notion de petit déjeuner. Ils mangent normalement deux fois par jour. Le matin avant de quitter la maison et le soir lorsqu'ils

dant plus de force (par exemple, le défrichage, la taille des tiges de sorgho, etc.), tandis que les femmes font tout le reste (nettoyage du terrain, ensemencement, sarclage, récolte). Mais la culture maraîchère, qui est abondamment pratiquée au *Bushi*, est l'apanage des seules femmes. Elles produisent essentiellement les amarantes (*lenga-lenga* : plantes tropicales répandues en Afrique centrale et orientale), les aubergines (*birhole*), les légumes amers (*mulunda*, *mushogolera*, *mushâka*). En outre, la foi du *Mushi* favorise également son caractère écologique.

En effet, il sait que tout ce qu'il est, tout ce qu'il a et tout ce qui l'entoure sont un don du Créateur (*Lulema*) qui a daigné l'en gratifier. Voilà pourquoi, il est ontologiquement religieux. Il respire la providence. Comment conçoit-on donc la divinité chez les *Bashi* ?

3.5 Le Dieu des *Bashi*

En évoquant la hiérarchie des êtres, nous avons vu que le *Mushi* place le Créateur au sommet. C'est l'aspect vertical de la théodicée négro-africaine. Sa conception de la divinité n'est pas le fruit du hasard. Nous savons désormais que l'anthropologie en est le point de départ. En effet, le *Muntu* est – comme tout être humain – à la fois corps (*mubiri*), esprit (*mûka*) et âme (*iroho*). Le premier est mortel, tandis que le deuxième et le troisième sont éternels. Leur survie après la séparation d'avec le corps a conduit, sans aucun doute, les Négro-Africains à chercher non seulement leur provenance,

reviennent de leurs multiples occupations. Le café est réservé aux vieillards et aux sentinelles ; le thé, la bouillie et le pain sont pour les malades. Généralement les adultes ne mangent pas dans la même assiette que les enfants. L'homme a sa part de nourriture mise à part. Il n'est pas obligé de tout manger. Par contre, il en réserve une partie pour les enfants lorsqu'ils seront de retour de l'école en attendant que le souper soit prêt. Les *Bifunu* (colocases) et les *Maliga* (ignames) font partie des mets préférés des *Bashi*. Ils les mangent tôt le matin lorsqu'ils sont encore chauds. Après le travail, les hommes ont le droit de se rencontrer au tour d'un verre de bière (*kudûmba*). Certains ont le droit d'avoir une éponge à la place du gosier sans en être blâmés. Car après avoir travaillé on a le droit de se faire plaisir.

mais surtout leur destinée finale. En d'autres termes, le *Mushi*, par exemple, croit que l'âme a le privilège de contempler Dieu au terme de son séjour sur terre. C'est ce qui explique les différentes offrandes que les membres des familles présentent en suffrage des esprits de leurs trépassés (*kurherekera*, en *mashi*)⁸³. Il convient d'ajouter que les offrandes offertes aux morts visent à garder le lien familial entre les membres vivants et les trépassés. C'est une pensée anamnétique avec les morts de qui on attend la protection et la bénédiction.

Personne ne peut connaître parfaitement Dieu avant le passage dans l'autre monde (monde spirituel). Voilà pourquoi, devant ce mystère grandiose de l'Être suprême, le *Mushi* s'exprime ainsi : « *Owayimba Lungwe, bwanaca bunayîre* »⁸⁴, à savoir : « La nuit et le jour ne suffiraient à la louange complète du Créateur. » En effet, pour les *Bashi*, comme pour différents peuples, Dieu reste une réalité infinie, insaisissable par l'intelligence.

« Il est reconnu comme l'unique Créateur. C'est lui qui a fait toutes choses. C'est lui qui crée l'homme. Il est le dispensateur de la vie.

⁸³ Les cultes des ancêtres se déroulent suivant une série de rites. Le sacrifice comporte toujours : l'évocation de l'âme désincarnée, la possession, la bénédiction, la communion avec l'ancêtre ou le trépassé, l'octroi de vigueur corporelle suivi d'une promesse de biens terrestres. Le culte se manifeste également par les libations, les prières, la génuflexion, le vœu, la continence, le repos rituel, le jeûne, l'abstinence, le port d'amulettes et le respect des tabous. Cf. P. COLLE, *Essai de monographie des Bashi*, p. 122-143.

⁸⁴ A. KAGARAGU, *Emigani bâli bantu*, prov. 2857. Le caractère infini de Dieu se traduit par les multiples noms que les Négro-Africains lui donnent. Au *Bushi*, il s'appelle *Nyamuzinda* (l'alpha et l'omega), *Lulema*, *Lungwe* (le Créateur), *Nyamubaho* (Celui qui est), *Nyakasane* (Dieu), *Ow'enyanya* (le roi du ciel), *Nyamwagirwa* (Celui qui mérite d'être remercié), etc. Au Rwanda et au Burundi voisins, il est désigné par *Imana*, *Rurema* (Être suprême, Créateur). Ailleurs en République démocratique du Congo : chez les *Basuku* et *Bayaka*, l'Être suprême s'appelle *Nzambi* (Créateur, Dieu) ; *Lesa* chez les *Kahonde* ; *Chembe*, *Nceme*, *Mbombo*, *Njambe* (Créateur de tout ce qui existe) chez les *Bakuba* ; *Leza* (Être suprême) chez les *Nyamwanga* et les *Iwa* ; *Nzambi-Kalunga* (Dieu Créateur) chez les *Lunda*, *Luchazi* et *Chokwe* ; les *Bangala* le nomment *Nzambe*, etc.

C'est par sa puissance que les enfants naissent, que les animaux voient le jour, que les plantes se reproduisent. Les phénomènes naturels, surtout ceux qui frappent davantage l'imagination par leur grandeur ou leur étrangeté, relèvent directement de sa causalité. Il a établi une fois pour toutes les lois qui régissent l'univers. Il veille simplement à ce que le monde marche comme il l'a une fois constitué. Mais Dieu est bien loin, bien caché, bien vaguement compris. Dans leurs pensées, les *Bashi* ont de la peine à se figurer que Dieu agit par lui-même. Il a commis aux âmes des défunts, aux *bazimu*, les besoins particuliers des hommes, leur laissant la carte blanche pour avantager ceux qu'ils aiment et pour nuire aux autres. C'est donc par les habitants de l'au-delà qu'il agit le plus souvent. Les honneurs rendus à *Nyamuzinda* sont assez minces : des édicules de paille, surmontés de trois ou de huit tresses d'herbes, au carrefour de sentiers. Voilà l'offrande. Et quand on demande aux indigènes pourquoi ils n'offrent rien de sérieux à celui qu'ils mettent au-dessus de tous, ils répondent que *Nyamuzinda* ne leur a pas fait connaître son souhait, ni par lui-même, ni par ses envoyés.»⁸⁵

La longue polémique sur l'absence, chez les *Bashi*, d'un culte rendu directement à *Nyamuzinda* se trouve dépassée de nos jours. À titre informatif, disons que deux camps s'étaient constitués à ce propos. La pierre d'achoppement se trouvait au niveau du questionnement suivant : les peuples sans écriture connaissent-ils Dieu ? S'ils le connaissent, lui rendent-ils un culte ? Dans la négative, à qui adressent-ils leurs prières, leurs sacrifices et leurs offrandes ?

Le premier camp est celui de Colle et Mulago. Tous deux soutiennent que l'absence du culte direct à *Nyamuzinda* est due au fait que Dieu se trouve partout et qu'il est comblé. En sa qualité de dispensateur de tout, source ultime de toute vie, il reste le principe et le terme de tous les êtres. Vincent Mulago le dit en épousant cette affirmation de Pauwels : « Pourquoi construirions-nous un temple à celui qui est tout partout ? Il n'y a pas de lieu où il ne réside pas. Pourquoi lui offririons-nous des oblations et des sacrifices, puisqu'il est au-dessus

⁸⁵ P. COLLE, *Essai de Monographie des Bashi*, p. 117-118.

de tout besoin ? Il n'a besoin de personne. Tout ce que nous possédons, nous le tenons de lui. Il est riche de tout. Et ce qu'il donne, il le donne en cadeau sans rien attendre en retour. On ne l'achète pas, on ne le soudoie pas.»⁸⁶

Cette affirmation a suscité les critiques féroces de Dikonda wa Lumanyisa, représentant du camp adverse. Selon lui, les *Bashi* ne rendent pas un culte à *Nyamuzinda*, mais plutôt aux esprits, dont le plus puissant est *Lyangombe*. *Nyamuzinda* ne s'intéresse pas aux affaires des hommes qu'il abandonne à leur triste sort. Ensuite, les sacrifices aux ancêtres viseraient, non à leur rendre honneur, mais à stimuler leur bienveillance pour les vivants. Une lutte peut être engagée entre les esprits et les vivants au moyen de l'exorcisme. «Il en est de Dieu comme de mauvais esprits [affirme-t-il]. On le maudit si un fléau ou une maladie persiste alors qu'on a recours à tous les moyens possibles pour y mettre fin.»⁸⁷ En somme, il s'agirait d'un être éloigné, inopérant et indifférent aux problèmes des mortels qu'il abandonne aux caprices des mânes bons ou méchants.

À notre humble avis, les arguments des tenants de ces deux camps s'avèrent plus complémentaires que contradictoires. Car nul ne peut nier le fait que *Lulema* reste omnipotent, omniscient. Mais en même temps, face aux difficultés, aux fléaux qui s'abattent sur la société des hommes, sa toute-puissance peut être mise en cause à juste titre. Une troisième voie se profile : admettre que Dieu demeure bon et que dans sa bonté, il a créé l'homme. Mais un homme libre, c'est-à-dire capable d'obéir ou non aux lois de son Créateur. Ainsi, au lieu de chercher à trouver en Dieu la source de tout malheur, les *Bashi* d'aujourd'hui ont compris que le mal ne dépend que d'eux-mêmes. Dieu n'a aucun intérêt à voir souffrir les vivants. Et en même temps, il ne veut pas laisser mourir les malfaiteurs auxquels il accorde tout

⁸⁶ V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme : l'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale*, p. 111.

⁸⁷ DIKONDA wa LUMANISHA, *Les rites chez les Bashi et les Bahavu* (inédit), Dissertation doctorale, ULB, Bruxelles, 1972, p. 121.

le temps nécessaire pour se convertir et redevenir vertueux. Selon le Congolais E. N. Mujynya, Dieu punit le mal pour que l'homme ne soit pas anéanti par le mal. Dans sa bienveillance, le créateur n'intervient que lorsque l'homme agit contre son propre bien⁸⁸.

Cette notion de liberté humaine face à son Créateur a longtemps échappé à la foi des *Bashi* au point de faire passer le fatalisme avant la liberté et le châtement avant le pardon. *Nyamuzinda* n'a pas besoin d'être enfermé dans une réalité quelconque de la vie humaine. Il vit partout et subsiste à tout. La notion de responsabilité tant individuelle que collective est à renforcer au sein de la religion traditionnelle des Négro-Africains en général. Par ailleurs, leur morale laisse transparaître cette interactivité constante entre les deux mondes (visible et invisible). Il faut un minimum d'équilibre entre les deux, car le manque d'harmonie produirait des effets néfastes sur les vivants. Pratiquement, il convient que « les hommes vivants évitent constamment la transgression des lois religieuses, dans le but de ne pas en enfreindre qui puisse provoquer l'extinction de leur descendance respective. Les trépassés veillent attentivement sur leurs descendants. Ils les protègent et assurent la pérennité de leur lignée. Dieu lui-même reste constamment attentif aux activités des vivants, pour surveiller l'observation des lois religieuses et sanctionner les actes des hommes de bien en réalisant leurs vœux de bonheur, surtout par la pérennité de leur lignée ; en punissant d'autre part les transgresseurs de ces lois sur le même plan »⁸⁹.

Une seconde explication susceptible d'éclairer l'attitude de Dieu face aux affaires des vivants est la notion précise des *bazimu*, les esprits. Ceux-ci sont des personnes ayant franchi la limite de la terre, ils se trouvent chez *Nyamuzinda* pour être membres de sa cour céleste. Malheureusement, tous ne sont pas les mêmes. Parmi eux se trouvent

⁸⁸ Cf. E. N. MUJYNYA, « Le mal et le fondement dernier de la morale chez les *Bantu* interlacustres », in *Cahiers des religions africaines*, 3 (1969), p. 55-78.

⁸⁹ A. KAGAME, *La Philosophie Bantu comparée*, p. 287.

des bons et des mauvais. Les bons sont ceux qui interviennent auprès du Créateur en faveur des vivants. Les mauvais esprits sont exclus naturellement de la cour céleste. C'est ainsi que n'ayant pas trouvé la paix, ils interviennent pour tourmenter les vivants. Par conséquent, les vivants font tout pour les éloigner de leur communauté, car ils sont censés commettre le mal et ainsi anéantir la vie. Le *Mushi* croit fermement que celui qui, durant sa vie ici-bas avait une grande responsabilité ne peut pas ne pas l'avoir au ciel. C'est le sens profond de la phrase que le prêtre (*Mudahwa*) prononce pendant le sacrifice : « *Owayigwire olw'igulu (olw'ebwami) arhankabula kuyigula olwa Nyamuzinda !* » – « Quiconque a ouvert la porte d'ici-bas devrait pouvoir ouvrir celle du royaume de Dieu. »

Par ailleurs, il est inconcevable que le père, la mère ou le *Mwami* mort se désintéresse totalement de ses enfants restés sur terre. Il interviendra en bien auprès de *Nyamuzinda* selon les derniers sentiments qu'il a emportés chez *Nyamuzinda*. La réussite de ce que le *Mushi* entreprend confirme l'intervention des mânes en sa faveur. Alors le *Mushi* dira : « *Larha, nyâma àgàshanyire* » – « Mon père, ma mère ont été exaucés. » En effet, Dieu ne tue pas. Ce sont les mauvais esprits qui sont porteurs de la mort. Dès lors, s'il en est ainsi, il convient de trouver un moyen de calmer ces porteurs de malheurs pour s'attirer leur sympathie. Les *Bashi* ont compris qu'étant membres à part entière de leurs familles respectives, ces *bazimu* doivent être domestiqués. C'est là l'origine et le sens des sacrifices qui leur sont offerts, avon-nous dit. *Nyamuzinda* reste comme « au-delà de la mêlée ». Dans sa bonté, il observe et patiente jusqu'à ce que l'harmonie soit trouvée entre les protagonistes. Ajoutons pour finir que les *bazimu* peuvent être familiaux, claniques ou nationaux (tribaux)⁹⁰.

⁹⁰ Les *bazimu* (esprits) les plus vénérés au *Bushi* sont :

- *Lyambgombe* : chef des mânes, il préside à la guerre. On lui offre la bière, la lance et le foie (*budiku*)
- *Muhima* (vénéré surtout au *Buhavu*) : il donne au couple un enfant de sexe masculin après une longue série de filles. On lui offre du lait.

À bien considérer, la verticalité de la théodicée négro-africaine prend place d'une manière ou d'une autre dans l'organisation de la société. Tout semble concourir au respect absolu de Dieu créateur et tout-puissant. Les lois, les us et coutumes partent de la personne humaine et convergent tous vers la Vérité par excellence, Dieu. Il s'agit, dirions-nous à juste titre, d'une morale anthropocentrique à visée théocentrique. C'est l'avis de beaucoup d'autres Africains

-
- *Cifunga* : protecteur de l'élevage. Il veille surtout sur les veaux. On lui offre du lait.
 - *Nabinji* : protecteur des bananeraies. On lui offre des bananes.
 - *Kàngéré* : protecteur des lacs. Il protège les voyageurs lacustres. On lui offre une poule blanche étant dans une pirogue.
 - *Namukumba* : protecteur des messagers. On lui offre une chèvre, de la bière, du miel et du sorgho.
 - *Bihéko* : protecteur des enfants transporteurs. On lui adresse des paroles que voici : « *Ah ! Kwoko, larha, Bihéko* ». (« Ah ! Merci, mon père, *Bihéko*. »)
 - *Kalemera ou Kadaga* : il fut expulsé du royaume de Kamome dont il était serviteur. Il alla se réfugier sur une colline à Kaziba. Par la suite il devint un vent très violent. *Kalemera* continue de se venger des hommes du royaume dont il fut exclu injustement. Il détruit bananeraies et maisons. On ne lui offre aucun sacrifice.
 - *Mulirima* : transporté par son intendant, *Mulirima* ne parle pas d'habitude. Il se cache et préfère parler par l'intermédiaire de son serviteur. On le consulte pour connaître l'avenir.
 - *Bindula* : on lui construit un autel à quatre cornes. On lui offre les patates douces et les haricots.
 - *Cihangahanga* : esprit de la polygamie. Il s'occupe surtout des « deuxièmes bureaux » (deuxièmes femmes ou maîtresses officielles, en opposition aux femmes légitimes) qu'il tourmente lorsqu'il est mécontent.
 - *Nangulumira* : esprit porteur de la famine. Il serait venu de la forêt (*okw'Ironge emuzirhu* : de la haute montagne).
 - *Nampololo* : esprit de l'abondance et de la prospérité. Les femmes dansent en son honneur pendant presque toute la nuit en scandant le nom de *Nampololo*.
 - *Nabinji* : esprit de la fertilité agraire. Il préside à l'abondance et à la prospérité. On le surnomme *Nnabahya* (qui a plusieurs femmes) ou encore *Muhimbo gwa nzige* (fierté d'insectes nutritifs). Selon la légende, il serait venu de Kalole (à Walungu).

comme Mulago, Kagaragu, Alexis Kagame, etc. À ce propos, l'abbé Alexis Kagame précise :

«Nous considérons donc cette Vérité comme le principe fondamental de la Religion traditionnelle bantu, principe qui en fait une Religion anthropocentrique. L'homme est en somme le créé par excellence, celui que Dieu a réalisé afin de se procurer, pour ainsi dire, une occupation digne de lui, et celui pour le service duquel tout le reste a été créé. Cette Vérité admise comme principe fondamental de la Religion traditionnelle Bantu, les lois de la Morale, sous tous les angles et à tous les échelons, doivent s'y référer en dernière analyse. Nous devons relever, en tout premier lieu, la loi de la communauté du sang. Les individus qui descendent d'un même ancêtre forment un groupe de frères solidairement responsables, copropriétaires de l'héritage ancestral. Ce comportement clanique n'est certes pas limité à la Culture bantu, mais il s'agit de souligner ici qu'il correspond bien au principe de base de leur Religion. Il faut noter, en effet, que la communauté du sang confère au trépassé le pouvoir de s'attaquer à un parent vivant pour se venger des manquements antérieurs. Il faut donc que ceux qui appartiennent à la même communauté de sang évitent de se causer du tort. De cette communauté résulte une ramification de relations amicales envers les groupes extérieurs, soit par alliance, par pacte du sang, tous procédés propres à rendre prospère le milieu de transmission de la vie. Cette extension extra-clanique de la fraternité bantu demeure un phénomène vivant, que même l'individualisme occidental n'a pas réussi à entamer, malgré tant de changements profonds que la culture euro-péo-américaine a réalisés en nos sociétés. Le *Parasitisme*, à juste titre considéré comme une plaie en nos agglomérations modernes, est une mise en pratique de la fraternité bantu. Qui acquiert une situation n'ose pas ne pas en jouir avec ses frères, et l'on sait que les amis de nos frères et de nos amis sont nos amis»⁹¹.

Nous reviendrons largement sur le « vivre-ensemble » négro-africain dans les chapitres suivants. *Nyamuzinda* étant Un et Pluriel, les *Bashi* l'honorent par leur religion monothéiste, le culte des ancêtres ainsi que la solidarité clanique et extra-clanique.

⁹¹ A. KAGAME, *La Philosophie Bantu comparée*, p. 287-288.

4. Conclusion partielle

Ce parcours introductif nous a permis de situer dans l'espace et dans le temps le peuple qui fait l'objet de notre étude. Les *Bashi* constituent l'une de deux cent trente ethnies qui composent le peuple de la République démocratique du Congo.

Situé à l'Est dudit pays, les *Bashi* font partie de la grande famille *bantu*, c'est-à-dire les locuteurs d'un ensemble de langues *bantu*, qui regroupe environ quatre cent cinquante langues sur le continent africain. Les *Bantu* sont répartis du Cameroun aux Comores et du Soudan à l'Afrique du Sud.

Géographiquement, les *Bashi* bénéficient de l'un de plus beaux climats du monde. Avec neuf mois de saison des pluies et trois mois de saison sèche, la zone est une sorte de paradis terrestre où les habitants vivent un printemps éternel. Ce rythme saisonnier conditionne également le reste de la vie. Ainsi avons-nous dit qu'un *Mushi* est un homme attaché à la terre et à la vache. Ces deux ressources constituent les sources principales des richesses. Si les études menées antérieurement sur le *Bushi* avaient longtemps soutenu la séparation du *Buhavu* comme territoire à part, tous s'accordent aujourd'hui au fait que culturellement, le *Buhavu* fait partie intégrante du grand *Bushi*. Voilà pourquoi nous avons conclu que le *Bushi* est un grand territoire constitué de onze chefferies coutumières.

Sociologiquement, le peuple *shi* serait issu des grandes migrations survenues dans les temps très anciens. Ils auraient rencontré les *Barhwa*, appelés à juste titre « les premiers habitants de l'Afrique centrale ». Comme cela se vérifie partout ailleurs, les premiers contacts entre les deux groupes se passèrent non sans tensions. Des conflits, voire des guerres, étaient parfois engagés entre les *Barhwa* et les nouveaux venus considérés à leurs yeux comme des envahisseurs. Vaincus par leurs adversaires, les autochtones battirent en retraite et s'installèrent dans les forêts denses du Congo. Spécialistes en chasse et en cueillette, les *Barhwa* sont inséparables de leurs flèches. C'est

pourquoi nous les avons appelés «peuple de la flèche». Au-delà de leur épicurisme, les *Barhwa* ont une valeur à proposer au monde entier : le sens de l'autorité. En effet, qui assume la responsabilité dans la société des autochtones ne la considère pas comme une force de commandement, mais plutôt comme un service. Le système familial basé sur la monogamie inspirerait les nombreuses sociétés actuellement en perte de vitesse identitaire. Fort malheureusement, cette société *rhwa* est menacée d'extinction. Une politique particulière mérite d'être envisagée pour la pérennisation de l'ethnie et de la culture *rhwa*. Il ne sert à rien de faire avaler aux *Barhwa* un *modus vivendi* qui leur irait «comme un tablier à une vache». Un minimum de respect de leur identité culturelle s'avère indispensable.

Ontologiquement religieux, les *Bashi* sont un peuple aux vertus naturelles véritables. Conscients du fait que leur vie émane du Créateur (*Lulema, Nyamuzinda*), ils ont un sens élevé du bien (fortement recommandé dans l'agir) et du mal (à éviter dans la mesure du possible). Tout ce qui peut conduire à la mort ou à l'amoindrissement de la force vitale doit être évité. Mais parfois, le mal arrive à s'infiltrer dans la vie, comme un cheveu sur la soupe. Cela conduit les *Bashi* aux pratiques culturelles, telles que les sacrifices aux ancêtres et les divinations. Le but primordial reste le rétablissement et le maintien de l'harmonie entre le monde des esprits et le monde des vivants. Le malheur ne provient jamais de Dieu, mais des esprits mécontents dont il convient de limiter l'impact nocif en les amadouant par des offrandes. Les *Bashi* prient Dieu, mais ils ne lui offrent pas de sacrifice d'autant plus qu'il est parfait, incapable de se mettre en colère ou de faire le moindre mal aux vivants.

Ajoutons que pour les *Bashi* la vie humaine dépend également du monde ambiant. L'homme doit entretenir de bonnes relations avec la nature. La proximité entre le *Mushi* et la nature est ainsi motivée : la nature lui offre à manger, à boire, de quoi se vêtir (citons ici la peau des bêtes, *lùhu* et l'écorce d'arbres, *cûla*) et surtout les médicaments. Pour la remercier, il ne peut que la protéger et l'entretenir. Cela se

concrétise par la mise sur pied de tout un système pour la préserver, en l'occurrence les contes, les mythes, les totems et les tabous. Ce système sert en conséquence de soutien pour l'agriculture et pour l'élevage. L'homme engendre la nature et la nature enfante l'homme en retour. C'est donc une relation existentielle qui va au-delà de tout lien utilitariste qui existe entre la personne humaine et la nature.

Au demeurant, la constante Dieu-Vivants, Vivants-Cosmos se retrouve dans toutes les dimensions de la société *shi* et par ricochet de la société négro-africaine. Par conséquent, nous sommes en droit d'affirmer que le peuple d'Afrique subsaharienne demeure ontologiquement dialogal et sociologiquement hiérarchique. Ces deux caractéristiques essentielles des Négro-Africains seront objets d'étude au deuxième chapitre

CHAPITRE 2

LES POLITIQUES DE PARDON, DE JUSTICE TRANSITIONNELLE ET DE RÉCONCILIATION EN AFRIQUE

La personne humaine – comme bien des animaux – est créée pour vivre en communauté. Comme être social, elle doit mener une existence qui tienne compte de la présence du prochain. À ce titre, la vie collective peut être cernée comme « l'ensemble des liens qui unissent les individus, des rapports qui définissent leurs relations et déterminent les domaines d'exercice de leurs intérêts. Ces liens peuvent entraîner des heurts et des conflits, quelquefois meurtriers, entre les membres si cet exercice d'intérêts a lieu au-delà des règles qui limitent et orientent le fonctionnement de ces rapports. Toute société où les bornes ne sont pas dressées autour des intérêts des hommes et où le fonctionnement des rapports entre ces hommes est laissé libre est, sans doute, sujette à l'anarchie »¹. La nation *shi* – et l'Afrique subsaharienne dans son ensemble – n'a jamais été chaotique. Les *Bashi* ont constamment marché sous l'autorité du chef charismatique². Le pays dispose d'une institution classique de régulation des liens entre les membres, appelée *Ndaro*. En tant que prérogative ju-

¹ J. ITOUA, *Otwere et justice traditionnelle chez les Mbosi (Congo-Brazzaville)*, L'Harmattan, Paris, 2011, p. 11.

² Contrairement à ce qu'affirmait Pierre Colle dans son article sur l'organisation politique des *Bashi*, les décrivant comme « un peuple sans énergie,

diciaire, le *Ndaro* définit les lois et leur mise en application suivant le système de consensus.

C'est à cette administration coutumière des Africains que nous allons consacrer ce deuxième chapitre. Pour ce faire, nous allons répartir ce thème en deux grandes séquences : l'organisation du pouvoir chez les *Bashi* de la République démocratique du Congo et les différents modes de justice traditionnelle en Afrique subsaharienne.

1. Organisation et pouvoir de la justice traditionnelle : cas du *Ndaro* chez les *Bashi* de la République démocratique du Congo

1.1 Aire juridictionnelle traditionnelle

Comme le fait observer Jacques Derrida³, il est difficile de définir précisément la justice. Pour tout individu, la vertu d'équité consiste à respecter absolument le droit d'autrui. Mais la justice va au-delà. Elle est irréductible au droit. Elle exige, néanmoins, de s'incarner dans un droit, dans une législation pour être tangible. Pour tout dire, « la justice est ainsi à appréhender dans le cadre d'une institution de régulation qui ne trouve pleinement sa justification, donc son efficacité et sa légitimité, qu'en exprimant des valeurs et des représentations que les membres de la société tiennent pour l'expression spécifique et originale de leur monde, mi-vécu, mi-rêvé, mais concrètement exprimé »⁴.

Il est établi qu'à chaque période de l'histoire, les humains ont eu un sens aigu de l'impartialité qui a débouché sur la mise sur pied des droits fondamentaux de la personne. Les *Bashi* ont particulière-

dirigé par des chefs sans autorité ». Cf. P. COLLE, « L'organisation politique des *Bashi* », in *Congo*, Vol. II (1921), p. 657-662.

³ J. DERRIDA, « Sur parole », dans COLLECTIF, *Le nouveau Théo. L'encyclique catholique pour tous*, p. 133.

⁴ J. ITOUA, *Otwere et justice traditionnelle chez les Mbosi*, p. 13.

ment développé un système judiciaire qui tient compte de l'organisation administrative du *Bushi* en villages (*lugò*). Ces entités basiques obéissent à l'exercice spécifique du pouvoir : partir du point central pour aller vers les extrémités du cercle. C'est pourquoi l'autorité n'est pas de type pyramidal, mais circulaire⁵. « *Mwami kugorha abaganda bage bamugorha* », à savoir : « Le chef se fait entourer de ses sujets. » Bien des exemples illustrent cette conception : la maison du chef se trouve au milieu du village, le roi ne précède jamais le cortège mais il en occupe la place du milieu, en cas de guerre les soldats se regroupent autour du leader pour le protéger, etc. Ceci prouve nettement que le *Mwami* est une personnalité centrale dans la société *shi*.

Historiquement, le *Ndaro* a survécu aux mutations socioculturelles car en 2020, au moment où nous rédigeons ce travail, les *Bashi* s'y réfèrent pour régler pacifiquement leurs différends (palabre agonistique) ou pour arriver à un accord commun (palabre irénique). En outre, la société négro-africaine demeure fortement marquée par « l'esprit de dialogue et de consensus ».

1.1.1 Le *Mwami*⁶ et ses attributions

Le *Mwami* se trouve à la tête de la nation *shi*. Il est coutumièrement et nécessairement descendant de la dynastie royale. Sa succession est héréditaire en lignée masculine directe. En cas de maladie, de vieillesse ou d'empêchement grave, il doit dévoiler publiquement le nom de son héritier. Sinon, cette tâche reviendra aux conseillers *Bajinji*.

⁵ Bien qu'occupant une position privilégiée dans la société, le *Mwami* n'est jamais séparé de son peuple. Il n'exerce pas non plus son autorité de manière directe, mais il se laisse aider par ses collaborateurs à qui il fait confiance dans l'administration. Bien qu'ayant le dernier mot, le chef s'oppose rarement au jugement de ses collaborateurs. C'est ce qui explique la dimension circulaire de son autorité.

⁶ Le terme *Mwami* désignait originellement « le bonnet de peau des *Babembe* ». Chez les *Bashi*, ce mot est resté pour désigner le chef suprême, le roi. Il en est de même chez les *Banyarwanda*, les *Barundi*, les *Bafuleru*, les *Bahavu*, les *Bahunde*, les *Banande*, les *Baganda*, etc.

La tradition veut que le prince authentique naisse avec des grains de haricot, de sorgho et du lait caillé (*mashanza*) dans ses mains. Ces dons symbolisent parfaitement la houe et la vache que le roi est tenu de maintenir en pleine harmonie. Ainsi, le peuple aura continuellement à manger et à boire.

Le choix du futur *Mwami* fait intervenir des personnalités importantes. Il y a d'abord le gardien des tombes seigneuriales, appelé *Naluvumbu* (en *mashi*). Celui-ci jouit de beaucoup de respect dû au fait que lui seul peut entrer en communication directe avec les ancêtres⁷. Il est en quelque sorte le « prêtre » de la cour. Cet homme aux dispositions magiques, en plus, se charge de l'interprétation, « à la Daniel », des songes mystiques du chef.

Ensuite, les *Bajinji*, conseillers en rituels, entrent en jeu en leur qualité de gardiens des secrets royaux et représentants du peuple. Leur choix reste souvent le même que celui de *Naluvumbu*. Ils jettent rarement leur dévolu sur le fils aîné du défunt *Mwami*. La raison demeure généralement d'ordre familial (le défunt ayant eu plusieurs épouses ou le fils prince ayant un caractère difficile/irresponsable). Enfin, arrive l'acceptation du nouveau roi par les citoyens. Ces derniers le manifestent par simple approbation (acclamation ou autres signes/gestes qui expriment la joie, l'adhésion).

L'entrée effective en fonction du nouveau *Mwami* n'intervient qu'après le rite de couronnement. Cette installation s'accomplit sui-

⁷ Le gardien secret de l'organisation politique, le lien de cohésion entre tous les chefs, c'est l'âme des ancêtres de Kabare (*Mwami* de la chefferie de Kabare) et Ngweshe (*Mwami* de la chefferie de Ngweshe). C'est pour cela que Kabare conservait toujours près de lui le crâne de son prédécesseur, et portait sur le front, sans jamais le quitter, un diadème contenant une partie du corps du défunt. Ces âmes ancestrales protègent leur pouvoir. Elles sont aidées en cela par les mânes des héros d'autrefois tels que *Lyangombe*, *Muhima*, *Kagere*, etc. (voir *supra*, 1.3.3.2.1, « La hiérarchie des forces selon les Bantu ») avec l'approbation du grand esprit créateur *Nyamuzinda*. Voir à ce propos P. COLLE, *Essai de Monographie des Bashi*, p. 257-273 ; DIKONDA wa LUMANISHA, *Les rites chez les Bashi et les Bahavu*, p. 88-99.

vant un cérémonial minutieux composé d'insignes du pouvoir tels que le trône (*n-tebe*, symbole de la stabilité et de l'équilibre), le diadème (*ishungwe*, qui concrétise aux yeux de tous la légitimité du pouvoir consacré aux ancêtres), le tambour (*engoma* ou *biremera*, contenant le crâne du *Mwami* précédent), la lance (*itumu*, qui a appartenu au prince fondateur), le coutelas (*bikamba*, employé pour tourner la pâte de farine pendant la cérémonie), l'arc (*muherho* ou *budari*, protégé par le *Murhwa* consécrateur : il aurait servi au premier roi quand il allait à la chasse avec les *Barhwa*), l'anneau (*mulinga*, dont le poids frôle les 3 kg : les *Bagweshe*⁸ le nomment *mulinga gwa Cirimwentale*, c'est-à-dire le «bracelet de *Cirimwentale*» ; ce roi vaillant l'aurait pris aux *Barundi* après les avoir vaincus), une pointe d'ivoire taillée en trompe de guerre (*mulaza-nshano*). Le chef des *Barhwa* de la cour royale garde ce *mulaza-nshano* jalousement. Il symbolise la prédation.

Ajoutons que, pendant les cérémonies, le gardien des trésors (*musho-ho*) étale d'autres biens constitués de brassards, perles, amulettes, etc. Puis il en revêt le nouveau prince, objet par objet, en précisant l'origine, la signification et la valeur symbolique de chacun. La fête, rythmée par le tam-tam et les pas de danse, clôt la célébration.

Le *Mwami* est l'autorité temporelle suprême. Il incarne la triple fonction politique, judiciaire et administrative. Son pouvoir s'étend sur l'étendue du territoire, subdivisé en sous-chefferies. Le roi ne dirige pas seul. Il se fait aider par la cour (*Burhwali* ou *aha Bwami*), dont il nomme directement les membres. Ces derniers sont pour la plupart des dignitaires législatifs et juridiques. Mentionnons-en quelques-uns :

⁸ Habitants de la chefferie de Ngweshe. Ajoutons, pour raison de clarté, les noms des habitants d'autres chefferies constituant le grand *Bushi* : les *Bahaya* (habitants de Kabare), les *Bany'idjwi* (Idjwi Nord et Idjwi Sud), les *Baloho* (Buloho), les *Barhonge-rhonge* (Kalonge), les *Baziba-ziba* (Kaziba), les *Bahwinja/Bahwinja-hwinja* (Luhwinja), les *Balindja* (Nindja), les *Bahavu b'eKalehe* (Kalehe). Voir *supra*, 1.1.1, « Aire géographique des *Bashi* : le *BUSHI* ».

- *Shamwami* : le grand frère du *Mwami*, mais qui n'a pas droit à la succession héréditaire. Cela est dû au fait que soit il est né de la même mère que le roi au pouvoir, mais pas de père commun, soit qu'il est le fils d'une marâtre du *Mwami*. Il assume la régence (*bulezi*) du prince héritier, au cas où celui-ci serait encore mineur et nécessiterait par conséquent un appui intérimaire jusqu'à sa maturité.
- *Naluvumbu* : le protecteur des tombes royales. Il joue un rôle mystico-religieux dans la désignation du futur roi.
- *Mushoho* : le conseiller du *Mwami* et gardien des trésors royaux. Il se charge de la conservation d'insignes qui constituent la fortune du royaume. Le *Mushoho* jouit d'une grande confiance du *Mwami* dont il contrôle en réalité les richesses.
- *Murhambo w'akashala* : chef d'état-major, le *Murhambo w'akashala* est le commis de sécurité du prince. Il est le commandant des gardes rapprochés et le conseiller en matière de défense.
- *Mwami-kazi* : associée à son fils dans l'intronisation, la *Mwami-mukazi/Mwami-kazi* (« roi-femme » ou simplement reine) occupe une place importante dans la cour de son fils. Elle dirige avec lui et, en cas d'empêchement du roi, elle jouit du droit de pouvoir sur tout le royaume. La reine mère ne se remarie jamais, par respect pour le mari défunt et le fils sur le trône.
- *Makamba* : appelée aussi *Nyangoma*⁹, la *Makamba* est l'épouse du prince au pouvoir. La maison seigneuriale la sélectionne, pour la plupart des cas, parmi les belles demoiselles du pays. Son influence sur les décisions prises par son seigneur et maître est indéniable.

⁹ Littéralement rendu, *Nya-ngoma* signifie « la sœur du chef ». C'est donc une jeune fille choisie exclusivement dans la famille *Birende* (clan proche du pouvoir) pour tenir compagnie au *Mwami* aux seuls jours d'intronisation ou du renouvellement annuel du mandat. Elle est tenue de vivre dans l'abstinence. En cas d'infidélité, elle serait chassée du royaume. En plus, son père et l'amant subiraient la peine capitale (la mort). Aujourd'hui, le terme *Makamba* est préféré à celui de *Nya-ngoma*.

- *Baganda*: messagers du roi et garde-corps du *Mwami*, les *Baganda* sont des hommes issus des familles nobles. Ils vivent au *Bwami* (palais royal) ou dans ses environs. Ils suivent une formation militaire couplée avec une initiation particulière aux secrets des ancêtres *Bashi*.

Les attributions du *Mwami* découlent de son pouvoir. En effet, « par une distribution de nourriture rituelle et symbolique, le *Mwami* renouvelle le mandat des gouverneurs de provinces [*Barhambo*] et des chefs de villages [*Bashamuka*] qui dépendent de lui ; celui qui n'en recevrait pas devrait s'attendre à la révocation. Une fête annuelle [*Mubande*] renouvelle le mandat du *Mwami* et inaugure la période des semailles. Il appartient au *Mwami* de contrôler la gestion des terres et du gros bétail, de sacrifier aux ancêtres en son nom et pour le pays, de légiférer [*Marhegeko*] et de juger en dernier appel, de mobiliser et de prendre le commandement de l'armée en temps de guerre. [...] Le *Mwami* est père pour son peuple, protecteur des petits ; il reçoit beaucoup et distribue en retour. Il rend la justice et châtie parfois sévèrement »¹⁰.

Mais il reste évident que l'efficacité et la bonne gouvernance du roi passent par la qualité et la collaboration des membres de son exécutif (les notables). Ces derniers sont, au fond, les principaux acteurs dans la gouvernance. Ils sont les véritables « rois mages », pour emprunter l'expression de Paul del Perugia. Le pouvoir spirituel hérité de leurs ancêtres fait d'eux les véritables connaisseurs des secrets du pouvoir. « Ainsi le Roi possède-t-il la “summa potestas” lui octroyant l'exercice illimité de la force, caractéristique de la souveraineté, mais le collègue sacré détenait seul la “plenitudo potestatis” qui le légitimait en droit. »¹¹ Le collègue des *Bajinji* correspond au collègue des « rois mages » chez les *Hamites* du Rwanda.

¹⁰ B. MWEZE, *Le mariage chez les Bashi et ses transformations récentes*, Dissertation doctorale, inédite, Université de Paris 5, Paris, 1987, p. 31.

¹¹ P. del PERUGIA, *Les derniers rois mages. Chez les Tutsi du Ruanda : chronique d'un royaume oublié*, Phébus, Paris, 1978, p. 246.

1.1.2 Les *Bajinji*

Les *Bajinji* sont des notables descendants d'anciens dignitaires du royaume, les *Barhwali/Baluzi*. Ils sont *de facto* assimilés à la grande famille du chef. Le *Mwami* leur confie souvent la direction des sous-chefferies. Plus tard, d'autres personnes non originaires du *Burhwali* – mais qui ont fait preuve de sagesse dans leur milieu de vie – intégrèrent le groupe. Dans le droit fil du pouvoir public, comme groupe, ils jouent surtout «le rôle d'une assemblée législative dans la mesure où ce sont eux que le *Mwami* consultait aussi bien individuellement que collectivement sur des questions importantes de gouvernance au *Bushi*. Il pouvait s'agir des affaires séculaires, politiques, judiciaires, économiques, culturelles ou sociales d'impact national»¹². Le *Mwami* appelle certains *Bajinji* – surtout ceux qui n'administraient aucune province – à exercer la fonction de juges auprès de la cour. Ils portent le nom de *Bashengenga* (les sans-intermédiaires), car ils ont accès direct au roi dont ils dépendent uniquement.

1.1.3 Les *Barhambo*

Ce sont les gouverneurs des sous-chefferies ou collectivités. Le *Mwami* les désigne parmi les membres de sa lignée ainsi que du petit peuple. Faisant ainsi, il veille à l'équilibre social et consolide son pouvoir. Les *Barhambo* ne sont pas propriétaires terriens. Mais ils possèdent des domaines acquis moyennant une contrepartie commune à tous les citoyens (le *Kalinzi*).

Avant l'époque coloniale, avec l'aide d'un conseil régional, les *Barhambo* disposaient d'une instance locale où ils réglaient les affaires de leurs juridictions. Ils distribuaient les terrains aux personnes qui en avaient besoin. Ces dignitaires exerçaient d'autres fonctions comme l'encaissement du *Kalinzi*, la collecte des redevances desti-

¹² N. NTANDA, *Clitorisation de la fille Mushi : antithèse de la Mutilation Génitale Féminine. Plaidoyer pour un renouveau culturel*, p. 159.

nées à la cour centrale, la protection des frontières et la perception des taxes douanières sur les marchandises importées, la défense du territoire en cas de guerre.

1.1.4 Les *Bashamuka*

Les *Bashamuka* (littéralement «hommes mariés») ou *Nnahano* (propriétaires, bailleurs) administrent les collines (parfois deux ou trois villages réunis) en collaboration avec les *Barhambo*.

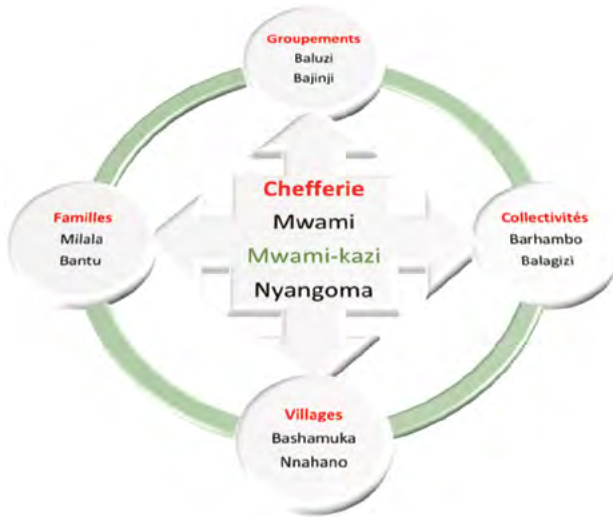
Le *Mushamuka* jouit des droits fonciers sur son village (*Cishagala*). Il résout les conflits, attribue des lopins de terre à ses administrés et collecte des prestations en faveur du chef provincial ou du *Mwami*. Le *Nnahano* est assisté d'un conseil permanent formé des sages du lieu-dit.

Nous avons, en somme, à considérer l'organisation du pouvoir traditionnel au *Bushi* comme une et même réalité étendue sur l'ensemble du territoire. En fait, le *Mwami* dirige sur la base du principe hiérarchique qui s'applique à tous les échelons, si bien que la structuration des villages mime celle du royaume. Le système politique *shi* se caractérise par la centralisation du pouvoir, la hiérarchisation de l'autorité juridique, la rentabilisation des contrats fonciers et mobiliers, l'indifférenciation du politique et de l'administratif – un même agent représente à la fois le *Mwami* et le peuple¹³ – et l'élimination des conflits de types «claniques» ou «collinistes».

Une reproduction graphique de cette organisation du pouvoir au *Bushi* en offre une vue globale et explicite.

¹³ Cf. B. MWEZE, *Le mariage chez les Bashi*, p. 35-36. Voir également P. COLLE, *Essai de Monographie des Bashi*, p. 257-268 ; DIKONDA wa LUMANISHA, *Les rites chez les Bashi*, p. 89-98 ; N. NTANDA, *La Clitorisation de la fille Mushi : Antithèse de la Mutilation Génitale Féminine. Plaidoyer pour un Renouveau culturel*, p. 154-162.

Schéma n. 3 : Organisation traditionnelle du pouvoir chez les *Bashi*



L'organisation de la justice traditionnelle fait ainsi ressortir l'aspect hiérarchique de la société *shi* basée essentiellement sur la cour princière comme point de référence. Quant au *Ndaro*, il se déroule de la même manière sur tout le royaume.

1.2 Le *Ndaro* : nature, déroulement et finalité

Les *Bashi* aiment vivre en harmonie non seulement entre eux, mais aussi avec leurs voisins. Ils se rendent visite volontiers. Toute rencontre représente une occasion d'échanges : les informations journalières, le partage de la boisson (*manvu*) et du repas (*kalyo*). La vie communautaire reste leur point fort. Cependant, les différends ne manquent pas entre eux. Tout conflit, aussi mineur soit-il, constitue une menace pour l'harmonie et pour la vie¹⁴. C'est pourquoi ils

¹⁴ Le conflit n'est pas toujours négatif. Bien au contraire, il est positif dans la mesure où il joue un rôle capital dans la communauté humaine. En effet, c'est grâce au conflit que les imperfections masquées de la société peuvent être ramenées à la surface et placées devant les membres qui constatent leur laideur et en éprouvent le dégoût. C'est donc l'arbre qui cache la forêt, dirions-nous. Voilà pourquoi ils s'empressent de le résoudre.

s'empresstent de lui trouver une solution. Le système par lequel les antagonistes se réconcilient s'appelle *Ndaro* ou *Kagombe*. De quoi s'agit-il ?

Plusieurs définitions de la palabre africaine ont déjà été données, au point qu'il paraît superflu de s'y attarder. Cependant, un bref rappel vaut la peine d'être fait. Originellement réduite aux discussions interminables organisées par les indigènes sous l'ombrage d'un baobab, la palabre a fait ses preuves au fil des années. Expression de la sagesse africaine, la palabre – que nous désignerons également par le vocable *Ndaro* et l'adjectif *ndaroïque* – «est une procédure intégrante de la vie et de la société traditionnelles»¹⁵ ; «elle est un chemin de recherche commune d'une loi de vie sociale, d'un mode de vie.»¹⁶ Ainsi Bidima considère-t-il que «la palabre est une parole “donnée à”, “adressée à”. Cette donation exige de son donateur une adresse, une mise en forme qui est aussi une mise en sens. [...] [Puis l'auteur arrive à la conclusion que] la palabre est le lieu par excellence du politique. Par la palabre, la société interroge ses références, se met à distance et peut entrer en dialogue ininterrompu avec elle-même et son Autre.»¹⁷ Au sens strict, le *Ndaro* est un espace public et pacifique où la parole se prend, se donne et parfois s'arrache dans le but de paralyser et de surmonter les tensions qui menacent la vie. Nous pouvons considérer avec Bénézet Bujo que «cette fonction est d'autant plus importante que la palabre a pour focus la parole qu'il faut analyser, disséquer, ou plutôt soigneusement mâcher et digérer dans

¹⁵ I. BISEWO, *Éthique communicationnelle de la palabre africaine*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2011, p. 13.

¹⁶ O. NDJIMBI, *Réciprocité-Coopération et le Système Palabrique Africain. Tradition et Herméneutique dans les théories du Développement de la Conscience morale chez Piaget, Kohlberg et Habermas*, p. 182.

¹⁷ J.-G. BIDIMA, *La Palabre. Une juridiction de la parole*, p. 10.

une bouche et un estomac communautaires afin d'en pénétrer le sens ultime et la mettre au service de la communauté traditionnelle»¹⁸.

En tant qu'audience publique, son organisation tient essentiellement à la sacralité et à la communion de la société traditionnelle. C'est-à-dire que, pour les *Bashi* – et les Africains en général –, la personne humaine se définit en rapport à l'ensemble de la communauté. «Ensemble on est plus fort», disent-ils (*Nta nabwijire en'igulu*, en *mashi*).

En Afrique noire, le dialogue fait partie intégrante de la vie quotidienne. Les individus dialoguent entre eux si nécessaire, sinon ils font appel à la médiation. C'est pourquoi la palabre se trouve à tous les niveaux de la société. Son genre dépend donc du type de cas pour lequel les personnes se réunissent. Mais, généralement, deux types principaux se dégagent chez la plupart des peuples africains : la palabre irénique et la palabre agonistique¹⁹. Si la première se tient en dehors de tout conflit – discussion de la dot lors d'un mariage, construction d'une route, d'un pont, pourparlers familiaux, etc. –, la seconde, par contre, s'occupe de la recherche de la paix entre des parties en conflit – cas de viol, vol, adultère, conflit foncier, sorcellerie, etc.

Ajoutons que les *Bashi* organisent le *Ndaro* en des lieux bien précis : dans la cour intérieure du chef (*aha kunene*). Ce choix n'est pas le fait du hasard. En effet, le chef habite souvent au milieu du village. Chaque chef tient le *Ndaro* dans son entité juridictionnelle. Un conseil constitué des *Bajinji* et des sages – les chefs des familles et les personnes âgées du village – l'assiste dans l'exercice de cette noble fonction. Les juges (*Bazuzi*) au sens strict n'existaient pas avant la colonisation. Les *Ndaro* dépendent les uns des autres suivant le système hiérarchique du pouvoir coutumier au *Bushi*. Ainsi, le *Ndaro* d'un village peut déférer le cas auprès du *Ndaro* provincial

¹⁸ B. BUJO, *La vision africaine du monde. Pour un enseignement social de l'Église sans loi naturelle*, p. 92.

¹⁹ Cf. J.-G. BIDIMA, *La Palabre. Une juridiction de la parole*, p. 10.

(au niveau du groupement) – voire directement au *Bwami* – si les conciliateurs n’ont trouvé aucun compromis.

S’agissant de la convocation du *Ndaro*, elle intervient après la saisie par une des parties en conflit (du moins, en ce qui concerne la palabre agonistique). Puis, le chef convoque les sages membres du *Ndaro* pour leur exposer brièvement le cas. Ensemble, ils fixent la date de la tenue des assises²⁰. C’est alors qu’entrent en jeu les envoyés²¹ chargés de transmettre oralement l’invitation à tous les habitants du village. Cette mission s’accomplit d’habitude au coucher du soleil (vers 18 heures), moment où la plupart des villageois se trouvent déjà dans leurs familles (sauf pour les « *Kiriza* » – noctambules – qui passent des soirées à consommer le *Kasigisi*, la boisson locale).

La cour du chef, transformée en véritable tribunal, observe une disposition bien définie. Elle rappelle l’organisation même de la communauté. Tout se déroule devant le *Munene*²² du chef et non loin de l’arbre (*Mutudu*) où vivent les esprits des morts. Contrairement à ce que l’on constate dans bien des sociétés traditionnelles africaines, le

²⁰ Au *Bushi*, les assises se tiennent tous les jours de la semaine à l’exception des jours du marché (mercredi, samedi) et le jour du repos (*Luzira*, le dimanche consacré aux visites des proches-parents et amis). D’autres événements comme le mariage et le deuil peuvent influencer sur la fixation de la date du *Ndaro*.

²¹ Il s’agit des *Baganda* pour le cas de la cour du *Mwami*. Ils utilisaient une formule restée célèbre au *Bushi* : « *Amagulu gani, akanwa ka Mwami* » – « Les pieds sont à moi, mais la bouche est au *Mwami*. »

²² Le *Munene* ou *Ngombe* est une hutte construite en dehors de l’enclos du chef où les *Bashamuka* (les chefs de famille) se rencontrent régulièrement pour jouer à différents jeux (*Muvuna/Mucuba*), boire du *Kasigisi* et échanger les nouvelles du pays. C’est parfois le lieu pour résoudre les petits conflits entre eux. Les femmes en sont exclues le soir (probablement à cause des tâches ménagères qu’elles sont censées d’accomplir aux heures vespérales) mais les enfants mâles peuvent y accéder. Un grand arbre (*Mutudu*) se trouve non loin du *Ngombe*. En effet, les *Bashi* croient que les esprits des ancêtres habitent dans le *Mutudu*. Voilà pourquoi les discussions se déroulent non loin de l’arbre « magique » pour marquer la communion qui existe entre les deux mondes (la communauté partielle des vivants et la communauté des morts).

Ndaro ne revêt pas logiquement une forme circulaire ou semi-circulaire, mais bien carrée. Cette forme rejoint la description de l'assemblée «palabrique» chez les *Bayombe* d'Afrique centrale. Selon Doutreloux, cette assemblée de la palabre se présente comme «un carré dont le centre est occupé par les orateurs, et dont les deux côtés opposés sont occupés par les parties en litige, un côté est réservé aux chefs arbitres du conflit et le quatrième côté est occupé par tous les autres assistants»²³.

Les débats peuvent durer plusieurs heures, voire toute la journée. Personne n'en est exclu (même les enfants sont les bienvenus, pourvu qu'ils soient aux côtés de leurs mères). Tous s'assoient par terre, les hommes sur des troncs de bananier (*mûntinda*) et les femmes sur la paille (*bukere*). Seuls le chef et les sages possèdent des sièges particuliers taillés en bois (*n-tebe* ou *hicumbi*, suivant la grandeur). Selon la règle, personne ne doit prendre place derrière l'autorité. Étant donné que les discussions peuvent durer longtemps, les deux parties en conflit apportent chacune à manger et à boire. Cependant, cette nourriture ne sera mangée que si la réconciliation est obtenue. Ceci se justifie par le rôle unificateur accordé au repas dans la tradition des *Bashi*. Le savoir-vivre veut que ceux qui se nourrissent dans l'assiette commune soient unis par le fait même qu'ils puisent à la source commune de la vie. Les *Bashi* le disent à travers le proverbe suivant : «*Ivuha ly'abaguma owalumako, owalumako*», c'est-à-dire : «L'os des frères se partage entre tous.» Cela fait partie des expressions fortes de la sincérité et de la solidarité.

Quant au déroulement du *Ndaro*, il demeure presque identique à tous les *Négro-Africains*. Olivier Ndjimbi le décrit en ces termes : «Quand tous les intéressés sont là vers 10 heures du matin, un orateur attiré ouvre la séance. Les interventions se succèdent alors

²³ A. DOUTRELOUX, *L'ombre des fétiches. Société et culture yombe*, cité par O. NDJIMBI, *Réciprocité-Coopération et le Système Palabrique Africain. Tradition et Herméneutique dans les théories du Développement de la Conscience morale chez Piaget, Kohlberg et Habermas*, p. 184-185.

entre les orateurs ou porte-parole et dans toute l'assemblée. Ces interventions sont chaque fois une réponse à l'orateur précédent, soit pour contredire, pour élargir son argumentation ou pour l'orienter et exiger des éclaircissements, soit pour confirmer ses thèses ou pour l'interroger. Pendant cette partie centrale de la palabre, le conseil des orateurs-juges, l'orateur de l'accusé ou celui de l'accusateur avec ses clients peuvent se retirer un instant en une consultation secrète dans un lieu de leur convenance, avant de répondre ou de prendre une position précise. Dans ce cas, l'assemblée les attend tranquillement. La parole y est libre [...].»²⁴

À la différence des tribus voisines du Rwanda, les membres du conseil du chef ne sont pas des juges à proprement parler, quand bien même ils exercent ce rôle par le fait qu'ils disent le droit. Notons cependant que leur désignation ne s'opère pas arbitrairement. Il existe, en effet, un certain nombre de critères que doit remplir toute personne digne de siéger auprès du sénat. À côté des qualités et atouts intellectuels, tout *Mushamuka* doit faire preuve d'une vie morale irréprochable par sa conduite comme gardien des mœurs.

Nous pouvons considérer avec Georges Balandier qu'il existe des ressemblances, dans la désignation, entre le *Mushamuka* (nommé plus tard *Muzuzi*, juge après la colonisation) et le *Nzonzi* chez les *Bakongo* de la RDC. «Le *Nzonzi* [écrit l'auteur] est choisi en raison de ses connaissances coutumières et de son habileté à la palabre. Le chef du village, qui cumule les fonctions de chef et juge avec le conseil qui fait partie de la Cour, écoute toutes les parties au conflit assistées de leurs *Nzonzi* qui jouent le rôle "d'avocats ou conseils" auprès de la Cour. Il conduit le procès en faisant référence aux proverbes et maximes. Le procès donne lieu à une joute oratoire à laquelle assiste et participe le public au *Mbongui* [palabre]. Chaque partie au conflit est assistée par un *Nzonzi* qui la représente et parle au nom de cette

²⁴ O. NDJIMBI, *Réciprocité-Coopération et le Système Palabrique Africain. Tradition et Herméneutique dans les théories du Développement de la Conscience morale chez Piaget, Kohlberg et Habermas*, p. 185.

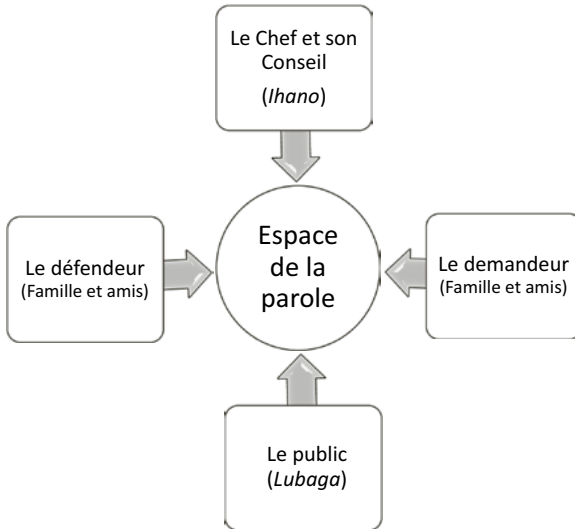
dernière. Le *Nzonzi* joue le rôle “d’avocat” comme dans le droit moderne, il intervient dans les domaines où il est sollicité par les parties. Le chef du village en sa qualité de *Nzonzi* statue en premier et dernier ressort, il s’efforce de parvenir à un accord, à une conciliation ou à une condamnation.»²⁵ Actuellement, les *Bashi* choisissent le *Nzonzi* avant le jour du *Ndaro*. C’est une sorte de pré-palabre qui réunit tous les membres de la famille. Tous tombent d’accord sur ce que leur porte-parole dira. Celui-ci demeure souvent le plus âgé de la famille étendue. Il est assisté par la grand-mère de la famille.

C’est ici l’occasion de souligner le rôle capital joué par les femmes au *Bushi*. Elles sont non seulement membres du conseil du *Mwami* et/ou du chef de village, mais aussi elles dirigent le pays (cas de la *Mwami-kazi*, la veuve du *Mwami*) ou les provinces et villages (les femmes assistent leurs époux dans la gouvernance : leur rôle primordial consiste à donner à manger aux citoyens, car, «*akaloyo go mûka*»/«la vie dépend de la nourriture», disent les *Bashi*). Le célèbre historien Joseph Ki-Zerbo atteste cette place de la femme en Afrique traditionnelle (en l’occurrence au Burkina Faso). Il écrit : «Les formules de participation étaient extrêmement nombreuses. Avant de se rendre sur le lieu de la délibération, la famille s’était concertée pour donner son opinion. Et très souvent, les femmes avaient été consultées avant que le chef de famille ne quitte sa maison pour se rendre au lieu de la palabre. Parfois, la discussion était renvoyée pour permettre d’aller consulter les femmes ou les vieillards à la maison.»²⁶ Au *Bushi*, un proverbe très pointu révèle l’importance féminine dans la gestion de la *res publica* : «*Aha wankaburha mwami wankaburha makambà*», à savoir : «Mieux vaut engendrer la femme du *Mwami* que d’être le père de celui-ci». Cette maxime signifie aussi que la femme reste fidèle à ses engagements et n’oublie jamais les membres de sa famille.

²⁵ G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l’Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*, PUF, Paris, 1971³, p. 330-331.

²⁶ J. KI-ZERBO, *A quand l’Afrique ? Entretien avec René Holenstein*, Éditions de l’Aube/Éditions d’en bas, Lausanne, 2003/2004, p. 70-71.

Schéma n. 4 : La mise en place du *Ndaro*²⁷



L'objectif primordial et ultime poursuivi par le *Ndaro* demeure la sauvegarde de la cohésion sociale qui subsiste à travers les bonnes relations entre les individus, les familles, les villages, les groupements et les chefferies. Voilà pourquoi le *Ndaro* se vit à tous les échelons de la société.

Mais à part le rôle de la régulation pacifique des différends, le *Ndaro* constitue une occasion de formation par son caractère ludique. En effet, les assises touchent plusieurs dimensions de la vie humaine et communautaire au point de devenir un lieu du savoir (on y a recours aux éléments de la sagesse ancestrale tels que les proverbes, les mots recherchés, les exemples, les contes...), du savoir-dire (prendre la parole et s'exprimer clairement : à haute voix et sans précipitation),

²⁷ Ayant participé maintes fois au *Ndaro* chez notre grand-père Bisimwa KABAKA, chef de village Nfunzi/Sud-Kivu, nous avons noté cette organisation carrée de la cour. Signalons que chaque peuple a sa façon d'organiser la cour. Voir à ce propos M. RAYNAL, *Justice traditionnelle-Justice moderne. Le devin, le juge, le sorcier*, L'Harmattan, Paris, 1994, p. 203-213.

du savoir-faire (l'argumentaire/prise de parole doit suivre l'ordre précis : l'exorde, la narration, l'argumentation, la réfutation et la péroraison²⁸) et du savoir-vivre (rester respectueux de l'opinion des autres).

Généralement, l'audience se termine par une décision commune. Elle intervient après qu'on a écouté tous les participants. Lorsque la culpabilité est établie, le coupable paye des amendes, allant d'une simple chèvre à plusieurs vaches, suivant la gravité du tort causé à autrui par son acte injuste. Cependant, le *Ndaro* peut s'étendre sur deux ou trois jours pour les raisons suivantes : D'abord, lorsqu'après avoir entendu les deux parties en palabre, la cour estime que les données ne suffisent pas pour rendre un jugement. On envoie les juges procéder à des enquêtes complémentaires. Ensuite, l'une des parties (le plaignant ou l'accusé) peut demander qu'on lui accorde un temps de concertation. C'est, en principe, le plus âgé de la famille qui introduit cette requête. Généralement, la cour la lui concède sans difficulté. Enfin, les conditions atmosphériques (la pluie, la tombée de la nuit, le vent violent...) sont susceptibles d'entraîner la suspension du *Ndaro* par la cour. Le chef prend le soin de fixer la date de la prochaine audience avant que tous ne se séparent. Le rôle conciliateur du *Ndaro* exige que l'audience se déroule dans des conditions strictement élaborées.

1.3 Conditions et caractères généraux du *Ndaro*

1.3.1 Les conditions

Le *Ndaro* se présente au sein de la société comme un « opéra » où les personnages entrent en scène de manière diversifiée, mais en gardant l'unicité globale de l'œuvre afin d'atteindre le spectateur au plus profond de lui-même. C'est pourquoi elle reste une mise en forme d'un

²⁸ Cf. B. PÉRIER, *La parole est un sport de combat*, J.C. Lattès, Paris, 2018², p. 64-73.

discours, de codes et de réseaux, au point de devenir le lieu effectif du vivre-ensemble dont elle trace le cadre²⁹.

Olivier Ndjimbi insiste sur le fait que la discussion argumentative de la palabre ne se réalise pas au hasard, mais repose sur des conditions de possibilité qui, en même temps, en déterminent le succès³⁰. L'auteur ébauche par la suite les présupposés d'une assemblée palabrique³¹. Nous les résumons en ces termes : d'abord, il faut l'existence véritable ou présumée d'un objet de la négociation (événement, problème, conflit...); ensuite, il faut des guides compétents, sages, éloquents, instruits, à même de conduire les débats; vient en plus la présence de tous les intéressés et de l'ensemble de la société sans exclusion aucune – cette dimension sociale de la pacification est prônée pareillement par l'Église catholique à travers le sacrement du pardon et de la réconciliation mis en évidence dans la prière d'absolution prononcée par le prêtre au nom de toute l'Église³².

Mais la seule participation ne suffit pas pour garantir la durabilité de la paix. La liberté et l'égalité de chances dans la prise de la parole demeurent des droits non négociables. Tout le monde a le droit de parler et d'être écouté en toute dignité. Car l'harmonisation sociale incombe à la responsabilité de tous. Et qui dit harmonie, dit aussi principes de base communs³³ sur lesquels elle repose. Il s'agit, pour

²⁹ Cf. JC. BIDIMA, *La Palabre. Une juridiction de la parole*, p. 45.

³⁰ Cf. O. NDJIMBI, *Réciprocité-Coopération et le Système Palabrique Africain. Tradition et Herméneutique dans les théories du Développement de la Conscience morale chez Piaget, Kohlberg et Habermas*, p. 267.

³¹ Cf. *Ibidem*, p. 267-269.

³² Cf. VATICAN II, *LG*, n. 11.

³³ Notre auteur de référence cite entre autres le principe de la hiérarchie des valeurs, ceux du respect du spirituel, de la vie et de l'homme et enfin, le principe du respect et de la promotion de la paix. Cf. O. NDJIMBI, *Réciprocité-Coopération et le Système Palabrique Africain. Tradition et Herméneutique dans les théories du Développement de la Conscience morale chez Piaget, Kohlberg et Habermas*, p. 268.

le cas des Négro-Africains, du respect de la hiérarchie et de l'interaction vitale entre les trois dimensions communautaires : la communauté partielle des trépassés, le monde actuel des vivants et le monde potentiel des « non-encore-nés »³⁴. Toute palabre doit se passer en tenant compte de cette triple dimension. Les qualités personnelles telles que la loyauté, l'impartialité et la flexibilité sont vivement attendues chez tous les participants à la palabre. En effet, les ancêtres, présents dans l'arbre situé dans la cour du chef, et les non-encore-nés prennent part à l'audience. C'est pourquoi, les vivants doivent tenir compte de leur présence, sachant qu'ils connaissent d'avance toute la vérité et qu'un jugement injuste pourrait déstabiliser la communauté des vivants et hypothéquer l'avenir des non-encore-nés.

À ces conditions susceptibles de conduire les assises au succès s'ajoute la compétence des intervenants (surtout des orateurs). La pluridimensionnalité de la palabre fait d'elle, à la fois, une *école de la vie* et une *source de la paix*. Au *Bushi*, par exemple, le *Ndaro* sert d'académie aux jeunes et de lieu de leçons d'avenir aux plus âgés. Ainsi, la société entière se trouve d'une manière ou d'une autre imbriquée dans la palabre. Parcourons brièvement les rôles assignés au *Ndaro* chez les Négro-Africains.

1.3.2 Les fonctions principales du *Ndaro*

Nous avons défini plus haut le *Ndaro* comme un processus qui vise l'harmonie et la réconciliation entre les trois mondes vitaux. C'est donc que le *Ndaro* demeure un processus qui se reçoit et s'acquiert,

³⁴ Abordant la question du principe fondamental de l'agir humain dans l'éthique africaine, le professeur B. Bujo donne des détails sur la conception de la vie qui y préside. La vie se conçoit, se développe et se prolonge dans une communauté tridimensionnelle, souligne-t-il. Chacun de ces trois mondes engendre l'autre. C'est le principe de l'engendrement mutuel. Voir B. BUJO, *La vision africaine du monde. Pour un enseignement social de l'Église sans loi naturelle*, p. 63-84 ; cf. également F. JATSA, *La place des non-encore-nés dans la communauté africaine. Contribution à la conception chrétienne de la personne*, Academic Press, Fribourg, 2016, surtout au chapitre II portant sur l'anthropologie négro-africaine, p. 45-117.

et qui, comme tel, s'insère dans chacune des cultures. Mais certains rôles qu'il joue se trouvent en commun chez presque tous les Africains qui le pratiquent.

1.3.2.1 Sur les plans culturel et éthique

Le *Ndaro* constitue le réceptacle de la civilisation et de la sagesse des *Bashi*. Il rappelle non seulement les us et les coutumes ancestraux, mais surtout y puise les arguments pour conscientiser la société à l'unité vitale. Comme précédemment exposé, le *Ndaro* sert de modèle à toutes les couches de la communauté. Il constitue un système de soutien, de protection, de culture et d'épanouissement de la vie, en ce sens qu'il demeure un dispositif de gouvernement de la vie³⁵.

Faisant référence à la structure juridique appelée *Otwere* (une forme de palabre)³⁶ chez les *Mbosi*, Joseph Itoua situe la possibilité de la moralisation de la société africaine dans le recours au savoir séculaire. Il écrit : «Au moment où se détériorent les valeurs ayant servi de pilier de la nation congolaise [Congo-Brazzaville], les *Twere* pourraient aider à redresser la communauté et promouvoir les vertus de tolérance, de respect mutuel, de dignité, d'honnêteté et de vérité aujourd'hui fortement compromises.»³⁷ Tout s'y passe, en effet, dans un climat où la spiritualité côtoie la philosophie.

1.3.2.2 Sur les plans spirituel et philosophique

Le *Ndaro* tient lieu d'espace public, où les vivants s'unissent aux morts et aux non-encore-nés. Les assises – nous l'avons dit – se déroulent non loin d'un arbre (*mutudu*) où les esprits des morts sont

³⁵ Cf. O. NDJIMBI, *Réciprocité-Coopération et le Système Palabrique Africain. Tradition et Herméneutique dans les théories du Développement de la Conscience morale chez Piaget, Kohlberg et Habermas*, p. 270.

³⁶ Voir *infra*, 2.2.4, « République du Congo (Brazzaville) : *Otwere* chez les *Mboshi* ».

³⁷ J. ITOUA, *Otwere et justice traditionnelle chez les Mbosi (Congo-Brazzaville)*, p. 24.

censés vivre. C'est pourquoi, dans leurs interventions, les *Bashi* n'hésitent pas à rappeler les noms de leurs aïeux fondateurs («*Mbô shobeka N.*», à savoir : «Que N. me contredise si je mens»). En faisant ainsi, ils expriment la sincérité et la transparence de leurs propos. Par ailleurs, les *Bashi* consultent les ancêtres avant de prendre une décision importante (par exemple, à travers la divination, le sacrifice). Bien plus, ils considèrent que les esprits des défunts assistent ceux qui sollicitent leur aide³⁸. Vincent Mulago va au-delà en affirmant : «Grâce au sentiment inné de la participation, il est impossible de séparer la croyance en l'Être Suprême de celle de la survie et de l'échange de rapports entre les vivants et les morts ou des croyances parareligieuses [parallèles à la religion/en marge de la religion].»³⁹

Soulignons également le fait que le *Ndaro* se présente comme une mise en jeu de la parole. Or celle-ci est sacrée. Par voie de conséquence, le *Muntu* ne la prononcera pas sans en avoir mesuré les retombées. La parole (*luderho*, en *mashi*) est porteuse d'énergie vitale qui doit être bien dosée lors du dialogue palabrique.

Le partage de la parole se réalise selon une certaine philosophie calquée sur la sagesse traditionnelle africaine, qui préconise les pourparlers autour de la vie suivant un ordre argumentatif, solidaire et réciproque. Dans cette ligne, Ignace Pesa affirme : «Le jeu d'argumentation dans son ensemble, le jeu de combinaison des éléments oratoires, [...] le jeu du questionnement parfois à la socratique, l'ensemble des gestes, le silence qui entrecoupe les discussions font de la palabre un véritable langage philosophique.»⁴⁰ La nature philosophique du *Ndaro* s'étend sur toutes les autres dimensions dont elle constitue comme le fil conducteur.

³⁸ Cf. F. JATSA, *La place des non-encore-nés dans la communauté africaine. Contribution à la conception chrétienne de la personne*, p. 74.

³⁹ V. MULAGO, *La religion traditionnelle des Bantu*, p. 173.

⁴⁰ I. PESA, *Éthique communicationnelle de la palabre africaine*, p. 46.

1.3.2.3 Sur les plans social et politique

En raison de sa place centrale dans la société traditionnelle, le *Ndaro* reste l'organe à travers lequel les gouvernants parviennent à asseoir leur pouvoir. C'est aussi le lieu par excellence des concertations entre le peuple et les dirigeants (surtout les autorités coutumières). La rectitude du *Ndaro* peut s'expérimenter avant tout dans la transparence et la participation active de tous à la bonne marche de la société. Cela passe par la recherche commune de la justice et de la paix sociale, buts premiers de tout acte politique. En plus, le *Ndaro*, comme mobilisation générale, vise à maintenir l'intégrité communautaire, c'est-à-dire à assurer la vie par la réconciliation pacifique⁴¹. La bonne gouvernance dépend de la qualité de la palabre comme «banquet social» durant lequel la parole se partage, se mâche et se digère⁴². Ces trois étapes «physiologiques» rappellent un autre aspect fondamental de la palabre, le rôle thérapeutique.

1.3.2.4 Sur les plans thérapeutique et judiciaire

L'Afrique subsaharienne connaît plusieurs types de palabres. Le dialogue palabrique poursuit bon nombre d'objectifs, dont la thérapie fait partie. En effet, la conscience des Négro-africains est fortement marquée par le sens de la culpabilité susceptible de conduire à la maladie. Point n'est besoin d'évoquer qu'en Afrique noire le mal physique demeure la conséquence immédiate du trouble intérieur qui perturbe la triple dimension (c'est-à-dire, la communauté des morts, la communauté partielle des vivants et la communauté partielle des non-encore-nés) des relations intersubjectives. C'est ici que s'organise le *Ndaro* thérapeutique que le professeur B. Bujo décrit comme «un dialogue entre le guérisseur traditionnel et le patient ou l'entourage de

⁴¹ Cf. O. NDJIMBI, *Réciprocité-Coopération et le Système Palabrique Africain. Tradition et Herméneutique dans les théories du Développement de la Conscience morale chez Piaget, Kohlberg et Habermas*, p. 265.

⁴² Cf. B. BUJO, *La vision africaine du monde. Pour un enseignement social de l'Église sans loi naturelle*, p. 37.

ce dernier, [...] la communauté étant le faisceau de relations où tout se tient et s'influence mutuellement, la palabre thérapeutique a pour but de détecter les causes de la maladie ou du malaise en général à partir de l'articulation des relations vécues dans la communauté»⁴³. B. Bujo mentionne le phénomène de la sorcellerie persistante pour souligner l'importance de la palabre curative dans les sociétés africaines modernes. Cet éminent connaisseur de la culture africaine rappelle qu'en Afrique «l'harmonie avec tout l'ensemble est condition de paix et de santé. Le guérisseur informé et conscient de cela convoquera, aujourd'hui encore, une palabre où les membres des familles et éventuellement les patients ont l'occasion de s'exprimer sur l'atmosphère qui imprègne leur communauté. [...] L'essentiel est que le dialogue palabrique [...] soit mis en évidence et se déroule sans ambiguïté»⁴⁴. En convoquant le *Ndaro*, le *tradithérapeute/tradipraticien* ne se substitue pas au juge. Mais le rôle du premier ne reste pas moins important que celui du dernier, qui exerce publiquement près la cour du chef.

Une question comme celle de la sorcellerie peut parfois embrasser plus d'une dimension de la vie sociale. C'est pourquoi la palabre ne s'arrêtera pas au seul problème de la santé. Mais elle va chercher à comprendre les causes génériques de la maladie. De ce fait, le guérisseur intervient en tant que médiateur et régulateur entre les personnes ou les familles concernées. Il instruit, apprécie et tranche les conflits. Il agit dans un esprit non répressif, mais conciliateur et pacifique, car l'harmonie demeure le but de la justice. C'est, en d'autres termes, une justice dite par un non-juge. Notons également que la direction de la palabre requiert des compétences et de la créativité.

⁴³ B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, Academic Press, Fribourg, 2008, p. 134.

⁴⁴ B. BUJO, *La vision africaine du monde. Pour un enseignement social de l'Église sans loi naturelle*, p. 97.

1.3.2.5 Sur les plans intellectuel et esthétique

Le *Ndaro*, avons-nous maintes fois dit, place la parole au centre de ses assises. Celle-ci se prend et se donne suivant les règles de savoir-vivre⁴⁵. Les qualités d'un bon *Mushi* s'apprécient à travers sa capacité à se conformer au système palabrique. Les chefs (*Baluzi*, *Barhambo*) ainsi que les sages du village gardent jalousement la culture. Sa perpétuation se réalise pleinement dans le *Ndaro*. À titre illustratif, lors d'un dialogue sérieux, les *Bashi* emploient un langage élevé et étoffé grâce à l'usage des maximes (*migani*), de la jurisprudence, du recours au passé (surtout récent), des comparaisons, de la reconstruction rationnelle des faits, de l'évocation de la présence des ancêtres. Certains forgent sur place de nouveaux adages. C'est pourquoi d'ailleurs les *Bashi* aiment rappeler que «*Emigani bâli bantu*», c'est-à-dire : «Les proverbes représentent des personnes». Toutes ces connaissances convoquées puisent non seulement dans le registre du monde tridimensionnel des humains, mais aussi dans celui des règnes animal et végétal. En outre, le sage retient d'abord tout ce qu'il entend. Il le rend ensuite à travers un raisonnement logique au moyen d'une argumentation solide.

Disons *in fine* que le sage est un individu éloquent et talentueux. Il ne se contente pas seulement d'élever la voix ou de la baisser, de la faire vibrer, de marcher, de s'arrêter ou de s'asseoir. Mais il peut également se dresser et se transformer en accusateur ou en défenseur censé disposer de la parole comme d'un art rhétorique pour convaincre son auditoire⁴⁶.

La palabre redonne la vie par la restauration des liens sociaux. Elle se pratique dans toutes les sociétés négro-africaines, quoique de ma-

⁴⁵ On n'interrompt pas quelqu'un qui parle ; on lève la main pour demander la parole ; on peut aussi tousser pour attirer l'attention sur soi ; les injures et les propos discourtois ne sont pas permis...

⁴⁶ Cf. J. ITOUA, *Otwere et justice traditionnelle chez les Mboshi (Congo-Brazzaville)*, p. 21-22.

nières diverses. Pour mettre pleinement en lumière le principe qui gouverne le *Ndaro*, nous voulons, dans le paragraphe suivant, examiner brièvement quelques-unes des formes qu'il revêt. Il s'agit ici de souligner l'objectif poursuivi par la palabre dans certains pays qui ont traversé de violents conflits.

2. La paix et la réconciliation dans le reste de l'Afrique

L'expérience enseigne que la guerre reste la plupart du temps une conséquence immédiate de l'absence de dialogue. Elle survient aussi parfois au bout d'une négociation mal conduite. Des nations entières ont eu à faire face aux conflits, dont les plus meurtriers se déroulent actuellement sur les continents africain et asiatique. Plusieurs jeunes démocraties n'arrivent pas à survivre à cet « effondrement humain ». Mais certaines personnes⁴⁷ continuent à garder foi en la capacité des mécanismes traditionnels à réconcilier les individus et les nations après des conflits violents.

2.1 La justice transitionnelle en Afrique du Sud

Certains ont cru mettre sur pied une nouvelle « ingénierie sociale » dans la résolution des conflits en Afrique en pratiquant la justice dite « transitionnelle ». Ainsi, la justice transitionnelle se présente comme « un nouveau savoir disciplinaire et systématique, dont les outils posséderaient une cohésion interne et seraient manipulés par un réseau logique d'acteurs opérant tous selon une même logique. Ces divers outils sont censés renforcer les normes d'un État démocratique naissant – la règle du droit, la lutte contre l'impunité, les réformes institutionnelles – tout en mettant en forme la mémoire du passé, de

⁴⁷ C'est le cas des activistes pour la défense des droits de la personne humaine, des panafricanistes, des évêques des Églises chrétiennes et autres confessions religieuses, des dirigeants politiques (président tanzanien John Magufuli), du Dr. Denis Mukwege (prix-Nobel de la paix 2018), etc.

manière à créer les conditions d'un lendemain plus paisible. En ce sens, la justice transitionnelle correspond à une exigence à la fois tournée vers le passé et vers l'avenir. Il s'agit de réparer les violations vécues tout en posant les bases d'un gouvernement plus juste»⁴⁸. À notre avis, il ne s'agit pas d'un nouveau système pour le continent africain, mais bien de l'une des formes de la palabre, surtout dans sa version agonistique.

Point n'est besoin de revenir sur les discriminations raciales (Apartheid) qui ont terni l'image du pays des *Zoulous*. Les dégâts en étaient incalculables et les plaies semblaient incurables. Deux grandes figures sud-africaines ont milité pour le changement : le « saint laïc » Nelson Mandela et son « pendant religieux » Desmond Tutu. Pierre Hazan revient sur la particularité de chacun de ces derniers dans la transformation pacifique des conflits. Il observe : « Le génie politique de Mandela et la CVR [Commission Vérité et Réconciliation] aura été de transformer l'incapacité à rendre une justice pénale en affirmation d'une vérité et d'une justice supérieures. »⁴⁹ La supériorité ici mentionnée repose sur le principe spécifiquement africain de l'*Ubuntu*, formulé *ex professo* par Desmond Tutu en ces termes : « Je suis humain, c'est seulement parce que toi aussi tu es humain. Je suis, donc, parce que nous sommes, et nous appartenons au même faisceau de vies. »⁵⁰ La Commission Vérité et Réconciliation – mise sur pied en 1995⁵¹ – constitue une application de la fonction de la « parole palabrique » vécue dans l'engendrement et l'enfantement mutuels. Car, en redressant des malentendus par les paroles bienfai-

⁴⁸ A. KORA, *La justice transitionnelle. De l'Afrique du Sud au Rwanda*, Gallimard, Paris, 2012, p. 28-29.

⁴⁹ P. HAZAN, *La paix contre la justice ? Cité par A. KORA, Justice transitionnelle. De l'Afrique du Sud au Rwanda*, p. 236.

⁵⁰ D. TUTU, *Il n'y a pas d'avenir sans pardon*, Albin Michel, Paris, 2000, p. 38-39.

⁵¹ Cf. L. BUCAILLE, « La Commission Vérité et Réconciliation, vers une nouvelle Afrique du Sud ? », in *La Revue internationale et stratégique*, 88 (2012), p. 91-98.

santes, on se donne la vie les uns les autres et l'on revigore ainsi toute la communauté⁵².

La CVR fut regardée en quelque sorte comme l'administration du «sacrement civique du pardon»⁵³. En effet, en plaçant face à face, *coram populo*, les victimes et les bourreaux, la parole libérée extirpe le poison des injustices subies. La bonne santé de la communauté et son avenir dépendent du lien social retissé par le pardon et la réconciliation. La fin de l'Apartheid et l'unité nationale constituent les résultats incontestables de la CVR en Afrique du Sud. «La Commission Vérité et Réconciliation a constitué un espace symbolique où les victimes et leurs proches pouvaient accéder à une forme de dignité et de reconnaissance, tandis que les auteurs d'exactions avaient la possibilité, en avouant leurs crimes, de réintégrer la communauté nationale. La CVR a permis de forger un langage commun [...]», écrit Laetitia Bucaille⁵⁴.

D'autres nations ont vécu la même expérience face au défi de l'amnistie après les violations graves de droits de la personne humaine. C'est le cas du génocide rwandais (de 1994).

2.2 Rwanda : les juridictions *Gacaca*

Ce que nous avons dit à propos du *Ndaro* chez les *Bashi* vaut aussi, dans une certaine mesure, pour le *Gacaca* (justice sur le gazon) chez les *Banyarwanda*. En effet, le nom *Gacaca* provient de *Umugaca*, qui, en *kinyarwanda*, désigne une plante sur laquelle il est si doux de s'asseoir que l'on aspire à se réunir dessus. Les rassemblements rwandais avaient ainsi pour but de ramener l'ordre et l'harmonie.

⁵² Cf. B. BUJO, *La vision africaine du monde. Pour un enseignement social de l'Église sans loi naturelle*, p. 112.

⁵³ Cf. Kader ASMAL, ancien ministre de l'éducation sud-africain, cité par A. KORA, *La justice transitionnelle. De l'Afrique du Sud au Rwanda*, p. 237.

⁵⁴ L. BUCAILLE, « La Commission Vérité et Réconciliation, vers une nouvelle Afrique du Sud ? », p. 98.

L'objectif premier des arrangements était de restaurer la quiétude interpersonnelle et, à un degré moindre, d'établir la vérité sur ce qui s'était passé et la sanction du coupable, voire de procéder à une indemnisation de la victime sous la forme d'un présent. Si ces derniers éléments venaient à manquer à une résolution, ils restaient accessoires par rapport au retour de l'harmonie entre les lignées et à la purification de l'ordre public⁵⁵. Force est de constater que le colonialisme n'a pas épargné le *Gacaca*, comme ce fut le cas dans bien d'autres pays africains. Les spécialistes du Rwanda actuel déplorent le fait qu'un mode juridique (hybride) à l'occidentale ait été introduit en lieu et place du véritable *Gacaca*. À l'indépendance, les *Gacaca* représentaient à la fois une justice de proximité et un mécanisme pratique dans le but de désengorger le système judiciaire ordinaire⁵⁶. Il a fallu attendre la fin du génocide pour voir le *Gacaca* prendre la forme d'une institution politique⁵⁷ chargée de juger les infractions de l'ethnocide et leur impact sur le vivre ensemble.

Dans son rapport définitif de monitoring et de recherche sur le *Gacaca*, le *Penal Reform International* (PRI) fait observer : «Aussi

⁵⁵ Cf. B. INGELAERE, « Les juridictions *Gacaca* du Rwanda », in COLLECTIF, *Justice traditionnelle et réconciliation après un conflit violent. La richesse des expériences africaines*, IDEA, Stockholm, 2009, p. 27-63, ici p. 36.

⁵⁶ Cf. *Ibidem*, p. 37.

⁵⁷ Le 16 juin 2014, le président rwandais Paul Kagame publia la loi organique n° 16/2004 portant sur l'organisation, la compétence et le fonctionnement des juridictions *Gacaca* chargées des poursuites et du jugement des infractions constitutives du crime de génocide et d'autres crimes contre l'humanité commis entre le 1er octobre 1990 et le 31 décembre 1994. Les infractions furent classées selon le degré de gravité : au premier degré figuraient les planificateurs, les organisateurs, les superviseurs et les incitateurs aux crimes ; au deuxième degré, les exécutants des actes criminels ; puis suivaient les individus coupables d'actes tortionnaires sans l'intention de procurer la mort aux victimes ; enfin, les personnes ayant détruit méchamment les biens d'autrui. Cf. COLLECTIF, *La justice de proximité au Rwanda : le fonctionnement des comités conciliateurs (2009-2011)*, Kigali, édition de 2014. En ligne : <http://rcn-ong.be/-Publications-?lang=fr>.

ce rapport met-il en exergue, dans un premier temps, l'appropriation par les Rwandais de la résolution du complexe contentieux du génocide de 1994. À ce sujet, deux points ont été principalement soulignés : d'une part, le recours à une justice de proximité, impliquant la participation de toute la population, d'autre part, la réinvention des mécanismes classiques au profit de la *Gacaca*. » Et de préciser : « Ces deux éléments furent incontestablement des topiques majeures du processus *Gacaca*. S'agissant du premier, il a notamment permis, dans une certaine mesure, de rapprocher rescapés et auteurs du génocide et, ce faisant, de libérer la parole. Quant au second, il a contribué, par le biais de l'aveu – véritable pierre angulaire du système – et par le travail d'intérêt général, à débloquer le processus et à contribuer à la manifestation de la vérité sur le génocide. »

Puis le rapport conclut ainsi : « Toutefois, des difficultés ont entaché ces aspects maintes fois soulignés dans nos rapports. Nous sommes ainsi revenus sur la participation, véritable outil pour provoquer les témoignages sur des crimes commis, souvent, par des voisins sur d'autres voisins. Or, dans bien des cas, il s'agissait plus d'une présence que d'une participation active, en raison notamment d'une forme de solidarité dans le silence, mû par la crainte de représailles. Le contexte politique et social aura ainsi fortement pesé sur le déroulement du processus *Gacaca*. Dans un second temps, sont analysées les limites tant conceptuelles que fonctionnelles de la *Gacaca*. Les premières tiennent, d'une part, à la difficulté d'assigner un double objectif de sanction et de réconciliation à la *Gacaca*, d'autre part, aux limites mêmes du pardon face aux réalités sociales vécues par les parties. »⁵⁸

C'est dans la perspective du « faux pardon » qu'il est utile de se tourner vers Florence Hartmann. Ses observations sur le mode actuel de pratiquer la rémission aux *Gacaca* vont droit à l'essentiel :

⁵⁸ PENAL REFORM INTERNATIONAL, *La contribution des juridictions Gacaca au règlement du contentieux du génocide. Apports, limites et attentes sur l'après Gacaca*, sur <https://www.penalreform.org>, consulté le 16 mai 2019.

« Dire ce qui s'est passé, le reconnaître, l'affronter, le digérer, l'enseigner, démontrer les mécanismes de l'imaginaire qui a été produit pour entraîner une participation massive à la destruction d'autrui est un travail de longue haleine, qui ne produit ses effets qu'à long terme. En faire l'économie ou le suspendre en cours de route en appelant à tourner la page, c'est semer les fruits de nouveaux passages à l'acte. Tenter d'interrompre l'action du passé dans le présent sans se soucier de savoir si le présent n'est pas le théâtre d'une version édulcorée du passé violent, c'est aussi condamner tout espoir de réconciliation. C'est en prenant en compte toutes les données du problème, sans se laisser aveugler par la paix des armes que l'on pourra comprendre les défaillances des politiques de gestion de conflit mises en place depuis une vingtaine d'années et donner une chance à la justice, sous ses différentes formes, de contribuer à la réconciliation et à la création d'un espace pour que justice et pardon interagissent. »⁵⁹

C'est ici que la palabre trouve toute sa place, du fait qu'elle part d'un climat de confiance mutuelle avant d'aider à faire accoucher la vérité, à passer au pardon sincère et à la réconciliation durable. La population rwandaise a besoin de se parler, de dialoguer en se regardant droit dans les yeux. Cela ne devrait pas passer pour une initiative exogène et moins encore pour une obligation politique. Le *Gacaca* authentique doit se baser sur une justice participative qui rend tous les membres de la communauté à la fois témoins, juges et parties. Il se doit de viser avant tout les arrangements à l'amiable et la réparation, au lieu de privilégier le châtement et l'emprisonnement, comme c'est le cas aujourd'hui. Ainsi, les *Gacaca* pourraient contribuer *in rerum natura* à la démocratisation du pays par le bas, à partir d'une libération de la parole⁶⁰. L'effritement progressif du système *Gacaca* a fait naître un autre mode de conciliation, les comités des concilia-

⁵⁹ F. HARTMANN, « Pardon, histoire, oubli », in *La Revue internationale et stratégique. L'international en débat*, 88 (hiver 2012), p. 67-80, ici p. 80.

⁶⁰ Cf. A. KORA, *La justice transitionnelle. De l'Afrique du Sud au Rwanda*, p. 193.

teurs *Abunzi*⁶¹. Sans être une copie du *Gacaca*, les *Abunzi* essaient de privilégier surtout la conciliation par le dialogue avant tout recours à la justice classique (tribunal). Ce mode de règlement des conflits intègre donc certains éléments du système *Gacaca*⁶².

Quant à la pratique burundaise, elle a fait ses preuves dans ce sens au point de passer comme une correction au système actuel des *Abunzi* grâce à son indépendance face à la politique.

2.3 Burundi : institution des *Bashingantaha*

Le Burundi fait partie – comme le Rwanda, la République démocratique du Congo, l’Afrique du Sud, le Soudan, etc. – des pays qui ont traversé de tristes moments de guerres interethniques. Deux conflits majeurs restent gravés dans la mémoire de tout Burundais, à savoir les instabilités et assassinats politiques survenus entre 1965 et 1994, peu après la proclamation de l’indépendance le 1^{er} juillet 1962. Signalons en passant qu’au Burundi coexistent trois communautés d’origines différentes – les *Twa* apparentés aux tribus autochtones, les *Hutus*, peuple agriculteur, et les *Tutsi*, pasteurs venus du Nord – qui se sont assimilées les unes aux autres avec le temps⁶³. Le deuxième moment fort demeure le meurtre de Melchior Ndadaye, premier Président

⁶¹ La Constitution rwandaise de 2003 institue, dans son article 159, les comités de conciliateurs, *Abunzi*, destinés à fournir un cadre de conciliation obligatoire préalable à la saisie des juridictions de premier degré pour les affaires définies par la loi. Les comités *Abunzi* sont présents dans chaque cellule et secteur du pays et sont élus par la communauté locale. Leur rôle est d’intervenir comme médiateurs dans les conflits d’une certaine importance, tant civils que pénaux, avant que ces conflits ne puissent être portés devant les tribunaux modernes. Cf. RCN JUSTICE & DÉMOCRATIE, *La justice de proximité au Rwanda de la conciliation au Rwanda : concepts et réalités de la justice Abunzi (2011-2014)*, Kigali, 2014, p. 80-102. Sur www.rcn-ong.be/-Publications-?lang=fr, consulté le 27 décembre 2019.

⁶² Entretien avec Jacob Nkund’imana réalisé à Kigali/Rwanda le 13 août 2019.

⁶³ Cf. *supra*, Panorama de la situation sociopolitique en Afrique, 2.1, « La question ethnique ».

issu de l'ethnie *hutu* de l'histoire du Burundi, en octobre 1993. Les conséquences qui en résultèrent furent très lourdes. En effet, plusieurs massacres furent perpétrés contre les paysans *tutsi* et *hutu* modérés. Par voie de conséquence, des centaines de milliers de personnes trouvèrent refuge au Rwanda, en RDC (Zaïre à l'époque) et en Tanzanie. Le Burundi est loin d'avoir retrouvé aujourd'hui encore en 2020 la stabilité dont il a joui à l'ère précoloniale où les sages (*Bashingatahe*) jouaient sans partialité le rôle de juges. Qui sont donc les *Bashingantahe*? Qu'ont-ils de particulier à apporter à leurs communautés? Leur institution reste-t-elle d'actualité? C'est à ces questions que nous allons essayer de répondre brièvement.

Selon Adrien Ntabona, *Umushingantahe* est «un homme responsable du bon ordre, de la tranquillité, de la vérité et de la paix dans son milieu. Et cela, non pas en vertu d'une prérogative administrative attribuée, mais en raison de son être même, de sa qualité de vie, que la société veut reconnaître à sa personne en lui conférant une investiture.»⁶⁴ La description de Marc Barengayabo est plutôt centrée

⁶⁴ A. NTABONA, *Itinéraire de la sagesse : les Bashingantahe hier, aujourd'hui et demain au Burundi*, CRID, Bujumbura, 1999, cité par A. KABURAHE, «L'institution des Bashingantahe au Burundi», in COLLECTIF, *Justice traditionnelle et réconciliation après un conflit violent. La richesse des expériences africaines*, p. 159-189, ici p. 164. Étymologiquement, *Bashingantahe* vient du verbe «planter», «fixer» (*kushinga*, en kirundi) et du substantif «baguette» (*Ntahe*, en kirundi). Ce terme signifie alors «les planteurs de la baguette» ou tout simplement «les fixateurs du droit». Les *Bashingantahe* sont ainsi désignés à cause de la baguette de justice dont ils frappent le sol en suivant un certain rythme. Ce geste cadencé rappelle l'union à la sagesse des ancêtres enterrés dans ce sol. C'est le geste fort de l'union avec le monde des esprits. Il constitue également une sorte d'engagement par serment du *Mushingantahe* (singulier de *Bashingantahe*) à dire le droit dans l'équité et la justice. La légende veut que les *Bashingantahe* ont pour ancêtre fondateur un certain Ngoma ya Sacega, ayant appartenu à la monarchie burundaise du temps du roi Ntare Rushatsi que les Burundais prennent pour fondateur de cette monarchie. Ngoma ya Sacege se serait rendu célèbre par les arbitrages impartiaux rendus à son époque. Cf. *Ibidem*, p. 164. On peut renvoyer également à A. NTABONA, «Le concept d'*ubushingantahe* et ses implications sur l'éducation de la

sur l'étymologie. En partant de la notion d'*Intahe* l'auteur retient : «Le *Mushingantahe* est l'homme qui, ayant toujours devant lui la responsabilité représentée par le lourd sceptre de justice *Intahe*, témoigne pour la vérité [...], scande tout son discours par l'*Intahe*, bâton de vérité avec lequel il frappe lourdement le sol et suscite l'esprit, la sagesse des ancêtres protecteurs des justes et sanctionneurs des fautifs. Il est en tout temps le juste, le conseiller, l'arbitre, le juge, le conciliateur, le faiseur de paix.»⁶⁵ Et Juvénal Ngorwanubusa ajoute : «Les *Bashingantahe* étaient présents à tous les moments de la vie du pays et des individus : ils présidaient aux semailles et aux récoltes, accueillaienent le nouveau-né, le menaient à l'adolescence, le formaient moralement et physiquement, jusqu'à sa maturité, à son accession à leur ordre, lui donnaient la charge d'une famille et le conduisaient jusqu'au moment de son dernier sommeil et au retour au sein de la terre. Les *Bashingantahe* étaient appelés à rétablir les relations brouillées entre mari et femme, entre parents et enfants, entre voisins. Ainsi, lavaient-ils des offenses, vidaient-ils des querelles, rasséraient-ils les esprits, confortaient-ils les cœurs sans en blesser un seul, toujours par la recherche du compromis acceptable par les parties en présence. Les pouvoirs des *Bashingantahe* n'avaient pas de limites territoriales ; leur juridiction s'imposait même au roi.»⁶⁶

À vrai dire, les *Bashingantahe* constituaient un contre-pouvoir à l'autorité du roi et des chefs par leur indépendance et leur impartialité. C'est la raison pour laquelle ne devient pas *Mushingantahe* qui

jeunesse aujourd'hui au Burundi », in *Au Cœur de l'Afrique*, 5 (1985), p. 255-301 ; Ph. NTAHOMBAYE – A. NTABONA – J. GAHAMA – L. KAGABO (dir.), *L'institution des Bashingantahe au Burundi. Étude pluridisciplinaire*, INABU, Bujumbura, 1999.

⁶⁵ M. BARENGAYABO, « *Intahe*, tradition et dynamisme juridiques pour une culture de paix », in *Au cœur de l'Afrique*, t. 65, 1 (1997), p. 186-191, ici p. 187.

⁶⁶ J. NGORWANUBUSA, « A l'école des *Bashingantahe* », in COLLECTIF, *Sembura. Ferment littéraire. Pour une culture de paix dans la région des Grands Lacs Africains*, Anthologie 2, Fountain Publishers, Kigali, 2014, p. 140-141, ici p. 140.

veut. La sélection des nouveaux membres s'avère stricte. Tout candidat au *Bushingantahe* doit incarner bien des qualités dont les plus fondamentales demeurent : l'expérience, la sagesse, une importante considération de la part du peuple et une grande passion de la vérité, le sens de l'honneur et de la dignité, l'amour du travail et la capacité de répondre aux besoins des autres, une conception approfondie de la justice et de l'équité, un discours et des actes sobres et équilibrés. À ces qualités s'ajoutent des vertus morales telles que la discrétion, le courage, la modération et le dévouement⁶⁷.

L'organisation des *Bashingantahe* fait face de nos jours à de nombreux défis liés aux enjeux et aux exigences modernes. Cependant, le conservatisme culturel (refus d'intégrer toute nouveauté) observé chez certains membres ne présage pas un meilleur avenir. À cette limite interne s'ajoutent la politisation de certains *Bashingantahe*, la pauvreté et le mercantilisme. Toutefois, l'institution a beaucoup de chances de survivre à condition qu'elle s'approprie les instruments actuels. Elle doit arriver à s'exercer dans la neutralité, la collégialité et la gratuité. Sa crédibilité et sa pérennisation en dépendent logiquement. Puis, nous pourrions établir une certaine analogie entre les *Bashingantahe* et les *Twere* de la République populaire du Congo.

⁶⁷ Cf. A. KABURAHE, « L'institution des *Bashingantahe* au Burundi », in COLLECTIF, *Justice traditionnelle et réconciliation après un conflit violent. La richesse des expériences africaines*, p. 165. La discrétion serait à la base de l'éligibilité des femmes au *Bushingantahe*. En effet, dans certaines cultures, comme au Burundi, les femmes sont perçues comme des personnes incapables de garder le secret. Cette conception rétrograde de la femme baisse progressivement. Son admission au sein du conseil des sages depuis 2002 (au Burundi) en est un signal fort. Aujourd'hui, les femmes burundaises représentent plus de 37% de ces conseils et peuvent désormais être investies à titre individuel (cas des veuves) et non plus forcément comme épouses. Le souhait est de voir les femmes jouer pleinement leur rôle pour la paix et la réconciliation dans leurs milieux de vie.

2.4 République du Congo (Brazzaville) : *Otwere* chez les *Mbosi*

Comme les *Bashingantahe*, les *Twere* s'occupent exclusivement de la justice, de la réconciliation et de la paix. Citant Norbert Gambeg, Joseph Itoua revient sur la définition d'un *Twere* en ces termes : «[...] *Twere*, celui qui se pose en maître de la connaissance, grand juge du pays et maître des affaires qui participe ainsi à l'organisation de l'espace social et politique en même temps qu'il le sécurise en veillant au droit, à l'application des décisions et à l'inviolabilité de la coutume ou des pratiques juridiques qui se sont transformées en coutumes.»⁶⁸ Puis Jérôme Ollandet précise ce qui suit : «C'est l'animateur indispensable qui change de peau suivant la place que la société veut lui faire jouer dans un procès donné. Juge d'instruction dans la mesure où la partie plaignante se confie à lui pour lui assigner l'adversaire devant la justice, il est aussi l'avocat-interprète entre les *Twere*, les juges et les plaignants. Enfin, il joue parfois le rôle d'avocat de la défense. On assiste alors à des échanges oratoires admirables entre ses pairs dans l'accusation et lui.»⁶⁹

Le *Twere* est globalement un magistrat crédité d'une autorité et d'un pouvoir étendu. Il exerce sa fonction de manière libérale. Seuls les hommes membres d'*Otwere* – institution, système judiciaire, tribunal coutumier, cérémonie rituelle – sont habilités à remplir les fonctions de *Twere*. La justice comprise comme la plus haute responsabilité oblige tout candidat à disposer des atouts et qualités compatibles avec son art de juger. Ce sont notamment la rhétorique – savoir parler en public et surtout utiliser des termes techniques issus de la culture

⁶⁸ J. ITOUA, *Otwere et justice traditionnelle chez les Mbosi (Congo-Brazzaville)*, p. 20 (La citation originale est de Y. N. GAMBEG, *Pouvoir et société en pays Teke (République populaire du Congo). De vers 1505 à 1957*, Thèse de doctorat de 3^{ème} cycle d'histoire, Université Paris I -Panthéon-Sorbonne, 1984, p. 386-387).

⁶⁹ J. OLLANDET, *Les contacts teke-mbosi. Essai sur les civilisations du bassin du Congo*, Thèse de doctorat, Université Paul Valéry, Montpellier, 1981, p. 240.

générale –, l'élégance oratoire – raisonnement clair –, la capacité de mémorisation, la solidité de l'argumentation, la connaissance de la jurisprudence et du droit *Mbosi*. Les affaires habituellement soumises à la juridiction d'*Otwere* sont de deux natures : celles à concilier – par exemple, le mariage, l'adultère interne à la famille, le conseil du clan pour la santé, le décès, l'échec, la sorcellerie, l'envoûtement, etc. – et celles à juger – rupture des liens de parenté, l'adultère extrafamilial, le divorce, les conflits fonciers, les limites territoriales...

L'organe des *Twere* a permis le rapprochement entre le peuple et la justice. Chaque village, en effet, détenait son *Otwere*. Grâce à la médiation des *Twere*, plusieurs dossiers brûlants ont trouvé des solutions dans le dialogue et la paix. Dans le souci d'assurer le droit, la concorde, la sécurité, la cohésion et l'ordre social, et bien plus, dans la perception de l'inadéquation de l'institution et du fonctionnement des armées et des prisons, *Otwere* a confié la protection de ces valeurs cardinales au tribunal coutumier. En tant que seul organisme apte à le faire, elle devait veiller à leur consolidation et à leur respect par tous les peuples et par tous les hommes soumis à son régime⁷⁰. Sociologiquement, la justice *Mbosi* a servi à la solidarité entre tous les membres en visant avant tout l'équilibre et la paix.

Il est fort malheureux de constater qu'avec l'impérialisme occidental et l'avènement du modernisme, ce système, comme tant d'autres, n'a pas subsisté. Joseph Itoua le dit tristement en ces termes : « L'un des grands pouvoirs que l'institution *Otwere* a fortement exercés sur le peuple *Mbosi* a subi la loi de la justice coloniale et du droit dit moderne de l'État indépendant. Avec toute la coutume, avec *Otwere*, elle a péri malgré une faible survivance qu'on observe encore dans les villages comme dans les centres urbains. En plus, des amateurs sans grandes qualités l'exercent actuellement. Ceux-là se trouvent souvent en contradiction avec la justice moderne, car elle reste encore incomprise par les peuples qui la jugent inadaptée à leur vie et incompétente

⁷⁰ Cf. J. ITOUA, *Otwere et justice traditionnelle chez les Mbosi (Congo-Brazzaville)*, p. 232.

pour un grand nombre d'affaires. »⁷¹ Nous espérons cependant que la petite flamme qui brille au bout de la mèche ne s'éteindra pas totalement avant que les Congolais (les *Mbosi*, plus particulièrement) ne se réveillent et qu'ils ne reprennent en main leur civilisation.

Par ailleurs, il n'est pas exagéré d'affirmer que les normes et les richesses culturelles portent les germes de tout progrès. Ainsi, la transformation de la collectivité ne doit ni rejeter *in globo* les valeurs ancestrales, ni les radicaliser. Les *Mbosi* – et à travers eux tous les Africains – ont avantage à identifier les vertus spécifiquement africaines, à les purifier afin de les rendre utiles à l'humanité moderne. L'Africain ne devrait pas perdre de vue que la désunion de la triple communauté humaine ne reste jamais sans conséquences – souvent très graves – sur la société des vivants.

Le peuple *acholi* de l'Ouganda l'a compris et intériorisé. Les *Acholi* ont recouru aux mécanismes traditionnels de régulation des conflits après les guerres qui ont fait couler un fleuve de sang dans leur région.

2.5 Ouganda : le rite de réconciliation *Mato oput*⁷²

Les troubles à caractère ethnico-tribal, teintés d'une tonalité politique partisane, n'ont pas épargné le pays du Dr Idi Amin Dada⁷³. Les po-

⁷¹ *Ibidem*, p. 235.

⁷² Nous allons nous référer exclusivement aux résultats de recherches faites par James OJERA LATIGA et publiés dans l'article intitulé « Nord de l'Ouganda : pratiques traditionnelles dans la région *acholi* », in COLLECTIF, *Justice traditionnelle et réconciliation après un conflit violent*, p. 93-131.

⁷³ Né à Koboko, sur les bords du Nil, en 1925, Idi Amin appartenait à l'ethnie *Kakwa*, originaire de la région d'Arua. Quasiment illettré, il quitte son village en 1946 pour s'engager dans l'armée coloniale britannique, les *King's African Rifles*. Plongeur, aide cuisinier, ce géant qui dépasse les cent kilos et avoisine les deux mètres (191 cm) est sacré neuf fois champion de boxe de son pays, catégorie poids lourds, entre 1951 et 1960. En 1969, Amin est général et chef d'état-major des armées. Il devient dangereux. Le président ougandais Obote s'en rend compte avec un temps de retard. En effet, il suffit d'un voyage à Singapour pour que, le 25 janvier 1971, Amin s'empare du pouvoir et pro-

litiques n'ont pas manqué de transformer la diversité en motif de division des Ougandais. Indépendant – de la colonisation britannique – en 1962, l'Ouganda a connu des guerres dont les plus meurtrières se sont déroulées au Nord. Les causes profondes des conflits restaient la domination ethnique, les disparités économiques, le sous-développement, la pauvreté, la dictature, pour ne citer que celles-ci.

Mais « toutes choses peuvent être espérées pour l'homme, tant qu'il vit », stipule en un aphorisme le philosophe romain Sénèque (4 av. J.-C.-65 ap. J.-C.). Le peuple ougandais n'a pas hésité à se tourner vers le passé et à puiser des valeurs dans son oasis culturelle. En d'autres termes, les Ougandais ont eu recours aux mécanismes traditionnels de régulation des conflits. Nous ne prétendons pas les visiter tous. Nous ne nous arrêterons que sur le rite de réconciliation *Mato oput* pratiqué à l'Acholiland, au Nord du pays. Le choix préférentiel de ce système par rapport aux autres tient au fait qu'il nous paraît le plus proche du *Ndaro*. En quoi consiste-t-il ?

Brièvement, le *Mato oput* – qui signifie littéralement « boire la racine amère » – se définit comme un ensemble de rituels traditionnels à caractère mystico-religieux pratiqués chez les *Acholi* dans le but de réconcilier des parties en conflit. L'objectif primordial reste la paix

clame le début du régime dictatorial. Environ 300.000 Ougandais sont suppliciés, massacrés ou exécutés durant sa présidence (1971-1979). En 1972, Amin expulse tous les Asiatiques du pays – une décision très populaire –, sous prétexte que Dieu « lui a ordonné de le faire dans un rêve », entraînant ainsi l'effondrement de l'économie. En 1979, le « président éternel » envoie quelques milliers de soldats conquérir « en vingt-cinq minutes » la Tanzanie de l'ennemi juré « Mwalimu » Julius Nyerere. C'en est trop : la riposte tanzanienne met fin au règne de celui qui se voulait « le dernier roi d'Écosse », par forfanterie envers Sa Gracieuse Majesté. Il prit le chemin de l'exil. Son Excellence le conquérant de l'empire britannique, maréchal-docteur Idi Amin Dada, président à vie de la République d'Ouganda, commandant en chef des Forces armées, président du conseil de la police et des prisons, autoproclamé « plus grand chef d'État du monde », ne put retrouver ni sa terre natale ni sa famille. Idi Amin Dada, après plusieurs semaines de coma, est décédé le 16 août 2003 à l'hôpital du roi Fayçal de Djeddah, sur la mer Rouge. Cf. www.jeuneafrique.com consulté le 19 juillet 2019.

et la stabilité basée sur la philosophie fondamentale de l'existence. La structure avait à sa tête des dirigeants choisis et intronisés par le peuple, les *Rwodi moo*. Afin d'éviter toute dictature, les chefs se faisaient assister par le Grand Conseil, le *Gure Madit*, dont les membres (sages) représentaient les clans au sein du comité. Investis par les puissances surnaturelles et désormais en contact permanent avec le monde invisible, ces anciens veillaient à l'élimination des iniquités dans le pays. James Latiga revient sur la primauté de la vie chez le peuple *acholi*. Il le dit en termes clairs : « La société *acholi* croyait fermement qu'un homme est un être sacré dont le sang ne doit pas être versé sans juste cause. Leur religion interdit strictement de tuer des êtres humains. La communauté devait strictement observer cette règle en faisant acte de dévotion envers la même divinité suprême, *Nyarubanga*, par le truchement d'une divinité intermédiaire appelée le *jok-ker*, "divinité régnante". Dans une telle communauté, si une personne s'aventurait à en tuer une autre du même clan ou d'un autre clan, ce meurtre provoquait aussitôt la colère des divinités et des esprits des ancêtres de la victime. »⁷⁴

Heureusement qu'une nouvelle chance était toujours accordée au coupable. Pratiquement, la réconciliation n'intervenait qu'au bout d'un long processus. Tout d'abord, le criminel était frappé d'interdit de souillure. Pendant cette période, il ne devait entrer en contact avec aucun autre individu, hormis ceux de son foyer direct. C'était un temps d'intériorisation et d'évaluation du péché commis. Par la suite, le coupable devait payer pour réparer sa faute (l'argent remis à la famille du défunt était destiné à la dot d'une nouvelle femme susceptible de donner à la tribu une progéniture). À cette étape, le rôle du médiateur entre les deux factions s'avérait crucial. Venait enfin le moment de l'établissement de la paix présidé par le maître de cérémonies et les sages en présence de membres des deux clans

⁷⁴ J. LATIGA, « Nord de l'Ouganda : pratiques traditionnelles dans la région *acholi* », in COLLECTIF, *Justice traditionnelle et réconciliation après un conflit violent*, p. 113.

(ou des deux familles selon les cas). Une poignée de main validait l'unité – tant individuelle que collective – suivie du repas fraternel qui intervenait après les intercessions auprès des ancêtres. Par ce système de transformation de conflits, les indigènes *Acholi* articulaient harmonieusement les éléments propres à toute justice transitionnelle à savoir la vérité, la responsabilité (confession), la réparation (dédommagement), la repentance, le pardon et la reprise des relations (réconciliation).

Le *Mato oput* garde toute sa valeur dans la société ougandaise moderne du moment qu'il privilégie la tolérance et la clémence à travers le dialogue entre les vivants et les esprits des ancêtres, entre les vivants eux-mêmes et entre les vivants et les non-encore-nés. Être en mesure de tout céder au nom de la vie est le principe-clé qui devrait servir de base à toute l'humanité. Il est navrant de constater que, « pour des raisons politiques et historiques, les *Acholi* ont été particulièrement caricaturés comme des gens naturellement violents et primitifs »⁷⁵. Notre conviction, c'est qu'ils survivront au « modernisme » grâce aux valeurs véhiculées par leur culture. C'est d'ailleurs ce qui se vérifie chez un autre peuple d'Afrique occidentale, les *Kpaa-Mendé* de la Sierra Leone.

2.6 Sierra Leone : les institutions chez les *Kpaa-Mendé*

Le pays des *Temné*, des *Mendé* et des *Timné* renferme plusieurs richesses culturelles dont la plus frappante – dans la recherche de la paix et de la cohésion sociale – demeure celle du sous-groupe ethnique *Kpaa-Mendé*. Dans son article sur la réconciliation et la justice traditionnelle chez les *Kpaa-Mendé*, l'historien Joe A. D. Alie⁷⁶ rend

⁷⁵ A. TIM, « Ouganda : la justice traditionnelle est-elle une alternative viable à la cour pénale internationale ? », in *Mouvements*, 53 (mars-mai 2008), p. 118-124, ici p. 124.

⁷⁶ J. ALIE, « Réconciliation et justice traditionnelle : pratiques traditionnelles des *Kpaa-Mendé* en Sierra Leone », in COLLECTIF, *Justice traditionnelle et réconciliation après un conflit violent*, p. 133-157.

compte de la quintessence des pratiques ancestrales en déployant une terminologie juridique moderne. Par exemple, l'auteur évoque les méthodes utilisées pour traiter les délits et leurs sanctions. Ces procédés sont fondamentalement corrélés. En d'autres termes, la justice réparatrice va de pair avec la justice punitive. Seule la gravité du crime détermine le genre de justice à appliquer. Il ne faut pas perdre non plus de vue la dimension religieuse, fortement ancrée dans la culture *kpaamendé*.

Commençons par préciser que les *Kpaamendé* ne séparent jamais le comportement humain et la foi. Pour eux, l'individu reste une entité spirituelle. C'est pourquoi – comme chez les *Bashi* – les forces métaphysiques sont aussi hiérarchisées. Au sommet se trouve le *Ngwo*, Être suprême, Créateur de tout. Il possède le pouvoir absolu sur toute la création. De lui émanent l'équité et la vérité. Les esprits des aïeux viennent en deuxième position. Ils méritent respect et vénération. Au troisième rang se placent les divinités de la nature. Elles sont autant à craindre qu'à amadouer. Il semble qu'elles agiraient plus directement sur les humains en cas de crime. La portée religieuse de la justice chez les *Kpaamendé* découle de cette perspective ancestrale. Tout péché comporte deux dimensions : la dimension individuelle et la dimension communautaire (les répercussions de la faute sur l'ensemble du groupe : par exemple le cas de l'adultère ou du vol). Voilà pourquoi la réparation comme la restauration se réalisent au niveau familial et communautaire. L'auteur précise : « La justice réparatrice repose en grande partie sur la reconnaissance par le malfaiteur de son crime ou de son acte, la présentation d'excuses à la personne qui a été lésée et l'expression de remords sincères. Elle peut aussi exiger du malfaiteur qu'il aide la victime à faire face à la situation critique dans laquelle il l'a mise, par exemple en lui versant un dédommagement. »⁷⁷

Les cas à juger comportent plus de deux domaines : les problèmes liés à la famille (les conduites sexuelles, le code de la famille), ceux spécifiquement civils (code civil : vol, séduction, etc.) et enfin les

⁷⁷ *Ibidem*, p. 147.

affaires pénales (code pénal : incendie volontaire, violation des sanctions communautaires). Si les premières affaires sont du ressort de la société *Humoi* – dirigée par une femme ayant qualité de prêtresse⁷⁸ –, les dernières font partie du champ de compétence juridictionnelle des chefs et des sages de la communauté. Soulignons qu’en cas d’insatisfaction au degré pénal, l’on peut faire recours au devin ou au sorcier. La méthode employée par ces gens doués de pouvoirs surnaturels se révèle parfois drastique et pour le moins contestable. Plus d’un critique, par exemple, le fait d’utiliser la foudre pour rendre justice. En détruisant par la puissance du feu la maison ou le lieu où se trouve le fautif, d’autres personnes innocentes y perdraient leur vie. En plus, la vie humaine étant sacrée, rien n’autorise les devins à y mettre fin. À cette dimension problématique s’ajoute le fait de la marginalisation de la femme, dans les cas touchant les relations entre conjoints. En effet, « il n’est pas considéré dans l’intérêt des familles de faire tort à un mari, même si sa culpabilité s’avère patente. Les sages préfèrent normalement calmer l’épouse par des paroles apaisantes, puis réprimander le mari en privé pour ses actes. [...] Le but est de préserver le mariage, et non pas de créer une situation dans laquelle l’épouse va “gagner la guerre, mais perdre la paix” »⁷⁹.

Heureusement que la réconciliation reste le point d’aboutissement de toutes ces procédures traditionnelles. J. Alie illustre à merveille les rites du pardon et de la réconciliation en partant des célébrations

⁷⁸ Les *Kpaa-Mendé* entretiennent une relation directe avec la nature. Ce lien se concrétise dans l’agriculture à laquelle ils accordent une valeur à la fois économique et surtout spirituelle. Ils croient que le fait d’avoir un rapport sexuel dans la brousse peut irriter les esprits des ancêtres et entraîner *de facto* des récoltes médiocres. Une faute grave comme celle-là mérite d’être lavée le plus vite possible. Les contrevenants et le lieu où a eu lieu l’acte doivent absolument être purifiés. Le rite de purification est présidé par la prêtresse *Humoi*, probablement grâce à la capacité de donner la vie que les *Kpaa-Mendé* reconnaissent à la femme. Pour plus de détails, voir *Ibidem*, p. 147-150.

⁷⁹ J. ALIE, « Réconciliation et justice traditionnelle : pratiques traditionnelles des *Kpaa-Mendé* en Sierra Leone », p. 148.

*Wonde*⁸⁰. L'auteur les décrit comme suit : « À l'occasion d'une danse cérémonielle, pratiquée en cercle, une scène de bataille est mimée. Le groupe initial de danseurs se scinde en deux cercles concentriques, représentant les parties qui se trouvent en conflit. Puis les pacificateurs arrivent. Ce sont des hommes déguisés en femmes, qui posent des gestes et réalisent des mouvements typiquement féminins, pour symboliser le rôle important joué par les femmes dans la construction de la paix. Ils se mêlent aux combattants et, finalement, tous les danseurs forment à nouveau un seul et unique cercle. Les valeurs défendues lors de cette cérémonie reflètent les croyances indigènes sur la complémentarité et l'importance de tous les segments de la société dans les efforts qu'elle déploie pour rétablir l'harmonie et la continuité. »⁸¹ C'est dans cette perspective qu'il est utile de mentionner l'aspect collectif dans la reconstruction de la paix sociale.

En d'autres termes, c'est seulement si les trois dimensions du monde restent en parfait équilibre que la vie subsiste. Le respect de la nature permet à la vie humaine de se prolonger. Elle se projette ensuite dans l'avenir en faisant place aux « non-encore-nés ». Bien plus, les caractéristiques de la justice traditionnelle des *Kpaa-Mendé* – transparence, accessibilité, consultation, débat, punition dissuasive, etc. – font d'elle une source d'inspiration incontournable dans la recherche de la paix et de la réconciliation sociales, surtout en Sierra Leone.

Faut-il, en plus, que les *Mendé* puissent inventer des stratégies complémentaires pour armer leur justice ancestrale face aux influences externes – telles que la guerre, la mondialisation – et internes – la pénurie des sages, l'ignorance ou le manque d'intérêt chez les nouvelles générations ? De nombreuses possibilités offertes par la justice *kpaa-mendé* demeurent d'actualité dans la gestion des conflits. Mais le défi majeur reste la marginalisation de ces outils traditionnels par

⁸⁰ Rites traditionnels de réconciliation publique chez les *Kpaa-Mendé*.

⁸¹ *Ibidem*, p. 150.

« les civilisés » qui les considèrent comme anachroniques. Il reste à se demander si pareille attitude accordera aux coutumes des *Kpaa-Mendé* la chance de survivre.

3. Autres mécanismes de régulation des tensions

3.1 La parenté à plaisanteries

De l’Afrique occidentale à l’Afrique australe, en passant par l’Éthiopie⁸², la Somalie, la Tanzanie, la RDC⁸³ et le Mozambique⁸⁴, on

⁸² Les *Oromo* d’Éthiopie ont mis en place un système particulier, le *Gada*. Le *Gada* est un système traditionnel de gouvernance utilisé par les *Oromo*, parallèlement au système d’État. Il régit les activités politiques, économiques, sociales et religieuses de la communauté, et intervient dans la résolution des conflits, la réparation et la protection des droits des femmes. Il permet d’assurer une conduite morale, de renforcer la cohésion sociale et d’exprimer des formes de culture de la communauté. Le système *Gada* repose sur cinq classes dont la classe dirigeante regroupant un président, des responsables et une assemblée. Chaque classe évolue sur plusieurs échelons avant d’accéder au pouvoir, sous la direction d’une présidence tournante de huit ans. Les hommes intègrent le système à la suite de leur père ; les femmes sont consultées pour les décisions relatives à la protection de leurs droits. Des spécialistes de l’histoire orale enseignent l’histoire, les lois, les rituels, la conception du temps, la cosmologie, les mythes, les règles de conduite et la fonction du système *Gada*. Les réunions et cérémonies sont organisées au pied d’un sycomore (symbole du système *Gada*) mais les clans majeurs ont établi des centres *Gada* et des espaces cérémoniels en fonction de leur territoire. Les connaissances sur le système *Gada* sont transmises aux enfants à la maison et à l’école. Cf. Y. ARSANO, « La capacité traditionnelle en matière de gestion des conflits : cas des *Boran* du Sud de l’Éthiopie », in COLLECTIF, *Rapport de séminaire sur les institutions traditionnelles de résolution pacifique des conflits et la promotion de la paix dans les Grands Lacs et la corne d’Afrique*, Université du Burundi/Life and Peace Institute, Bujumbura, 2001, p. 18-19 ; voir aussi <https://ich.unesco.org>.

⁸³ Le *Buzàlà* (plaisanterie) chez les *Bashi*.

⁸⁴ À Gorongosa (Mozambique), les esprits et les guérisseurs *Magamba* liés à la guerre sont le seul phénomène de l’après-guerre civile qui se rapporte

constate une certaine constance quant au génie des peuples à préserver la vie par la paix et divers mécanismes de régulation des tensions. Les ethnies, les tribus, les clans, voire les familles présentent chacun sa singularité. C'est le cas des relations à plaisanteries. Selon une définition classique, l'expression «relations à plaisanteries» renvoie à des rapports spécifiques qui s'instaurent soit entre certains membres d'un groupe de parenté, soit entre clans ou lignages, soit entre ethnies. Ces liens impliquent l'adoption de comportements particuliers telles que l'énonciation de plaisanteries ou de moqueries et l'exécution d'actes d'entraide⁸⁵. D'après Laryse Raynal, la parenté

réellement à la justice transitionnelle au sens large. Ils abordent un passé macabre par la parole, par le corps et par le théâtre afin de permettre la guérison des blessures que la guerre a causées. Ils créent également un espace public où l'on obtient une justice réparatrice dans un contexte de transition de guerre vers la paix. Cf. V. IGREJA – B. DIAS-LAMBRANCA, « La justice réparatrice et le rôle des esprits *magamba* à Gorongosa (centre du Mozambique) au lendemain de la guerre civile », in COLLECTIF, *Justice traditionnelle et réconciliation après un conflit violent*, p. 67-91, ici p. 74.

⁸⁵ L'anthropologue Marie-Aude Fouéré a consacré une étude sur les « relations à plaisanteries » et leur impact dans la résolution des conflits chez les Tanzaniens. Elle rapporte que l'*utani* (plaisanterie, du verbe *kutania*, plaisanter en *kiswahili*) est un signifiant qui est utilisé pour désigner des situations sociales variées, plus ou moins codifiées, dans lesquelles les pratiques mises en œuvre ont pour objet, conscient ou non, d'affirmer un certain état du pouvoir par la manipulation des catégories identitaires disponibles dans l'espace social considéré et par la manipulation des représentations sociales qui sont associées à ces catégories. Cf. M-A FOUÉRE, *Les Relations à plaisanteries en Afrique. Discours savants et pratiques locales*, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 185. D'autres mécanismes de transformation des différends ont fait l'objet de recherches. Selon le Professeur Sak Mlacha, la Tanzanie compte plus de 120 groupes ethniques. S. Mlacha consacre ses études aux *Wakaguru*, un groupe ethnique du district de Kilosa, région de Morogoro. Les *Wakaguru* organisent une cérémonie d'initiation des jeunes aux notions de l'amitié, de la paix, de la justice et de la défense communautaire. Cette cérémonie contribue à l'éducation à la paix et fait partie des mécanismes culturels traditionnels de prévention des conflits. En plus, il existe en Tanzanie un système culturel traditionnel connu sous le nom de *Mwidiki*. Ce dernier est un rite de résolution des conflits dont le but est de maintenir l'harmonie et l'entente au sein de la communauté. Ce système est dirigé par

à plaisanteries serait une sorte de « garde-fou » dans les relations interpersonnelles. L'auteur voit dans ce système une sublimation des conflits. Il le dit en ces termes : « Ces grands rassemblements, où tout le monde s'injurie avec force, mais toujours avec courtoisie, avortent tout risque de tension entre les lignages. Sous couvert de l'humour et de la plaisanterie, les vieilles rancunes sont mises à nu et, de ce fait, sont neutralisées. »⁸⁶ Il convient de préciser que la parenté à plaisanteries ne se limite pas aux seuls individus membres à parenté réelle. Elle peut aussi s'instaurer entre des personnes unies par des liens d'amitié ou d'égalité, conclus dans la plupart des cas lors de pactes de sang.

3.2 Le pacte de sang

Chez les *Bashi*, le pacte de sang – appelé *Cihângo* ou *Kunywâna* (en *Mashi*) – est fréquemment contracté. Il revêt une double nature. D'une part, il constitue une modalité de règlement d'un différend. En cela, il se présente comme une sanction et joue un rôle curatif. D'autre part, il a la valeur de non-agression (*Kuyinjibana*, en *Mashi* : c'est le pacte conclu entre deux chefs voisins dans le cadre d'alliance de bon voisinage). Il évite les conflits éventuels qui pourraient naître plus tard. Il joue donc un rôle préventif.

Des sages *Bashi* interrogés à ce sujet nous ont relaté ce qui suit : Ceux qui veulent conclure le pacte de sang se donnent normalement

des anciens chargés d'écouter les parties en conflit et de prononcer le verdict assorti d'avertissements, d'amendes ou d'autres genres de pénalités. Le *Mwidiki* comme mode de résolution des conflits familiaux et communautaires s'organise surtout à certaines occasions majeures telles que le décès, le mariage, les conflits fonciers, les vols, etc. Voir S. MLACHA, « Systèmes traditionnels de maintien de la paix chez les *Wakaguru* de Tanzanie », in COLLECTIF, *Rapport de séminaire sur les institutions traditionnelles de résolution pacifique des conflits et la promotion de la paix dans les Grands Lacs et la corne d'Afrique*, p. 40-43.

⁸⁶ M. RAYNAL, *Justice traditionnelle, justice moderne. Le devin, le juge et le sorcier*, p. 174.

rendez-vous. Les deux contractants viennent chacun avec son assistant (*Mudimwe*, témoin en *Mashi*). Le rite a lieu très souvent au coucher du soleil. Assis sur une natte, à côté du feu, l'acolyte du premier opère une légère entaille à la poitrine du second, du côté du cœur. Le sang qui en coule est recueilli sur une feuille d'érythrine (*hyasi y'ecigohwa*, en *Mashi*) contenant du sel. Puis le tout est versé dans une assiette qui contient de la bière (*Kasigsi*, en *Mashi*). Puis l'assistant du second fait de même au premier. Tous deux boivent ce breuvage mêlé à leur sang⁸⁷. Ils sont désormais frères. Ils se doivent entraide et protection mutuelle. Il convient de noter cependant que le traité conclu n'oblige pas les alliés à la complicité dans le mal. L'une des deux parties peut refuser de s'associer avec l'autre si la cause lui paraît absurde. En plus, les deux contractants ne doivent pas naturellement provenir du même clan. Par le pacte, ils deviennent parents *sui generis* et leurs familles désormais tellement affines, que les membres ne peuvent plus se marier entre eux. Précisons qu'après avoir bu le breuvage, chacun jure en déclarant : « *Olusiku okabôna omwana wani ashalisire ogalibula kumushalula, erhi eci cihângo cinakuyirhe !* », à savoir : « Le jour où mon enfant aura faim – et que tu ne lui donneras pas à manger – que ce sang te tue ! » Puis, prenant du toit de la hutte un peu de paille (*bukere*), il la fait flamber et dit : « *Amango nkayish'emwawe, ndobire na nkaywire, ndikuhuma olushali natwana obule kulumpà, nandulike eyi nyumpa nka buno bukere* », c'est-à-dire : « Le jour où je viendrai chez toi, transi de froid, pour te demander un peu de bois de chauffage, et que tu me le refuses, je pourrai mettre à feu ta maison, comme flambe cette paille. » Ensuite, les deux se couchent sur la natte (*bushîro*) et jurent simultanément : « *Amango rhukabarhuli haguna, na bushiro buguma bwone, rhunagwishire rhwembi kulibwo* », à savoir : « Le jour où nous nous trouverons ensemble et que nous n'avons que la seule natte, nous dormirons dedans. » Le rite s'achève par un repas

⁸⁷ Précisons qu'il n'était pas rare que certaines tribus *shi* aient recours à un produit rougeâtre qu'elles mélangeaient dans de l'eau tiède pour servir de sang pendant le pacte.

fraternel au cours duquel les deux assistants reçoivent des cadeaux (plus ou moins vingt colliers de perles, *magerha*, ou l'équivalent)⁸⁸.

Chez les *Bashi*, un pacte de sang n'est envisageable qu'entre des personnes de même rang social. Les femmes ne concluent généralement aucun pacte de sang, ni entre elles, ni avec des hommes. Cependant, le seul pacte de sang qui reste possible pour une femme est celui passé entre un individu (*Mushamuka*) et sa conjointe (*Muzîre*). Mais c'est plutôt un cas rare. Les hommes hésitent à s'y livrer, car ils craignent de ne pas pouvoir respecter le vœu de « fidélité absolue » qu'il comporte⁸⁹. Il permettrait, de même, à la femme d'échapper à certaines contraintes sociales, à la suite du lien de fraternité qu'il engendre. On épouserait de ce fait sa sœur. Or, cela n'est pas de coutume chez les *Bashi*.

Car, comme l'a bien remarqué M. Raynal : « Du pacte de sang naissent des liens très étroits entre les frères dans le sang, des liens d'amitié, voire d'intimité, de familiarité (le pacte se double toujours d'une parenté à plaisanteries), de solidarité et d'égalité. Ces rapports – difficilement comparables avec les rapports issus de la parenté réelle – permettent d'échapper à certaines règles sociales parfois trop contraignantes pour l'individu. En cela, le pacte de sang est dérivatif, un moyen de se libérer de l'emprise sociale sans la contester ouvertement. »⁹⁰

Si une alliance ne peut être conclue à travers l'échange mutuel du sang, il se pourrait que d'autres voies restent possibles. C'est, entre autres, le mariage entre membres de clans, de tribus ou d'ethnies différentes.

⁸⁸ Entretien avec le notable Déo Maroy Ntakobajira et *Shakulwe* Konda Bunyi-bunyi à Bukavu/RDC, en avril 2017.

⁸⁹ Généralement, les hommes *Bashi* épousaient au moins une femme. Mais cette pratique cède progressivement la place à la monogamie suite à l'accueil de l'Évangile par les *Bashi*.

⁹⁰ M. RAYNAL, *Justice traditionnelle, justice moderne. Le devin, le juge et le sorcier*, p. 177.

3.3 Le mariage

Le thème du mariage s'avère de fait fort complexe. Chez bien des peuples africains, le mariage joue un rôle important. Il peut être d'ordre humain – pérennisation de la famille –, économique – conservation des biens familiaux – ou politico-diplomatique – solidarité familiale, prévention des conflits entre familles, clans, tribus, ethnies, races, ou apport fortuit en tant que coalition pour vaincre un ennemi commun.

Pour ce qui est de la dernière dimension, les *Bashi* ne manquent pas d'unir entre eux plusieurs familles et clans en recourant au mariage. En effet, le rapprochement inter-clanique ou inter-entités (comme la polygamie) tisse des liens de sang qui réduisent les risques de querelles. Dans son ouvrage sur l'organisation sociale des *Mongo* de la RDC, Joseph Bangango revient longuement sur la polygamie et ses bienfaits. Les raisons demeurent passionnantes :

«Chez les *Mongo*, le mariage monogamique est réservé aux pauvres et l'individu est considéré comme à moitié célibataire [...]. Si le couple n'a pas d'enfants, la situation est malheureuse, la famille ou le clan peut disparaître, les deux mondes n'existeront pas, le patrimoine culturel légué par les ancêtres s'arrête. La production de la famille est faible par rapport à la famille nombreuse. La force de protection est aussi faible par rapport à la famille nombreuse. Si la femme effectue un voyage d'une durée d'un mois, l'homme est semblable à un célibataire. [...] En général, les *Mongo* n'apprécient pas ce genre de mariage, mais il est toléré par la société. En ce qui concerne la polygamie, c'est le mariage préféré par les *Mongo* et les raisons sont nombreuses. Dans cette société, la polygamie occupe une place importante parce qu'elle répond aux attentes de ce peuple. Il est bien d'avoir beaucoup d'enfants, le nombre n'en est pas limité. Les enfants témoignent de la pérennité de la famille et du clan. C'est la richesse pour l'agriculture, la chasse, la pêche et la cueillette. C'est une force de défense et de protection. Les techniques de fabrication augmentent et cela fait peur aux voisins. Une grande extension de la famille. Une rencontre de plusieurs cultures. La polygamie réduit la guerre. Elle efface aussi la haine

entre les familles et les individus. Elle favorise la communication, la circulation des biens et des personnes. Elle est utile pour le commerce. Une extension de la solidarité.»⁹¹

Le mariage constitue donc l'un des éléments consécutifs d'une rencontre entre des individus, des familles et des clans.

Il y a cependant une étape importante qui précède tout entretien, mais qui parfois n'attire pas l'attention des gens : la salutation. Bien qu'apparemment anodine, elle renferme un symbolisme très significatif pour l'Africain. Essayons de donner plus de précision à ce sujet.

3.4 La salutation et le repas

Chez les *Bashi*, la salutation, *Musingo*, s'inscrit dans le discours non narratif. Elle reste un acte, une marque extérieure d'attention, de respect à l'égard d'autrui. La salutation demeure spécialement importante dans les sociétés africaines à traditions orales. Elle constitue l'expression de l'identité sociale. C'est également un moyen assez simple et pratique par lequel on entre en contact avec quelqu'un. Se dire bonjour permet de s'imprégner des nouvelles des uns et des autres sur le plan de la santé, de la famille, des activités professionnelles. La salutation représente, par ailleurs, le premier signe de réconciliation. Car s'accorder avec autrui est tout d'abord lui adresser la parole, accepter de lui serrer la main. Généralement, à travers ce geste, on traduit à autrui qu'on ne lui en veut plus et que la méfiance est close.

Au-delà des actes et propos, plus que de simples formalités, la salutation correspond à une éthique sociale qui facilite et tonifie les relations entre les différents membres d'une société ou d'un groupe

⁹¹ J. BONGANGO, *L'organisation sociale chez les Mongo de Basankusu et sa transformation*, Éditions Publibook, Paris, 2008, p. 103. Les *Mongo* sont des *Bantu* qui vivent en République démocratique du Congo dans la province de l'Équateur, la Province Orientale, le Congo central, le Sankuru et le Maniema. Les *Mongo* sont surtout connus par leur élégance vestimentaire et par leur danse.

humain. C'est le symbole de la collectivisation, de l'intégration et de l'harmonie entre les personnes. Dans la salutation sont incorporées certaines valeurs et traditions comme les remerciements, les souhaits, les félicitations, les vœux, les expressions de compassion, les condoléances⁹².

En Afrique subsaharienne, les salutations traduisent la vie commune. Elles se formulent en fonction du soleil, des activités, des préoccupations et des événements de la société. Comme le souligne Bénézet Bujo : «Un acte de salutation n'est pas uniquement une forme de politesse, mais il s'adresse à l'autre pour s'enquérir de l'état de santé, lui souhaiter l'abondance de vie et la plénitude du *bumuntu/Ubuntu*. Or, dans la perspective africaine, cette abondance ne peut être réalisée que si tout l'entourage de la personne à qui l'on s'adresse est en harmonie. C'est ainsi que la salutation doit [...] concerner non seulement mon interlocuteur ou interlocutrice, mais embrasser toute sa famille, ses amis, ses connaissances et ses animaux domestiques, ses troupeaux, sa basse-cour, etc.»⁹³ Ajoutons, par ailleurs, que la salutation par une poignée de la main constitue le point culminant lors de la palabre en Afrique. Dans ce cas, le geste symbolise l'unité et la collaboration entre tous. Voilà pourquoi quiconque se refuse à saluer est un sorcier ou une sorcière. Il s'agit d'une personne qui ne souhaite pas la vie à ses semblables, mais se réjouirait volontiers de leur malheur ou même de leur mort⁹⁴. Se réconcilier au nom de la vie suppose donc que tous la considèrent comme le don par excellence dont le créateur a gratifié l'univers et ses habitants.

Dans le quotidien, les Africains se servent d'autres rites et gestes iréniques. C'est le cas du repas qui traduit l'unité et la convivialité.

⁹² Cf. I. SANGARE, *Approche ethnolinguistique des formules de salutation chez les Dioula de Darsalamy au Burkina Faso*, Université de Ouagadougou, Ouagadougou, 2008, p. 45-46.

⁹³ B. BUJO, *La vision africaine du monde. Pour un enseignement social de l'Église sans loi naturelle*, p. 86-87.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 87.

En effet, dans la logique africaine, on ne peut pas partager la table avec son ennemi. Les *Bashi* expriment cette métaphore du repas par les jurons comme : «*Akolyo ompa kanantwe okubula*» – «Que la nourriture que nous partageons me fasse mal à l'estomac – sous-entendu, si je mens.» Par ailleurs, il n'existe pas de plat individuel chez les Africains. Tous prennent part au plat commun, posé au centre. Ils mangent avec leurs mains. C'est aussi un symbole de confiance absolue. Les hommes surtout se partagent la boisson (*manvu*) en buvant au même récipient (*kabehe*). Les fumeurs n'hésitent pas à se partager la pipe⁹⁵ en signe d'amitié et de paix. Toutes ces habitudes, et bien d'autres encore, traduisent le sens africain de la vie basé sur l'engendrement mutuel et le souhait de voir cette vie se perpétuer. La vie se prolongera tant qu'il existera une harmonie entre les vivants, les morts et les «non-encore-nés».

4. Conclusion partielle

À travers ce chapitre, nous avons posé la question de l'existence de mécanismes typiquement africains dans la transformation et la résolution des conflits. Ces mécanismes existent bel et bien encore aujourd'hui. Mais ils sont menacés d'extinction probablement à cause de la globalisation de la société postmoderne.

Après avoir braqué notre regard sur la culture des *Bashi* du Congo-Kinshasa, nous avons constaté que cette société, comme toutes les autres communautés traditionnelles africaines, ne permettait pas que l'harmonie sociale fût perturbée par un quelconque différend. Car laisser perdurer la division entre les individus ou entre les familles, les clans ou les tribus, c'est mettre en danger la vie, valeur par excellence. La justice, le pardon, la paix et la réconciliation concernent non seulement les vivants, mais aussi les morts et les «non-encore-nés». Sans être exhaustif, nous avons montré que les *Bashi* recouraient au

⁹⁵ Ordinairement la pipe (*nkono*) allumée passe de bouche en bouche. Ainsi donc, refuser de la pipe à quelqu'un est un acte d'incivilité, voire d'hostilité.

dialogue palabrique, le *Ndaro*, pour partager la parole. Le pardon et la réconciliation ne s'obtiennent que si celle-ci est bien «purifiée, mâchée et digérée» par la communauté entière et en son sein.

En survolant quelques cultures africaines, nous avons constaté qu'il existe un certain fil conducteur entre elles : la dimension spirituelle et sociale de la palabre. Par conséquent, les parties en conflit doivent se montrer sincères. Car il est supposé que les esprits des ancêtres, présents lors des assises, savent très bien ce qui s'est réellement passé. Les sages, quant à eux, doivent faire preuve d'impartialité absolue. Leur jugement est appelé à rencontrer celui de la communauté qui a pris part au dialogue.

Enfin, nous avons montré que les Africains ne manquent pas de mécanismes pour se réconcilier. Que ce soient les plaisanteries, le pacte de sang, le mariage, la salutation ou le repas, tout concourt à la paix et à l'harmonie sociale. L'essentiel en tout reste la préservation de la vie.

Cependant, la question qui se pose actuellement demeure celle de la pertinence de ces dispositifs autochtones dans la transformation des conflits au sein des sociétés contemporaines. En d'autres termes, il s'agit de nous interroger sur leur efficacité pour la recherche de la paix et de la réconciliation dans les pays africains ravagés par des guerres à géométrie variable. Dans les pages qui suivent, nous allons examiner l'impact des mécanismes traditionnels dans un contexte post-conflit où le système judiciaire et administratif se révèle souvent incapable, à lui seul, de reconstruire la cohésion sociale. La République démocratique du Congo nous servira de «cobaye de laboratoire».

CHAPITRE 3

DU DIALOGUE PALABRIQUE AU DIALOGUE POLITIQUE

Le chapitre précédent a dévoilé que le *Ndaro* est un banquet au cours duquel la parole se prépare, se mange, se mâche, s'avale et se digère afin de donner la vie, de la faire croître, de la protéger et de la prolonger le plus longtemps possible. Cependant, pour que cette vie soit digne et prospère, elle doit évoluer dans une société pacifique et pacifiée. La personne humaine étant par nature blessée, elle n'arrive pas à bâtir une communauté où règne la paix perpétuelle. Voilà pourquoi il y a des conflits qui menacent la vie à tous les niveaux. D'où la question de savoir comment vivre avec les conflits s'ils ne peuvent être définitivement éliminés. Comment sauver la «république» en opposant au totalitarisme le consensus palabrique? Quelles sont les limites dans l'agir politique? Nous aurons recours aux expériences des pays de la région des Grands Lacs afin de comprendre le rôle politique du *Ndaro* après des conflits violents de type tribalo-ethnique.

1. Sens et but du dialogue en politique

Chez les *Bashi*, lorsqu'on parle du dialogue et de la politique, on cite souvent deux proverbes: «*Abadosinye barhahusha*»¹, à sa-

¹ A. KAGARAGU, *Emigani bali bantu. Proverbes et maximes des Bashi*, prov. 7.

voir: «Ceux qui se consultent ne se fourvoient pas.» Et aussi «*Abarhayumvanya barhûla magulu abirhi*»², qui signifie littéralement: «Les frères qui ne s'entendent pas offrent à leur chef deux pattes de leur vache.» En d'autres termes, il s'agit de rappeler que la mésentente est toujours source de sottises, surtout en politique. Ces maximes comportent un deuxième sens, à savoir le renforcement du rôle du dialogue dans l'engendrement mutuel au sein de la communauté humaine. Et parce que nous parlons de la politique, essayons de comprendre son sens.

Selon le *Larousse*, la politique est l'«ensemble des options prises collectivement ou individuellement par les gouvernants d'un État, dans quelque domaine que s'exerce leur autorité: domaine législatif, économique ou social, relations extérieures. [Elle est aussi la] manière concertée d'agir, la façon prudente, fine et avisée de conduire une affaire.»³ C'est donc l'art avisé de conduire la cité. Nous pouvons aller plus loin et affirmer que la «politique est un des lieux où l'homme vit sa vocation. En œuvrant pour la reconnaissance mutuelle des hommes, pour la justice et la paix, il entre dans le dessein que Dieu a pour le monde.»⁴

La gestion de l'espace public peut se faire sous diverses formes dont la plus courante demeure la démocratie, définie habituellement comme «le gouvernement du peuple, par le peuple, pour le peuple.»⁵ Le sociologue français Alain Touraine nous avertit, à juste titre, que «le pouvoir du peuple ne signifie pas que le peuple s'assoit sur le trône du prince. Le pouvoir du peuple signifie la capacité pour le plus

² *Ibidem*, prov. 31.

³ COLLECTIF, *Larousse*, Paris, 2016.

⁴ COLLECTIF, *Le Nouveau Théo*, entrée 145, n. 939a-941c, ici n. 940a.

⁵ Définition chère à Abraham Lincoln, 16^e président des États-Unis d'Amérique (1860-1865). Elle est extraite de l'adresse du 19 novembre 1863 à Gettysburg lors de la cérémonie de consécration du champ de bataille qui a fait 51.000 victimes parmi les soldats de l'Union et de la Confédération entre le 1^{er} et le 3 juillet 1863.

grand nombre de vivre librement, c'est-à-dire de construire leur vie individuelle en associant ce que l'on est et ce que l'on veut être, en résistant au pouvoir au nom à la fois de la liberté et de la fidélité à un héritage culturel.»⁶ La résistance au pouvoir prônée par cet auteur peut surprendre quelque peu. C'est pourquoi la précision du philosophe français Claude Lefort est de taille lorsqu'il compare le pouvoir avec le vide. Il affirme en effet: «Le pouvoir apparaît comme un lieu vide et ceux qui l'exercent comme de simples mortels qui ne l'occupent que temporellement. La démocratie inaugure l'exemple d'une société insaisissable, immaîtrisable, dans laquelle le peuple sera dit souverain, certes, mais où il ne cessera de faire question en son identité, où celle-ci demeurera latente.»⁷ L'«énigme identitaire» de tout système démocratique repose sur la nature du régime concerné. S'agit-il d'une démocratie directe? Ou plutôt d'une démocratie indirecte?

Dans les deux cas, un problème permanent se pose: l'équilibre dans l'exercice «juste» du pouvoir. Car l'option pour la démocratie directe conduirait la nation – comme le dit le philosophe camerounais Jean-Godefroy Bidima – aux dérives de l'immédiateté de la décision; tout comme l'option pour la démocratie indirecte (représentative) faciliterait la confiscation du pouvoir par les représentants qui pourraient agir contre leurs propres électeurs⁸. Entre deux, une voie intermédiaire se profile. Elle consiste à diriger la *res publica* en combinant les deux types de démocratie. Cette jonction n'est possible qu'au moyen de la concertation permanente. Les élus s'en remettent aux électeurs avant de voter les lois et les électeurs se laissent éclairer par leurs représentants dans le choix responsable. Ainsi donc, au

⁶ A. TOURAINE, *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Fayard, Paris, 2014, p. 33-34.

⁷ C. LEFORT, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris, 1981, p. 172-173.

⁸ J.-G. BIDIMA, «Hésitations critiques sur la démocratie en Afrique: du peuple, de la résistance et de la transparence», in *Africultures*, Vol. 82, 3 (2010), p. 48-59, ici p. 48.

lieu que la démocratie devienne un « pouvoir de désincorporation des individus » – comme l’affirmait Claude Lefort –, elle devient un espace de dialogue permanent entre ces mêmes individus. C’est ici que le *Ndaro* trouve sa raison d’être, car il respecte le lien social, gage incontestable du vivre-ensemble et permet l’équilibre entre le peuple et les responsables. Bidima nous avertit, à juste titre, qu’« on ne peut édifier un État démocratique, promouvoir l’avènement d’un sujet de droit et concevoir un projet de société, si l’on ne répond pas d’abord, en Afrique, à cette question du lien. La condition nécessaire – mais non suffisante – pour répondre à la question du lien est, en Afrique, l’édification d’un espace public où il sera possible de discuter. [...] Cet espace sera le cadre à partir duquel les subjectivités pourront s’affronter sur la définition du vrai, du légitime, du permis et du défendu. »⁹ La paix, entendue comme équilibre et harmonie tant individuelle que collective, devrait constituer le leitmotiv de la politique. Or, les personnes ne peuvent atteindre cette paix sans emprunter la voie de la réciprocité. Celle-ci conduit au contact, à la libération de la parole et à la coopération. Il faut donc une ouverture naturelle au triple monde de part et d’autre, du côté des dirigeants comme des dirigés. La paix sociale n’est possible que lorsque les éléments constitutifs de l’universel sont réunis.

Nous sommes d’accord avec Jean-Godefroy Bidima qui voit l’instabilité sociopolitique vécue en Afrique comme la conséquence du manque de vraie palabre. Les figures de la catastrophe en Afrique se justifieraient, d’après l’auteur, par l’absence du dialogue. Il le souligne en ces termes : « Les guerres et les génocides de ce continent ont été facilités par l’absence de la palabre. La palabre produit des possibles et un être en palabre entre, à travers la parole de l’autre et celle adressée à l’autre, dans l’horizon des possibles. Chaque être humain en palabre porte un horizon du sens possible, et la relation avec autrui signifie que l’autre est une altérité que je ne peux ni saisir, ni maîtriser définitivement. Dès lors, l’autre devient non plus une

⁹ J.-G. BIDIMA, *La Palabre. Une juridiction de la parole*, p. 44.

simple présence, mais un à-venir, et la relation avec l'autre, relation avec l'avenir.»¹⁰ Le politologue Manga Kuoh, pour sa part, insiste également sur la possibilité de s'ouvrir et de se dépasser qu'offre la palabre. «Contrairement au sens péjoratif que d'aucuns lui prêtent, la palabre n'est pas vaine, car elle a pour fonction d'ouvrir au vrai débat. Elle doit faire revivre le passé pour éclairer l'avenir, fondant sa rigueur dans la critique sans complaisance, ni ostracisme, et permettant la réconciliation à travers le dépassement.»¹¹

Bien avant les deux précédents auteurs, Benoît Atangana employait une métaphore pour souligner «l'aspect purificateur» de la palabre. Entrer en dialogue palabrique signifie accepter la douleur que peut causer la vérité, se soumettre à l'échange de la parole durant lequel on dresse la violence contre la violence. «Il s'agit de crever l'abcès, de le vider jusqu'au bout, en s'exprimant, en assumant le passé même le plus laid, en amenant les éléments conflictuels latents, oubliés ou laissés de côté, à la lumière, c'est-à-dire face à la conscience et face à la communauté. On n'atteint pas la vérité, encore moins la justice, en passant par une autre voie.»¹² Et Olivier Ndjimbi prône la réconciliation par la justice, par l'objectivité et par la réciprocité coopérative comme leçon indéniable à tirer du système palabrique pour l'exercice des fonctions politiques en Afrique. Cette réconciliation se définit en termes d'une «reprise des relations et d'une convergence des intérêts ou des tendances vers un intérêt supérieur commun. Une telle réconciliation devrait pouvoir exister entre gouvernements régnants et oppositions et entre différents partis politiques comme entre nations.»¹³

¹⁰ *Ibidem*, p. 45-46.

¹¹ M. KUOH, *Palabre africaine sur le socialisme*, L'Harmattan, Paris, 2009, p. 153.

¹² B. ATANGANA, «Actualité de la palabre ?», in *Études*, Vol. 324, 4(1966), p. 460-466, ici p. 464.

¹³ O. NDJIMBI, *Réciprocité-Coopération et le Système Palabrique Africain. Tradition et Herméneutique dans les théories du Développement de la Conscience morale chez Piaget, Kohlberg et Habermas*, p. 280.

Le cardinal allemand Walter Kasper – et avant lui le Concile Vatican II¹⁴ – parle de la politique préventive, qui correspond à la résolution pacifique des conflits. L'unique moyen pour éviter la guerre, enseigne Kasper, consiste à « pratiquer une politique préventive de la paix par l'élimination des injustices, par des aides au développement, par l'engagement pour l'affirmation et la défense des droits fondamentaux de la personne humaine, par les droits et la défense des minorités pour extirper les procès juridiques, aptes à concilier des intérêts légitimes, par le dialogue interreligieux et interculturel [...] »¹⁵ Ce faisant, le cardinal réitère la condamnation par l'Église de l'idéologie de la « guerre juste » et préconise le dialogue comme voie noble de sortie de crise. Il est clair que qui dit dialogue, dit discussions et recherche de consensus. Le dernier s'avère la phase la plus importante dans les pourparlers politiques. Le *Ndaro* n'ouvre-t-il pas grandement la porte vers cette fin difficile, mais possible à atteindre ?

Le but de tout rassemblement palabrique est de trouver la paix par la parole partagée. Cette paix est vécue concrètement sous forme de recherche permanente du consensus auquel tous aboutissent après la bonne digestion de la parole. La libre expression, l'écoute, la

¹⁴ VATICAN II, *Gaudium et spes*, n. 82, 1 : « Il est donc clair que nous devons tendre à préparer de toutes nos forces ce moment où, de l'assentiment général des nations, toute guerre pourra être absolument interdite. Ce qui assurément, requiert l'institution d'une autorité publique universelle, reconnue par tous, qui jouisse d'une puissance efficace, susceptible d'assurer à tous la sécurité, le respect de la justice et la garantie des droits. Mais, avant que cette autorité souhaitable puisse se constituer, il faut que les instances internationales suprêmes d'aujourd'hui s'appliquent avec énergie à l'étude des moyens les plus capables de procurer la sécurité commune. Comme la paix doit naître de la confiance mutuelle entre peuples au lieu d'être imposée aux nations par la terreur des armes, tous doivent travailler à mettre enfin un terme à la course aux armements. Pour que la réduction des armements commence à devenir une réalité, elle ne doit certes pas se faire d'une manière unilatérale, mais à la même cadence, en vertu d'accords, et être assortie de garanties véritables et efficaces. »

¹⁵ W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo-Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia, 2013³, p. 285-286, nous traduisons.

tolérance et le respect mutuel constituent les éléments-clés du dialogue en politique. À ce point, l'observation du sociologue Pierre Pradervand est pertinente : «La tradition africaine de la palabre [...] est une forme fondamentalement démocratique de débat autour duquel on discute jusqu'à ce que le groupe trouve un consensus qui fasse l'unanimité. Le consensus solidifie et unifie le groupe par le fait même qu'on a auparavant permis à toutes les opinions de s'exprimer. Il n'y a jamais de vote dans la tradition africaine, ce dernier impliquant en général une minorité qui se sent frustrée.»¹⁶

La similitude de la démarche palabrique avec les différents systèmes démocratiques modernes conduit le politologue congolais Fweley Diangitukwa à l'affirmation suivante : «Nous pouvons donc, en ce sens, associer l'*agora* des Grecs, la *Landsgemeinde* des Appenzellois en Suisse et la gouvernance moderne comme des émanations, sinon des variantes, de la palabre. Cette assertion se justifie par la comparaison qui peut être établie entre les manifestations de ces différents modes de régulation sociale, à travers l'espace et le temps. Même s'il y a eu d'importantes modifications, le fond est resté le même : la volonté de faire rassembler les acteurs venant de différents horizons pour mieux comprendre la situation à partir des points de vue exprimés, afin de dégager un consensus qui permet d'accepter les décisions qui en découlent. La gouvernance moderne est loin d'être une innovation, mais bien au contraire un recours aux vieilles habitudes du passé, et donc aux "vertus" de la gouvernance sous l'arbre à palabres.»¹⁷

C'est là toute l'importance du *Ndaro* en démocratie : gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple. Pour mieux comprendre l'enjeu de la bonne gouvernance, revenons à la personne du chef dans les sociétés traditionnelles africaines.

¹⁶ P. PRADERVAND, *Une Afrique en marche. La révolution silencieuse des paysans africains*, Plon, Paris, 1989, p. 314.

¹⁷ F. DIANGITUKWA, « La lointaine origine de la gouvernance en Afrique : l'arbre à palabres », in *Revue Gouvernance*, Vol. 11, 1(2014), p. 1-20, ici p. 10.

2. La figure du chef traditionnel, promotrice de la bonne gouvernance

La constitution pastorale *Gaudium et spes* parle de l'autorité publique universelle¹⁸. La vision de l'autorité selon l'Église universelle est comparable à celle du chef dans les sociétés traditionnelles africaines. Le chef est celui qui protège la vie, il écoute ses ancêtres et ses conseillers. Il ne fait jamais rien tout seul. Sa présence est, en réalité, signe du serviteur et non pas du commandant. Le chef prie pour son peuple, dont il est l'intermédiaire entre les vivants, les esprits des trépassés et les non-encore-nés. Il veille à la survie et au bien-être de tous en distribuant les lopins de terre aux siens, en offrant du bétail (la vache surtout), en bénissant la semence (cf. *Mubande*, chez les *Bashi*) et en défendant les siens contre l'ennemi en cas de guerre. D'où, d'ailleurs, le proverbe *shi* : « *Mwami arhashokwiri erhi ali enyuma z'egambo zage* », à savoir : « Le chef est soit en avant, soit en arrière de ses troupes. »¹⁹

La conception actuelle du chef comme « commandant suprême » ou « autorité morale »²⁰ contraste avec la personnalité du chef en Afrique traditionnelle, selon laquelle le *Mwami* est au milieu des siens comme celui qui sert. La caractéristique de son rôle secondaire se manifeste surtout pendant les assises de la palabre. Précisons que le chef n'est pas tenu d'assister à tous les *Ndaro* de son territoire. Cependant,

¹⁸ VATICAN II, *GS*, n. 82, 1.

¹⁹ Proverbe courant au *Bushi*.

²⁰ Cette expression fait couler beaucoup d'encre et de salive dans le milieu politique en République démocratique du Congo. Car certains politiciens ont choisi de placer leur avenir politique entre les mains d'une personne, l'ancien président Joseph Kabila, qui dirige une forte coalition des partis politiques (Front commun pour le Congo, FCC) au pouvoir depuis 2001. Les crimes commis par ces hommes sont perpétrés sous couvert de la majorité présidentielle. La ferme privée de Kabila située à Kingakati, non loin de Kinshasa, constitue le lieu où se prennent toutes les décisions. Quand « l'autorité morale » parle, tout le pays suit.

« lorsqu'il y assiste, il ne prend pas une part active aux discussions et doit se garder de les infléchir. Son influence ne peut s'y faire sentir que par l'entremise de ses relations personnelles, au fait de ses préférences connues et exprimées, en dehors de la palabre et antérieurement à elle. »²¹ Mais cela ne signifie pas que le chef ne soit pas actif. Il attend le moment opportun pour intervenir. Dans ce cas, son « rôle se borne à conclure et à veiller que les résolutions soient traduites en actes »²². C'est donc aux anciens (*Bajinji*, *Barhambo*, *Bashamuka*) qu'incombe la tâche de réconcilier les personnes.

Chez les Hamites du Rwanda, Paul del Perugia observait un extraordinaire système de gouvernance des « rois mages »²³ : ce sont eux, et non le roi, qui dirigeaient en réalité l'empire jusqu'à l'arrivée des Occidentaux au XIXe siècle. L'auteur en parle comme suit : « Une assemblée mystérieuse des rois mages tenait en échec le monarque "omnipotent" sur les points essentiels. Elle détenait secrètement les lois constitutionnelles et avait seule l'autorité pour les interpréter. Mais le silence fut si bien gardé au cours des siècles, que ni le peuple ni les observateurs les plus sagaces ne soupçonnèrent jamais son rôle politique. [...] Le "code ésotérique" [...] représente "les lois fondamentales du Royaume". C'est un monument étrange dont les textes, dès l'abord difficiles à saisir, empruntent leur logique interne, leurs images, leurs thèmes directeurs à la vie pastorale et agraire. [...] De leurs prescriptions dépendait l'organisation occulte d'une vie politique dont le Roi n'était que le coryphée visible. [...] Ceux-ci [les rois mages] s'étaient constitués en techniciens de la science politique. À travers les siècles, leur collège assura la permanence

²¹ F. EBOUSSI BOULAGA, *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Karthala, Paris, 1993, p. 154.

²² *Ibidem*, p. 154.

²³ Expression utilisée par l'auteur pour désigner les proches conseillers du roi (cf. *supra*, p. 98, n. 3). Les « rois mages » correspondent donc aux *Bajinji* chez les *Bashi* dont nous avons parlé au chapitre précédent. Cf. *supra*, 2.1.1.2 « Les *Bajinji* ».

occulte d'institutions dont le Roi n'était qu'un maillon inerte. Dans sa toute-puissance, le monarque faisait face au public, mais il était constitutionnellement aveugle.»²⁴ Les « rois mages » correspondent aux parlementaires dans le système moderne et aux sages du village dans le système *ndaroïque*.

Le « véritable » chef ne prend aucune décision sans avoir écouté tous les avis et considérations de ses conseillers. Dès lors que la constitution est au-delà de tous, les démagogues de certains dirigeants dictateurs tombent en désuétude. L'un des exemples typiques reste le règne du feu président Joseph-Désiré Mobutu (1930-1997) qui, au nom de l'idéologie de « chef suprême » et pour justifier sa tyrannie, proclama l'authenticité du Zaïre²⁵. Celui qu'on surnomme, à tort ou à raison, le « Roi du Zaïre » disait que, lorsque le chef a parlé, toutes les voix devaient se taire. L'édification d'une société authentiquement africaine supposait donc, à ses yeux, l'abolition de la palabre dont la zaïrianisation voulait sonner le glas au Zaïre.

Pour les dictateurs soucieux de s'imposer, le dialogue est perçu comme une diminution de l'autorité du chef. Cet étouffement de la parole finit par provoquer une indigestion interne et se retourner contre les auteurs qui se voient chassés par leurs peuples longtemps frustrés. Nous l'avons déjà dit et nous le répétons, une parole ava-

²⁴ P. del PERUGIA, *Les derniers rois mages. Chez les Tutsi du Rwanda : chronique d'un royaume oublié*, p. 244-245.

²⁵ La « Zaïrianisation » ou « décolonisation culturelle » est un mouvement politique créé à partir de 1965 par le président du Zaïre Mobutu Sese Seko afin de revenir à l'authenticité africaine des toponymes et des patronymes en extirpant tout ce qui avait un lien avec l'Occident. Ainsi donc, en 1967, il mit sur pied une nouvelle monnaie, le zaïre, en remplacement du franc congolais et il rebaptisa certaines villes du pays. En 1971, le pays changea de nom et devint « République du Zaïre ». Par la suite, tous les noms chrétiens et occidentaux furent interdits au profit de noms strictement africains. Ainsi, Joseph-Désiré Mobutu, le leader tout-puissant, devint « *Mobutu Sese Seko Kuku Ngbendu wa Zabanga* », à savoir : « Mobutu le guerrier qui va de victoire en victoire sans que personne ne puisse l'arrêter » (cf. *supra*, Panorama de la situation socio-politique en Afrique, 3.3, « Sur le plan politique »).

lée, mais mal digérée fait mal à la vie et à la société entière. D’où la dure loi des anciens : « Parle ou tu crèves ». C’est comme un venin qui se répand progressivement dans le corps et finit par causer la mort. C’est dans cette perspective que l’ethnologue congolais Aloïs Makiro Karhalya pose au « chef lambda » cette question : « *Chef, we ndi ?* »²⁶, à savoir : « Chef, qui es-tu ? ». Puis il établit, en se référant à Gaston Courtois, les critères d’évaluation d’un chef digne de ce nom :

« Par rapport à l’œuvre à accomplir, c’est d’abord la “compétence”, car comment peut-on commander en connaissance de cause si l’on ignore de quoi il s’agit ? C’est aussi le “sens du réel” : qui se paie de mots se paie de vent ; qui se nourrit d’illusions va au-devant de toutes les déceptions et ce sont les hommes qu’il aura à conduire qui en seront les premières victimes. C’est enfin “la foi en la grandeur et en la beauté de sa tâche”. Il faut croire à ce qu’on fait et s’y donner soi-même pour entraîner les autres à s’y donner aussi. Par rapport à lui-même, le chef doit posséder la “maîtrise de soi” ; comment commander à autrui quand on est incapable de se commander à soi-même ? “Le détachement de soi”. Commander, c’est servir ; qui se laisse dominer par son intérêt particulier aux dépens de l’intérêt général est infidèle à sa mission, puisque celle-ci lui a été confiée essentiellement en vue du bien commun. Enfin “l’esprit de décision et de ténacité”. Qui ne sut décider, ne sut jamais conduire ; qui ne sait tenir bon ne sait rien obtenir. » L’auteur poursuit : « Les hommes dont le chef doit tenir compte dans la réalisation de sa mission peuvent se ranger en trois catégories. Il y a les supérieurs, vis-à-vis desquels il doit montrer de la “déférence” ; autorité mérite respect ; de la “discipline”, qui veut se faire obéir doit commencer par donner l’exemple ; de la “dignité”, rien n’est plus contraire à la noblesse du chef que la flatterie ou la platitude. Il y a les égaux, les “chers collègues”, vis-à-vis desquels il doit faire preuve d’esprit de “coordination”, sans lequel aucune action d’ensemble n’est possible ; d’esprit de “compréhension”, sans effort pour se comprendre,

²⁶ A. KARHALYA, *Chef, we ndi ?*, Kivu-Presses, Bukavu, 1994². C’est la version *Mashi* de *L’école des chefs* de Gaston COURTOIS publiée en 1953 (Éditions Fleurus) et numérisée par Stefan Jetchick en 2005. Cf. www.inquisition.ca, consulté le 27 novembre 2019.

comment arriver à tirer dans le même sens ; de “cordialité”, n’est-ce point la petite goutte d’huile qui prévient rouilles, frictions et grippages ? Il y a surtout les subordonnés, ceux qu’on a charge de conduire et de guider, ceux qui ne peuvent rien faire sans vous, mais sans qui vous ne pouvez rien faire non plus, puisque c’est par eux que vous devez “faire faire”. Vis-à-vis d’eux, il faudra de “l’autorité” ; c’est le propre du chef d’ordonner, c’est-à-dire de mettre en ordre et de donner des ordres ; de l’“équité”, un chef qui n’est pas juste ne saurait être qu’un tyran ; du “tact”, les hommes ne sont pas des machines, ce sont des personnes qui ont droit au respect de leur dignité humaine. »²⁷

Un bon chef doit donc réunir les qualités suivantes : «compétence, sens du réel, foi en la grandeur et la beauté de la tâche, maîtrise de soi, désintéressement, décision et ténacité, déférence, discipline, dignité, esprit de coordination, esprit de compréhension, cordialité, autorité, équité, tact, envoi. »²⁸ La première tâche du chef et notamment de tout dirigeant est donc de favoriser la paix et la cohésion sociales par la libération de la parole. À ce stade, le rôle réel du *Mwami* dans la tradition africaine contraste avec celui du chef de l’État dans la politique moderne. La gouvernance par l’écoute cède progressivement, sinon parfois brusquement, la place à la gouvernance par la bastonnade.

Le *Ndaro* garde encore toute sa place dans une société où les hommes n’arrivent plus à se réunir pour se parler sincèrement. Il suffit de jeter un regard rétrospectif sur le continent noir pour s’en convaincre. En effet, la plupart des crises nationales ont été surmontées par le dialogue. Que ce soit la conférence nationale souveraine (au Zaïre), le dialogue d’Arusha (pour le Rwanda et le Burundi) ou encore les accords de Sun City (la crise en RDC), la parole partagée a sauvé,

²⁷ G. COURTOIS, *L’École des chefs*, Fleurus, Paris, 1952. Cf. www.inquisition.ca. Consulté le 28 novembre 2019.

²⁸ Cf. G. COURTOIS, *L’École des chefs*, cité par A. KARHALYA, *Chef, we ndi ?*, p. 5-38.

quoique partiellement, la paix nationale. Ce sont donc à chaque fois des formes diverses de la palabre africaine.

3. Les Conférences nationales souveraines (CNS)

La conférence nationale constitue l'un des grands espaces de la parole créés après les indépendances des pays africains pour faire face aux nombreux régimes dictatoriaux imposés par des politiciens africains. Le peuple fatigué de se voir empêché d'exercer pleinement ses droits fondamentaux, à savoir la liberté d'expression, l'accès à la vie digne, n'avait pas d'autre choix que de réclamer l'ouverture de l'espace public envahi par les partis uniques. Que ce soit au Bénin, au Zaïre, en passant par le Tchad, le Togo et la République populaire du Congo (Congo-Brazzaville), le totalitarisme ne présageait aucun espoir de lendemain meilleur. Ainsi, «la dignité, la liberté, la paix, la prospérité et l'amour de la patrie ont été, sous le monopartisme en particulier, hypothéqués ou retardés par le totalitarisme, la confusion des pouvoirs, le népotisme, le tribalisme, le régionalisme, les inégalités sociales, les violations des libertés fondamentales.»²⁹ Les peuples africains se devaient d'obtenir leur souveraineté par des actions de résistance pacifique. Toutes les couches de la population se mobilisèrent comme un seul homme pour faire échec au fléau de la mauvaise gouvernance. Les petits peuples, les intellectuels, les diasporas, les religieux, les politiciens ont accepté de se réunir comme lors des assises *palabriques* afin de trouver la voie de sortie de crise. C'était donc un recours aux cultures africaines.

À ce stade, la conférence nationale est comprise comme «la résolution par un groupe de sa propre énigme, par le récit qui déplie l'existence nouée en un déroulement ordonné qui a un commencement et une fin, qui est homologue au destin de tout ce qui accède par la

²⁹ F. EBOUSSI BOULAGA, *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, p. 195-196.

souffrance à la vraie vie»³⁰. Elle est une palabre organisée au niveau national, mais avec la particularité de se situer dans la durée relativement longue et dans la participation limitée du chef mis en cause. En principe, celui-ci ne doit pas prendre part à toutes les assises, pour ne pas user de son influence dans les résolutions finales. La durée de ces genres de *Ndaro* se justifie par l'importance ainsi que par l'abondance des problèmes à résoudre. Voilà pourquoi la Conférence nationale souveraine du Zaïre s'étendit sur 2 ans (1990-1992) tandis que celle du Bénin ne dura que 10 jours (19-28 février 1990).

Signalons que la présidence de ces *Ndaro* nationaux était confiée aux religieux (évêques, surtout). Ce choix était justifié par leur intégrité morale présumée ainsi que par le rôle capital joué par les Églises dans les sociétés africaines de l'époque, voire d'aujourd'hui.

En acceptant d'organiser la conférence nationale souveraine, les gouvernants prennent le risque de démocratiser l'État. Mais ce risque a un avantage indéniable : la thérapie par la parole. Pour Fabien Eboussi Boulaga, la thérapie et la palabre constituent les grands paradigmes de la conférence nationale, en ce sens qu'elles sont un rituel de restauration. L'auteur précise : « Nous avons dans la thérapie et la palabre “des faits de sens”, dont il n'y a pas à se demander s'ils existent ou non, s'ils sont possibles. Il suffit de les reconnaître, de chercher à savoir comment ils peuvent être compris, quelle signification ils peuvent recevoir de celui qui les rencontre en lui-même, dans sa culture et son expérience, en dépit des interdits de la raison utilitaire et fonctionnelle. »³¹ Et F. Eboussi de conclure que « [...] la pertinence de ces deux modèles, leur grande prégnance tiennent à leur nature de procédure de résolution de crise et de conflit. [...] L'acte thérapeutique a la structure d'un procès avec interrogatoire et contre-interrogatoire, jusqu'à ce que les accusés plaident coupables et reconnaissent leur faute. [...] Il faut que l'être humain extraie de sa

³⁰ *Ibidem*, p. 171.

³¹ *Ibidem*, p. 151.

chair tourmentée le symbole [rituels de guérison et de propitiation] sans lequel il ne saurait vivre désormais. Telle est la dure loi des Pères : le symbole ou la mort, parle ou crève ! L'ordre proprement humain émerge de la force et de la violence muette et opaque qu'il surmonte par le rite et la parole. Il est, tout-en-un, biologique, social et cosmique. [...] "La palabre des Blancs vise à établir la justice, la palabre des Noirs cherche à établir l'harmonie et l'unité." [...] Ainsi est-elle l'affaire de tous et non de spécialistes. [...] La parole qui discute, promet, engage, y joue un rôle constituant. »³²

En plus du rôle thérapeutique et palabrique, la conférence nationale joue un rôle initiatique. Elle permet aux anciennes générations de transmettre les secrets de la vie aux jeunes générations qui, à leur tour, sont tenues de les communiquer aux générations à venir. La conférence nationale offre la possibilité d'exposer aux novices qu'«on n'accède à la connaissance véritable que par la souffrance, à la maîtrise que par la victoire sur la peur de la mort, par le risque de mourir accepté au nom des raisons invisibles de vivre. On ne peut produire une nouvelle vie ou passer d'un niveau de vie à un autre, supérieur et plus achevé, que par la renonciation au mode antérieur, par la mort. Les jeunes initiés meurent à leur adolescence, à leur ignorance, à leur irresponsabilité. La responsabilité du présent et de l'avenir de tous est aussi entre leurs mains»³³.

Au regard de la situation sociopolitique dans la plupart des États africains, force est de se demander quel est l'impact réel des conférences nationales sur la vie quotidienne du *citoyen lambda*. En d'autres termes, les conférences nationales étaient-elles des non-événements pour l'Afrique ?

Pour répondre à cette question, il convient de rappeler que le dialogue, comme tout autre système de réconciliation, court le risque

³² *Ibidem*, p. 151-156.

³³ *Ibidem*, p. 160.

d'échouer à cause de sa nature non contraignante. L'impact des conférences nationales sur l'ensemble de la vie nationale n'est certes pas considérable. Mais il n'en reste pas moins significatif, du point de vue de ses objectifs. Le débat autour de la vie d'une communauté est mené par toutes les couches qui la constituent. Il est donc permis d'affirmer avec F. Boulaga que la puissance d'orientation de la conférence nationale souveraine africaine est telle que, dans le présent et l'avenir prévisible, tout ordre juridique et politique doit partir du principe universel qui s'en dégage, à savoir la nécessité de fonder la liberté sur les bases de la civilisation elle-même. De ce fait, la conférence nationale a une portée universelle, car elle indique le chemin à suivre pour restaurer une culture de la création, des buts et des significations, face au nihilisme d'une civilisation de la croissance et de la consommation, face à l'ennui et la violence sourde que celle-ci secrète, et qui sont le plus grand péril planétaire à ce jour. Il faut inscrire la promotion de la vie dans les constitutions des États africains et restituer le dialogue à tous les niveaux, de la famille au sommet de l'État.

Par ailleurs, l'expérience enseigne que le non-respect des résolutions des conférences nationales a conduit les nations concernées dans un *tohu-bohu* indescriptible. Le Zaïre ne serait pas la RDC d'aujourd'hui si Mobutu avait respecté les consignes de la CNS. Comme en témoignent les observations de David van Reybrouck : « Sous le poids du baobab qui tombait, la population fut broyée. La période de transition vers la Troisième République fut, pour beaucoup, une véritable épreuve. Le Zaïre avait connu de 1975 à 1989 une inflation annuelle moyenne de 64 % ; de 1990 à 1995, elle s'établit à 3 616 %. En 1994, l'inflation atteignit même un pic de 9 769 %. »³⁴

Les conférences nationales sont une chance et une occasion pour la restauration de la paix en Afrique, car elles permettent de repartir à zéro, de reculer pour mieux sauter. On résout mieux le problème

³⁴ D. REYBROUCK, *Congo. Une histoire*, p. 520.

lorsqu'on le reporte à sa racine. Par ailleurs, les résultats des accords politiques constituent une preuve tangible de la force réconciliatrice de la palabre.

4. Les accords politiques comme pratiques du *Ndaro*

L'Afrique se trouve confrontée à plusieurs problèmes, surtout entre les XXe et XXIe siècles. Les guerres civiles, les conflits interethniques, les soulèvements militaires, etc. ne cessent d'alimenter les journaux. Pris en otage par les forces brutales, d'une part, et le cynisme des systèmes économiques, d'autre part, les Africains n'ont cessé de payer le prix des pots cassés. Le continent est appelé chaque fois à s'endetter pour survivre. Les conflits militaires sont, pour la plupart des cas, alimentés par les multinationales, soit pour protéger leurs intérêts, soit pour faire fortune en payant le moins cher possible. Certains politiciens ont fini par faire de la guerre le moyen privilégié pour accéder au pouvoir. Qu'il suffise de rappeler le système de gouvernement « 1 + 4 » (un président et 4 vice-présidents) instauré en RDC (30 juin 2003 – 5 février 2007) pour installer les chefs de guerre au pouvoir à Kinshasa et leur permettre ainsi de continuer à satisfaire leurs appétits boulimiques. On est donc porté à penser que les négociations ne sont organisées qu'à l'avantage des chefs de guerre. S'il en est ainsi, quel est l'intérêt du peuple dans les négociations politiques actuelles ?

Commençons par préciser que l'expression « accord politique » n'est pas une invention spécifiquement africaine. Des arrangements similaires ont vu le jour en Occident depuis la nuit des temps. Un accord politique est généralement défini comme « un compromis signé entre les protagonistes d'un conflit, sous la supervision d'un médiateur ou d'un facilitateur »³⁵. Le but poursuivi reste la résolution pacifique des

³⁵ I. MANZAN, *Les accords politiques dans la résolution des conflits armés internes en Afrique*, L'Harmattan, Paris, 2013, p. 53 (version eBook) ; voir

conflits. Selon le politologue américain William Zartman, la résolution des conflits « s'applique à l'élimination des causes du conflit sous-jacent, généralement avec l'accord des parties. La résolution du conflit est, à long terme, un fruit épineux. Elle s'accomplit rarement par une action directe et nécessite le plus souvent un laps de temps prolongé, même si les aspects les plus immédiats du conflit peuvent parfois être supprimés par entente entre les principaux intéressés. »³⁶

Les accords politiques entrent dans la lignée du *Ndaro* par les objectifs poursuivis et par les méthodes employées pour les atteindre. En d'autres termes, les accords politiques réunissent autour d'une même table des personnes qui, antérieurement, se voulaient la mort. La haine est dissipée par la libération des émotions exprimées verbalement. Les accords sont précédés par des pourparlers ou des consultations dont le but est d'identifier les causes profondes du conflit. Cette démarche préalable est secrètement menée par le médiateur ou le pacificateur. Comme les sages du village dans la palabre, les médiateurs doivent être bien informés pour être à la hauteur de leur mission. Pendant les négociations, la vérité vient au jour. Les discussions finissent par faire tomber le masque de tous les côtés et faire éclore la vérité, même s'il y a parfois des hésitations et des hypocrisies dues à l'orgueil placé dans la force militaire.

La faiblesse des accords politiques réside dans le fait que les discussions sont réduites à un cercle limité de protagonistes qui, parfois, s'accordent à faire cesser le feu sans tenir compte de leurs bases respectives. Il serait donc souhaitable d'organiser le *Ndaro* entre les personnes à la base, si l'on veut atteindre la paix la plus durable. Les intérêts des chefs ne sont pas toujours les mêmes que ceux des subalternes.

également R. Mawuto AFAN, *Vivre sous l'abri du pouvoir politique. Fondements d'une démocratie en Afrique*, L'Harmattan, Paris, 2020.

³⁶ W. ZARTMAN, *La résolution des conflits en Afrique*, L'Harmattan, Paris, 2000, p. 12.

Un *Ndaro* de ce genre a été organisé une fois à l'Est de la RDC, dans le cadre du « Programme Amani »³⁷, où toutes les tribus de l'Est étaient conviées à se parler sincèrement. Le résultat du programme a été un fiasco, du fait du mauvais choix des participants, d'une part, des facilitateurs ou médiateurs, d'autre part. Ce véritable *Ndaro*, du moins dans la forme, n'a pas porté les fruits escomptés à cause de l'interférence politique du gouvernement central ainsi que de la main cachée des pays voisins impliqués dans la guerre au Congo. Le refus de déterminer les responsabilités individuelles a conduit à une culpabilisation collective de la communauté congolaise, en laissant de côté les véritables criminels qui devaient normalement répondre de leurs actes devant elle.

Et comme le relève le philosophe congolais Charles Wola Bangala le *Ndaro* sincère ne peut s'organiser qu'entre des individus ou groupes d'individus qui vivent ensemble et qui se reconnaissent comme fai-

³⁷ Le « Programme Amani » est une conférence sur la paix, la sécurité et le développement tenue à Goma du 27 décembre 2007 au 23 janvier 2008. Le but était de trouver une solution durable aux nombreux conflits armés récurrents sévissant dans l'Est de la RDC. Suscitée par le gouvernement congolais et appuyée par la communauté internationale, cette conférence a connu la participation d'environ 3000 personnes dont les représentants des communautés de base, les chefs coutumiers, les députés provinciaux, les parlementaires nationaux, l'exécutif provincial, le gouvernement de Kinshasa, les institutions d'appui à la démocratie, les représentants du pouvoir judiciaire, de l'armée et de la police, les présidents des assemblées provinciales (Nord-Kivu et Sud-Kivu), les représentants de la société civile, les personnalités impliquées dans la dynamique de la paix ou de la guerre, les représentants des pays voisins (Rwanda, Burundi, Ouganda), les représentants de la communauté internationale, les experts ou facilitateurs nationaux et internationaux. Elle a abouti à la signature de deux actes d'engagement en faveur d'un cessez-le-feu, d'un désengagement des troupes et de l'observation des principes humanitaires et des droits de l'homme. Il s'agissait pratiquement d'obtenir le désengagement des groupes armés, la sécurisation et la pacification des provinces du Nord-Kivu et du Sud-Kivu, l'observation des principes humanitaires et des droits de l'homme, l'aide au retour des déplacés internes, la restauration de l'autorité de l'État sur toute l'étendue du territoire national. Cf. <https://mptf.undp.org>, consulté le 20 décembre 2019.

sant partie d'un même et seul peuple. Selon l'auteur : «L'on ne se réconcilie qu'avec quelqu'un avec qui on a régulièrement à faire ou avec quelqu'un avec qui on voudrait continuer à avoir à faire. Cela est une évidence qu'attestent les petits faits de chaque jour. L'on n'a pas besoin de se réconcilier avec une personne qui vous agresse un jour et disparaît de votre horizon de vie. Le besoin n'advient que si l'on est en situation de croiser régulièrement cette personne. Car, dans ce cas, il devient important d'aménager un espace minimum de relation avec elle.»³⁸

Faisant référence à l'Allemagne post-nazie, Pierre Hazan revient sur la culpabilité individuelle face à la responsabilité collective. L'auteur rappelle que «[...] la condamnation des principaux criminels de guerre permet d'exonérer le reste de la population. Elle permet à celle-ci de se désolidariser de ses anciens leaders et même d'occulter le soutien populaire dont ceux-ci avaient bénéficié lorsqu'ils avaient mis en place des politiques génocidaires ou de nettoyage ethnique. Le châtement judiciaire accélère la transformation d'une société désormais purgée de ses éléments criminels qui ont été jugés et condamnés. Débarrassée de "ses fruits pourris", la page du passé est plus facilement tournée et le processus de réconciliation et de reconstruction de la société devient plus aisé.»³⁹ La stratégie consiste à isoler les fauteurs de troubles en évitant tout recours à la culpabilisation collective. Ainsi, le cycle de violence peut être facilement cassé. Or, la faute des Africains, c'est de vouloir culpabiliser toute une ethnie voire la nation entière, ce qui tourne à l'avantage des vrais criminels.

Le juriste ivoirien Innocent Ehueni Manzan a donc raison d'arriver à la conclusion suivante : «L'accord politique qui se veut "un remède" au conflit ne produira aucun effet si "le diagnostic" c'est-à-dire la détermination des causes du conflit a été mal fait. En pareil cas, il crée

³⁸ C. WOLA BANGALA, *L'ONU et la crise des Grands Lacs en République démocratique du Congo (1997-2007)*, L'Harmattan, Paris, 2009, p. 86.

³⁹ P. HAZAN, « La Realpolitik du pardon », in *La Revue internationale et stratégique*, 88 (2012), p. 81-90, ici p. 84.

plus de “complications” qu’il n’en résout, tel un médicament prescrit à la suite d’un faux diagnostic provoque des effets indésirables voire d’autres maladies plus compliquées. Par ailleurs, les dispositions des accords politiques doivent contenir des sanctions en vue d’obtenir leur respect. L’absence de sanctions dans les dispositions des accords politiques apparaît comme une opportunité pour les différents acteurs, surtout les signataires de les “piétiner” tout simplement ou même de les violer de façon flagrante et répétée. S’il est vrai que les dispositions des accords constituent une voie de sortie de crise prenant en compte les causes du conflit, il est tout aussi important de garantir leur exécution en y incluant des mesures tendant à sanctionner le non-respect des accords politiques, de sorte à amener les signataires à signer en toute conscience en connaissant les sanctions qu’ils encourent, au cas où ils viendraient à violer leur propre engagement. »⁴⁰ Dans cette visée, l’État de droit – qu’évoquent continuellement les dirigeants africains, mais qui tarde à se concrétiser – serait favorisé, d’une part, par le respect des accords conclus, d’autre part, par les sanctions sévères à l’endroit de tout contrevenant au consensus national. Ce que décrit I. Manzan, avec quoi nous sommes d’accord, renvoie au sens du sacrifice qui constitue la condition la plus originale du *Ndaro*. Car, la palabre ne finit pas par la justice rendue ou le consensus, mais bien par le renoncement à soi-même pour privilégier la communion et la vie qu’elle engendre. La conversion individuelle, ou collective selon le cas, accompagne l’exécution de la sanction.

5. Conclusion partielle

L’Afrique a besoin de la démocratie à condition qu’elle soit au fait du dialogue conduit dans la transparence, la sincérité et le respect d’autrui. La bonne gouvernance résulte du consensus dont le but est de redonner la vie au tissu communautaire en évitant de pénaliser

⁴⁰ I. MANZAN, *Les accords politiques dans la résolution des conflits armés internes en Afrique*, p. 57.

l'une ou l'autre partie en palabres. Il s'agit de réparer le tort causé par le conflit et ainsi de renouer le lien vital entre les membres de la communauté tridimensionnelle. L'accord concerté sur lequel toute la communauté est tombée a force de loi, car il traduit expressément la volonté de tous. À tout Africain incombe la tâche de revaloriser la gouvernance concertée.

Il se peut malheureusement que l'Afrique ait perdu le sens de cette valeur qu'est le recours constant à la palabre. Comme le fait remarquer Paul del Perugia : « Nous vivons maintenant sous la dictature du Nombre, que ce soit celui de l'urne, des loteries, des sondages, des futurologies. Réduit au quantitatif, le Nombre blanc présente des certitudes partielles obligeant indéfiniment à mentir pour nous persuader de vivre dans l'univers désacralisé. »⁴¹ Les générations globalisées « gobent » aveuglément les pratiques politiques importées et les déversent dans leurs communautés sans vérifier leur compatibilité avec la culture du pays. On ne doit donc pas s'étonner que l'Afrique tarde à décoller faute de gouvernance adéquate. Les bribes d'espoir qu'a suscitées l'organisation des concertations nationales dans certains pays en proie aux crises postcoloniales n'ont pas tardé à s'évaporer à cause de la maladresse des politiciens.

Face à cette méconnaissance des valeurs socio-culturelles par les Africains eux-mêmes, il faut rappeler que l'Afrique possède un outil de taille pour résoudre les conflits et pour assurer la bonne gouvernance. Les mécanismes modernes ayant montré leur limite pour favoriser la vie en Afrique, il est temps que les Africains se réapproprient le *Ndaro* pour une gouvernance adéquate. Nous sommes convaincu que « [...] l'Afrique doit commencer à écrire sa propre histoire de la gouvernance sous l'arbre à palabres »⁴². Les Africains se garderont de tomber dans le mimétisme aveugle en copiant l'Occident sans

⁴¹ P. del PERUGIA, *Les derniers rois mages. Chez les Tutsi du Rwanda : chronique d'un royaume oublié*, p. 349-350.

⁴² F. DIANGITUKWA, « La lointaine origine de la gouvernance en Afrique : l'arbre à palabres », p. 19.

discernement. Le rendez-vous universel du donner et du recevoir les pousse à rester eux-mêmes, tout en étant ouverts aux autres.

De plus, l'Afrique doit réhabiliter l'autorité publique dont la fonction primordiale est de servir la vie en garantissant la stabilité et l'unité des peuples. Il faut rappeler, avec Hannah Arendt, l'origine universelle de l'autorité dont la « fonction était de fonder le respect des institutions, la légitimité du pouvoir et les règles de la vie civile qui engendrent le consensus. Le principe même de l'autorité présuppose une organisation stable ; il est fondé sur la responsabilité qui s'oppose à la domination absolue et arbitraire du chef totalitaire »⁴³. L'histoire a prouvé que l'effritement de la figure du chef et le mépris des sages ont conduit des communautés africaines à la décadence. Mais l'Afrique présente de grandes potentialités pour relever le défi de l'organisation politique.

Il y a, par ailleurs, une autre pratique – spécialement africaine – susceptible de générer la vie et de la protéger sur le continent noir : la croyance dans les ancêtres. En d'autres termes, les Africains peuvent-ils encore aujourd'hui consolider leur unité au nom de l'Ancêtre commun ? La réponse à cette question va faire l'objet de notre étude au chapitre suivant.

⁴³ H. ARENDT, *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme*, cité par M. CEDRONIO, *Hannah Arendt : politique et histoire. La démocratie en danger*, L'Harmattan, Paris, 1999, p. 146.

CHAPITRE 4

LE NDARO DANS LE CONTEXTE DE LA THÉOLOGIE AFRICAINE

L'existence de la théologie spécifiquement africaine a occupé bien des théologiens et penseurs tant occidentaux qu'africains au cours du siècle passé. Pour quelques-uns des premiers, la théologie africaine n'existerait pas par elle-même du moment que pour dire sa foi, l'homme doit partir des bases judéo-chrétiennes telles qu'exprimées en catégories hellénisées par les théologiens occidentaux. Citons, par exemple, la première évangélisation de l'Afrique, qui a été à bien des égards un échec à cause de la volonté du remplacement de la culture africaine par la culture occidentale. C'est la méthode dite de la « *tabula rasa* ». Les cultures africaines devaient s'effacer au profit de la culture des missionnaires. Pour la plupart des derniers, par contre, il existe réellement une théologie africaine. Pour eux, le Négro-Africain n'a jamais cessé d'entrer en contact avec le Créateur de qui provient le don par excellence : la vie. Nous savons que des prêtres d'origine africaine ont soutenu cette affirmation de l'existence d'un discours africain sur le Créateur à partir des réalités de la vie quotidienne. Ils ont montré que la foi chrétienne ne peut pas se passer des éléments culturels si elle veut atteindre l'Africain au plus profond de son être¹.

¹ Cf. COLLECTIF, *Des prêtres noirs s'interrogent*, Cerf, Paris, 1956. Le texte a été repris et commenté par L. SANTEDI KINKUPU (dir.), *Des*

Il est désormais établi que le christianisme africain existe et que l'Évangile doit être aux cultures africaines ce qu'est le levain à la pâte à pain. L'Afrique regorge d'éléments autochtones susceptibles de favoriser la transformation interne de l'Africain et de son milieu de vie. Citons, à titre illustratif, la foi, la solidarité africaine, l'esprit de famille, la vie communautaire, etc. Le *Ndaro* peut-il donc tirer profit de ces valeurs pour favoriser la réconciliation des Africains? Comment le christianisme africain doit-il aider le *Ndaro* à reprendre sa place privilégiée dans la résolution pacifique des conflits? Quels obstacles le christianisme actuel risque-t-il d'opposer au *Ndaro*?

Nous allons essayer de répondre à ces questions en nous référant à la culture des Africains de l'Afrique centrale.

1. Le christianisme africain

Le peuple africain dans sa multiplicité – comme tout autre peuple d'ailleurs – a ses manières particulières de concevoir le Créateur, les créatures, la vie, la mort et l'au-delà. C'est pourquoi on parle de la théologie contextuelle comme une manière de dire la même réalité ultime, Dieu, dans les différents langages. Le pape Paul VI fut le premier à reconnaître officiellement la nécessité d'exprimer la foi chrétienne dans le langage singulièrement africain. Lors de son voyage en terre africaine – en Ouganda – le saint pape enseignait :

« Votre Église doit être avant tout catholique. Autrement dit, elle doit être entièrement fondée sur le patrimoine identique, essentiel, constitutionnel de la même doctrine du Christ, professée par la tradition authentique et autorisée de l'unique et véritable Église. C'est là une exigence fondamentale et indiscutable. [...] Nous ne sommes pas les inventeurs de notre foi ; nous en sommes les gardiens. [...] L'expression, c'est-à-dire le langage, la façon de manifester l'unique foi peut être multiple et par conséquent originale, conforme à la

prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après..., Karthala/Présence Africaine, Paris, 2006.

langue, au style, au tempérament, au génie, à la culture de qui professe cette unique foi. Sous cet aspect, un pluralisme est légitime, même souhaitable. Une adaptation de la vie chrétienne dans les domaines pastoral, rituel, didactique et aussi spirituel, est non seulement possible, mais est favorisée par l'Église. [...] En ce sens, vous pouvez et vous devez avoir un christianisme africain. Oui, vous avez des valeurs humaines et des formes caractéristiques de cultures qui peuvent s'élever à une perfection propre, apte à trouver dans le christianisme et par le christianisme, une plénitude supérieure originale, et donc capable d'avoir une richesse d'expression propre, vraiment africaine.»²

Cette affirmation de Paul VI est une réponse forte aux spéculations nihilistes vis-à-vis du patrimoine africain de ceux qui pensaient, jusque-là, que la seule théologie authentique était celle fondée sur la philosophie grecque et sur les éléments de la pensée thomiste. C'est ce qui justifie, peut-être, le combat des *prêtres noirs* pour libérer la Parole de Dieu des contours occidentaux. L'un des auteurs négro-africains, Médéwalé-Jacob Agossou, souligne l'importance de l'échange obligatoire entre le message évangélique et les cultures africaines. Selon lui, le christianisme africain désigne «l'accueil mutuel de l'Afrique et de l'Évangile dans l'acte effectif d'un départ initial et d'un cheminement ensemble par où le but est déjà pris en compte : commencement d'une expérience de foi qui est conscience et science de vie, d'une réconciliation de l'homme avec Dieu.»³ Quant à Bénézet Bujo, il souligne l'importance d'une théologie adaptée au christianisme africain. Elle doit se démarquer du sentier tracé par les autres théologies en se présentant comme l'une des multiples voies que Dieu offre aux hommes, pour qu'ils le cherchent et le trouvent⁴. Par ailleurs, la Bible nous convie à une telle quête : «La

² PAUL VI, *Discours aux évêques africains à Kampala*, 1969, n. 2.

³ J.-M. AGOSSOU, *Christianisme africain. Une réalité au-delà de l'ethnie*, Karthala, Paris, 1987, p. 11-12.

⁴ Cf. B. BUJO, «Le christianisme africain et sa théologie», in *Revue des sciences religieuses* (en ligne), 84/2 (2010), p. 159-174, ici p. 159.

richesse, la sagesse et la science de Dieu sont profondes ; ses décisions sont insondables et ses chemins impénétrables.» (Rm 11, 33)

S'il en est ainsi, quelle est la particularité de la théologie africaine ? En d'autres termes, comment se présente le discours sur Dieu en Afrique ? Nous ne prétendons pas étudier la théologie africaine *in extenso*, qui est un domaine très vaste et riche, mais nous voulons dégager quelques éléments singuliers.

2. La théologie africaine

Il n'est plus question de savoir si la théologie africaine existe ou pas. Nous savons déjà qu'il en existe une. L'Africain n'a jamais cessé d'inventer des vocables, des gestes conformes à la mentalité africaine pour exprimer sa foi. Et comme tout système de pensée et de vie, la théologie africaine a une histoire que l'on ne peut ignorer sans compromettre la mission actuelle des Églises africaines. Car, comme le dit Bénézet Bujo, «à chaque époque et dans chaque culture, les destinataires de l'Évangile se sont toujours efforcés de trouver une voie propre pour vivre la foi en Jésus Christ sans trahir la révélation initiale»⁵. Nous allons survoler les différents courants de la théologie africaine pour en souligner les éléments fondamentaux.

2.1 Survol historique de la théologie africaine⁶

L'étude attentive de la théologie africaine révèle que celle-ci s'est développée suivant six phases principales : la théologie de la fondation

⁵ *Ibidem*, p. 161.

⁶ Cf. G. TCHONANG, « Brève histoire de la théologie africaine », in *Revue des sciences religieuses* (en ligne), 84/2 (2010), p. 175-190 (Gabriel Tchonang est prêtre du diocèse de Strasbourg en France, docteur en théologie et directeur des cours à l'université de Strasbourg). Pour la datation globale de la théologie africaine, nous retenons la subdivision historique du Congolais Étienne Kaobo Sumaidi. L'auteur prend en considération la période qui va de 1956 à 2000 et dégage trois étapes essentielles dans la formation de la pensée théologique en Afrique : d'abord, la naissance de la théologie afri-

de la chrétienté, la théologie de l'adaptation, la théologie de l'incarnation/inculturation, la théologie de la libération historique, la théologie de la reconstruction et la théologie de la libération holistique.

2.1.1 La théologie de la fondation de la chrétienté (jusqu'en 1959/60)

Il s'agit de l'œuvre missionnaire qui consistait en la construction des Églises en Afrique, en la conversion des païens et en la civilisation des indigènes. Cette évangélisation fut vue par les intellectuels africains comme une invasion pure et simple de l'Afrique par l'Occident. C'est pourquoi elle ne tarda pas à «générer un ensemble de frustrations liées d'abord à la méconnaissance des valeurs et de la dignité africaines [...], mais aussi liées à l'importance médiocre accordée aux questions de développement économique et de promotion humaine»⁷. Certains théologiens s'engagèrent donc sur la voie de la rectification en prônant l'adaptation de la théologie à la mentalité africaine.

2.1.2 La théologie de l'adaptation (fin des années 1960-1970)

Celle-ci fut soutenue par les prêtres noirs de la diaspora dont Vincent Mulago, le prêtre d'origine congolaise, était le porte-étendard. L'auteur s'appuyait sur son expérience pastorale chez les peuples

caine contemporaine (jusqu'en 1956) ; ensuite, la théologie africaine se recherche (1961-1977) ; enfin, le droit à l'existence et l'élaboration effective de la théologie africaine (1978-2000). Dans cette dernière étape, deux périodes se distinguent : la première qui va de la fin du Colloque d'Accra jusqu'à l'annonce du Synode sur l'Afrique (1978-1989) et la seconde qui s'ouvre par les Conférences Nationales Souveraines (CNS) et se poursuit par les réflexions théologiques post-synodales (1989-2000). Cf. E. KAOBO SUMAIDI, « Les discours christologiques africains (1956-2000). Histoire et enjeux », in *Annuaire EPHE*, 114 (2005-2006), p. 435-444, ici p. 435-436. Pour la période allant de 2000 à 2020 nous prendrons en considération les recherches du philosophe congolais Benoît Awazi Mbambi Kungua (cf. *infra*, 4.2.1.6, « La théologie négro-africaine de la libération holistique »).

⁷ G. TCHONANG, « Brève histoire de la théologie africaine », p. 177.

bantu de la République démocratique du Congo. Il plaidait pour la nécessité de l'adaptation de l'œuvre missionnaire en Afrique. Selon Mulago, «l'adaptation n'est rien d'autre que cette "incarnation" de l'acte missionnaire dans tout l'humain. [...] Le but à obtenir, c'est que le peuple récemment converti pense et vive le christianisme avec son âme propre. [...] L'adaptation n'est rien d'autre que cette présentation du message chrétien par son aspect le plus en harmonie avec les aspirations du peuple à gagner au Christ [...]. Le Logos en prenant notre pauvre nature humaine ne l'a pas d'abord dépouillée de ses propriétés ; en se penchant sur nous, il n'a rien perdu de ce qu'il était : Dieu parfait, dans une unité parfaite de personnes ; tel est le mystère de l'incarnation que l'Église n'a jamais cessé d'imiter et de reproduire dans son élan missionnaire»⁸.

À la suite de Mulago, Gérard Bissainthe, professeur émérite de la City University de New-York, concluait son article sur le catholicisme et l'indigénisme religieux comme suit : «Un esprit vraiment catholique ne pourra donc se chagriner quand une Église indigène veut acquérir son visage personnel. Tout au contraire, il trouvera dans son esprit catholique même des raisons de se réjouir de cette diversification, de cette spécialisation qui se produit au sein de l'Église. Car avoir l'esprit catholique, c'est avoir l'esprit universel, c'est avoir comme le Christ le respect de toutes les individualités, de toutes les personnalités, de toutes les différenciations ethniques ou nationales. [...] Diversité et unité, tels sont les deux aspects fondamentaux de la catholicité de l'Église.»⁹ Pour matérialiser l'intégration du christianisme au cœur de l'Afrique, les théologiens ont jugé important d'adapter la pastorale au contexte africain. C'est alors qu'on a parlé de l'incarnation ou l'inculturation de l'Évangile en Afrique.

⁸ V. MULAGO, «Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo », in COLLECTIF, *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...*, p. 19-40, ici p. 32-33.

⁹ G. BISSAINTHE, «Catholicisme et indigénisme religieux », in COLLECTIF, *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...*, p. 111-135, ici p. 134-135.

2.1.3 La théologie de l'inculturation/incarnation (1970-1980)

Ce courant théologique se fonde sur l'anthropologie et la théologie de l'histoire du salut. Réunis en synode à Rome en 1974 avec les autres évêques du monde entier, les évêques africains discutent ainsi de la question de l'inculturation du message évangélique en Afrique. Ils sont persuadés que l'Évangile doit s'incarner profondément dans les cultures afin de les transformer positivement de l'intérieur. Les prélats catholiques d'Afrique comme d'ailleurs sont persuadés que la théologie de l'adaptation est dépassée. L'heure est à la prise de conscience de la pluralité théologique, mais dans le strict respect des valeurs chrétiennes. L'Afrique doit désormais être elle aussi considérée comme co-responsable dans l'annonce active de l'Évangile. Ces réflexions des évêques furent ensuite portées au niveau magistériel par le pape Paul VI à travers l'exhortation apostolique, *Evangelii nuntiandi* – «Pour annoncer l'Évangile»¹⁰ – consacrée à «l'évangélisation dans le monde moderne». Paul VI souligne l'opportunité de sa réflexion: «Une telle Exhortation Nous est apparue capitale, car la présentation du message évangélique n'est pas pour l'Église une contribution facultative: c'est le devoir qui lui incombe, par mandat du Seigneur Jésus, afin que les hommes puissent croire et être sauvés. Oui, ce message est nécessaire. Il est unique. Il ne saurait être remplacé. Il ne souffre ni indifférence, ni syncrétisme, ni accommodation. C'est le salut des hommes qui est en cause. C'est la beauté de la Révélation qu'il représente. Il comporte une sagesse qui n'est pas de ce monde. Il est capable de susciter, par lui-même, la foi, une foi qui repose sur la puissance de Dieu. Il est la Vérité. Il mérite que

¹⁰ Le 8 décembre 1975, Paul VI signait l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*. Le pape publiait ce texte à l'occasion de trois événements: l'Année sainte 1975, dont l'un des buts était la prédication de l'Évangile à tous les hommes, le 10e anniversaire de la clôture du concile Vatican II et la IIIe assemblée générale ordinaire du Synode des évêques, qui avait rassemblé, du 27 septembre au 26 octobre 1974, au Vatican, 209 évêques du monde entier sur le thème de «l'évangélisation du monde contemporain». Il s'agit dans les trois cas de l'annonce de la foi dans la dynamique de Vatican II (cf. *EN*, n. 1).

l'apôtre y consacre tout son temps, toutes ses énergies, y sacrifie, au besoin, sa propre vie. »¹¹

Le message du Christ doit donc s'incarner dans les cultures. L'évangélisation concerne l'homme que le philosophe et théologien béninois Médéwalé-Jacob Agossou appelle « liberté-raison », c'est-à-dire que Dieu s'adresse à la raison par le truchement global d'une relation cosmo-théandrique englobant tout l'être humain et le *Cosmos*. Par conséquent, « l'obéissance et le respect des cultures exigent de l'observateur de ne pas séparer, mieux de ne pas isoler les expériences religieuses des mondes culturels à l'intérieur desquels elles s'expriment et se vivent : le culte et la culture s'appellent et s'interprètent mutuellement. Un phénomène religieux est propre à une collectivité socio-politico-économique qui tente d'exprimer de son mieux ses aspirations et le sens qu'elle se donne ou donne aux choses et au monde, car la religion vise et promeut le sens ultime de l'homme concret, vivant dans des conditions existentielles déterminées. »¹² Cette manière de concevoir la foi et les cultures a été soutenue surtout par le théologien congolais Oscar Bimwenyi-Kweshi. L'auteur cherche à repérer les éléments positifs de la culture africaine – congolaise *luba* en l'occurrence – qui traduisent le mieux la foi chrétienne. Il fait référence, entre autres, aux mythes, aux proverbes et aux contes qui abondent en Afrique et qui sont très intelligibles pour le Négro-Africain¹³.

¹¹ PAUL VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 5.

¹² J.-M. AGOSSOU, *Christianisme africain. Une réalité au-delà de l'ethnie*, p. 64-65. Concernant la théologie de l'inculturation dans le contexte africain, cf. Arij A. Roest CROLLIUS, « What is so new about inculturation? A concept and its implications », in *Gregorianum*, 59 (1978), p. 721-738 ; Arij A. Roest CROLLIUS – P. SURLIS – T. LANGAN – R. Van ALLEN, *Creative inculturation and the unity of faith*, EPUG, Rome, 1986².

¹³ Cf. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problèmes de fondements*, Présence africaine, Paris, 1981.

2.1.4 La théologie de la libération historique (1980-1990)

Jusqu'à l'étape de la théologie de l'incarnation/inculturation, l'accent était mis sur le *salus animarum suprema lex* – le salut des âmes comme loi suprême. Les théologiens tendaient à relativiser le temporel au profit du spirituel. Mais, très vite, d'autres s'étaient rendu compte de la complexité de la personne humaine, destinatrice de l'Évangile. D'où la question : comment concilier le divin et l'humain ? Comment répondre adéquatement à la mission du Christ qui est venu au monde pour que les hommes aient la vie et qu'ils l'aient en abondance (Jn 10, 10) ? Trois théologiens africains ont été les pionniers de la théologie de la libération historique. Il s'agit du Camerounais Jean-Marc Ela, du Congolais Bénézet Bujo et du Camerounais Engelbert Mveng.

Jean-Marc Ela plaide pour une théologie africaine réaliste, la « théologie sous l'arbre à palabre ». Cette théologie pose deux questions fondamentales sur l'Afrique en devenir : quel avenir pour les pays d'Afrique et quelle Église pour y faire mémoire du Dieu qui libère ? Pour lui, il est temps que l'Afrique quitte les nuages pour affronter les réalités de la vie. « L'Afrique devra entrer dans une phase urgente de réflexion où les plus importantes questions seront moins l'avenir de l'âme que l'engagement d'un peuple dans la lutte pour sa libération de la pauvreté, de la misère des injustices liées aux gestions calamiteuses des politiques néocoloniales. »¹⁴ L'Église doit prêcher le salut du Christ en partant des réalités africaines. Sur le plan pastoral, J.-

¹⁴ Pour un approfondissement de la pensée de l'auteur, voir J.-M. ELA, *De l'assistance à la libération. Les tâches actuelles de l'Église en milieu africain*, Paris, Centre Leuret, 1981 ; *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles*, Karthala, Paris, 1982 ; *Ma foi d'Africain*, Karthala, Paris, 1985 ; *Le message de Jean-Baptiste. De la conversion à la réforme dans les Églises africaines*, Éditions Clé, Yaoundé, 1992 ; *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Karthala, Paris, 2003 ; I. NDONGALA MADUKU, « Jean-Marc Ela (1936-2008) ou le bonheur de faire "la théologie sous l'arbre" », in *Nouvelle revue théologique*, T. 131, 3 (2009), p. 557-569.

M. Ela préconise la «pastorale des mains sales», c'est à dire, «celle qui, à partir de la solidarité avec les pauvres et les opprimés, libère la force provocatrice et libératrice de l'Évangile.»¹⁵ Du point de vue ecclésiologique, «la théologie sous l'arbre» considère que «l'Église doit se détruire comme structure de chrétienté afin de retrouver une créativité qui réponde aux problèmes posés par le "choc" de l'Évangile en milieu africain.»¹⁶ C'est donc une révolution endogène que prône J.-M. Ela à travers sa «théologie sous l'arbre». Le Dieu de J.-M. Ela est un Dieu des pauvres, fait homme en Jésus-Christ pour que l'homme devienne «dieu». Par conséquent, ce Dieu-là ne peut pas se taire face aux oppressions dont sont victimes (et acteurs) les Africains.

À la suite de J.-M. Ela, le théologien et historien Engelbert Mveng lie la spiritualité et la libération de l'homme total. Partant de l'exemple des pères du désert, le père jésuite enseigne que la rencontre de l'homme avec Dieu doit engendrer une conversion totale vécue dans le détachement des vices et des péchés qui font obstacle au développement humain afin de vivre libres et réconciliés avec Dieu et avec le prochain dans la transformation de la création. C'est ce que Mveng appelle «détachement» et «assomption», comme conséquences directes de l'observation stricte des béatitudes évangéliques¹⁷. Selon lui, la théologie doit collaborer avec les sciences humaines pour rejoindre l'Africain dans son contexte et dans sa culture. Le discours théologique doit dialoguer avec les autres sciences. Cette interdisci-

¹⁵ J.-M. ELA, *Ma foi d'Africain*, Karthala, p. 212.

¹⁶ J.-M. ELA, *Le cri de l'homme africain*, L'Harmattan, Paris, 1980, p. 143.

¹⁷ E. MVENG (dir.), *Spiritualité et libération en Afrique*, Actes de la rencontre panafricaine de l'Association œcuménique des théologiens du Tiers-Monde (Le Caire, 24-28 Août 1985), L'Harmattan, Paris, 1987, p. 16-17. Voir également *Idem*, *L'art d'Afrique Noire, liturgie cosmique et langage religieux*, Présence Africaine, Paris, 1974 ; *Idem*, *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, L'Harmattan, Paris, 1985 ; *Idem*, *Théologie, Libération et Cultures Africaines. Dialogue sur l'anthropologie négro-africaine*, Clé/Présence Africaine, Yaoundé/Paris, 1996.

plinarité unit la théologie, l'histoire, l'art et l'anthropologie. Le Père jésuite est persuadé que le vrai problème du Négro-Africain est la pauvreté anthropologique qui constitue la perte totale de son identité.

La théologie de la libération historique a été abordée sous l'angle éthique par le Congolais Bénézet Bujo. Celui-ci insiste sur l'organisation sociale – famille-clan-ethnie – pour remonter au véritable Christ des Africains, le «Proto-Ancêtre»¹⁸. Pour B. Bujo, «l'ignorance en matière de structure et de conception de la famille africaine a conduit aussi à un malentendu grave en matière d'éthique sexuelle et matrimoniale. En effet, la communauté étant fondamentale, rien ne peut être entrepris individuellement sans engager cette dernière. [...] Une analyse serrée de l'anthropologie et de la religiosité africaines montre que le malentendu et la condamnation missionnaires sont venus de leur conception anthropologique, philosophique et théologique propre à l'Occident. La seule voie pour les évangélisateurs missionnaires était d'imposer sans discussion la pensée censée éprouvée et chrétienne résultant de la rencontre avec la culture gréco-romaine. On doit déplorer qu'il y ait si peu de théologiens occidentaux qui se rendent compte que depuis la rencontre avec la culture occidentale le christianisme ne soit plus jamais devenu vraiment familier avec une autre culture et qu'il soit resté jusqu'à ces jours essentiellement occidental. [...] En ce qui concerne l'Afrique noire on a l'impression que jusqu'aujourd'hui les pays européens, malgré la fin officielle de leur règne colonial, continuent à pratiquer un colonialisme idéologique qui veut que tout soit imposé à l'Africain, de qui il n'y a absolument rien à apprendre.»¹⁹ B. Bujo invite tous les théologiens africains à la besogne afin de mettre sur pied une théologie qui réponde aux questions réelles de l'avenir du christianisme sur le continent noir.

¹⁸ Cf. *infra*, 4.2.2, « Le Christ des Négro-Africains ».

¹⁹ B. BUJO, « Le christianisme africain et sa théologie », p. 162-163.

2.1.5 La théologie de la reconstruction (1990-2000)

L'appel de B. Bujo semble avoir trouvé quelque écho auprès de ses contemporains. Certains sont persuadés que la question de la théologie africaine doit désormais être posée en termes de «reconstruction globale»²⁰ du continent. Du côté francophone, ce courant philosophico-théologique est conduit par le Congolais de l'Église protestante Kā Mana. Selon lui, les courants précédents présentent des lacunes qui doivent être comblées. Il reproche à la théologie de l'identité culturelle son option passéiste et fixiste, incapable de transformer le présent et d'entrevoir l'avenir. De la théologie de la libération, il met en cause l'accent unilatéral lorsqu'il s'agit d'établir les responsabilités dans la crise multisectorielle que traverse l'Afrique. Elle a eu tendance à incriminer presque exclusivement l'Occident, négligeant et feignant d'ignorer de manière presque aberrante la responsabilité des Africains eux-mêmes. Ces deux courants ont en définitive plus évolué dans les bibliothèques et dans les amphithéâtres que dans le concret de la lutte des Africains pour la reconstruction de leur continent. L'ère de l'incarnation de la foi dans les cultures africaines est révolue, de même que celle des pamphlets contre l'œuvre missionnaire et coloniale. Aujourd'hui, le christianisme est devenu essentiellement une affaire interne à l'Afrique. «Il est nôtre», affirme Kā Mana²¹.

Le théologien congolais exhorte ainsi les Africains au dépassement d'eux-mêmes et à l'autocritique s'ils veulent prendre en main la destinée de leur continent. Ainsi les met-il en garde contre la victimisation et le danger des six mythes caractéristiques de l'Afrique. Il

²⁰ Cette pensée théologique prônant la reconstruction de l'Afrique fut lancée par le Kenyan Jesse N. K. Mugambi au moment où la théologie de l'inculturation était encore en vogue sur le continent.

²¹ KĀ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique*, Karthala, Paris, 1993 ; *Idem, Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Karthala, Paris, 1994 ; Cf. G. TCHONANG, «Bref historique de la théologie africaine», p. 163-164.

cite, entre autres, les mythes de l'Occident, de l'identité africaine, de l'indépendance, du pluralisme politique, du développement et de la démocratie. Il rencontre B. Bujo, qui dit que la vie est le plus grand trésor reçu de Dieu par le truchement des ancêtres. Kā Mana précise quant à lui qu'il faudra «sortir de l'ère du rêve, de l'illusion et des cris de révolte pour nous mettre à l'exercice de la pensée lucide, de l'action sans complexe et de la reconstruction de nos sociétés»²². Cependant, l'exhortation de Kā Mana au non-alarmisme des Africains ne rencontre pas l'assentiment de tous. C'est le cas de certains Africains de la diaspora, comme le professeur congolais Benoît Awazi Mbambi Kungua qui prône une philosophie et une théologie de la pensée révolutionnaire. Il s'agit d'une révolution populaire par laquelle l'Afrique puisse retrouver sa dignité et lutter pour sa survie.

2.1.6 La théologie négro-africaine de la libération holistique (2000 à nos jours/2020)

Dans le monde globalisé, l'Afrique n'a d'autre choix que de se battre pour sa survie. B. Awazi est convaincu que jamais le monde ne sera «un village» tel que le prétendent les chantres de la mondialisation et de l'universalité. Il parle alors de la «théologie négro-africaine de la libération holistique» qu'il explique en ces termes :

«Les théologies de la libération holistique sont le résultat d'un travail de lecture de la reconstitution de la réalité religieuse, socio-politique et économique par les couches populaires et les sociétés africaines postcoloniales. À ce travail de réappropriation contextuelle, responsable et libre des schèmes théologiques du christianisme colonial, les couches populaires mettent en œuvre leur capacité innée et intarissable à l'indocilité et à l'indiscipline, contre les prétentions hégémoniques et totalitaires de l'État moribond et du christianisme colonial en pleine déconfiture. Les théologies populaires de la libération holistique sont donc une riposte des couches populaires qui refusent de mourir et décident de contourner les réseaux et structures occultes, idéologiques et politiques

²² KĀ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'Éthique politique*, p. 108.

mis en place par l'État postcolonial moribond pour donner la mort et terroriser les sociétés africaines. À ce titre, les théologies populaires de la libération holistique se déploient comme des modalités nouvelles et autonomes pour organiser la vie sociale, politique, spirituelle et thérapeutique dans les sociétés qui sont travaillées par de nombreuses mutations culturelles, politiques et religieuses en contexte de mondialisation capitaliste et consumériste. »²³

Ce bref parcours historique de la pensée théologique en Afrique manifeste qu'il existe certes, quelques différences entre les courants. Cependant, nous pouvons remarquer qu'il y a chez tous les théologiens un souci qui les unit, constituant ainsi une sorte de fil conducteur de leurs recherches : la recherche identitaire du Négro-Africain et l'appropriation du christianisme par les peuples africains pour le salut intégral de l'Africain. Le Congolais Claude Nsal'onanongo Omelenge a raison d'inviter les Africains «à placer au cœur de leurs recherches la question de la transformation profonde et positive du continent, à travers des recherches sociopolitiques, culturelles et économiques nourries par des approches bibliques et des dynamiques spirituelles et religieuses théologiquement fertiles»²⁴.

Cet objectif reste louable aussi longtemps que le souci majeur est de donner la vie, de la protéger et de la transmettre aux générations à venir. La constance d'une telle démarche n'est possible que dans une société justifiée, pacifiée et réconciliée. C'est ici que l'Église, considérée comme «famille» en Afrique, peut et doit rassembler ses en-

²³ B. AWAZI KUNGUA, *Dieu crucifié en Afrique. Esquisse d'une Christologie négro-africaine de la Libération Holistique*, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 172. Voir aussi *Idem*, *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*, L'Harmattan, Paris, 2002 ; *Idem*, *Donation, Saturation et Compréhension. Phénoménologie de la donation et Phénoménologie herméneutique : Une alternative ?*, L'Harmattan, Paris, 2005 ; *Idem*, (dir.), *Leadership féminin et action politique. Cas des communautés africaines du Canada*, L'Harmattan, Paris, 2013.

²⁴ C. NSAL'ONANONGO, *La théologie politique publique. Repenser la mission des églises d'Afrique à l'aune de la crise*, St Honoré, Paris, 2018, p. 385.

fants autour de l'Ancêtre commun, le Christ-Jésus, mort et ressuscité pour le salut de tous. Pour ce qui nous concerne, nous pensons que cette mission des Églises locales passe à travers le partage fructueux de la parole. Voilà pourquoi nous allons à présent aborder les différents lieux du déploiement du *Ndaro* dans les cultures africaines.

2.2 Le Christ des Négro-Africains

La théologie africaine est parfois qualifiée, à tort ou à raison, de théologie théocentrique, d'une part, et anthropocentrique, d'autre part. Dieu se comprend à partir de la création, c'est-à-dire qu'en partant de la création l'on découvre le Créateur²⁵. Il y a donc une interaction logique entre Dieu et la création, entre le monde invisible et le monde visible (*Cosmos*, en grec). Ceci soulève la question du mode de communication entre Dieu et les vivants.

Ainsi que nous l'avons dit précédemment, les *Bashi* – comme c'est le cas chez d'autres groupes négro-africains – s'expriment fréquemment à travers les proverbes, les mythes et les contes, etc.²⁶ Ainsi, un seul proverbe suffit pour donner le sens profond de la personne humaine. C'est le cas, par exemple, du dit proverbial : « *Ntanabwijir 'enigulu* »²⁷, à savoir : « Ici-bas, personne ne se fait tout seul. » Il n'existe aucune personne qui ne soit fils ou fille de quelqu'un d'autre. Mais l'on pourrait aller au-delà pour affirmer que l'homme est relation et que son épanouissement dépend des autres. C'est ce qu'affirment les sages *Bashi* du village lorsqu'ils rappellent à quelque jeune arrogant : « *Ntanga-myampi, erhi bali banga* »²⁸, à savoir : « On se vante d'être bon guerrier grâce au soutien de ses compagnons. »

²⁵ Concernant la théodicée en contexte africain cf. J. S. MBITI, *Concepts of God in Africa*, London/New-York, 1970.

²⁶ Cf. *supra*, 1.3.4, « Les *Bashi* et la nature ».

²⁷ A. KAGARAGU, *Emigani bali bantu. Proverbes et maximes des Bashi*, prov. 1611.

²⁸ *Ibidem*, prov. 1613.

L'élément principal dont se servent les Négro-Africains pour justifier l'existence de Dieu, c'est la vie. Elle est le don par excellence que l'homme a reçu de Dieu. Les *Bashi* appellent Dieu, *Lulema* (Créateur), pour souligner sa capacité exclusive d'appeler les êtres de la non-existence à l'existence. Nous avons également vu que chez les *Bashi*, *Lulema* n'agit pas directement sur le *Cosmos*. Son action s'accomplit par l'intermédiaire des ancêtres. Ceux-ci ont à leur tour leurs intermédiaires qui vont du père de la tribu, le *Mwami*, aux chefs des familles. Chacun a le devoir de transmettre la vie, de la faire croître et de la prolonger le plus longtemps possible. À ce propos, B. Bujo observe : «L'enfant n'est pas le fruit de deux parents biologiques, mais il vient d'ailleurs, il est un don et l'on en est reconnaissant, en même temps qu'on prie celui qui est source de la vie de bénir ce dont il vient de gratifier la communauté. Cependant, si Dieu est la source suprême de la vie et nous y fait participer, ce n'est pas pour la garder égoïstement, mais il incombe à chaque individu de partager ce qu'il a reçu avec ses semblables et avec tout le cosmos.»²⁹ Compte tenu de ce qui précède, nous pouvons affirmer que les Africains n'éprouvent aucune difficulté à comprendre la déclaration du Christ que nous avons déjà mentionnée à plusieurs reprises : «Je suis venu pour donner la vie.» C'est à ce titre que les théologiens négro-africains ont donné au Christ le titre d'Ancêtre ou de *Proto-Ancêtre*. La question que suscite ce qui précède est celle de savoir : qu'est-ce qu'un ancêtre ?

L'un des auteurs africains cités, B. Bujo, répond : «L'Ancêtre est à situer dans le domaine du monde invisible auprès des esprits et en relation intime avec les hommes encore vivants sur la terre. L'Ancêtre est donc un homme, qui, à travers la mort, conçue comme un rite de passage, est passé dans la vie de l'au-delà et en tant que tel a d'une part un contact direct à Dieu et d'autre part, participe directement et de manière active à la vie de la famille et aux événements du vil-

²⁹ B. BUJO, *La vision africaine du monde. Pour un enseignement social de l'Église sans loi naturelle*, p. 65.

lage. »³⁰ Puis l'auteur élargit l'attribut d'Ancêtre au Christ: « En effet, dire que Jésus est *Proto-Ancêtre* signifie que toute référence aux pratiques ancestrales de la tradition africaine ne peut plus se faire sans se référer en même temps au Christ qui est le critère sélectif selon lequel on devra désormais juger les ancêtres traditionnels. Que ce soit par exemple en politique, il ne sera plus permis de se comporter en despote puisque le Christ en tant que *Proto-Ancêtre* est celui qui n'opprime pas, mais donne la vie en plénitude. Semblablement, dans la vie matrimoniale, en cas de stérilité d'un des partenaires, la partie incapable d'enfanter ou d'engendrer n'est pas, à la lumière du *Proto-Ancêtre*, un bois mort qu'il sied de jeter au feu, mais chacune des deux parties est appelée à voir dans l'autre un bois vert, car là où la tradition ancestrale voyait du bois mort, le Christ transforme celui-ci en bois vert par le sang de sa croix, lui le second Adam, le *Proto-Ancêtre*. »³¹

B. Bujo compare le titre de *Proto-Ancêtre* à celui paulinien de « Nouvel Adam ». Mais il précise que le Christ n'est pas l'arrière-ancêtre des ancêtres africains. Il est le modèle des ancêtres, car à la différence de nos ancêtres qui ne peuvent donner la vie par eux-mêmes, Jésus la donne comme Premier-Né du Père, engendré depuis l'éternité. En lui tout prend source et trouve son achèvement. Le Christ révèle Dieu à l'homme et l'homme se découvre à travers l'incarnation du Christ³². L'écrivain sénégalais Birago Diop³³ n'avait-il pas raison

³⁰ B. BUJO – J. ILUNGA (éd.), *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, Vol. I, Éditions Paulines, Kinshasa, 2004, p. 127 (Le texte original a été publié aux Éditions Universitaires de Fribourg/Suisse en 2002). Nous pouvons renvoyer aussi au travail remarquable du pasteur protestant allemand Winfried MAIER-REVOREDO, *Coming home to face the future. African ancestral theology and its possible contribution to worldwide christianity*, Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, Neuendettelsau, 2014.

³¹ B. BUJO, « Le christianisme africain et sa théologie », p. 164.

³² Cf. B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, p. 83-84.

³³ Voir B. DIOP, « Le Souffle des ancêtres », in *Leurres et Lueurs*, Présence Africaine, Paris, 1960.

de confesser que les morts ne sont pas morts? Ils sont partout et reviennent dans le quotidien de l'Africain. Ils sont dans les éléments de la nature, dans les événements de la vie présente et à venir. Voilà pourquoi, comme le Christ-Ressuscité, les ancêtres sont toujours au milieu des leurs. Chacun d'eux veille sur les membres de son clan. Il faut noter, cependant, qu'à partir de l'Incarnation-Mort-Résurrection du Christ, les ancêtres ont été également gratifiés de la vie éternelle auprès du Créateur. C'est dans cette perspective qu'il est utile de nous tourner encore vers B. Bujo, que nous avons présenté comme l'un des pionniers de la théologie de la libération historique. Ses propos vont droit à l'essentiel : « Les ancêtres ne sont ce qu'ils sont que parce que désormais il y a l'élévation du Christ qui leur donne une nouvelle espérance et comble leur désir d'immortalité qu'ils cherchaient peut-être par la descendance biologique ou les œuvres qui perpétuent leur mémoire. Jésus-Christ devenu le Proto-Ancêtre [...] donne une vie différente de *maisha* (*bios*) terrestre, mais garantit le *uzima* (*zoé*) de Dieu [...]. Ayant traversé le ventre de la terre à la suite du Christ descendu aux enfers, ils ont trouvé le chemin libéré de tout danger, de toute angoisse et de toute solitude. »³⁴

La conséquence logique qui découle de la foi dans le Christ *Proto-Ancêtre* est le rassemblement de tous les humains en une même et seule famille dont le Christ est le fondateur. Comme cela arrive dans la vie quotidienne, les relations entre les enfants d'une même famille peuvent connaître des hauts et des bas. Voilà pourquoi les Africains ne cesseront jamais de recourir aux palabres pour rétablir la réconciliation et la paix entre tous.

³⁴ B. BUJO, *Le credo de l'Église en dialogue avec les cultures. Existe-t-il une manière africaine de croire au Dieu de Jésus Christ ?*, Academic Press, Fribourg, 2016, p. 127.

3. Le Christ *Proto-Ancêtre*, fondement du *Ndaro* chez les chrétiens

L'unité des enfants de Dieu et le don de la vie éternelle font partie de la mission essentielle attachée à la venue du Christ dans ce monde. Il l'affirme lui-même dans sa grande prière : «Ce n'est pas pour eux seulement que je prie, mais encore pour ceux qui croiront en moi par leur parole, afin que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi, et comme je suis en toi, afin qu'eux aussi soient un en nous, pour que le monde croie que tu m'as envoyé.» (Jn 17, 20-21) Cette prière dite «prière sacerdotale» interpelle chaque personne dans son effort de bâtir de bonnes relations avec son Dieu et avec sa communauté entière. Il faut donc un dialogue permanent entre l'*Être Suprême* et les humains et entre les humains eux-mêmes. Comme l'observe le sociologue congolais Gaston Mwene Batende, le Dieu des Africains est un être personnel, un «Papa» toujours disponible, à qui ils s'adressent pour les réponses aux situations dépassant les limites humaines et où les ancêtres, ces êtres supérieurs, invisibles, mais jamais absents de leurs communautés, ne peuvent apporter de solutions par eux-mêmes³⁵.

Comme nous avons déjà eu à le dire, aucun dialogue n'est possible sans l'esprit d'ouverture et l'écoute attentive de part et d'autre des interlocuteurs³⁶. Or, Dieu s'est toujours révélé comme *Être-dialogal*. De la création à la rédemption, Dieu entre en dialogue de diverses manières avec les créatures. Mais le point névralgique reste sa «Parole» qu'il adresse à ses interlocuteurs. Il parle à Adam et Ève (Gn 3, 9-22), à Abraham (Gn 12, 1-3), il envoie les prophètes annoncer sa Parole (2 P 1, 20-21). Et comme l'humanité s'est montrée récalcitrante à sa

³⁵ Cf. G. MWENE BATENDE, «Dialogue entre le christianisme et les religions traditionnelles africaines. Bilan et perspectives au regard d'*Ecclesia in Africa*», in COLLECTIF, *L'ACEAC face aux défis de l'heure en Afrique centrale*, Éditions du Secrétariat Général, Kinshasa, 2007, p. 95-112, ici p. 101.

³⁶ Cf. *supra*, 2.2.1.3, «Conditions et caractères généraux du *Ndaro*».

miséricorde, Dieu, Père de tous, marche vers elle à travers son Verbe Incarné, Jésus-Christ (Jn 1, 1-18). Nous pouvons donc dire que Dieu est « Communicateur » dès le début de la création. Le but de sa communication est semblable au but du *Ndaro* : la vérité, le pardon, la justice, l'amour et la réconciliation. Ces éléments constituent les fondamentaux pour la vie éternelle. C'est pourquoi, si le Christ est adoré et glorifié comme l'Ancêtre des ancêtres en Afrique, il devient la « Fondation » sur laquelle s'édifie l'« Église famille de Dieu »³⁷. Le Christ *Proto-Ancêtre* a la prérogative de réconcilier tous les ancêtres avec le Créateur et à travers eux, les ethnies, les tribus, les clans et les familles. À ce point, les Africains sont frères et sœurs au nom de l'Ancêtre commun. Ils n'ont pas d'autre choix que d'organiser les palabres à chaque fois qu'il en faut pour éloigner d'eux les conflits qui mettent en péril la vie.

4. Conclusion partielle

L'unité clanique est l'une des valeurs socioculturelles prônées par les sages *Bashi*. Ils disent par exemple : « *Oku bene nyamukere bali kwo banabûha* »³⁸, à savoir : « Les petits du crapaud croassent à l'unisson. » Cette maxime, comme bien d'autres, souligne le vivre-ensemble pacifique qui doit caractériser les membres d'un même clan, au nom de l'ancêtre fondateur. Cette unité est exigée en toutes circonstances de la vie. Que se passe-t-il si les frères ne vivent plus en unité clanique ? La réponse est que la vie court le danger d'être éteinte. Voilà pourquoi, au nom de la vie et pour le respect du donateur de la vie, les enfants d'un même clan sont appelés à se réconcilier continuellement, à tout moment où cela est exigé.

³⁷ Cf. B. BUJO, *Quelle Église pour un christianisme authentiquement africain ? Universalité dans la diversité*, coll. « Théologie africaine », n. 6, Schwabe Verlag, Bâle, 2021.

³⁸ A. KAGARAGU, *Emigani bali bantu. Proverbes et maximes des Bashi*, prov. 1981.

Si donc l'ancêtre fondateur du clan ou de la tribu constitue la cause principale de l'unité entre tous ses descendants, il n'est pas erroné de souligner la nouveauté apportée par l'Incarnation du Verbe de Dieu. Jésus-Christ, Parole de Dieu, est venu révéler pleinement aux hommes le mystère de Dieu. Ainsi, Lui, l'Ancêtre des ancêtres, réunit en lui seul toutes les tribus de l'humanité. Les implications de cette interprétation sont celles de la continuité des ancêtres dans la vie éternelle de leur Chef et la réconciliation du monde avec Dieu par le sang versé sur la Croix par amour pour les siens³⁹. Par l'unique sacrifice du Christ, tous les sacrifices aux ancêtres trouvent leur achèvement et leur sens devient plus perceptible. Les Africains n'ont plus besoin de sacrifier aux ancêtres privés, car l'unique sacrifice du Christ, perpétué dans la liturgie chrétienne, se substitue et supplée à tous les autres. Cependant, les ancêtres gardent leur place dans la mémoire des humains qui doivent les honorer, voire les supplier d'intercéder pour eux auprès du *Proto-Ancêtre*, le Christ.

Le survol historique de la théologie africaine prouve abondamment que l'Africain ressent le besoin de l'unité et du salut de l'homme intégral. Les défenseurs des différents courants théologiques placent tous le bien-être de l'Africain à la base de leurs réflexions. Ce bien-être passe par l'acceptation du chemin parcouru par le Christ, à savoir, le chemin de la croix. Mais la croix ne doit pas rester sans la résurrection. Les biens de la Résurrection s'expérimentent dans la paix, le pardon et la réconciliation entre tous, bien que la plénitude des dons de la Résurrection reste à situer à la parousie, quand le mal sera totalement vaincu et que le Christ établira son règne pour l'éternité. En attendant donc, les Africains sont tenus de hâter l'avènement du retour du Christ par l'exemplarité de leur vie quotidienne basée sur l'enseignement de leur Maître. D'où la place privilégiée de l'Église-famille appelée à rassembler tous ses enfants.

³⁹ Cf. C. KASEREKA, *Jalons pour une théologie pastorale du pardon et de la réconciliation en Afrique. Cas de la République démocratique du Congo (RDC)*, p. 193.

CHAPITRE 5

LA DIMENSION PROPHÉTIQUE DE L'ÉGLISE EN AFRIQUE COMME CONTEXTE PORTEUR DU *NDARO* : CAS DE LA RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO

Nous avons précédemment souligné la contribution incontournable du *Ndaro* à la bonne gestion de la *res publica* en Afrique. Or, nous savons qu'une société ne peut se développer ni connaître la paix si elle ne respecte pas les droits des citoyens et si elle ne met pas la justice au centre de ses actions.

Le courant théologique qui prône la libération holistique tout comme les instabilités sociopolitiques observées actuellement en Afrique prouvent suffisamment que les Églises africaines ont elles aussi du pain sur la planche. Leurs pasteurs – et tout chrétien de bonne volonté – doivent assumer pleinement leur rôle prophétique de bons bergers et avant-gardistes du *Ndaro*. Comme le disait l'ancien archevêque de Bukavu Mgr Emmanuel Kataliko¹, aucun d'entre eux ne doit se taire. Ils doivent tous parler et défendre les brebis en proie aux appétits boulimiques des loups sanguinaires. À l'instar du prophète Jérémie (Jr 22, 3), qui prononça des oracles contre le roi de Juda et sa famille, les pasteurs doivent se lever et mettre en garde les dirigeants

¹ Cf. *infra*, 5.3.2, « Mgr Emmanuel Kataliko, le prophète enchaîné ».

médiocres contre le risque de dérive et de perte qu'encourent les peuples africains.

Dans cette perspective, la question est de savoir si les Églises particulières peuvent encore aujourd'hui « rester au milieu du village » et en même temps prêcher l'Évangile de manière crédible. Et parce que les Églises particulières ne doivent emprunter d'autres voies que celle de la pédagogie de la solidarité, c'est-à-dire, faire leurs joies, les peines, les angoisses et les espérances des peuples africains², elles sont appelées à placer la Parole de Dieu et le témoignage de vie au centre de leurs actions prophétiques.

À ce propos, le pape François a raison de rappeler son exhortation aux prêtres du diocèse de Buenos Aires, reprise dans *EG* :

« Sortons, sortons pour offrir à tous la vie de Jésus-Christ. [...] Je préfère une Église accidentée, blessée et sale pour être sortie par les chemins, plutôt qu'une Église malade de la fermeture et du confort de s'accrocher à ses propres sécurités. Je ne veux pas une Église préoccupée d'être le centre et qui finit renfermée dans un enchevêtrement de fixations et de procédures. Si quelque chose doit saintement nous préoccuper et inquiéter notre conscience, c'est que tant de nos frères vivent sans la force, la lumière et la consolation de l'amitié de Jésus-Christ, sans une communauté de foi qui les accueille, sans un horizon de sens et de vie. Plus que la peur de se tromper j'espère que nous anime la peur de nous renfermer dans les structures qui nous donnent une fausse protection, dans les normes qui nous transforment en juges implacables, dans les habitudes où nous nous sentons tranquilles, alors que, dehors, il y a une multitude affamée, et Jésus qui nous répète sans arrêt : "Donnez-leur vous-mêmes à manger" (Mc 6, 37). »³

Cet enseignement du Saint-Père exprime nettement le défi que doit relever l'Église universelle de conduire l'homme total au salut.

² Cf. VATICAN II, *Gaudium et spes*, n. 1.

³ FRANÇOIS, Exh. apost. *Evangelii Gaudium*, Cité du Vatican, Rome, 2013, n. 49.

Les messages des évêques de la République démocratique du Congo montrent également avec clarté que l'Église n'a jamais été indifférente face aux malheurs du peuple de Dieu. En l'an 2000, les prélats congolais écrivaient à leurs compatriotes de l'Est du pays : «À tous ceux qui sont meurtris par les affres de cette guerre [...] nous demandons de ne point désespérer. Dans ces souffrances, nous restons unis à vous. [...] Nous nous sentons blessés et humiliés avec vous. Nous vous soutenons par la prière, vous encourageons à tenir bon dans la foi et demandons à tous nos compatriotes de poser des actes de solidarité envers vous. [...]»⁴

Avant d'appliquer la méthode historico-phénoménologique, nous voulons procéder à un bref exposé dogmatique et canonique afin de montrer ensuite comment le rôle prophétique des Églises particulières du Congo s'insère parfaitement dans la dimension prophétique de l'Église universelle. Après ce paragraphe systématique, nous rejoindrons la RDC où nous examinerons la prise de conscience et l'appropriation de cette dimension prophétique de l'Église dans la continuité de l'unique rôle prophétique du Christ. Pour ce faire, nous évoquerons quelques prises de parole de l'Église congolaise visant à dénoncer et condamner les situations mortifères actuelles que traversent ses filles et fils et à annoncer l'Évangile en paroles comme en actes.

1. Fondements dogmatiques et canoniques du rôle prophétique de l'Église

La mission prophétique de l'Église se fonde sur les *tria munera*⁵ de son Époux, le Christ. Déjà dans l'Ancien Testament, le prophète Isaïe avait comme anticipé la révélation du *munus docendi* du Christ :

⁴ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO), *Courage, le Seigneur ton Dieu est au milieu de toi (So 3, 17)*, Éditions du Secrétariat Général de la Cenco, Kinshasa, 2000, p. 47.

⁵ Par *tria munera* (en latin), nous désignons classiquement les trois charges ou fonctions que le Christ a lui-même exercées avant de les léguer aux

«L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a conféré l'onction pour annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres. Il m'a envoyé proclamer aux captifs la libération et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer les opprimés en liberté, proclamer une année d'accueil par le Seigneur.» (Is 61, 1-2; cité en Lc 4, 18-19) Le Christ confirme lui-même cette prophétie, au début de son ministère à Nazareth en Galilée, en déclarant: «Aujourd'hui, cette écriture est accomplie pour vous qui l'entendez.» (Lc 4, 21)

Les Saintes Écritures constituent donc la source principale de l'engagement de l'Église et des fidèles dans la société. En s'incarnant dans le monde, le Verbe en a assumé les vicissitudes à l'exception du péché. Après sa Résurrection, peu avant de passer de ce monde à son Père céleste, le Christ a envoyé ses disciples annoncer le Royaume de Dieu. Il leur a recommandé de se répandre dans l'univers entier et de s'occuper de l'homme dans son intégralité (Mt 28, 19-20). Il signifiait par là que sa mission était celle de sauver l'humanité entière en l'arrachant aux avilissements du temporel.

La conversion et la foi constituent les signes concrets d'appartenance au Christ. Si donc l'annonce de l'Évangile doit se faire à travers les échanges, le dialogue entre les hommes, nous sommes conduits à affirmer que la manifestation dialogale de Dieu par l'Incarnation constitue le lieu de prise de conscience de la mission prophétique de l'Église. Dieu s'est fait homme pour que l'homme se fasse Dieu⁶. En d'autres termes, Jésus-Christ est devenu homme pour porter l'humanité à la perfection, c'est-à-dire à son but ultime. Les pères de l'Église – surtout Saint Athanase et les deux Cappadociens – ont ap-

apôtres et par eux, à l'Église universelle et à tous les baptisé(e)s. Il s'agit des charges d'enseignement (prophète), de sanctification (prêtre) et de gouvernement (roi-serviteur). Selon l'Église, tous les chrétiens sont investis de ces charges du Christ au moyen de leur appartenance au Christ par les sacrements, surtout par ceux de l'initiation chrétienne : baptême, eucharistie et confirmation. La consécration au ministère ordonné apporte une spécification à leur exercice (cf. *LG*, n. 11).

⁶ St IRÉNÉE, *Adversus haereses* (Contre les Hérétiques), III, 19,1.

profondi cette confession de foi de saint Irénée en enseignant sans cesse la véritable essence du christianisme comme «une descente ineffable de Dieu jusqu'aux limites ultimes de notre condition déchue, même jusqu'à la mort [et comme] une descente de Dieu qui ouvre aux hommes un chemin d'ascension vers la vision illimitée ou l'union des êtres créés avec la Divinité»⁷. Et Vatican II d'ajouter : «Le Père éternel par la disposition absolument libre et mystérieuse de sa sagesse et de sa bonté a créé l'univers ; il a décidé d'élever les hommes à la communion de sa vie divine.»⁸ Marie-Agnès de Matteo et François-Xavier Amherdt observent à juste titre que la caractéristique de l'homme est d'être inachevé : «Si la mission du Christ est de manifester pleinement l'homme à lui-même, cela signifie que l'homme est en devenir. Il a à réaliser en lui une humanisation qui lui rende la beauté de sa création initiale ainsi qu'une divinisation telle que Dieu lui en fait la promesse.»⁹ Comme on le voit, la mission prophétique de l'Église se nourrit principalement des Écritures Saintes¹⁰. Les chrétiens s'engagent, sous la direction de l'Esprit Saint, à promouvoir la libération de la personne humaine à travers la justice, la paix et la réconciliation.

Cette charge d'enseignement se laisse compléter par les deux autres, à savoir : les charges de sanctification et de gouvernement. Le Magistère de l'Église explicite leur inter-connectivité en ancrant la mission prophétique des baptisés dans leur mission de prêtres :

⁷ V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p. 97.

⁸ VATICAN II, *Lumen Gentium*, n. 2.

⁹ M.-A. de MATTEO – F.-X. AMHERDT, *S'ouvrir à la fécondité de l'Esprit. Fondements d'une pastorale d'engendrement*, Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2009, p. 86.

¹⁰ Cf. R. Mawuto AFAN, « Sidbe Semporé. L'itinéraire spirituel d'un théologien africain », in B. BUJO – J. ILUNGA (éd.), *La Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, p. 81.

«Le caractère sacré et organique de la communauté sacerdotale entre en action par les sacrements et les vertus. Les fidèles incorporés à l'Église par le baptême ont reçu un caractère qui les délègue pour le culte religieux chrétien; devenus fils de Dieu par une régénération, ils sont tenus de professer devant les hommes la foi que par l'Église ils ont reçue de Dieu. Par le sacrement de confirmation, leur lien avec l'Église est rendu plus parfait, ils sont enrichis d'une force spéciale de l'Esprit Saint et obligés ainsi plus strictement tout à la fois à répandre et défendre la foi par la parole et par l'action en vrais témoins du Christ. Participant au sacrifice eucharistique, source et sommet de toute la vie chrétienne, ils offrent à Dieu la victime divine et s'offrent eux-mêmes avec elle; ainsi, tant par l'oblation que par la sainte communion, tous, non pas indifféremment, mais chacun à sa manière, prennent leur part originale dans l'action liturgique. Il s'ensuit sous une forme concrète qu'ils manifestent, ayant été renouvelés par le Corps du Christ au cours de la sainte liturgie eucharistique, l'unité du Peuple de Dieu que ce grand sacrement signifie en perfection et réalise admirablement.»¹¹

Quant à la charge de gouvernement du Christ, l'Église s'en inspire pour légitimer son engagement dans la promotion de la bonne gouvernance de la *res socialis* (cf. Mt 20, 26-27; Lc 22, 26-27; Jn 13, 14). Le *munus regendi* se conçoit essentiellement comme un service (*diaconia*) à la communauté et un sacrifice en sa faveur, à l'instar du Christ Bon Pasteur qui donne sa vie pour ses brebis (cf. Jn 10, 11). Jean-Paul II nous avertit, à juste titre, sur le but à atteindre à travers cette charge de gouvernement: «[...] Elle [Église] cherche de cette façon à guider les hommes pour qu'ils répondent, en s'appuyant sur la réflexion rationnelle et l'apport des sciences humaines, à leur vocation de bâtisseurs responsables de la société terrestre.»¹²

Le rapide survol biblique et théologique que nous venons de faire nous permet à cet égard de rejoindre les enseignements du deuxième

¹¹ VATICAN II, *Lumen Gentium*, n. 11.

¹² JEAN-PAUL II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, Rome, 30 décembre 1987, n. 1.

Concile œcuménique du Vatican. Le Magistère fait remarquer d'entrée de jeu que «la Rédemption commence avec l'Incarnation, par laquelle le Fils de Dieu revêt tout l'homme, excepté le péché, selon les solidarités instituées par la sagesse créatrice divine, et englobe tout dans son don d'Amour rédempteur. L'homme est rejoint par cet Amour dans l'entièreté de son être : être corporel et spirituel, en relation solidaire avec les autres. Tout l'homme – non pas une âme séparée ou un être fermé dans son individualité, mais la personne et la société des personnes – est impliqué dans l'économie salvifique de l'Évangile. Porteuse du message d'Incarnation et de Rédemption de l'Évangile, l'Église ne peut pas parcourir une autre voie : par sa doctrine sociale et l'action efficace qu'elle met en œuvre, non seulement elle ne défigure pas son visage et sa mission, mais elle est fidèle au Christ et se révèle aux hommes comme "sacrement universel du salut" »¹³. Ceci est particulièrement vrai à une époque comme la nôtre, caractérisée par une interdépendance croissante et par une mondialisation des questions sociales au niveau planétaire. C'est donc avant tout le salut de l'homme, de tout l'homme et de tout homme, qui est en jeu pour l'œuvre prophétique ecclésiale. Saint Jean-Paul II invitait ses contemporains, tous les disciples-missionnaires, à considérer l'homme comme être-en-société. Dans leur mission, rappelle le Pape polonais, ils doivent considérer la société des hommes comme « la première route et la route fondamentale de l'Église »¹⁴.

Voilà pourquoi, à l'instar des prophètes qui les ont précédés, les pasteurs sont tenus de prendre en considération les événements historiques de l'homme où ils sont invités d'annoncer le message de conversion, de libération et de rédemption du Christ. La constitution pastorale *Gaudium et Spes* abonde dans le même sens :

« Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent,

¹³ CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Bayard-Cerf-Fleurus-Mame, Paris, 2005, n. 65.

¹⁴ JEAN-PAUL II, Enc. *Redemptoris Hominis*, Rome, 4 mars 1979, n. 14.

sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur. Leur communauté, en effet, s'édifie avec des hommes, rassemblés dans le Christ, conduits par l'Esprit Saint dans leur marche vers le Royaume du Père, et porteurs d'un message de salut qu'il faut proposer à tous. La communauté des chrétiens se reconnaît donc réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire. [...] De nos jours, saisi d'admiration devant ses propres découvertes et son propre pouvoir, le genre humain s'interroge cependant, souvent avec angoisse, sur l'évolution présente du monde, sur la place et le rôle de l'homme dans l'univers, sur le sens de ses efforts individuels et collectifs, enfin sur la destinée ultime des choses et de l'humanité.

Aussi, le concile – témoin et guide de la foi de tout le Peuple de Dieu rassemblé par le Christ – ne saurait donner une preuve plus parlante de solidarité, de respect et d'amour à l'ensemble de la famille humaine, à laquelle ce peuple appartient, qu'en dialoguant avec elle sur ces différents problèmes, en les éclairant à la lumière de l'Évangile, et en mettant à la disposition du genre humain la puissance salvatrice que l'Église, conduite par l'Esprit Saint, reçoit de son Fondateur. C'est en effet l'homme qu'il s'agit de sauver, la société humaine qu'il faut renouveler.

C'est donc l'homme, l'homme considéré dans son unité et sa totalité, l'homme, corps et âme, cœur et conscience, pensée et volonté, qui constituera l'axe de tout notre exposé. [...] Aucune ambition terrestre ne pousse l'Église; elle ne vise qu'un seul but: continuer, sous l'impulsion de l'Esprit consolateur, l'œuvre même du Christ, venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité, pour sauver, non pour condamner, pour servir, non pour être servi.»¹⁵

Ce riche enseignement de Vatican II fait entrevoir l'urgence et le besoin de vivre le dialogue entre le Christ et les hommes sous la mouvance de l'Esprit-Saint. «L'Esprit prépare les hommes, les prévient par sa grâce, pour les attirer vers le Christ. Il leur manifeste le Seigneur ressuscité, il leur rappelle sa parole et leur ouvre l'esprit à

¹⁵ VATICAN II, *Gaudium et Spes*, n. 1-3.

l'intelligence de sa Mort et de sa Résurrection. Il leur rend présent le mystère du Christ, éminemment dans l'Eucharistie, afin de les réconcilier, de les mettre en communion avec Dieu, afin de leur faire porter "beaucoup de fruits" (Jn 15, 5. 8. 16). »¹⁶

Le *Code de droit canonique* rend compte de la mission prophétique de l'Église en déployant une terminologie éthique, juridique et pastorale encore plus explicite que les Pères conciliaires. Le texte du *CIC* précise : « L'Église à qui le Christ Seigneur a confié le dépôt de la foi afin que, avec l'assistance du Saint-Esprit, elle garde saintement la vérité révélée, la scrute plus profondément, l'annonce et l'expose fidèlement à le devoir et le droit inné, indépendant de tout pouvoir humain, de prêcher l'Évangile à toutes les nations, en utilisant aussi les moyens de communication sociale qui lui soient propres. Il appartient à l'Église d'annoncer en tout temps et en tout lieu les principes de la morale, même en ce qui concerne l'ordre social, ainsi que de porter un jugement sur toute réalité humaine, dans la mesure où l'exigent les droits fondamentaux de la personne humaine ou le salut des âmes. »¹⁷

¹⁶ COLLECTIF, *Katechismus der katholischen Kirche*, R. Oldenbourg Verlag, München, 1993, n. 737, nous traduisons.

¹⁷ JEAN-PAUL II, *Codex Iuris Canonici (Codex des kanonischen Rechtes, CIC/83. Lateinisch-deutsche Ausgabe mit Sachverzeichnis)*, Libreria Editrice Vaticana, 1983/Butzon-Bercker Kevelaer, Kevelaer, 2001, c. 747, §1-2. Le texte original en latin : Can. 747, §1 : « *Ecclesiae, cui Christus Dominus fidei depositum concredidit ut ipsa, Spiritu Sancto assistente, veritatem revelatam sancte custodiret, intimius perscrutaretur, fideliter annuntiaret atque exponeret, officium est et ius nativum, etiam mediis communicationis socialis sibi propriis adhibitis, a qualibet humana potestate independens, omnibus gentibus Evangelium praedicandi.*

§ 2 : *Ecclesiae competit semper et ubique principia moralia etiam de ordine sociali annuntiare, necnon iudicium ferre de quibuslibet rebus humanis, quatenus personae humanae iura fundamentalia aut animarum salus id exigant.* »

Par rapport à cette mission de l'Église, il faut souligner le fait que ses membres et ses enfants sont avant tout des « disciples croyants »¹⁸. Ils ont reçu la grâce de la foi qui les conduit à faire l'expérience de l'amour de Dieu. Voilà pourquoi, ils ne peuvent s'empêcher de dire tout haut cet amour et de le transmettre de génération en génération. Le pape François appelle régulièrement l'Église à sortir sur les places et allumer le foyer de l'Amour unificateur. Le Saint-Père est persuadé que « celui [chrétien, croyant] qui s'est ouvert à l'amour de Dieu, qui a écouté sa voix et reçu sa lumière, ne peut garder ce don pour lui. Puisque la foi est écoute et vision, elle se transmet aussi comme parole et comme lumière »¹⁹.

C'est dans ce sens que le prophète, aujourd'hui comme au temps de la Bible, vivant dans son Église domestique, prend la parole pour éclairer ses contemporains, les invitant à faire une lecture profonde des « signes du temps »²⁰. En effet, face aux multiples défis d'ordre spirituel, politique, économique, etc., le prophète se pose la question de savoir comment contribuer à sortir du désordre structurel où vit sa communauté. En d'autres termes, il s'agit de savoir ce qu'il faut faire pour rétablir la justice, le pardon, la réconciliation et la paix.

Ces questions nous amènent à aborder la prise de parole par les Églises locales en République démocratique du Congo.

¹⁸ Le pape François parle des « disciples-missionnaires » : « La nouvelle évangélisation doit impliquer que chaque baptisé soit protagoniste d'une façon nouvelle. Cette conviction se transforme en un appel adressé à chaque chrétien, pour que personne ne renonce à son engagement pour l'évangélisation, car s'il a vraiment fait l'expérience de l'amour de Dieu qui le sauve, il n'a pas besoin de beaucoup de temps de préparation pour aller l'annoncer, il ne peut pas attendre d'avoir reçu beaucoup de leçons ou de longues instructions. Tout chrétien est missionnaire dans la mesure où il a rencontré l'amour de Dieu en Jésus Christ ; nous ne disons plus que nous sommes "disciples" et "missionnaires", mais toujours que nous sommes "disciples-missionnaires". » (*EG*, n. 120)

¹⁹ FRANÇOIS, Enc. *Lumen Fidei*, n. 37.

²⁰ Cf. VATICAN II, *Gaudium et Spes*, n. 4.

2. L'Église prend la parole en RDC : quelques grandes lignes historiques

Le *modus vivendi*, la qualité de l'existence et du témoignage tout comme la manière de croire sont conditionnés par la vie communautaire. Dans cette optique, la Parole de Dieu doit féconder et éclairer la société²¹. Dès lors, l'Église doit assumer sa tâche qui consiste à «rendre la civilisation moderne conforme à un ordre vraiment humain et aux principes de l'Évangile»²². Les interventions de l'Église catholique congolaise en sont une preuve tangible. Celle-ci s'exprime par la bouche de ses pasteurs et promoteurs avant-gardistes des valeurs *ndaroiques*, les évêques, réunis en conférence épiscopale nationale, la CENCO²³.

²¹ Cf. CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n. 62.

²² JEAN XXIII, Enc. *Mater et Magistra*, Vatican, 1961, n. 256.

²³ La Conférence épiscopale nationale du Congo (CENCO) est l'organisation catholique romaine qui rassemble les prélats de la hiérarchie catholique en République démocratique du Congo. Approuvée par le Vatican en 1962, elle fait partie de l'Association des conférences épiscopales d'Afrique centrale (ACEAC) et du Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM). Elle est subdivisée en six provinces ecclésiastiques : Kisangani (9 diocèses : Kisangani, Bondo, Bunia, Buta, Dungu-Doruma, Isangi, Isiro-Niangara, Mahagi-Nioka, Wamba), Kinshasa (9 diocèses : Kinshasa, Boma, Matadi, Kenge, Kikwit, Kisantu, Idiofa, Inongo, Popokabaka), Lubumbashi (8 diocèses : Lubumbashi, Kalemie-Kirungu, Kamina, Kilwa-Kasenga, Kolwezi, Kongolo, Manono, Sakania-Kipushi), Mbandaka (7 diocèses : Mbandaka-Bikoro, Bokungu-Ikela, Basankusu, Budjala, Lolo, Lisala, Molegbe), Kananga (7 diocèses : Kananga, Kabinda, Kole, Luebo, Luiza, Mbuji-Mayi, Tshumbe, Mweka) et Bukavu (6 diocèses : Bukavu, Beni-Butembo, Goma, Kindu, Kasongo, Uvira). La CENCO est responsable des normes liturgiques et des tâches administratives ecclésiastiques. Elle reçoit son autorité de la loi ecclésiastique et des mandats particuliers. En 2020, la CENCO réunit 42 évêques et plus de 5045 prêtres issus de toutes les congrégations œuvrant en RDC. Cf. www.cenco.org, consulté le 3 mars 2020. Voir également VATICAN II, Décret *Christus Dominus* [n. 8 pour la définition] ; CIC/83, Cc. 447-459 ; JEAN-PAUL II, Motu proprio

Pour rendre compte des grandes contributions de l'Église catholique au Congo, nous allons retenir seulement les événements saillants de l'histoire de ce pays-continent d'Afrique centrale. Ce qui nous amène à relever quatre grands moments : de l'époque coloniale à l'indépendance, sous les règnes successifs des présidents Joseph Mobutu (1965-1997), Laurent-Désiré Kabila (1997-2001) et Joseph Kabila (2001-2019)²⁴.

Le premier moment est celui de lutte pour l'indépendance du Congo et la libération du peuple congolais du joug colonial. Les politiques belges entretenaient de très bonnes relations avec les missionnaires dont l'œuvre sociale était soutenue en grande partie par les autorités coloniales. L'Église aidait les autorités civiles à implanter la civilisation dans les villes et villages du pays (construction des écoles, hôpitaux, lutte contre la malnutrition, accès à l'eau potable, etc.). La preuve en est que les postes missionnaires étaient souvent érigés non loin des bureaux de l'État. Il faut noter cependant que les missionnaires n'étaient pas à l'abri des conditions sociales médiocres des peuples congolais²⁵. Ils s'étaient donc, au nom de l'Évangile, engagés aux côtés des Congolais pour dénoncer les abus coloniaux et exiger de la Belgique la libération inconditionnelle des autochtones.

Le deuxième moment est marqué par les turpitudes et la tyrannie du président Joseph-Désiré Mobutu. Ce dernier avait transformé le Congo en Zaïre et installé officiellement la laïcité de l'État zaïrois.

Apostolos Suos, 21 mai 1998, sur la nature théologique et juridique des conférences épiscopales ; H. LEGRAND – J. MANZANARES – A. GARCIA Y GARCIA (éd.), *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Cerf, Paris, 1988.

²⁴ Cf. *supra*, Prologue : 3.3, « Sur le plan politique ».

²⁵ Cf. C. KASEREKA, *Jalons pour une théologie pastorale du pardon et de la réconciliation en Afrique. Cas de la République démocratique du Congo (RDC)*, L'Harmattan-Academia, Louvain-La-Neuve, 2012, p. 113 ; A. MUTONDOLE, *L'engagement de l'Église catholique dans le processus de démocratisation en République démocratique du Congo*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2007, p. 101 ss.

Face à la misère du peuple et en signe de solidarité avec leurs Églises locales de la province du Katanga menacées par le régime en place, l'Église catholique au Zaïre était dans le droit de prendre la parole. En 1990 la CEZ, s'adressant à la nation, déclarait : « [...] Suivant la parole de l'Apôtre [...] n'hésitons-nous pas à proclamer à nouveau la parole, à exhorter avec patience et seul souci d'instruire (cf. 2 Tm 4, 2), n'ayant d'autre dette envers personne que celle de la charité (cf. Rm 13, 8). [...] L'amour du Christ et celui de notre peuple nous pressent (cf. 2 Co 5,14) et nous incitent à vous ouvrir notre cœur de pasteurs. »²⁶ La dégradation du tissu social zaïrois ne faisait que s'approfondir au point que deux années plus tard, Mobutu dut céder suite à la pression tant nationale qu'internationale. Il permit l'organisation de la Conférence Nationale Souveraine (CNS)²⁷ qui aboutit à l'ouverture de l'espace public longtemps occupé par le Parti-État, le Mouvement populaire de la Révolution (MPR) dirigé, en *mode solo*, par Mobutu lui-même. L'exaspération sociale conduisit les Zaïrois à l'impatience et au soutien apporté au mouvement rebelle, que dirigeait officiellement Laurent-Désiré Kabila.

Ce dernier n'eut pas la tâche facile. Car plusieurs rébellions se dressèrent contre lui et découpèrent le pays en petits morceaux. Pendant ce temps, les évêques lançaient des messages de paix, de réconciliation et d'espérance. Les responsables catholiques appelaient le peuple congolais à garder l'espérance afin de surmonter les dures épreuves du moment²⁸. Ils encourageaient également les politiciens à œuvrer pour la réunification du Congo qui devrait absolument passer par le dialogue entre les Congolais, surtout après l'assassinat du pré-

²⁶ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE (CEZ), *Tous appelés à bâtir la nation. Mémoire et Déclaration des évêques du Zaïre*, Kinshasa, 1990, n. 2.

²⁷ Cf. *supra*, 3.3, « Les Conférences nationales souveraines (CNS) ».

²⁸ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DES ÉVÊQUES DU CONGO (CENCO), *Courage, le Seigneur ton Dieu est au milieu de toi* (Message), Kinshasa, 15 juillet 2000.

sident L.-D. Kabila²⁹. Ce troisième moment se trouve être aussi celui durant lequel tous les belligérants étaient vigoureusement appelés à entrer en dialogue et à s'engager officiellement à déposer les armes. L'avenir du pays dépendait donc de l'issue de ces pourparlers dont la signature de l'accord final intervint à San City, en Afrique du Sud.

Malgré l'accord, les vies humaines demeurèrent menacées, voire furent supprimées par les violences³⁰. La CENCO refusa pourtant de se taire pour quelque motif que ce fût. Elle dénonça la boulimie des politiciens n'ayant pas d'autres préoccupations que leurs positionnements politiques et les avantages y relatifs. Ceux-ci amassaient l'argent et pillaient le pays au détriment du développement social³¹. Dans ce contexte d'impasse sociopolitique, l'Église catholique prit ses responsabilités d'accompagner le peuple congolais aux élections libres et transparentes. Messages, mémorandums et déclarations n'ont pas manqué de la part des évêques. Mais les élections n'ont pas résolu les problèmes des Congolais. Pendant dix-huit ans, l'Église continua de dénoncer les complots des politiciens contre les peuples. La crise la plus grave fut celle de la fin du deuxième et dernier mandat de Joseph Kabila.

Les enjeux étant importants, les évêques se devaient d'éclairer les retombées d'un passage en force du président sortant J. Kabila. La modification de la constitution du pays constituerait une voie directe vers une nouvelle dictature. Voilà pourquoi, face aux blocages devant lesquels le pays se trouvait, les évêques ont invité les politiciens au dialogue, proposant leurs bons offices de médiateurs. Le dialogue aboutit à la signature de l'accord de la Saint-Sylvestre³².

²⁹ CENCO, *L'espérance ne trompe pas* (Message), Kinshasa, 7 juillet 2001.

³⁰ CENCO, *J'ai vu la misère de mon peuple. Trop c'est trop !* (Message), Kinshasa, 15 février 2003.

³¹ CENCO, *Pour l'amour du Congo, je ne me tairai point* (Message), Kinshasa, 14 février 2004.

³² Laissons la parole au cardinal Fridolin AMBONGO : « Le peuple a longtemps attendu l'alternance politique et s'est battu pour cela. L'accord de la Saint-Sylvestre a été signé entre l'opposition et Joseph Kabila le 31 décembre

L'Église catholique eut le mérite d'éviter au pays de sombrer dans la guerre civile. En outre, l'Église catholique a soutenu l'alternance pacifique entre le président sortant et le président élu et en a payé cher le prix³³. C'est suite aux nombreuses marches pacifiques organisées par le Comité laïc de coordination (CLC) contre la volonté de l'ancien président Joseph Kabila de rester au pouvoir au-delà du mandat constitutionnellement établi que ce dialogue eut lieu. De nombreux Congolais périrent dans des affrontements entre les civils et les forces de l'ordre manifestement à la gâchette facile.

Deux figures emblématiques constituent la preuve indéniable du prix sanglant payé par l'Église catholique au nom de sa mission prophétique. Il s'agit des évêques martyrs Mgrs Christophe Munzihirwa et Emmanuel Kataliko, tous deux archevêques métropolitains de Bukavu.

2016, sous l'égide de la Conférence épiscopale nationale du Congo (CENCO). Ce texte prévoyait la mise en place d'une transition politique jusqu'à la tenue des prochaines élections présidentielle, législatives et communales en 2017. » Cf. F. AMBONGO, « L'Église congolaise a payé cher l'alternance démocratique », Entretien avec Marie Malzac, in *La Croix*, 26 mars 2019, sur www.la-croix.com, consulté le 4 mars 2020.

³³ F. AMBONGO : « Finalement, les élections n'ont pas eu lieu à la date prévue. Après les évêques, ce sont les laïcs qui se sont levés. De décembre 2017 à février 2018, le Comité laïc de coordination (CLC) a organisé de grandes mobilisations pour demander l'alternance démocratique. Il y a eu des morts, des lieux de culte ont été saccagés, des prêtres humiliés. », in *La Croix*, du 26 mars 2019. Plus récemment, la CENCO a réagi aux résultats des élections de décembre 2018 qui donnaient gagnant Félix-Antoine Tshisekedi. La CENCO, à travers son secrétaire général l'abbé Donatien Nshole, jugeait les résultats proclamés par la Commission électorale nationale indépendante (CENI) non conformes aux données collectées par les observateurs de l'Église catholique déployés dans plusieurs centres de vote. Mais les responsables catholiques n'avaient pas manqué de lancer un appel vibrant à tous les Congolais qu'ils exhortaient à faire preuve de maturité civique et surtout à user des voies pacifiques pour toute réclamation. Certains politiciens (par exemple le candidat à la présidence Martin Fayulu Madidi) continuent à réclamer la vérité des urnes. Mais les évêques congolais estiment qu'il est temps d'œuvrer pour le développement du pays. Cf. www.cenco.org, consulté le 4 mars 2020.

3. L'Église catholique en République démocratique du Congo : une Église de martyrs

« Les chrétiens qui, suivant de plus près les pas et les enseignements du Seigneur Jésus, ont offert volontairement et librement leur vie pour les autres et ont persévéré jusqu'à la mort dans cette intention, sont dignes d'une considération et d'un honneur particuliers. Il est certain que l'offrande héroïque de la vie, suggérée et soutenue par la charité, exprime une imitation véritable, pleine et exemplaire du Christ, et mérite donc une admiration que la communauté des fidèles réserve d'ordinaire à ceux qui ont accepté volontairement le martyre du sang ou ont exercé de façon héroïque les vertus chrétiennes. »³⁴

Ces paroles introductives de la lettre apostolique sur l'offrande de soi du Souverain Pontife argentin constituent à la fois un signe de reconnaissance envers les martyrs pour le don de leur vie et d'encouragement pour les chrétiens à servir dignement le Christ. Les deux pasteurs, Christophe Munzihirwa et Emmanuel Kataliko, sont pour nous des modèles d'engagement prophétique des chrétiens dans le monde d'aujourd'hui et correspondent au propos de l'évêque de Rome.

3.1 Mgr Christophe Munzihirwa Mwene Ngabo : le prophète du dialogue³⁵

« Pour la cause de Sion, je ne resterai pas inactif, pour la cause de Jérusalem, je ne me tiendrai pas tranquille, jusqu'à ce que ressorte,

³⁴ FRANÇOIS, Lettre apostolique en forme de « Motu Proprio », *Maiorem hac dilectionem*, sur l'offrande de la vie, Rome, 11 juillet 2017.

³⁵ Mgr Christophe Munzihirwa naquit à Lukumbo/Burhale dans la chefferie de Walungu à l'Est de la République démocratique du Congo en 1926. Il fut ordonné prêtre du diocèse de Bukavu le 17 août 1958. Cinq ans plus tard, Munzihirwa intégra la Compagnie de Jésus dont il dirigea la province d'Afrique centrale de 1980 à 1986. Élevé au rang d'évêque par le Pape Jean-Paul II, il reçut l'ordination épiscopale comme évêque coadjuteur du diocèse

comme une clarté, sa justice, et son salut, comme un flambeau qui brûle. » (Is 62, 1) Ces paroles du prophète Isaïe ont fortement retenti dans les oreilles de Christophe Munzihirwa au point qu'il en a fait son propre projet pastoral. La paix adviendra seulement lorsque les hommes cesseront de se haïr mutuellement et se mettront à pratiquer la justice, se pardonneront les uns aux autres pour bâtir une société, non pas parfaite, mais réconciliée. Sa vie entière et son action pastorale prouvent amplement que Munzihirwa était un prophète.

Nommé archevêque de Bukavu en remplacement de Mgr Aloys Mulindwa, Christophe Munzihirwa fut installé canoniquement le 26 juin 1994, peu après son retour de Rome où il avait pris part aux travaux du synode des évêques d'Afrique et de Madagascar. Les événements macabres du génocide rwandais ont déterminé l'action pastorale de Munzihirwa. L'Église de Bukavu devait s'occuper des milliers de réfugiés rwandais vivant sur le territoire zaïrois. « Pendant deux ans, cet homme, par de nombreuses prises de position courageuses, proposa un chemin de paix pour les Grands Lacs. Il attira l'attention du monde entier sur la tragédie en cours causée par le débarquement désordonné des réfugiés dans son diocèse déjà surpeuplé. Il prônait une solution digne et conforme au droit international. Il a mené son combat dans une cohérence avec ses convictions

de Kasongo (1986), dont il devint l'ordinaire quatre ans plus tard (1990-1994), puis archevêque de Bukavu (1994-1996). Le prélat catholique fut assassiné dans l'après-midi du 29 octobre 1996. Plusieurs sources attestent que l'acte ignoble fut l'œuvre du gouvernement de Kigali, par le truchement de ses troupes combattant aux côtés de l'Alliance des forces démocratiques pour la libération (AFDL) de Laurent-Désiré Kabila, opposé au régime du président Joseph-Désiré Mobutu. Voir J.-M.V. KITUMAINI, « L'agir socio-politique de Mgr Christophe Munzihirwa à Bukavu (1994-1996, R. D. Congo) », in *NRT*, 126 (2004), p. 204-217 ; J. MUKABALERA, *Monseigneur Munzihirwa Christophe, Romero du Congo ?*, Éditions du BECURELA, Lyon, 2012. Signalons que la requête en vue de l'instruction de la cause de béatification et de canonisation de Mgr Christophe Munzihirwa a été jugée recevable par Rome en 2018 et que le procès en béatification est en cours au moment de notre rédaction en printemps 2020.

évangéliques.»³⁶ La situation chaotique du pays fit de Munzihirwa «l'unique guide du peuple du Kivu». Son engagement pastoral fut une lutte ardente, incessante. Il était soucieux du salut du peuple de Dieu et il n'y avait pas de repos envisageable pour lui, tant que celui-ci n'était pas réalisé.

Il est impossible d'appréhender la lutte prophétique de Munzihirwa sans se référer à ses nombreux appels au dialogue, au respect des droits de la personne humaine et à la charité dans la vérité. Nous ne pouvons pas nous étendre sur les nombreux écrits³⁷ de celui qu'on surnommait «la Sentinelle du peuple», mais nous ne saurions éviter de souligner ses appels au respect de la vie humaine mise en danger par la guerre. Rappelons que trois mobiles ont suscité la sainte colère chez la «Sentinelle du peuple», à savoir la présence des réfugiés rwandais vivant dans la précarité, la forte concentration de militaires des forces armées zaïroises (FAZ) s'adonnant aux pillages et autres exactions contre le peuple et enfin, le complot planifié contre le Zaïre par les grandes puissances étrangères. En lisant attentivement ses écrits, une constance se dégage : seul le dialogue peut sortir les pays de la région de l'impasse.

³⁶ J. NKUNZI, *La pastorale Justice et Paix dans l'Archidiocèse de Bukavu. 25 ans de combat pour la promotion de la dignité humaine*, Éditions de l'Archevêché, Bukavu, 2013, p. 58.

³⁷ Mgr Christophe Munzihirwa a écrit plus de vingt-deux lettres dans la période entre le 8 septembre 1994 – peu après le génocide rwandais – et le 27 octobre 1996, soit deux jours avant son assassinat, le 29 octobre vers 15 heures locales. Cf. P. De DORLODOT, *Les réfugiés rwandais à Bukavu au Zaïre. De nouveaux Palestiniens ?*, L'Harmattan, Paris, 1996 ; G. MALULU, *Mgr Christophe Munzihirwa, SJ. Exercices spirituels d'Ignace de Loyola et l'Engagement social-chrétien*, Éditions Universitaires Européennes, Sarrebruck, 1997 ; C. MUNZHIRWA, *Lettere e appelli dal Congo*, EMI, Bologna, 2007 ; J. MUKABALERA, *Monseigneur Munzihirwa Christophe, Romero du Congo. Les concepts de Martyre, de Béatification et de Canonisation revisités à la lumière de l'histoire religieuse Contemporaine*, Édition du Becurela, Lyon, 2012 ; J. SAGAHUTU, *Le martyre de l'Archevêque de Bukavu : Mgr Christophe Munzihirwa*, DEMDEL, Arlon, 2019.

En janvier 1995, fort du fait que la paix était quelque peu revenue dans la région par la stabilisation du Rwanda et par la réconciliation de ses filles et fils, Munzihirwa écrivit à au Cardinal Godfried Daneels – archevêque de Malines-Bruxelles et président de *Pax Christi International* – et à Mgr Jacques Delaporte – président de la commission Justice et Paix-France –, les suppliant de faire pression en vue d'une solution négociée au Rwanda afin de permettre le retour volontaire des réfugiés rwandais dans leur pays. Il était persuadé qu'«il n'y a pas d'autre solution pacifique à ce drame [les réfugiés] que celle d'une rencontre de tous les Rwandais en vue d'une solution politique négociée et équilibrée»³⁸. Puis il rappelait à ses interlocuteurs que «laisser dépérir au Zaïre deux millions de Rwandais [*Hutu*], c'est aussi un crime contre l'humanité»³⁹. En plus, il dénonçait le soutien éhonté que le régime dictatorial de Kigali recevait des pays occidentaux censés militer pour la démocratie et le respect strict des droits de la personne humaine.

On sait que Munzihirwa n'a pas trouvé écho auprès des intéressés à part un simple accusé de réception⁴⁰. Le «Soldat du peuple», toujours mû par l'esprit prophétique, vint frapper à la porte des puissants de ce monde. C'est ainsi que le 15 mai 1995, s'adressant au secrétaire général des Nations Unies, il lui exprimait quelques recommandations pour la paix. Il proposa entre autres d'«engager un dialogue entre représentants des réfugiés rwandais et du pouvoir de Kigali ; encourager, enfin, les négociations politiques et le respect de

³⁸ Mgr C. MUNZHIRWA, *Lettre au Cardinal G. Danneels et à Mgr J. Delaporte*. Concerne : « appel à faire pression en vue d'une solution négociée au Rwanda, permettant le retour des réfugiés », Bukavu, le 16 janvier 1995, § 3.

³⁹ *Ibidem*, § 4.

⁴⁰ Cf. Mgr C. MUNZHIRWA, *Aide-mémoire sur quelques problèmes urgents concernant les réfugiés rwandais* (adressé à la délégation de la Concertation chrétienne pour l'Afrique centrale/CCAC de passage à Bukavu), Bukavu, le 28 avril 1995, n. 3.

l'esprit d'Arusha»⁴¹. Puis le prélat en vint à la conclusion suivante : « C'est ainsi que l'on tiendra compte du désir des populations – de l'intérieur comme de l'extérieur – qui refusent la solution militaire et qui souhaitent se réconcilier et vivre en paix. »⁴² En sa qualité de prophète, Munzihirwa multipliait les appels à de nombreuses autorités, réitérant sa demande d'envisager le dialogue inter-rwandais afin d'épargner des vies humaines. Il est fort malheureux de constater que finalement, la haine eut raison sur le prophète lui-même qui signa sa mission par son sang versé sur le champ pastoral.

Mais son testament trouva bon accueil auprès de son peuple qui retint son appel à la prière, à l'union des cœurs et au dialogue. Face à

⁴¹ Organisés dans la ville d'Arusha (Tanzanie), les accords d'Arusha furent signés au terme des négociations (juin 1992-août 1993) entre l'État rwandais dirigé par le président Juvénal Habyarimana et le Front patriotique rwandais (FPR) du général Paul Kagame. La formation d'un gouvernement de coalition devait mettre fin à la guerre civile qui déchirait le Rwanda depuis 1990. L'attentat contre l'avion de J. Habyarimana et le génocide rwandais qui s'en suivit retardèrent la mise en application des Accords d'Arusha. Ils furent définitivement appliqués en juillet 1994, après le génocide, par l'entrée en fonction du Pasteur Bizimungu (président de la république), de Faustin Twagiramungu (premier ministre) et de Paul Kagame (chef d'état-major). Certains scientifiques, comme Charles Onana, pensent que le FPR voulait absolument s'accaparer du pouvoir par les armes. Ce politologue franco-camerounais relève : « La signature des accords d'Arusha prévoyant un partage du pouvoir, pourtant à l'avantage de la rébellion, de même que le discours sur le rétablissement de la démocratie au Rwanda au cœur de la communication du Front, semblent avoir laissé la place au désir ardent des chefs rebelles d'accéder au pouvoir par la lutte armée. C'est manifestement pour cette raison qu'ils rejettent le cessez-le-feu et s'opposent à toute intervention internationale qui serait de nature, soit à les retarder, soit à les tempérer. Autrement dit, le FPR préfère accéder au pouvoir grâce aux massacres et à la violence plutôt qu'en ayant recours à la négociation et à la paix. » C. ONANA, *Rwanda. La vérité sur l'opération Turquoise. Quand les archives parlent* [version électronique], L'Artilleur, Paris, 2019, p. 164-165.

⁴² Mgr C. MUNZIHIRWA, *Lettre au Dr Boutros Boutros Ghali, Secrétaire général des Nations unies*. Concerne : « problématique des réfugiés rwandais au Kivu (Zaïre) et danger d'implosion dans la région des Grands Lacs », Bukavu, le 15 mai 1995, § 3, 1-2.

la guerre d'agression contre le Zaïre, Mgr Munzihirwa donnait son dernier message en ces termes : «Que pouvons-nous faire encore en ces jours? Restons fermes et solides dans la foi. [...] Nous avons l'espérance que Dieu ne va pas nous abandonner et que de quelque coin du monde surgira pour nous une petite lueur d'espérance. Dieu ne nous abandonnera pas si nous nous engageons à respecter la vie de nos voisins, à n'importe quelle ethnie ils appartiennent.»⁴³ Et nous pouvons dire que le Seigneur n'a pas abandonné son peuple. En effet, Dieu a envoyé le dauphin de Munzihirwa, Mgr Emmanuel Kataliko, pour poursuivre sa lutte en faveur de la justice et de la paix par le dialogue.

3.2 Mgr Emmanuel Kataliko, le prophète enchaîné⁴⁴

Tout contemporain de Mgr Emmanuel Kataliko se souvient encore aujourd'hui de son enseignement comme pasteur. Son exhortation à ses pairs, les évêques d'Afrique et de Madagascar, quelques heures avant de rendre l'âme, retentit encore dans les oreilles des Africains : «[...] Les évêques d'Afrique doivent parler. Nous devons parler, car le peuple regarde le SCEAM. Il attend. Nous devons parler, car le peuple souffre. Nous devons parler aux chefs d'État, il faut parler

⁴³ C. MUNZHIRWA, *Lettere e Appelli dal Congo*, EMI, Bologna, 2007, p. 151. Voir aussi A. CNOCKAERT, «Réflexions inédites de Mzee Munzihirwa», in *Memoriam Monseigneur Christophe Munzihirwa, Serviteur et Témoin*, Éditions Loyola, Kinshasa, 1997, p. 38 ; G. MALULU, « Un profil spirituel de Mgr Christophe Munzihirwa Mwene Ngabo », in *NRT*, 129 (2007), p. 620-625.

⁴⁴ Mgr Emmanuel KATALIKO est né en 1932 à Lukole, Territoire de Lubero/Nord-Kivu. Il fut ordonné prêtre le 20 décembre 1958 à Rome. Docteur en Théologie dogmatique et licencié en sociologie, il fut nommé évêque de Butembo-Beni/Nord-Kivu le 17 mai 1966 et consacré le 11 octobre 1966. Le 22 mars 1997, il fut nommé archevêque de Bukavu et intronisé le 18 mai 1997. Mgr Emmanuel Kataliko naquit au ciel le 4 octobre 2000 à Rome. Il eut comme devise épiscopale « *Duc in altum Mater Ecclesiae* ». Cf. COLLECTIF, *Lettres pastorales et messages de Monseigneur Emmanuel Kataliko (18 mai 1997- 4 octobre 2000)*, Kivu-Presses, Bukavu, 2000.

aux dirigeants. Nous devons adresser à l'Afrique un message de réconciliation et de paix.»⁴⁵

Ou encore son enseignement de Noël 1999 où il encourageait le peuple à persévérer dans la prière et à ne pas abandonner la voie de l'unité et de la réconciliation.

«Aujourd'hui, comme par le passé, nous sommes appelés à recouvrer notre dignité d'hommes libres. [...] Nous sommes écrasés par une oppression comme rarement cela nous est arrivé dans les périodes précédentes. Des pouvoirs étrangers, avec la collaboration de certains de nos frères Congolais, organisent des guerres avec les ressources de notre pays. Ces ressources qui devraient être utilisées pour notre développement, pour l'éducation de nos enfants, pour guérir les malades, bref pour que nous puissions vivre d'une façon plus humaine, servent pour nous tuer. [...] Mes frères et mes sœurs, prenons conscience de nos liens de servitude ! Reconnaissons notre part de responsabilité dans la situation de péché qui nous accable ! Prenons le risque du chemin de la libération sous la conduite de l'Esprit ! [...] Nous [...] sommes appelés à continuer la mission de Jésus : annoncer la vie et la vie en abondance ; résister au mal sous toutes formes ; dénoncer tout ce qui avilit la dignité de la personne. [...] L'Évangile nous pousse à récuser la voie des armes et de la violence pour sortir des conflits. C'est au prix de nos souffrances et de nos prières que nous mènerons le combat de la liberté et nous amènerons aussi nos oppresseurs à la raison et à leur liberté intérieure.»⁴⁶

Comme le diable ne résiste pas à la force de la vérité, les autorités politiques – les rebelles du Rassemblement congolais pour la

⁴⁵ E. KATALIKO, Message à l'Assemblée du Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar, Rome, 3 octobre 2000, in COLLECTIF, *Lettres pastorales et messages de Monseigneur Emmanuel Kataliko* (18 mai 1997- 4 octobre 2000), p. 97.

⁴⁶ E. KATALIKO, « Consolez, consolez mon peuple » (Is 40, 1). « L'espérance ne trompe jamais » (Rm 5, 5). Lettre pastorale de Noël 1999, in COLLECTIF, *Lettres pastorales et messages de Monseigneur Emmanuel Kataliko* (18 mai 1997- 4 octobre 2000), p. 82.

Démocratie (RCD) – expulsèrent E. Kataliko hors de son diocèse. Il trouva refuge à Butembo. Mais ses adversaires lui donnèrent ainsi plus d'écho qu'ils ne pouvaient l'imaginer, car le monde entier vit en lui le rassembleur⁴⁷ et la personne type incarnant la lutte pour la justice, la vérité, la paix et le développement. En effet, les nombreux messages, déclarations, mémorandums et manifestations de soutien et de solidarité avec E. Kataliko permettent de mettre en pleine lumière son combat pour la paix en Afrique. Et le prêtre congolais Jean-Marie Vianney Kitumaini de préciser :

«De fait, le cas “Kataliko” a engagé chrétiens catholiques, protestants, musulmans, kimbanguistes, athées, païens même, diplomates aussi bien que politiciens, et ses idées résonnaient enfin au cœur de l'humanité. Sa personne était conciliante envers des opinions et tendances diverses. C'est le signe que son combat pour la dignité et la promotion humaines implique tout homme et le concerne. Le mal est en fait perceptible par tous, car la valeur qu'il blesse est celle de l'homme, quelles que soient son appartenance et sa vision des choses. C'est là la capacité de rassemblement qu'il faut redécouvrir dans le combat pour lequel Mgr Kataliko nous a légué, non pas les armes de la guerre, mais plutôt celles de la non-violence et du dialogue pour une réconciliation entre les peuples.»⁴⁸

En tant que pasteur, E. Kataliko – à l'exemple de son prédécesseur – était conscient que la parole libérée, partagée et digérée ne reste jamais stérile (Is 55, 1). Les Africains sont nés en quelque sorte pour dialoguer. C'est pourquoi, Mgr Kataliko ne manquait aucune occasion pour profiter de rappeler la priorité absolue à attribuer à la solution dialoguée face aux problèmes de la région des Grands Lacs⁴⁹. Il est donc important de souligner le zèle pastoral de Mgr

⁴⁷ Cf. J.-M. V. KITUMAINI, « L'engagement socio-politique de Mgr Kataliko à Bukavu (RD. Congo) », in *NRT*, 125 (2003), p. 65-76, ici p. 74.

⁴⁸ J.-M. V. KITUMAINI, « L'engagement socio-politique de Mgr Kataliko à Bukavu (RD. Congo) », p. 74.

⁴⁹ Cf. E. KATALIKO, *Cris de détresse du peuple congolais au peuple des USA*, Bukavu, 24 décembre 1998.

E. Kataliko dans la lutte pour le respect de la vie humaine, quoique le doute persiste quant à l'accueil donné à ses cris d'alarme par ses interlocuteurs. Mgr Kataliko a-t-il été compris par ses contemporains qui détenaient le pouvoir ? Au vu de la situation actuelle de la région des Grands Lacs, tout porte à croire que les dés étaient déjà pipés et les cartes jouées. Heureusement que l'Église du Christ n'a pas perdu l'espérance⁵⁰. La perte de leurs pasteurs Munzihirwa et Kataliko n'a pas empêché les fidèles de continuer à œuvrer pour le dialogue afin que règnent la justice et la paix.

4. Conclusion partielle

Le prophète ne cessera jamais de proclamer haut et fort la vérité tant qu'elle sera obscurcie par les antivaleurs. Grâce à la foi en Dieu par son fils Jésus-Christ dans l'Esprit, le croyant est appelé à entrer en dialogue permanent avec lui – à travers la prière et les sacrements – et avec son prochain – à travers l'amour charité et le service. L'Incarnation du Fils de Dieu est une invitation à un véritable dialogue. Celui-ci passe par l'annonce de la Parole de Dieu et sa mise en application par ceux qui ont été rachetés à grand prix par le Seigneur (cf. 1 Co 6, 20 ; 7, 23). De plus, entrer en dialogue avec quelqu'un, c'est l'estimer, c'est l'engager sur la voie de la conversion et de la vie éternelle. C'est aussi le soustraire au danger de l'inimitié en lui rappelant ces conseils de sages *Bashi* : « *[Irhondo] orhayîraga olubanja, ci onaluzimize emalunga nk'ohashire. Bulya olubanja lurhabâ-mwo nkômo* »⁵¹, à savoir : « Ne minimise jamais un conflit. Cherche à tout prix à le résoudre à l'amiable, car il n'existe pas de petit procès. » Ces avis des sages sont renforcés par l'enseignement de Jésus-Christ sur la réconciliation : « Si donc tu présentes ton offrande vers l'autel et que là tu te souviennes que ton frère a quelque chose contre toi, laisse

⁵⁰ PAUL VI, Lett. apost. *Africae terrarum*, Rome, 29 octobre 1967, n. 15.

⁵¹ NDARO Y'A BAKULUKULU (BARUCI), *Os senis. Ciderha mushosi*, Kivu-Presses, Bukavu, 1985, prov. 63.

ton offrande devant l'autel et va d'abord te réconcilier avec ton frère, puis viens présenter ton offrande. Mets-toi rapidement d'accord avec ton adversaire, pendant que tu es en chemin avec lui, de peur qu'il ne te livre au juge, que le juge ne te livre à l'officier de justice et que tu ne sois mis en prison. Je te le dis en vérité, tu n'en sortiras pas avant d'avoir remboursé jusqu'au dernier centime.» (Mt 5, 23-26)

Comme le préconise saint Paul, l'humanité doit placer le Christ au fondement de son unité. L'Église en Afrique doit adopter la méthode pastorale de l'apôtre des gentils consistant à insérer tous les aspects de l'existence dans le contexte de la foi, même ceux qui sont apparemment accessoires et étrangers⁵². De même que, dans son homélie à l'ouverture de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des Évêques, Jean-Paul II enseignait que « les fils et les filles de l'Afrique aiment la vie et de cet amour de la vie découle leur grande vénération pour leurs ancêtres »⁵³, de même convient-il d'actualiser sans cesse cette valeur fondamentale du continent africain.

Si donc la vie est la valeur absolue chez les Négro-Africains, il ne fait aucun doute que l'Évangile de la vie soit la réponse adéquate aux signes des temps tragiques actuels. L'action prophétique de l'Église en Afrique doit émerger conjointement de l'écoute du Verbe incarné et du respect des traditions ancestrales. Or, cette conjonction n'est possible que si les Africains réintègrent la vie comme programme et style de leur agir quotidien ; s'ils se convertissent au Dieu Un et Trine et s'ils apprennent de la Sainte Trinité à vivre l'unité dans la diversité. De cette manière, l'Église, en communion avec les différentes autorités locales, peut être un véritable « sacrement de réconciliation » et « moteur puissant de développement ».

⁵² Cf. M. ORSATTI, *Armonia e tensioni nella comunità. La seconda Lettera ai Corinti*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1998, p. 84, nous traduisons.

⁵³ JEAN-PAUL II, « Homélie à l'ouverture de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des Évêques » (10 avril 1994), in *AAS*, 87 (1995), 180-181, ici p. 180.

Comme les évêques de la RDC n'ont cessé et ne cessent de le souligner, l'Église et l'État sont tous deux au service de la personne humaine. Cette dernière sera mieux servie si leurs efforts sont conjugués et diversifiés. Le rôle de l'Église est d'«étendre le règne de la justice et de la charité à l'intérieur de chaque nation et entre les nations. En prêchant la vérité de l'Évangile, en éclairant tous les secteurs de l'activité humaine par sa doctrine et par le témoignage que rendent les chrétiens, l'Église respecte et promeut aussi la liberté politique et la responsabilité des citoyens»⁵⁴. Le nombre croissant des martyrs de l'Église en Afrique est une preuve éclatante de sa maturité dans la foi.

Le règne de la justice et de la charité advient dans le dialogue sincère accompagné de deux éléments principaux : la conversion et la prière. C'est ici que l'engagement prophétique de l'Église et le *Ndaro* se recourent dans la promotion de la vie. Car la mort du coupable n'est jamais souhaitée, mais sa conversion afin qu'il vive (Ez 18, 23). En organisant le *Ndaro*, les *Bashi* cherchent, avant tout, à racheter le coupable de sa perdition et à sauver la vie de la communauté menacée par le conflit. Voilà pourquoi les antagonistes sont tenus d'exprimer clairement leur conversion à travers la prière sacrificielle, «où chacun symbolise le sacrifice de soi-même»⁵⁵. En plus, les sages encouragent les membres de la communauté à se parler constamment pour préserver l'harmonie et l'unité communautaires. Les *Bashi* aiment rappeler que «*Akazîne karhahwakwo nguku*»⁵⁶, à savoir : «Un chien vivant ne manque pas de puces dans ses poils.» Autrement dit, la personne humaine demeure imparfaite tant qu'elle appartient à

⁵⁴ C. NSAL'ONANONGO, *La théologie politique publique. Repenser la mission des églises d'Afrique à l'aune de la crise*, p. 246.

⁵⁵ B. ATANGANA, « Actualité de la palabre », p. 462.

⁵⁶ Notre grand-mère maternelle Nabulanga M'Kabego nous rappelle très souvent ce proverbe des *Bashi*, surtout lorsqu'elle veut nous inviter au dialogue, au pardon et à la réconciliation en famille. C'est donc d'elle que nous tenons cette maxime.

la communauté partielle des vivants. Voilà pourquoi son effort d'atteindre le pardon et la réconciliation doit rester constant et solidaire.

L'invitation à plus de communion et de dialogue répond aussi à un besoin plus pressant dans l'organisation et la gestion des Églises particulières. En d'autres termes, si l'Église prêche le dialogue en société entre les fils et filles d'Afrique, qu'en est-il au sein de l'Église elle-même? N'exige-t-elle pas des autres ce qu'elle-même ne parvient pas encore à réaliser?

CHAPITRE 6

PERSPECTIVE ECCLÉSIOLOGIQUE DU NDARO

Avec le chapitre précédent focalisé sur le rôle prophétique des Églises locales en Afrique, nous avons découvert que la réalité pastorale du continent ne peut que faire appel à l'Incarnation du Verbe de Dieu comme point de départ de cet engagement ecclésial, lequel s'exprime à travers le dialogue permanent entre Dieu et les hommes, d'une part, et celui des hommes entre eux, d'autre part. Mgr François-Xavier Maroy, s'adressant à la famille de Dieu de Bukavu, souligne la place prépondérante du dialogue et de la tolérance dans la mission prophétique de l'Église. L'archevêque congolais affirme : « Le dialogue est nécessaire pour l'évangélisation. Notre Église doit vivre l'Évangile au-delà des clivages de toutes sortes. [...] Par la promotion de la solidarité et du dialogue, l'Église contribue à l'instauration de la culture de la paix. »¹

Cet enseignement de Mgr Maroy exprime les difficultés des Églises locales d'Afrique d'annoncer l'Évangile, de vivre dans le dialogue et d'y conduire leurs fidèles. Nous sommes conscient qu'il est risqué d'appeler au dialogue crédible, permanent, porteur de paix et d'espoir dans certaines Églises locales où règnent les divisions. Il est aussi sinon malhonnête, du moins prétentieux, pour l'Église de don-

¹ F.-X. MAROY, Lettre pastorale *Dans la communion fraternelle, annonçons l'Évangile avec joie*, Éditions de l'Archevêché, Bukavu, 16 janvier 2015, n. 47.

ner des leçons aux autres (politiciens) sans qu'elle-même n'en donne l'exemple. Voilà pourquoi, nous allons situer notre réflexion au sein de l'Église afin de dégager quels doivent être les actes pastoraux favorisant le dialogue et hâtant l'avènement du Règne de Dieu par la recherche du pardon, de la justice et de la réconciliation.

L'Église locale entendue comme Famille de Dieu constituera le premier temps de notre approche. Puis nous verrons dans un deuxième temps comment le dialogue permanent et la vie sacramentelle doivent être le terreau qui nourrit et fortifie l'action pastorale l'Église Famille de Dieu, en fonction notamment des déclarations des deux Synodes sur l'Afrique, et cela en vue d'une organisation ecclésiale efficace, sur laquelle portera notre troisième temps.

1. L'Église Famille de Dieu

La famille négro-africaine présente une complexité faisant d'elle une réalité particulière qu'on ne peut aborder à la légère au risque sinon de s'égarer. Il suffit de rappeler la lumineuse déclaration de Paul VI, dans son message au continent noir, pour s'en convaincre. Le saint pape affirmait sans ambages : « Une des caractéristiques propres de la tradition africaine est le sens de la famille. À ce propos, nous avons à cœur de mettre en relief la valeur morale et même religieuse de cet attachement à la famille, attachement dont on trouve une preuve dans les liens avec les ancêtres et qui s'exprime dans des manifestations culturelles si nombreuses et si largement répandues. Pour les Africains, la famille se trouve ainsi être le milieu naturel dans lequel l'homme naît et agit, où il trouve la protection et la sécurité dont il a besoin, et où, enfin, lui est assurée la continuité par l'union aux ancêtres, au-delà de la vie terrestre. »² Ce message de Paul VI est un défi lancé à la famille africaine dans la société moderne. Car sa complexité pourrait en même temps constituer un obstacle à la mise en place du dialogue palabrique efficace.

² PAUL VI, Lett. apost. *Africae terrarum*, n. 10.

1.1 Particularité de la famille négro-africaine

La famille au sens classique se définit comme un groupe d'individus unis par les liens d'alliance (mariage) et de sang (procréation, filiation). Elle est soit restreinte (père, mère et enfants), soit élargie (famille restreinte + les membres des familles des époux). Religieusement, la famille se définit comme une structure humaine issue du mariage. Elle est composée, avant tout, des époux, des enfants auxquels s'ajoute une série d'autres membres liés entre eux par des liens de nature diverse³. Les membres d'une même famille se doivent en principe amour, respect et assistance de différents types. Ces éléments caractéristiques de la famille ne manquent pas chez les autres peuples non africains. Qu'est-ce qui fait donc la particularité de la famille négro-africaine, tant vantée par les Africains ?

La première réponse, et la plus simple, nous vient de B. Bujo qui souligne qu'« en Afrique subsaharienne, il n'y a pas que le sang biologique et les liens par alliance qui obligent, mais, contrairement à ce que l'on entend surtout dans les milieux occidentaux, c'est avant tout le *bumuntu* (le fait d'être un humain et d'exprimer l'humanité) qui porte les Africains les uns vers les autres »⁴. L'auteur veut dire, en d'autres termes, que pour les Négro-Africains, tous les hommes appartiennent, par extension, à la même famille appelée « famille humaine » et que les liens qui les unissent sont indéfectibles. Il apparaît manifeste que tout le monde est parent en Afrique subsaharienne⁵. Les *Bashi* le disent à travers le proverbe suivant : « *Obuguma burhacishukwa* », à savoir : « On ne se purifie pas d'une fraternité. Une fois

³ Cf. M. P. FAGGIONI, *Sessualità matrimonio famiglia*, EDB, Bologna, 2010, p. 187.

⁴ B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, p. 93.

⁵ Cf. J. THIAM, « Du clan tribal à la communauté chrétienne », in COLLECTIF, *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...*, p. 41-56, ici p. 44.

devenu frère, on le reste.»⁶ M.-J. Agossou précise, quant à lui, que la culture africaine se caractérise par «une famille élargie qui comprend tous les descendants d'un même ancêtre et au sein de laquelle personne n'agit en son propre nom, mais au nom de la communauté comprenant les vivants et les morts»⁷. De cette dernière composante de la famille, nous retenons deux vocables particuliers, les vivants et les morts. Nous en parlerons plus loin⁸.

L'abbé Vincent Mulago nous donne la deuxième réponse que nous jugeons plus étendue que la première, car elle définit la famille africaine comme communauté. En effet, V. Mulago part d'une étude approfondie de la conception *bantu* de la famille et arrive à la conclusion suivante :

«En creusant les croyances des *Bantu*, on constate que la communauté – famille, clan, tribu, royaume – est le nœud des relations et des échanges vitaux entre les ancêtres et leurs descendants, la rencontre du monde visible avec le monde invisible, le milieu vital, le récipient de la puissance. Elle est le centre d'unité: c'est en elle que se réalise l'effort d'unification et d'intégration des fragments du *Cosmos*. C'est par et dans la communauté qu'est rendue possible la circulation de la vie et des moyens vitaux d'un monde à l'autre. Ainsi, la communauté apparaît comme la seule possibilité où peuvent prendre rendez-vous les habitants du monde visible avec ceux des âmes désincarnées et interchanger leurs influences vitales. C'est en elle et grâce à elle que l'ancêtre fondateur, associé à toute sa descendance, se survit et se prolonge; c'est dans et par la communauté que la vie "sacrée" du fondateur et son action bienfaisante atteignent les vivants, et que du monde sensible montent

⁶ A. KAGARAGU, *Emigani bali bantu. Proverbes et maximes des Bashi*, prov. 1736.

⁷ M.-J. AGOSSOU, *Christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie*, p. 210.

⁸ Cf. *infra*, 6.1.2, « Articulation de la triple famille négro-africaine ».

aux âmes désincarnées la propitiation, l'expiation et les moyens du renforcement de leur vie d'outre-tombe.»⁹

C'est justement dans la communauté que s'effectue le processus continu d'engendrement mutuel entre les vivants et les morts et, par conséquent, la «co-gestion» de la vie. Revenons à la structure de la famille africaine et donnons-en un éclaircissement sommaire.

1.2 Articulation de la triple famille négro-africaine

Parler de la structure de la famille en Afrique à ce point-ci peut sembler une redondance, car nous avons eu l'occasion de faire le point sur la conception tridimensionnelle du *Cosmos* chez les *Bashi* de la République démocratique du Congo¹⁰. Mais nous jugeons utile d'apporter quelques précisions supplémentaires en vue d'une meilleure compréhension de l'importance du dialogue dans les Églises locales, désormais conçues comme des familles des enfants de Dieu. En outre, ce rappel de la triple dimension de la famille africaine vise à rendre visible et tangible le *modus credendi* des Négro-Africains. Comme spécifié précédemment, l'univers négro-africain est constitué des vivants, des morts et des non-encore-nés¹¹.

Les vivants forment la communauté empirique qui aspire progressivement à la transformation vitale se réalisant dans la mort. C'est ce qui marque la caractéristique partielle de cette communauté. La vie qu'ils ont en commun vient du Créateur, l'Unique dispensateur de ce don parfait. Voilà pourquoi, comme énoncé plus haut, tous les Négro-Africains appartiennent à la même famille¹². Mais cela n'exclut pas le fait que les familles soient organisées selon des affinités et des alliances diverses. Ce qui compte, c'est la promotion de la vie par

⁹ V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme : l'union vitale bantu face à l'unité ecclésiale*, Présence Africaine, Paris, 1965, p. 206-207.

¹⁰ Cf. *supra*, 1.3.3.2, « Le Muntu et l'union vitale ».

¹¹ Cf. *supra*, 1.3.3.2.1, « La hiérarchie des forces selon les Négro-Africains ».

¹² Cf. *supra*, 6.1.1, « Particularités de la famille négro-africaine ».

la contribution de tous au bien-être de l'ensemble des membres de la communauté. Avec B. Bujo, nous pouvons préciser qu'«un tel acte de contribution est exigé sans discrimination ni de sexe ni d'âge. En d'autres termes, il n'est pas question d'être homme, femme, vieux ou enfant. Toute personne a pour mission d'être un enrichissement pour l'autre. On parle ainsi de l'engendrement/enfantement mutuel qui concerne chaque membre de la communauté»¹³. L'auteur rappelle qu'il y a plusieurs manières de s'engendrer mutuellement. Il cite, par exemple, le travail par lequel tout doit être fait pour éradiquer les obstacles éventuels de la victoire de la vie sur la mort. À cela s'ajoutent également les soins à porter aux personnes âgées et l'accompagnement des malades¹⁴.

Comme on le voit, tout acte bon est un enfantement de l'autre et constitue *de facto* un moteur du devenir de la communauté. En allant au bout du raisonnement, nous pouvons arguer avec B. Bujo que «puisque les relations interpersonnelles sont précisément l'acte d'engendrement et d'enfantement, quiconque est incapable d'engendrer et d'enfanter d'autres personnes, ne peut être qu'un sorcier ou une sorcière, car c'est une personne qui se nourrit de l'énergie vitale des autres et s'en prend ainsi à la source de la vie, Dieu»¹⁵. Mais les vivants n'engendrent pas uniquement leurs semblables. Car, l'énergie vitale va au-delà de la communauté visible et touche le monde invisible des morts.

Les morts entrent dans la communauté de ceux qui ont achevé leur parcours du monde partiel des vivants pour rejoindre leurs prédécesseurs de la communauté invisible des esprits/morts. Et comme les morts ne meurent jamais, avons-nous dit, ils entretiennent une rela-

¹³ B. BUJO, *La vision africaine du monde. Pour un enseignement social de l'Église sans loi naturelle*, p. 65.

¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 67.

¹⁵ *Ibidem*, p. 66.

tion étroite avec les vivants¹⁶. Ils engendrent les vivants en leur procurant assistance, santé, fécondité, protection, etc. Vu dans la perspective chrétienne, ce rôle des morts sur les vivants s'exerce dans le cadre et dans la mesure des grâces providentielles, ainsi que l'énonce le thème de la « communion des saints »¹⁷.

Les vivants répondent à cet acte d'engendrement par l'enfantement des morts. Ceci se réalise concrètement dans les prières, les invocations, les offrandes et les sacrifices qu'ils offrent aux ancêtres en faveur des morts. Vincent Mulago parle alors de la double participation : la participation vitale basée sur la communauté de vie et la participation-propriété fondée sur la communauté des moyens vitaux. « La participation, précise l'auteur, est cet élément de connexion, cet élément qui unit, sans confondre, des êtres différents comme êtres, des substances ; elle est le pivot des relations des membres d'une même communauté, le trait d'union qui relie les individus et les collectivités, la raison dernière de l'unité, non seulement personnelle à chaque homme, mais de cette unité dans la multiplicité, de cette totalité, de cette unité concentrique et harmonique du monde visible et du monde invisible. »¹⁸ Dans ses écrits, B. Bujo rend compte de cette solidarité vitale entre les deux mondes en déployant une terminologie biologique/anthropologique encore plus prononcée que chez V. Mulago. L'auteur évoque le dynamisme d'engendrement/enfantement mutuel qu'il explique en ces termes : « [...] Les vivants et les morts se renforcent mutuellement la vie. En effet, d'une part les vivants ne peuvent se passer de l'aide des morts réputés vertueux, mais par ailleurs ces trépassés eux-mêmes ne peuvent pas avoir une vie vraiment épanouie sans référence vitale aux vivants de la terre. »¹⁹

¹⁶ Cf. *supra*, 1.3.3.2, « Le Muntu et l'union vitale ».

¹⁷ Cf. B. BUJO, *Le credo de l'Église en dialogue avec les cultures. Existe-t-il une manière africaine de croire au Dieu de Jésus-Christ ?*, p. 171-180.

¹⁸ V. MULAGO, *Théologie africaine et problèmes connexes. Au fil des années (1956-1992)*, p. 162.

¹⁹ B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, p. 96.

Après cet éclairage, B. Bujo nous invite à prendre conscience de la présence de ceux qui nous ont précédés dans le village des ancêtres et leur rôle déterminant dans le présent et l'avenir de l'humanité²⁰. À partir de cette réalité, l'auteur en arrive à conclure que «les deux communautés partielles, celle des vivants et celle des morts, ne sont pas des entités autonomes, mais qu'elles ne peuvent subsister qu'en interdépendance. Les vivants et les morts doivent continuellement s'engendrer/s'enfanter mutuellement»²¹. Cependant, il faut encore ajouter que les deux communautés partielles ont besoin d'une troisième communauté pour s'épanouir pleinement. C'est la communauté partielle des non-encore-nés.

Les non-encore-nés constituent les êtres non-encore-là, c'est-à-dire ceux qui sont déjà conçus et ceux qui ne le sont pas encore, mais qui existent par le fait qu'ils sont dans la pensée du Créateur depuis l'éternité²². Ils sont l'espérance des morts et des vivants qui voient en eux l'unique moyen pour assurer leur survie à l'avenir. Disons, en termes simples, que «les vivants et les morts ont un regard tourné vers le monde des non-encore-nés, d'où ils espèrent avoir des descendants qui prolongeront la lignée et continueront à les engendrer/enfanter. Ils se soucieront des offrandes aux morts, feront la fierté des devanciers par les actes vertueux et même héroïques, etc.»²³.

Adalric Felix Fidèle Jatsa présente la naissance de l'enfant comme victoire de la vie sur la mort. L'auteur écrit :

«Dans la conception traditionnelle africaine, pour vaincre la mort, il faut enfanter la vie. La venue de l'enfant est en effet une vic-

²⁰ Cf. B. BUJO, *Le credo de l'Église en dialogue avec les cultures. Existe-t-il une manière africaine de croire au Dieu de Jésus-Christ ?*, p. 101.

²¹ B. BUJO, *La vision africaine du monde. Pour un enseignement social de l'Église sans loi naturelle*, p. 72.

²² Cf. B. BUJO, *Le credo de l'Église en dialogue avec les cultures. Existe-t-il une manière africaine de croire au Dieu de Jésus-Christ ?*, p. 178.

²³ B. BUJO, *La vision africaine du monde. Pour un enseignement social de l'Église sans loi naturelle*, p. 78-79.

toire sur la mort. Sa venue rappelle à tous que la vie continue, que le groupe familial se perpétue. L'enfant qui vient traduit le lien de continuité entre les défunts et les vivants. Avec sa venue, c'est l'accueil par la communauté des ancêtres disparus qui viennent se réincarner dans le chaînon vital. Dans l'attente de l'enfant à venir, il y a plus que l'attente d'un être. C'est au-delà, l'attente de la vie dont on espère qu'elle n'est pas morte ; dont on espère qu'elle se transmette d'une génération à l'autre. L'enfant qui vient actualise ainsi le passé, et d'une certaine manière, anticipe le futur de la communauté, car il est la garantie de la vie et de la survie de la communauté présente dans l'avenir.»²⁴

À quiconque manque d'égards pour les nouveau-nés, les *Bashi* aiment rappeler le proverbe suivant : « *Ezirhali mwo manina, zirhatwa* », à savoir : « Un troupeau sans petits ne prospère jamais. » Ce proverbe souligne plus la continuité de la vie que la prospérité et l'abondance du troupeau.

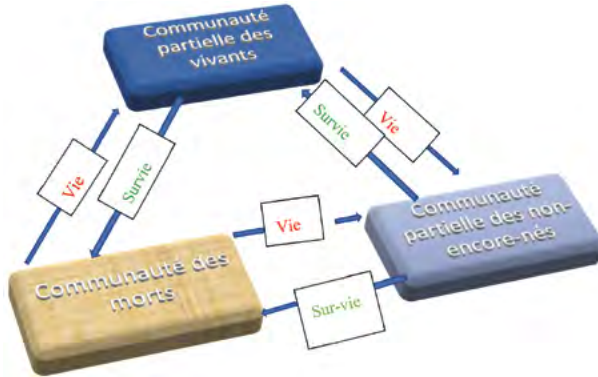
Comme on le voit, chaque monde est aux autres ce que chaque pierre est au « foyer à trois pierres »²⁵. La vie et sa prolongation dépendent de l'équilibre dans le dynamisme d'engendrement ou d'enfantement mutuels. Cette structuration de la famille négro-africaine renvoie à l'Église Famille de Dieu dans laquelle les membres témoignent de

²⁴ A. JATSA, *La place des non-encore-nés dans la communauté africaine. Contribution à la conception chrétienne de la personne*, p. 60-61. Au lieu de « se réincarner », nous pourrions dire que les ancêtres « trouvent ainsi un prolongement dans la chaîne de la vie ».

²⁵ Le foyer ouvert à trois pierres est un système de cuisson (cuisinière) très répandu en Afrique subsaharienne, notamment chez les *Bashi*. Il consiste à poser trois pierres à distance égale pour former un triangle. Après avoir placé le bois sec dans l'espace entre les pierres et après avoir allumé le feu, le cuisinier (souvent la mère de famille ou sa fille aînée) pose la marmite au-dessus des pierres. C'est l'un des moments importants de rencontre et d'union familiales. Les adultes racontent les histoires aux jeunes (contes, proverbes, savoir-vivre, etc.) et les jeunes interrogent les adultes sur le sens de la vie (création du monde, où vont les personnes après la mort, d'où viennent les bébés, comment affronter un animal féroce...). C'est aussi l'occasion pour les parents d'organiser le *Ndaro* familial, si besoin est.

leur foi, célèbrent la liturgie, vivent dans la communion fraternelle, se mettent au service les uns des autres et, finalement, actualisent concrètement la communion des saints.

Schéma n. 5 : Engendrement/enfantement mutuels dans le monde tridimensionnel des Négro-Africains



2. Le Synode de 1994 et l'Église Famille de Dieu

Nous savons que l'expression «Église Famille de Dieu» n'est pas une nouveauté, car elle date officiellement de 1994 et est issue du Synode spécial sur l'Afrique convoqué par le pape Jean-Paul II. Les travaux portaient sur le thème central suivant : «L'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000». Le Synode se fixa pour objectif global d'encourager le continent noir à faire face aux nombreux défis du moment en gardant vifs les thèmes de l'espérance et de la résurrection. C'est alors que les Pères synodaux, s'inspirant des traditions africaines préexistantes, tels le mouvement *Jamaa*²⁶

²⁶ Le professeur Vincent Mulago a fait une visite spéciale à Kolwezi (RDC) afin d'enquêter sur le mouvement. Voici en bref ce qu'il écrit : 1. Le mouvement s'appelle *Jamaa* (famille, communauté ou *ecclesia*). Ses membres s'appellent les *Wajamaa* (enfants de même famille, frères et sœurs). Le mouvement doit son origine au missionnaire franciscain Placide Tempels, auteur de *La Philosophie bantoue* et de *Catéchèse bantoue*. Les membres s'appellent

du Katanga en RDC et le système *Ujamaa*²⁷ en Tanzanie, adoptèrent la formule *Église Famille de Dieu*. Car ils étaient persuadés que le christianisme, pour être authentique en Afrique, doit prendre en considération les valeurs positives des cultures africaines, comme l'attention à l'autre, la solidarité, la chaleur des relations, l'accueil, le dialogue et la confiance²⁸. Les évêques africains voulaient faire émerger une Église qui reflète la famille au sens africain. Mais il se posa la question de la concrétisation de ce programme ecclésial. Les

entre eux en utilisant les jargons *baba/wababa* (père/pères), *mama/wamama* (mère/mères). Les *Wajamaa* se recrutent dans toutes les classes de la société.

2. La spiritualité du mouvement s'articule autour de la pensée du Père fondateur : Dieu est Vie féconde et Amour communicatif dans une communauté de trois (Père, Fils et Esprit Saint) ; la *Jamaa* trinitaire est considérée comme modèle du foyer chrétien : a) L'époux est père de son épouse et l'épouse est mère de son époux, c'est la paternité et maternité réciproques. b) Le mari est fils de sa femme et la femme, fille de son mari. C'est-à-dire que le premier enfant d'une femme chrétienne, c'est son propre mari, et la première fille d'un chrétien marié, c'est sa femme. Il s'agit de la filiation réciproque. c) La mise en commun de tout par imitation à la Sainte Trinité. La parenté/maternité, la filiation et l'amour mutuel s'étendent à tous les membres de la *Jamaa*. d) La *Jamaa* est toujours accompagnée par le Père spirituel qui la nourrit par la parole de Dieu et surtout par l'Eucharistie. V. Mulago en arrive à la conclusion que la *Jamaa* n'est rien d'autre que la prise de conscience des chrétiens de leur communion à la même vie, de leur union dans le Christ et dans l'Église, de leur rôle de fécondité, de paternité/maternité et de filiation réciproques dans la paroisse, le diocèse et dans l'Église universelle. Pour plus d'informations sur ce mouvement, cf. V. MULAGO, *Théologie africaine et problèmes connexes. Au fil des années (1956-1992)*, p. 39-43 ; V. MULAGO – Th. THEUWS, « Autour de la "Jamaa" », in *Cahier d'orientations pastorales*, 1 (1960), p. 3-28 ; P. TEMPELS, *Catéchèse bantoue*, Abbaye de Saint-André-lez-Bruges, Lophem-lez-Bruges, 1935 ; D. NOTHOMB, « Une nouvelle forme de catéchèse », in *NRT*, 7 (1964), p. 725-743.

²⁷ Selon l'ancien président tanzanien Julius Kambarage NYERERE, « notre reconnaissance de la famille à laquelle nous appartenons tous doit s'étendre plus loin encore au-delà de la tribu, de la communauté, de la nation, et même du continent pour embrasser la société humaine tout entière ». Cf. J. NYERERE, « Discours sur l'*Ujamaa* », in M. KUOH, *Palabre africaine sur le socialisme*, p. 63-64.

²⁸ Cf. JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n. 63.

évêques et autres théologiens africains n'ont pas manqué d'audace dans leurs propositions.

D'abord, ils exhortent les Africains, mus par le Saint-Esprit et convoqués par la Parole de Dieu, à bâtir une Église Famille croyante et rationnelle qui traduise concrètement le mystère de la Sainte Trinité. L'Église Famille devient ainsi le signe visible, le sacrement de l'union intime entre Dieu et les hommes et la famille des frères et sœurs en Jésus-Christ²⁹. En partant de l'amour qui caractérise les personnes trinitaires, les chrétiens doivent s'aimer les uns les autres. Ils doivent «engager un dialogue afin que l'homme devienne partenaire privilégié de son alliance en Christ»³⁰ et faire de l'Église le lieu du *Ndaro* permanent³¹.

Ensuite, l'Église en Afrique est appelée à s'engager pour la promotion intégrale de la personne humaine. Elle doit parvenir à former la société des enfants de Dieu réconciliés. Ainsi, pardonnés et réconciliés, les chrétiens – désormais frères et sœurs en Christ – seront à même d'être témoins du Christ dans le monde en y apportant le pardon et la réconciliation que leur Maître et Frère offre à l'humanité à travers l'Église universelle³².

Enfin, les théologiens africains partent de l'anthropologie négro-africaine pour expliquer la configuration de l'Église comme Famille de Dieu en Afrique. Citons, par exemple, B. Bujo qui dit que, pour fonder leur conception de l'Église Famille de Dieu, les Africains se basent sur la centralité de la vie dont Dieu, Un et Trine, est l'unique dispensateur. Dieu est la source première de la vie. Lui seul possède

²⁹ Cf. *Ibidem*.

³⁰ A. RAMAZANI, « Le synode africain, dix ans après », in *NRT*, 127 (2005), p. 541-556, ici p. 545.

³¹ Cf. JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n. 65.

³² JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n. 79.

la force d'engendrer et d'enfanter pour transmettre la vie³³. L'auteur précise sa pensée: «Dieu, qui possède la vie en plénitude, la partage entre les trois personnes divines et nous la communique dans la communauté ecclésiale qu'est l'Église Famille de Dieu.»³⁴ Chacun des membres est donc tenu d'engendrer ou d'enfanter l'autre à la vie, à l'instar de la Sainte Trinité. Cet engendrement/enfantement passe, entre autres, par le dialogue, le pardon et la réconciliation. Ainsi, l'Église Famille devient un «sanctuaire de la vie» et un «laboratoire d'humanité» appelés à s'étendre dans l'éternité. Chaque membre doit se sentir uni aux autres membres, comme c'est le cas dans les familles négro-africaines. Tous sont frères et sœurs par extension des alliances réelles et supposées qui découlent de la source première de la vie, Dieu. D'où l'interdépendance de tous les humains et l'exigence de la fraternité et du dialogue qui en découle. «Dieu n'a pas créé l'homme seul, il a créé l'humanité comme une seule famille appelée à se construire dans la fraternité jusqu'à ce qu'elle soit pleinement rassemblée dans le Christ ressuscité comme un seul corps sous sa tête»³⁵, relèvent les évêques de France.

Cependant, il semble bien que l'Église en Afrique peine à relever les nombreux défis comme le dialogue sincère et la réconciliation. À ce propos, la convocation et l'organisation du deuxième Synode spécial sur l'Afrique en 2009 par le pape Benoît XVI viennent étayer nos doutes.

³³ Cf. B. BUJO, *Le credo de l'Église en dialogue avec les cultures. Existe-t-il une manière africaine de croire au Dieu de Jésus-Christ ?*, p. 166-167.

³⁴ *Ibidem*, p. 168.

³⁵ CONSEIL PERMANENT DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Qu'est-ce que l'homme pour que tu penses à lui ? (Psaume 8, 5). Éléments d'anthropologie catholique*, Bayard-Mame-Cerf, Paris, 2019, p. 49.

3. Le Synode de 2009 face aux défis du pardon et de la réconciliation

Les Églises locales sont confrontées à de nombreuses difficultés dans leur mission. Rappelons que le premier Synode avait commencé par identifier les défis majeurs lancés à l'avènement d'un christianisme authentiquement africain³⁶ et que le second Synode les aborde plus directement. Il s'agit, entre autres, du problème de l'inculturation de l'Évangile – comment dire Dieu aux Africains par les paroles et les actes africains? –, la mondialisation/globalisation qui engendre le néocolonialisme – le gouvernement du monde par l'*argent-roi* et la force brutale qui l'accompagne, créant ainsi un fossé entre les riches et les pauvres, les savants et les analphabètes – et la modernité mercantile et intellectuelle – la prétention de diriger le monde par la pensée unique, celle des technocrates et des banquiers, ne laissant aucune chance à l'*agora*. Les conséquences directes de cette situation sont les conflits internes, suivis de l'intégrisme politico-religieux.

Tous ces systèmes sont mortifères, dans la mesure où ils s'opposent à la famille et à la vie qu'elle donne. Les guerres et les dictatures sont des obstacles majeurs au pardon et à la réconciliation qui découlent du dialogue entre les filles et fils du continent. D'où le besoin urgent d'instaurer le dialogue, d'implorer le pardon et de célébrer la réconciliation tant au niveau ecclésial qu'au niveau politique.

Au niveau ecclésial, les évêques lancent un appel vibrant aux chrétiens pour qu'ils soient davantage des témoins crédibles que simplement des prédicateurs de l'Évangile. L'Église Famille de Dieu ne doit pas lésiner sur les moyens pour établir le dialogue et la communion entre ses enfants. Elle doit promouvoir «le dialogue comme attitude spirituelle, afin que les croyants apprennent à travailler ensemble, par exemple dans des associations orientées vers la paix et la justice, dans un esprit de confiance et d'entraide. Les familles

³⁶ Cf. JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n. 46-52.

doivent être éduquées à l'écoute, à la fraternité et au respect sans crainte de l'autre»³⁷. Déjà dans son discours à la Curie romaine à l'occasion de l'échange des vœux (21 décembre 2009), Benoît XVI invitait les Églises africaines à «transformer la théologie [...] en pastorale, c'est-à-dire en un ministère pastoral très concret, dans lequel les grandes visions de l'Écriture Sainte et de la Tradition sont appliquées à l'œuvre des évêques et des prêtres, à un moment et en un lieu déterminés»³⁸. C'est ainsi qu'il convient que l'Église Famille soit l'instrument visible et réel au service de la réconciliation et de la vie.

Pour atteindre ce noble objectif, les évêques proposent des orientations pastorales concrètes : inculturation du sacrement de la réconciliation, en intégrant des bureaux d'écoute au sein de la commission Justice et Paix et en faisant de la palabre africaine la méthode privilégiée durant l'écoute (cf. *Propositio 6-7*) ; célébration annuelle de la réconciliation sur une période allant d'un jour à une semaine, surtout durant les temps forts d'Avent ou de Carême : il s'agit d'organiser des actes communautaires de réconciliation et de pardon (cf. *Propositio 8*) ; redynamisation des structures favorisant la communion ecclésiale au niveau régional et continental (SCEAM – Conférences épiscopales régionales et nationales – Assemblée de la hiérarchie catholique d'Égypte) et promotion des nouvelles structures continentales, comme le Conseil continental pour le clergé, le Conseil continental pour les laïcs et le Conseil continental pour les femmes catholiques (cf. *Propositio 4*). C'est donc pour une Église réconciliée que plaident les évêques, capable de lutter adéquatement pour la dignité de la personne humaine, de réclamer plus de justice, de devenir artisan de paix et protagoniste de développement durable.

Au niveau sociopolitique, l'Église Famille de Dieu se tourne d'abord vers le Seigneur pour implorer le don de la justice. Puis elle s'emploie à rechercher et instaurer cette justice de Dieu, dont la lumière

³⁷ BENOÎT XVI, *Africae munus*, n. 88.

³⁸ BENOÎT XVI, *Discours à la Curie romaine à l'occasion de l'échange des vœux*, in *La Documentation catholique*, 2439 (2010), p. 109.

rend les personnes capables de rendre justice et de pardonner aux autres par amour et par miséricorde (cf. *Propositio 14*). Pour ce faire, les diocèses et les paroisses doivent créer des Commissions pour la Justice et la Paix, en collaboration avec les chefs des communautés locales, qui pourraient servir de médiateurs. Les Pères synodaux lancent un appel vibrant aux gouvernants africains afin que ceux-ci travaillent pour assurer la sécurité de la vie humaine et des biens (cf. *Propositio 15*). L'Église Famille de Dieu en Afrique se doit de rester prête à former les citoyens à la culture politique et, ainsi, offrir à l'espace public des «sujets éthiques»³⁹ façonnés dans les familles, les communautés de base, les écoles et les universités. L'existence de la jeunesse chrétienne est une occasion à saisir pour former des agents du renouveau sociopolitique (cf. *Propositio 48*).

C'est, en bref, une exhortation que les évêques adressent aux Africains afin qu'ils fassent grandir la coresponsabilité dans la recherche de la paix et de la réconciliation, tant au sein de l'Église qu'au niveau sociopolitique. Les chrétiens – les évêques en premier – doivent prêcher par l'exemple de leur vie et leur conformité à l'Évangile. Nous allons maintenant nous situer au sein de l'Église locale de Bukavu pour montrer comment elle a mis en application la pastorale de la réconciliation, telle que définie par les deux Synodes africains.

4. L'Archidiocèse de Bukavu réconcilie ses enfants : cas du Synode diocésain

L'Église est par nature synodale. Sa synodalité s'est pleinement manifestée depuis sa création dans la personne même du Christ. En prenant chair, le Verbe de Dieu accepte de faire route avec l'humanité vers le Royaume éternel. Les apôtres et leurs successeurs ont toujours conduit l'Église du Christ dans le même esprit initial. Et le Pape François a raison de le rappeler : «Le chemin de la synodalité

³⁹ Cf. C. NSAL'ONANONGO, *La théologie politique publique. Repenser la mission des Églises d'Afrique à l'aune de la crise*, p. 343-374.

est le chemin que Dieu attend de l'Église du troisième millénaire. [Elle] est une dimension constitutive de l'Église [...]»⁴⁰

Le Concile Vatican II, dans le décret *Christus Dominus*, insistait déjà sur le dialogue synodal entre le pasteur et ses brebis. «Ce saint concile œcuménique souhaite vivement que la vénérable institution des synodes et des conciles connaisse une nouvelle vigueur, afin de pourvoir, selon les circonstances, de façon plus adaptée et plus efficace, au progrès de la foi et au maintien de la discipline dans les diverses Églises.»⁴¹

C'est, sans aucun doute, cet esprit qui animait Mgr Aloys Mulindwa⁴² lorsqu'en décembre 1990, il ouvrait officiellement la porte au Synode diocésain dont le thème était : «*Vous serez mes témoins*». Il concevait ainsi l'élan missionnaire comme une nouvelle voie pour atteindre la conversion et le renouvellement du peuple de Dieu *ad intra* et *ad extra*. Mgr Aloys Mulindwa, dans sa lettre pastorale sur le Synode diocésain, a magnifiquement décrit son objectif en ces termes : «Le Synode que nous nous apprêtons à célébrer a pour but de commémorer les grandes étapes de la croissance de l'Église. Ce sera donc surtout une Action de grâces pour les merveilles du Seigneur, un examen de conscience de notre fidélité à tant d'amour de Dieu à notre égard et l'occasion de prendre conscience de nos responsabilités pour l'avenir.»⁴³

⁴⁰ FRANÇOIS, *Discours à l'occasion de la commémoration du 50e anniversaire de l'institution du Synode des évêques* (17 octobre 2015), in *AAS*, 107 (2015), p. 1139. C'est dans cette perspective que le prochain Synode des évêques à Rome sera précisément consacré à la synodalité de l'Église, en principe en octobre 2021.

⁴¹ CONCILE VATICAN II, *Christus Dominus*, n. 36.

⁴² Né Walungu/Sud-Kivu en 1922, Mgr Aloys Mulindwa Mutabasha Mugoma Mweru fut archevêque de Bukavu de 1966 à 1993. Il mourut en Belgique en 1997.

⁴³ A. MULINDWA, Lettre pastorale sur le Synode diocésain «*Vous serez mes témoins*» (*Ac I*, 8), n. 2, in COLLECTIF, *Actes du Synode diocésain*

Pendant deux ans, en prenant comme fondement la doctrine de la communion-participation dans la coresponsabilité, le Synode s'est penché sur neuf thèmes principaux, à savoir :

1. Notre Église s'organise en tant que Peuple de Dieu
2. Notre Église est organiquement structurée
3. Notre Église s'organise en moyens matériels
4. Notre Église est une Église qui prie et vit sa foi
5. Notre Église est une Église qui enseigne
6. Notre Église témoigne de sa foi
7. Notre Église sanctifie le mariage et la famille
8. Notre Église éduque et encadre la jeunesse
9. Notre Église accompagne les frères et sœurs marginalisés.

Comme lors de la palabre irénique, ces sujets-clés furent débattus par plusieurs intervenants choisis au préalable au sein du clergé et parmi les laïcs. Tous ces sous-thèmes peuvent être résumés comme suit⁴⁴ :

1. Nous avons reçu l'Esprit Saint que le Seigneur nous avait promis, l'Esprit qui travaille en nous pour que nous puissions être des témoins du Christ sur terre. Et ce témoignage doit être rendu par chaque croyant individuellement et communautairement en Église, car, enfants de Dieu, nous formons une famille, une communauté. La forme la plus convaincante de ce témoignage est sans aucun doute la charité chrétienne en tout (cf. 1-2).

2. Nous devons témoigner également par le rayonnement de notre vie autour de nous, selon notre engagement envers le Christ. Et pour que nous puissions souder notre vie de Famille de Dieu, de com-

(Noël 1990 – Pâques 1992). « Vous serez mes témoins » (Ac 1, 8), T. 1, Éditions de l'Archevêché, Bukavu, 1992, p. 15-30, ici p. 15.

⁴⁴ Cf. E. KATALIKO, « Discours d'ouverture de la Session post-synodale (13-17 juillet 1998) », in COLLECTIF, Session post-synodale. « Lève-toi... et marche » (Mt 9, 5. 6 ; Mc 2, 9. 11 ; Lc 5, 23. 24). Actualisation des options et directives du Synode diocésain. « Vous serez mes témoins » (Ac 1, 8), Éditions de l'Archevêché, Bukavu, 1998, p. 27-29.

munauté, la réception des sacrements est le moyen de nous maintenir en contact avec le Christ, avec la Sainte Trinité et entre nous qui sommes membres de l'Église de Dieu et qui cheminons vers le Royaume céleste (cf. 4-5).

3. Le monde partiel des vivants est traversé par des injustices. Voilà pourquoi tout chrétien est tenu de témoigner en veillant à la formation et à la pratique de la justice distributive et commutative qui engendre l'entente, la concorde et la paix (cf. 6-7).

4. Enfin, témoins du Christ, nous devons manifester notre charité chrétienne dans la construction de la vie sociale, économique et politique qui comprend le secours aux malades et aux marginaux, le souci de veiller à l'éducation humaine et chrétienne des jeunes, la participation aux efforts pour l'amélioration des conditions de vie, le rôle à jouer dans la vie politique où le chrétien doit s'insérer pour en vivifier les structures *ad intra* par l'introduction du ferment évangélique (cf. 3. 8-9).

Dans le document qui reprend les options et les directives du Synode, Mgr A. Mulindwa a expressément émis le vœu de voir l'Église Famille de Dieu à Bukavu témoigner adéquatement de sa foi au Christ en mettant en pratique les résolutions issues du *Ndaro diocésain*. Le prélat de Bukavu l'a clairement affirmé en ces termes : « Pour qu'elle réponde efficacement et de manière concrète à son rôle de témoin de Jésus-Christ et de son Évangile dans notre milieu, notre Église de Bukavu doit mettre en place ou, le cas échéant, renforcer des organes de dialogue. Ceux-ci sont destinés à permettre à chaque catégorie de fidèles, au sein de notre famille diocésaine, d'assurer pleinement ses responsabilités et de contribuer par un engagement réel à la vitalité de notre Église. »⁴⁵

Les organes de dialogue – la curie diocésaine, le conseil presbytéral, le collège des consultants, le conseil pastoral, le conseil diocésain

⁴⁵ A. MULINDWA (dir.), *Actes du Synode diocésain. Options et directives*, T. 2, Éditions de l'Archevêché, Bukavu, 1992, p. 87.

pour les affaires économiques, la coordination diocésaine des écoles conventionnées catholiques, etc. – concourent, chacun en ce qui le concerne, à la triple mission de l'Église Famille de Dieu. Le Synode précise les attributions de chaque organe et donne des stratégies pour atteindre les objectifs, dont le principal se résume en ces termes : être témoins du Christ en prêchant par les actes et la parole.

Voici, par exemple, ce que dit le Synode du conseil pastoral diocésain :

«C'est un organe consultatif, une sorte de Synode [*Ndaro*] annuel, où laïcs et clercs s'expriment et proposent des orientations pastorales à l'évêque, à l'instar du conseil presbytéral où l'évêque écoute les représentants des prêtres de son diocèse. C'est une structure de suivi pastoral. Son rôle est de faire une analyse sociale des situations, de trouver des réponses appropriées à partir de principes doctrinaux, de déterminer les orientations et les priorités pastorales, et de proposer les orientations à qui de droit en vue d'une pastorale d'ensemble qui doit être promulguée par l'évêque dans un directeur pastoral. Il doit donc concevoir, planifier, évaluer chaque année la pastorale, élaborer des documents et contrôler le suivi des décisions et des directives pastorales. [...] Pour une bonne marche de ce conseil, il doit être animé par le CDPCL [Centre diocésain de pastorale, catéchèse et liturgie]; il doit se réunir au niveau décanal et au niveau paroissial [...]. Qu'il y ait en son sein des commissions : liturgique, catéchétique, pastorale (famille, développement, jeunesse, éducation, sacrements, sectes, inculturation, CEV, justice et paix...). Ces commissions travailleront avec les bureaux correspondants : CDPCL, BDD [Bureau diocésain de développement], OSD [Œuvres sociales de développement], Coordination des écoles conventionnées catholiques, Bandari [Centre pastoral de la jeunesse catholique]... Elles auront des filiales dans les paroisses.»⁴⁶

Le Synode insiste sur bien d'autres dimensions de la vie ecclésiale ayant des liens directs avec le *Ndaro*. Par exemple, concernant l'eucharistie et la réconciliation, le Synode recommande que l'enseigne-

⁴⁶ A. MULINDWA (dir.), *Actes du Synode diocésain. Options et directives*, p. 20-21.

ment catéchétique puisse insister sur la dimension communautaire et sociale du péché, que la formation des consciences – faite en famille, à l'école, dans les CEVB, dans les mouvements d'action catholique (MAC) et dans les groupes d'approfondissement spirituel (GRAS) – insiste sur le pardon mutuel. « Que le lien entre le sacrement et l'engagement de conversion soit manifesté par des gestes concrets en rapport avec la faute commise (réparation du tort commis, si possible), propose le Synode. Puis, il va au-delà en précisant d'autres modalités de la célébration très similaires à celles de l'organisation du *Ndaro* : « Le sacrement de pénitence sera célébré dignement, dans un lieu [comme à la cour familiale ou royale] et avec des ornements propres [accoutrements traditionnels des *Bashi*]. Qu'il soit donné à des heures fixes [comme pour le *Ndaro* : de préférence le matin] et annoncées [à l'instar de l'invitation verbale de tous les membres de la communauté à la veille du dialogue *ndaroïque*]. [...] Les célébrations pénitentielles seront favorisées dans les CEV, car tous les membres sont solidaires dans le bien et dans le mal. »⁴⁷ Il faut rappeler que chez les *Bashi* la faute, même lorsqu'elle est commise par un seul individu, garde une dimension communautaire, car les conséquences peuvent affecter la communauté dans sa triple dimension.

Signalons que Mgr Mulindwa n'a plus connu toutes les mises en application de ces résolutions, car il avait démissionné de sa charge pastorale un an après la clôture du Synode diocésain (1993). Les circonstances de sa démission n'ont pas été élucidées. Mais le Synode émit des recommandations à l'évêque lui-même :

« Dans l'administration de son diocèse, notre évêque, puisqu'il est en même temps archevêque et âgé, en appliquant le principe de coresponsabilité, est invité à se faire aider par un évêque auxiliaire, des vicaires généraux et des vicaires épiscopaux comme collaborateurs réellement responsabilisés... Il pourra ainsi administrer le diocèse dans le dialogue avec les différents responsables et intéressés ; dans la gestion des biens et du personnel, il veillera à éviter les

⁴⁷ *Ibidem*, p. 39.

influences de la mentalité féodale. Pour le placement de son personnel, il pourrait consulter plus qu'un comité restreint, afin d'éviter l'ethnocentrisme; il pourrait décentraliser l'administration en donnant plus d'importance aux curés-doyens/curés-forains. [...] »⁴⁸

Le Synode se permet de demander même la modification des titres honorifiques que les fidèles emploient pour désigner l'évêque ou les curés: des termes comme *Mwami Askofi*⁴⁹ ou *Nnabadahwa* ou *Padri Mukulu*⁵⁰ peuvent prêter à confusion en *mashi*.

Les précédentes remarques formulées à l'endroit de Mgr l'archevêque peuvent paraître d'emblée contraires au *Ndaro* et à son esprit. Cependant, en entrant en profondeur, l'on découvre qu'elles sont plutôt la mise en pratique de la liberté d'expression et de l'amour de la vérité consacrées par le *Ndaro*. Il faut rappeler que pendant le dialogue *ndaroïque* aucune parole n'est tabou. En plus, une parole ou une vérité cachée pendant le dialogue demeure une menace qui peut avoir des conséquences sérieuses sur la vie de la communauté. Voilà pourquoi, la parole reste libre, sincère et équitable. C'est ce qui permet aux sages (juges) de rendre un jugement adéquat. C'est ainsi que les *Bashi* aiment rappeler le proverbe qui stipule que « *Ihano lirha-*

⁴⁸ Cf. A. MULINDWA (dir.), *Actes du Synode diocésain. Options et directives*, p. 19-20.

⁴⁹ Expression *shi* adoptée par les missionnaires occidentaux pour désigner l'évêque diocésain. Traduite en français, elle signifie « roi-évêque ou évêque-roi ». C'est la même connotation que le terme *Nnabadahwa* qui signifie « le responsable des prêtres » ou « le père des prêtres ». Ces deux expressions, qui du reste sont encore en vogue en 2020, ne sont pas fausses si l'on tient compte du rôle et de la place qu'occupait le chef dans la communauté traditionnelle des *Bashi*. Lorsqu'un *Mushi* prononce ce terme, il n'entend que mettre en exergue l'importance du chef au sein de la famille. Sans lui (l'évêque), la communauté chrétienne n'a pas non plus d'intercesseur privilégié. Par ailleurs, n'est-il pas permis d'appeler l'évêque de Rome « Saint-Père » ou « Pontife romain » ?

⁵⁰ Ici également, *Padri mukulu*, « prêtre responsable de la communauté », sous-entend « le premier parmi les égaux ». Sa grandeur rendue par le mot *mukulu* est de l'ordre du service et de la responsabilité.

derha mukulu nk'olimanyire »⁵¹, à savoir : « La qualité d'un conseil ne dépend pas de l'âge de celui qui le donne, mais de sa compétence/ connaissance du cas débattu pendant le *Ndaro*. » Autrement dit, il est vivement recommandé d'écouter sans *a priori* le conseil de toute personne ayant quelque chose à dire, car son avis pourrait être celui susceptible de conduire rapidement à la réconciliation et à la paix.

Nous pensons que c'est au nom de cette disposition culturelle (liberté d'expression et devoir de vérité) que des fidèles catholiques de Bukavu, que représentaient les délégués au Synode, ont eu la liberté de s'adresser ouvertement à leur pasteur, empruntant un style direct et des paroles dures.

Quoi qu'il en soit, Mgr Mulindwa était un vrai bâtisseur (*Cubaka*⁵², en *mashi*) et un visionnaire pour la pérennisation de la mission de l'Église Famille de Dieu de Bukavu. En effet, selon le rapport de la Mini-Session, auquel nous avons déjà fait allusion plus haut, la quasi-totalité des organes de dialogue permanent au sein du diocèse était en place et fonctionnelle en 1998.

Nous dirions que le visage actuel de l'Archidiocèse de Bukavu est le résultat des efforts et de la volonté pastorale de Mgr A. Mulindwa. Il va sans dire que les deux successeurs Mgrs Christophe Munzihirwa et Emmanuel Kataliko y ont aussi contribué en plaçant les hommes qu'il fallait à la place juste. L'Église actuelle ne fait qu'adapter les différentes structures pastorales pour qu'elles soient à la hauteur des défis actuels de l'évangélisation et qu'elles répondent aux besoins des hommes et femmes de ces temps. Mgr Mulindwa a eu donc raison d'avoir osé transformer sa vision en actes : doter le Peuple de Dieu des organes diocésains capables de soutenir sa mission évangélicatrice et d'assouplir sa marche vers le Royaume de Dieu. Tous les membres de

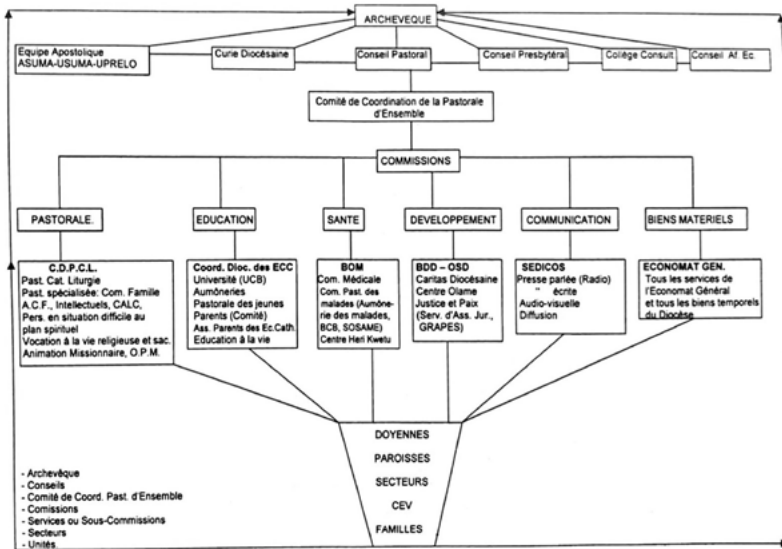
⁵¹ NDARO Y'ABAKULÛKULU (BARUCI), *Os senis. Ciderha mushosi*, prov. 134.

⁵² Cf. A. KAGARAGU, *Abasheka basheke. Nabarhamîre* [Que ceux qui veulent lire, rient. J'ai peiné pour eux], Kivu-Presse, Bukavu, 1979, n. 111.

l'Église Famille de Dieu doivent faire un effort de marcher ensemble pour « envisager l'avenir avec un regard critique sur le passé en agissant sur le présent »⁵³.

Voici d'ailleurs un bref aperçu de l'organisation d'ensemble de l'Archidiocèse de Bukavu, peu avant le jubilé de l'an 2000⁵⁴ et qui reste actuelle en 2020.

Schéma n. 6 : Organigramme de l'Archidiocèse de Bukavu



Source : Centre diocésain de Pastorale, Catéchèse et Liturgie (CDPCL)

⁵³ A. MULINDWA, Lettre pastorale sur le Synode diocésain « Vous serez mes témoins » (Ac 1, 8), n. 4, in COLLECTIF, *Actes du Synode diocésain (Noël 1990 – Pâques 1992)*. « Vous serez mes témoins » (Ac 1, 8), p.16.

⁵⁴ Nous avons tenu à donner cet organigramme émanant du « Mini-Synode » de Bukavu, car il situe très exactement la perspective selon laquelle nous avons abordé l'Église comme Famille de Dieu, dans laquelle la communion se vit aussi à travers le dialogue sous la forme du *Ndaro*. Cf. COLLECTIF, *Session post-synodale. « Lève-toi... et marche » (Mt 9, 5. 6 ; Mc 2, 9. 11 ; Lc 5, 23. 24). Actualisation des options et directives du Synode diocésain. « Vous serez mes témoins » (Ac 1, 8)*, p. 153.

Nous ne pouvons que louer les efforts de Mgr Mulindwa qui a eu le courage d'organiser, pour la toute première fois, le *Ndaro* au niveau diocésain afin de permettre aux enfants de la même famille de se parler et de trouver un consensus pour l'avenir de leur famille diocésaine⁵⁵. Le témoignage de Mgr F.-X. Maroy va dans le même sens et montre que le *Ndaro diocésain* constitue désormais la nouvelle dynamique pastorale dans l'Église de Bukavu : « Cette dynamique qui date du Synode Diocésain (Noël 1990-Pâques 1992), a fait la préoccupation de nos pasteurs successifs et de toute notre communauté chrétienne pendant de nombreuses années. Nous avons approfondi ladite dynamique au cours de la Session Post-synodale tenue en 1998, du Conseil Pastoral tenu en 2000 et de trois Conseils Pastoraux qui nous ont introduits dans l'année (2006) des célébrations du premier centenaire d'évangélisation de notre Diocèse »⁵⁶.

En 2020 l'Archidiocèse de Bukavu – bien qu'ayant vécu des situations dramatiques dues aux guerres à répétition dans la partie orientale de la RDC – poursuit sa marche vers le Royaume de Dieu à travers les fruits de l'évangélisation. Son pasteur explique : « Au niveau ecclésial, nous avons continué à recevoir de Dieu et de nos familles chrétiennes, de nombreuses vocations sacerdotales, missionnaires, religieuses et laïques comme fruit de notre action évangélisatrice. Notre zèle apostolique à tous a conduit de nombreux fidèles au Christ grâce à la prédication de la Parole de Dieu, la célébration des sacrements, la pratique de la charité, l'engagement pour la justice et la paix et les œuvres de promotion humaine [...] dans un esprit de famille. »⁵⁷ Il faut souligner que l'esprit de communion-coresponsa-

⁵⁵ Entretien avec Mgr Déogratias Ruhamanyi, prêtre du diocèse de Bukavu, ami de Mgr A. Mulindwa et ancien recteur de l'université catholique de Bukavu (UCB), réalisé à Bruxelles (où il vit les années de sa retraite) en mars 2019.

⁵⁶ F.-X. MAROY, *Dans la communion fraternelle, annonçons l'Évangile avec joie*, n. 4.

⁵⁷ *Ibidem*, n. 5.

bilité dans laquelle évolue l'Église Famille de Bukavu se caractérise également par la participation effective de tous. Car comme dans le *Ndaro* tout individu, de quelque condition qu'il soit (chrétien ou païen, riche ou pauvre, catholique ou autre), trouve sa place dans l'Église et il est appelé à jouer son rôle de membre de la communauté humaine dans les CEVB.

5. Du dialogue *ndaroïque* au dialogue synodal dans l'Église

Nous savons que l'Église est par définition le «peuple de Dieu» appelé à s'étendre sur l'ensemble de l'univers et par nature humano-divine dont les membres aspirent à la divinité de leur Chef, le Christ⁵⁸. Voilà pourquoi, l'Église est une et diversifiée. Appelés à former un seul corps en leur diversité, les fidèles, réunis au sein des églises particulières, ne peuvent atteindre cet objectif qu'à travers le dialogue permanent entre eux. Les églises particulières doivent privilégier le dialogue entre elles afin d'atteindre la participation-communion, comme le souhaite le pape François à travers son discours commémoratif du 50^{ème} anniversaire de l'institution du Synode des évêques : «Le monde dans lequel nous vivons, et que nous sommes appelés à aimer et à servir même dans ses contradictions, exige de l'Église le renforcement des synergies dans tous les domaines de sa mission. Le chemin de la synodalité est le chemin que Dieu attend de l'Église du troisième millénaire»⁵⁹. Le précédent appel du Saint-Père nous conduit à poser la question du sens réel de la synodalité.

En effet, la synodalité se définit comme le fait de «marcher ensemble» vers un lieu/but précis. Ce qui suppose que ceux qui cheminent ensemble prennent aussi le temps de s'écouter mutuellement,

⁵⁸ Cf. VATICAN II, *Gaudium et spes*, n. 9-17.

⁵⁹ FRANÇOIS, *Discours à l'occasion de la commémoration du 50^{ème} anniversaire de l'institution du Synode des évêques (17 octobre 2015)*, in *AAS*, 107 (2015), p. 1139. Cf. www.vatican.va, consulté le 14 décembre 2020.

de se tendre la main lorsque la marche devient dure afin de se soutenir les uns les autres. Comme ce fut le cas du Synode diocésain de Bukavu, une «Église synodale est une Église de l'écoute, avec la conscience qu'écouter "est plus qu'entendre". C'est une écoute réciproque dans laquelle chacun a quelque chose à apprendre. Le peuple fidèle, le Collège épiscopal, l'Évêque de Rome, chacun à l'écoute des autres; et tous à l'écoute de l'Esprit Saint, l'"Esprit de Vérité" (Jn 14, 17), pour savoir ce qu'il dit aux Églises (Ap 2, 7)»⁶⁰.

Comme déjà exposé, le dialogue *ndaroïque* n'exclut personne dans la recherche communautaire du consensus. L'avis de tout un chacun compte. C'est pourquoi l'Église universelle doit se laisser enrichir par les apports des Églises particulières, tout comme celles-ci ne peuvent prospérer qu'en communion vitale avec l'Église universelle. En partant du principe d'engendrement et d'enfantement mutuels au sein de l'Église Famille de Dieu, B. Bujo soutient que la mission de l'Église (proclamation du Royaume et la transmission de la vie en plénitude) ne peut être couronnée de succès qu'en tenant compte de l'esprit de dialogue dans les relations entre l'Église et les Églises, d'une part, et les Églises entre elles, d'autre part. L'auteur précise sa pensée en ces termes :

«Ainsi, ce serait contredire cet esprit que de vouloir par exemple imposer certaines structures, rites, pratiques ou d'autres choses de ce genre à une Église particulière au nom de l'universalité alors que cela ne contribue pas à l'épanouissement de la foi dans le contexte concerné. Il serait tout aussi dommageable qu'une Église particulière veuille imposer ses manières de voir aux autres Églises locales, voire à toute l'Église, sans se soucier de la spécificité de chaque aire culturelle dont la vie évangélique véritable serait étouffée par la vision du monde qui lui est complètement étrangère.»⁶¹

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ B. BUJO, *Quelle Église pour un christianisme authentiquement africain ? Universalité dans la diversité*, Schwabe Verlag, Bâle, 2021, p. 193.

C'est ici le lieu de rappeler l'une des caractéristiques du *Ndaro*, à savoir l'humilité dont doivent faire preuve toutes les parties en conflit. L'humilité vaut aussi pour tout dialogue synodal. Car «elle favorise l'obéissance de chacun à la volonté de Dieu et l'obéissance réciproque dans le Christ [...] soit en considérant les autres comme supérieurs à nous-mêmes, soit en plaçant au premier rang le bien et l'intérêt communs (Phil 2, 3b-4). [...] La *φρόνησις* [*phrónêsis* : avoir le même sentiment] des disciples doit être celle que l'on reçoit du Père du fait que l'on est dans le Christ. La kénose du Christ (Phil 2, 7-10) est la forme radicale de son obéissance au Père, et pour les disciples, elle est l'appel à sentir, à penser et à discerner ensemble, avec humilité, la volonté de Dieu à la suite du Maître et Seigneur»⁶². Nous pouvons donc affirmer qu'à l'instar du dialogue *ndaroïque* qui se tient sous l'assistance bienveillante des ancêtres, le dialogue synodal doit se laisser inspirer par la force vivifiante de l'Esprit Saint. Les Églises particulières ont beaucoup à apprendre de l'Église universelle tout comme l'Église-Mère doit se laisser combler par ses nombreuses filles, les Églises particulières. C'est un processus permanent qui exige l'esprit d'écoute, la sincérité, le réalisme et le discernement communautaire pour la gloire de Dieu et le salut de tous. L'Église universelle et les Églises particulières s'enfantent/engendrent mutuellement.

6. Conclusion partielle

À l'horizon de l'Église Famille de Dieu, le *Ndaro* est une chance à saisir dans l'engendrement/enfantement mutuel, car il répond aux aspirations profondes de l'Africain : vivre et survivre après la vie terrestre. Cependant, nous devons constater avec Jan Patočka que l'homme moderne et postmoderne a cessé d'être en rapport à l'Être, pour devenir une force faisant de lui une sorte de machine à pro-

⁶² COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE (CTI), *La synodalité dans la vie et dans la mission de l'Église*, Rome, 2018, n. 112.

duction et à consommation⁶³. Même s'il se laisse ainsi concevoir, le problème principal de l'homme – à savoir comment, non pas vivre tout court, mais vivre de façon authentiquement humaine? – reste sans solution.

Ce que dit l'historien-sociologue français Pierre Rosanvallon au sujet du populisme contemporain vaut aussi pour la civilisation actuelle qui n'a fait qu'éloigner les êtres humains de la solution à leurs problèmes. L'auteur fait observer : « Si la critique populiste du monde tel qu'il va fait écho au désarroi, aux colères et aux impatiences d'un nombre croissant d'habitants de la planète, les projets et les propositions qu'elle porte paraissent simultanément réducteurs, problématiques et même menaçants. »⁶⁴ De fait, la vie est continuellement mise en danger à cause du déséquilibre entre les trois communautés. Au lieu d'engendrer/enfanter les autres, les humains ont tendance à adopter et intégrer exclusivement l'individualisme, le racisme et l'homophobie. Ce faisant, ils ignorent que le principe cartésien *Cogito, ergo sum* (« Je pense, donc je suis ») a son antidote dans les cultures africaines, à savoir le *Cognatus sum, ergo sumus* (« Je suis parenté, c'est pourquoi nous existons et j'existe par les autres »)⁶⁵. Par ailleurs, le *Cogito, ergo sum* n'a-t-il pas du mal à tenir face au défi de la pandémie actuelle, le *Coronavirus*⁶⁶ (Covid-19)? Nous en

⁶³ Cf. J. PATOČKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* (traduit du tchèque par Érika Abrahams), Verdier, Lagrasse-Paris, 2007³, p. 151.

⁶⁴ P. ROSANVALLON, *Le siècle du populisme. Histoire, théories, critique*, Seuil, Paris, 2020, p. 294.

⁶⁵ Cf. B. BUJO, « Le christianisme africain et sa théologie », p. 165.

⁶⁶ Le 11 février 2020, l'Organisation mondiale de la Santé (OMS) a renommé « COVID-19 » la maladie provoquée par le nouveau Coronavirus (nCoV). Il s'agit de la version abrégée de *Coronavirus disease 2019* ou maladie à Coronavirus 2019, en français. La pandémie serait partie de Wuhan en Chine et continue sa propension au niveau mondial. Les coronavirus (CoV) forment une grande famille de virus qui provoquent des manifestations allant du simple rhume à des maladies plus graves tels que le syndrome respiratoire du Moyen-Orient (MERS) et le syndrome respiratoire aigu sévère (SRAS). Les signes courants d'infection sont les symptômes respiratoires, la fièvre,

voulons pour illustration des slogans et des actes d'encouragement dans divers pays du monde : tous convergent vers l'unité, vers le passage du *je* en *Nous* pour venir à bout de cet ennemi commun.

Ainsi, l'exclamation « Wir schaffen das ! » de la chancelière allemande Angela Merkel⁶⁷ n'a-t-elle pas raison face aux slogans « Les migrants, c'est comme les éoliennes » de l'opposante française Marine Le Pen⁶⁸ et de « Prima gli italiani » de Matteo Salvini⁶⁹ ? La Malienne Aminata Dramane Traoré relève, avec raison, que les populistes « ont de plus en plus peur de perdre certains de leurs privilèges en partageant, et ne serait-ce qu'en nous [Africains] restituant notre humanité. Ils ont peur de notre présence quand elle n'est ni sollicitée

la toux, l'essoufflement et la dyspnée. Dans les cas plus graves, l'infection peut provoquer une pneumonie, un syndrome respiratoire aigu sévère, une insuffisance rénale et même la mort. Les recommandations standards pour prévenir la propagation de l'infection comprennent le lavage régulier des mains, le fait de se couvrir la bouche et le nez lorsque l'on tousse et éternue et une cuisson complète de la viande et des œufs. Il faut éviter les contacts étroits avec toute personne présentant des symptômes de maladie respiratoire tels que la toux et les éternuements. Au moment où nous rédigeons cet ouvrage, la COVID-19 continue à faire des victimes. Cf. <http://www.who.int/coronavirus>, consulté le 30 juin 2020.

⁶⁷ « Wir Schaffen das ! », à savoir : « Nous y arriverons ! » est le « slogan politique d'accueil et de l'intégration des migrants » prononcé par la chancelière allemande Angela Merkel lors de la conférence de presse du 31 août 2015. Cf. www.bundesregierung.de, consulté le 30 juin 2020.

⁶⁸ Interrogée sur l'immigration lors du « Grand Jury » RTL/Le Figaro/LCI dimanche, la présidente du parti politique d'extrême droite (Rassemblement National) Marion Anne Perrine Le Pen (ou Marine Le Pen) avait comparé les migrants à des éoliennes, argumentant ironiquement que tout le monde est d'accord qu'il y en (éoliennes) ait mais personne ne veut que ce soit à côté de chez lui. Cf. <https://lefigaro.fr>, consulté le 30 juin 2020.

⁶⁹ Le président de la *Legha Nord* (parti d'extrême droite) Matteo Salvini soutient dans ses interventions populistes que l'Italie doit être exclusivement aux Italiens. *Prima gli italiani* est un slogan dangereux, car selon le journaliste chez *Corriere della Sera*, il tendrait à opposer le peuple italien contre les autres nations et attiserait le sentiment de haine et d'intolérance envers les étrangers. Cf. <https://firstonline.info>, consulté le 30 juin 2020.

ni susceptible d'ajouter à leur avoir, peur de nos différences quand elles sont visibles et de notre demande d'humanité quand elle se fait insistante. Des quêtés de passerelles qui n'ont pour toute arme que des échelles de passage sont devenus des « illégaux », des « clandestins », des « sans-papiers », « des ennemis » à neutraliser»⁷⁰.

Notre préoccupation dans ce chapitre était de souligner la nécessité du dialogue au sein de l'Église Famille de Dieu dans l'accomplissement de sa mission. Il nous est donc apparu que l'Église en Afrique ne peut être crédible, si elle ignore les bases culturelles qu'elle est censée transformer par la puissance de l'Évangile. C'est l'Église comme famille, dans laquelle tous s'aiment et se parlent sincèrement, qui est porteuse du don sacré de la vie et c'est elle qui doit la perpétuer, en préservant le dialogue vital entre la communauté des morts et les communautés partielles des vivants et des non-encore-nés.

Il est vrai que l'Église Famille demeure humano-divine. Ses membres sont encore loin d'atteindre la perfection à laquelle ils aspirent et sont appelés. Tous, par l'imitation de leur Sauveur, marchent vers la Résurrection dont ils s'approchent continuellement à travers leur conversion quotidienne. Les deux Synodes spéciaux sur l'Afrique sont révélateurs du rôle que doivent jouer les Églises africaines : être des poumons spirituels de l'humanité et devenir, chaque jour davantage, une bénédiction pour le noble continent et pour le monde entier⁷¹. L'Afrique doit rester l'un des berceaux de l'humanité. C'est un défi de taille que l'Église locale de Bukavu a essayé de relever, en organisant le dialogue entre ses enfants. Les résolutions et les orientations consensuelles issues de cet « espace *ndaroïque* » n'ont-elles pas fait de l'Archidiocèse de Bukavu l'une des « meilleures » Familles de Dieu de la RD Congo et de l'Afrique ?

L'exemple de Bukavu révèle que toute communauté humaine, nationale, internationale, ecclésiale, se trouve chargée du devoir im-

⁷⁰ A. TRAORÉ, *L'Afrique humiliée*, Fayard, Paris, 2008, p. 16.

⁷¹ BENOÎT XVI, *Africae Munus*, n. 177.

périeux d'aménager, pour chacun et pour tous, un espace de parole et un service de communion au cœur de la communauté ancrée dans la tradition locale. Car comment vivre en famille, sans se réconcilier? Comment se réconcilier, sans se parler? Comment se parler, si personne n'écoute l'autre? Comment s'exprimer, sans espace d'expression? Ces questions, en écho de la succession des interrogations pauliniennes à propos de l'évangélisation (Rm 10, 14-17), nous interpellent et nous poussent à formuler des recommandations pratiques pour la préservation de la vie au sein de la communauté réconciliée.

CHAPITRE 7

PLAIDOYER POUR UNE THÉOLOGIE PASTORALE BASÉE SUR LE RENOUVEAU CULTUREL ET UNE RÉAPPROPRIATION DE LA CULTURE ANCESTRALE EN AFRIQUE. OBSERVATIONS GÉNÉRALES ET PROPOSITIONS POUR UNE ÉGLISE DU *NDARO*

Parlant de l’Afrique et de sa situation globale, le Pape Benoît XVI nous invite à poser un regard de foi et de charité sur ce continent-martyr afin de l’aider à devenir, par le Christ et dans l’Esprit Saint, lumière du monde et sel de la terre.

«Comme le reste du monde, souligne-t-il, l’Afrique vit un choc culturel qui porte atteinte aux fondements millénaires de la vie sociale et rend parfois difficile la rencontre avec la modernité. Dans cette crise anthropologique à laquelle le continent africain est confronté, il pourra trouver des chemins d’espérance en instaurant un dialogue entre les membres des composantes religieuses, sociales, politiques, économiques, culturelles et scientifiques. Il lui faudra alors retrouver et promouvoir une conception de la personne et de son rapport à la réalité fondée sur un renouveau spirituel profond.»¹

¹ BENOÎT XVI, *Africae munus*, n. 11.

Il faut souligner que cette renaissance se concrétise dans l'amour, qui conduit les personnes à former une communauté humaine dans laquelle la vie reçue est entretenue et transmise comme un trésor au cours d'un cycle de renoncements et de sacrifices consentis en son nom. Ainsi est-ce particulièrement répréhensible, du fait du manque de dialogue dans plusieurs domaines de la vie quotidienne, de ne pas permettre à la vie d'éclorre et de se perpétuer. Si nous voulons construire un monde où il fait bon vivre, nous devons tous nous engager sur la voie de l'authentique culture de la rencontre, « grâce à l'échange réciproque des dons respectifs de chacun dans l'espace de lumière entrouvert par l'amour de Dieu pour toutes ses créatures »².

En effet, nos développements précédents nous ont révélé que le *Ndaro* peut contribuer à la rencontre authentique des civilisations et des cultures. Car, comme spécifié auparavant, il est capable de construire l'homme et renouveler le monde par la parole qui tisse et retisse sans fin des liens vivants et multiples entre les hommes, la société et son histoire, rythmant la vie et lui donnant un sens³. En d'autres termes, les tensions, les compétitions et les conflits qui caractérisent la vie communautaire sont neutralisés et transformés par la puissance du verbe.

Nous savons désormais que le *Ndaro*, comme tout système social, est porté par une culture bien précise d'où il puise paroles, gestes et résolutions. Comme le *cantus firmus* qui constitue le fondement musical d'une *cantate* de Bach, la culture est la trame sur laquelle se tisse le *Ndaro*. On ne saurait donc ignorer la culture sans courir le risque de blesser le *Ndaro* qu'elle porte et encadre, et vice-versa.

² FRANÇOIS, Const. apost. *Veritatis gaudium* sur les Universités et les Facultés catholiques (27 décembre 2017), Peuple Libre, Lyon, 2018, p. 20. Ce qui vaut pour les Facultés de théologie s'applique par extension à l'ensemble des domaines de la recherche.

³ Cf. B. ATANGANA, « Actualité de la palabre ? », p. 460.

La culture est également le lieu de déploiement de la triple fonction (enseignement, sanctification et gouvernement) de l'Église universelle. L'Évangile, fondement de toute action ecclésiale, doit s'incarner dans la culture, l'épouser afin de la rendre meilleure. En cela, l'Évangile n'est pas une idée abstraite, mais une réalité que tout être humain expérimente lorsqu'il écoute la voix du Christ proclamer l'amour du prochain, même le plus lointain (ennemi), jusqu'au don de sa propre vie ; voix du Christ qui ne cesse de prier pour l'unité de tous et la communion universelle en Dieu son Père (cf. Jn 17, 20-21).

Ceci nous amène tout naturellement à répondre à l'exhortation de Benoît XVI qui invite particulièrement les Africains à « transformer la théologie en pastorale »⁴. Les agents pastoraux doivent prêcher par leur témoignage de vie. Ils sont invités à devenir des « révélateurs » du travail de l'Esprit Saint qui agit en chaque être par le rayonnement de vie spirituelle et l'amour qu'ils se portent mutuellement. Cela nécessite donc un changement d'accent pour l'action pastorale. Les réflexions qui vont être développées ci-après se placeront plus spécifiquement sur le registre du réalisme pastoral traduit sous forme de propositions concrètes. Ces pistes pastorales constituent, en même temps, un plaidoyer pour un renouveau socioculturel en Afrique. Car on ne peut atteindre de bons résultats en pastorale sans tenter d'en améliorer le terrain de déploiement, c'est-à-dire, sans travailler à transformer la culture où l'action ecclésiale s'enracine.

C'est donc pour une Église de *Ndaro* que nous plaiderons dans cet ultime chapitre, à partir d'un certain nombre de suggestions pratiques dont la portée atteint la volonté de réappropriation de l'ensemble de la tradition ancestrale au sein du monde contemporain.

⁴ BENOÎT XVI, *Africae munus*, n. 10.

1. Perspectives ethnologiques et sociales

Proposition 1

L'estime de soi : l'Afrique doit se tourner vers son essence⁵

Quiconque connaît l'Afrique, soit pour y être né, soit pour y avoir séjourné, est d'avis qu'il s'agit d'un *continent énigmatique*. En effet, il est l'unique terre qui « fait pitié » depuis des siècles. Mais, il constitue aussi l'espoir de l'humanité à venir. On s'étonne du contraste constant qui l'habite entre le boom démographique et les pauvretés économique, politique et anthropologique, aggravées par les conflits tribaux, ethniques et les guerres civiles, menées avec la bénédiction des puissances internationales. L'Afrique est presque condamnée à la mise sous tutelle et, lorsqu'elle peut s'exprimer, son discours ne consiste qu'à se justifier, à condamner les autres ou à s'apitoyer sur son sort.

C'est donc une Afrique victime, pauvre, paresseuse, distraite, insalubre, retardataire et à bout de souffle qui est présentée continuellement à l'opinion internationale. Cette figure de l'Afrique comme continent des *damnés de la terre*, pour emprunter l'expression du Martiniquais Frantz Fanon, est mondialement répandue par des organismes humanitaires – dont nous ne nions pas le bien-fondé de l'aide, pour autant qu'elle soit faite au nom de la commune appartenance à l'humanité – soutenus par de nombreux médias internationaux. On cherche donc à soigner les conséquences, au lieu de commencer par les causes. Autrement dit, d'où viennent les pauvretés en Afrique ? L'autre (non Africain, venant de l'extérieur) pourrait-il mettre un terme au drame africain ? Ou n'est-ce pas dans le trésor des démarches locales de

⁵ Nous réitérons notre prise de conscience de la multiplicité des visages de l'essence africaine dont fait partie le *Ndaro* et nous réaffirmons son unité au nom du *substratum* commun aux pays d'Afrique subsaharienne. Cf. Introduction générale, 4 : « Démarche méthodologique et délimitation du travail ».

réconciliation au nom de la vie que nous avons à puiser? Pour mieux cerner cette dimension, nous allons recourir à deux éléments-clés.

1.1 L'identité humaine en Afrique : pour la réconciliation de la famille humaine

On sait que le Négro-Africain est souvent présenté comme un être de second rang, ce qui pousse l'Africain à pointer du doigt l'autre comme source de ses malheurs. «Cependant, écrit le professeur Jean-Gobert Tanoah, c'est moins l'autre qui est responsable que nous-mêmes, dans la mesure où nous ne savons même pas qui nous sommes exactement.»⁶ L'Africain doit s'arrêter un moment et réfléchir afin de trouver le point commun qu'il a avec l'autre : l'humanité. Il est appelé à réagir correctement aux sollicitations de l'autre pour éviter de passer sous son autorité. Car, rappelons-le, «la domination est toujours liée à une faiblesse ou à une incapacité à donner la réaction nécessaire à l'autre, qui d'une façon ou d'une autre tente d'élargir sa présence au-delà de la zone qui est la sienne»⁷. En clair, au lieu de vouloir avaler l'autre tout cru, l'Africain a intérêt à prendre conscience de sa propre identité en tant qu'homme doté d'une conscience qui est présence à soi-même et au monde, c'est-à-dire, source d'articulation de l'être humain aux données du temps et de l'espace. Il n'est pas indifférent de préciser que c'est l'homme, conscient de son identité d'être-dans-l'espace-et-dans-le-temps, qui est à même de penser l'être humain. De ce point de vue, être homme veut dire «être sur terre comme mortel, c'est-à-dire habiter»⁸. Autrement dit, c'est habiter pleinement son monde historique.

⁶ J.-G. TANOAH, «Être africain. Approche métaphysique de l'identité humaine en Afrique», in *Le Portique* [en ligne], 2 (2006), p. 1-15, ici p. 2, consulté le 8 avril 2020.

⁷ *Ibidem*, p. 2.

⁸ Cf. M. HEIDEGGER, *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1980, p. 173.

Laissons-nous donc instruire par le Pape François sur le sens profond de l'identité humaine :

«L'identité n'est pas une donnée, ni un numéro d'usine. C'est un noyau qui grandit au cours de l'existence. Il n'y a pas d'"identités de laboratoire", car chaque identité est porteuse d'une histoire. C'est pourquoi on ne peut pas parler d'identité sans parler d'appartenance. L'identité est une appartenance dont il faut prendre soin. Il ne faut donc pas vendre le trésor qu'elle représente. Le danger actuel est d'oublier ses racines et son histoire. C'est ainsi que l'on se ferme à la différence, car l'autre devient inévitablement un ennemi à craindre. Pour que l'identité ne devienne pas violente ni autoritaire, il faut en permanence favoriser la rencontre et le dialogue et ainsi l'enrichir chaque jour davantage. Sans oublier de prendre conscience de ne pas être le seul auteur de sa vie. Ne vendez pas notre partie la plus profonde, qui est l'appartenance, l'identité qui, sur le chemin, devient une rencontre d'identités différentes pour s'enrichir mutuellement. Qui devient fraternité.»⁹

En soulignant l'histoire comme porteuse des identités dont il faut conserver la mémoire, le Pape François nous permet d'aborder naturellement le deuxième volet de notre première proposition : la culture.

1.2 La culture africaine : au service d'une identité unifiée

Nous avons déjà dit qu'il existe une seule culture humaine, mais vécue diversement selon les lieux et l'histoire. Voilà pourquoi, nous pouvons, d'entrée de jeu, affirmer que la culture africaine existe, c'est-à-dire la culture universelle qui n'exclut pas le continent africain. À ce point, nous pouvons affirmer que l'Afrique n'est ni un bloc culturel monolithique comme L.-V. Thomas et R. Luneau¹⁰ le

⁹ Cf. Message vidéo du pape FRANÇOIS aux participants à la IIIe Rencontre mondiale des jeunes à l'initiative de la Fondation « Scholas Occurrentes », Buenos Aires, 29 octobre-1^{er} novembre 2018. Cf. <https://www.vatican.va> (Messages pontificaux), consulté le 8 avril 2020.

¹⁰ Cf. L.-V. THOMAS – R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, L'Harmattan, Paris, 1995.

présentent, ni le *tohu-bohu* culturel selon certains autres auteurs¹¹. La crise de civilisation du siècle actuel est la conséquence d'une pauvreté culturelle. Qu'est-ce donc que la culture ?

Nous nous appuyons sur la définition fort appropriée de la journaliste et écrivaine française Marie-Claire Gousseau, dans son ouvrage sur la culture. L'auteure écrit ce qui suit : « La culture est faite de savoir, somme des connaissances humaines, transmise par l'enseignement, assimilée par l'Éducation ; elle anime les communautés naturelles, en particulier les métiers par le canal des techniques ; elle suscite l'harmonie sociale, nécessite un véritable humanisme, ne vit qu'ordonnée aux notions d'Être, de Vrai, de Bien, de Beau ; elle s'incarne dans les peuples, les nations, les patries et y crée un art de vivre en société aux visages multiples qui forme cependant, par son unité profonde, le patrimoine universel qui est la civilisation. »¹² De cette définition découle la fonction primordiale de la culture, à savoir : « enseigner une certaine idée de l'homme et de la culture et contribuer à l'harmonie dans leurs relations »¹³.

Il est donc grand temps pour les Africains de répondre aux *nihilistes* niant leur culture, non par les armes à feu, mais par leur détermination à combler le vide identitaire qu'exploitent leurs détracteurs cherchant à remplacer les *cultures locales africaines* par celles dites *globales*. Pour cela, nous avons besoin d'une volonté et d'un courage extraordinaires dont l'exercice effectif constitue un défi pour les Africains. Autrement dit, il faut connaître sa propre culture, l'aimer et la valoriser avant de s'ouvrir aux autres formes culturelles étrangères. Par exemple, un *Mushi* qui ne maîtrise pas sa culture *shi*

¹¹ Cf. G. GAZO, *Les conflits en Afrique noire. Quelles solutions ? Le cas ivoirien*, p. 18.

¹² M.-C. GOUSSEAU, *Qu'est-ce que la culture ?*, Colombes, Paris, 1969, p. 19.

¹³ I. KAKE, « Culture africaine, identité culturelle, développement, dialogue des cultures », in *Éthiopiennes*, [en ligne] 40-41 (1985), cf. <http://www.ethiopiennes.refer.sn>, cf. également <https://www.erudit.org>, consulté le 8 avril 2020.

aurait du mal à affronter les différences véhiculées par les formes étrangères à la sienne. Par conséquent, il aura tendance à faire de l'amalgame entre les diverses modes culturelles actuelles. C'est en comblant le vide identitaire que la culture telle que pratiquée en Afrique aujourd'hui peut discuter d'égal à égal avec les autres formes de l'unique culture.

En attendant que ce niveau soit atteint, l'Afrique doit organiser et revaloriser ses cultures locales. Il faut séparer les « bonnes » traditions des « mauvaises », puisque, d'une part, certaines sont totalement usées (par exemple, *Okulaguza* ou la divination chez les *Bashi*), rétrogrades ou peu respectueuses des personnes humaines (cas de mariages forcés ou mariage des filles mineures, excision, phénomène des enfants sorciers...), dépassées et contestables au nom d'une éthique fondamentale ou évangélique (la polygamie/polyandrie, les tabous/*miziro* chez les *Bashi*, certains rites alimentaires...) ¹⁴; et que, d'autre part, il existe différentes traditions qui véhiculent des valeurs incontestables et qui, par conséquent, sont utiles à la personne humaine (cas de la famille, de la réconciliation *ndaroïque*, de la solidarité...).

Le caractère dynamique de la communauté partielle des vivants en constante mouvance actuellement entraîne des mutations et des adaptations à l'espace et au temps, mais n'altère pas l'identité culturelle traditionnelle en soi. Tout Négro-Africain doit faire l'évaluation et le discernement des valeurs en se basant sur deux critères fondamentaux : la promotion de la vie et le maintien de l'harmonie entre les trois dimensions communautaires (les morts, les vivants et les non-encore-nés).

Comme le suggère l'ancien président ghanéen Kwame Nkrumah, les Africains doivent développer une pensée philosophique capable de soutenir la révolution humaine :

¹⁴ Cf. N. NTANDA, *Clitorisation de la fille Mushi : antithèse de la Mutilation Génitale Féminine*, p. 21.

« Notre attitude envers l'expérience occidentale et musulmane doit être raisonnée, guidée par une pensée, car la pratique sans théorie est aveugle. Ce qu'il nous faut d'abord, c'est un corps de doctrines qui déterminera la nature générale de notre action consistant à unifier la société dont nous avons hérité, cette unification devant constamment tenir compte de l'idéal élevé qui est à la base de la société africaine traditionnelle. La révolution sociale doit donc s'appuyer fermement sur une révolution intellectuelle, dans laquelle notre pensée et notre philosophie seront axées sur la rédemption de notre société. Notre philosophie doit trouver ses armes dans le milieu et les conditions de vie du peuple africain. C'est à partir de ces conditions que doit être créé le contenu intellectuel de notre philosophie. L'émancipation du continent africain, c'est l'émancipation de l'homme. [...] La philosophie qui doit soutenir cette révolution sociale est [le] "consciencisme philosophique"; le consciencisme est l'ensemble, en termes intellectuels, de l'organisation des forces qui permettront à la société africaine d'assimiler les éléments occidentaux, musulmans et euro-chrétiens présents en Afrique et de les transformer de façon qu'ils s'insèrent dans la personnalité africaine. Celle-ci se définit elle-même par l'ensemble des principes humanistes sur lesquels repose la société africaine traditionnelle. La philosophie appelée "consciencisme" est celle qui, partant de l'état actuel de la conscience africaine, indique par quelle voie le progrès sera tiré du conflit qui agite actuellement cette conscience. »¹⁵

L'apport de Kwame Nkrumah à l'unification de l'Afrique est aujourd'hui incontestable. Car c'est grâce à sa lutte pour la libération de l'Afrique et à son engagement pour un continent uni et prospère que l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) vit le jour à Addis-Abeba en mars 1963, projetant ainsi l'Afrique dans les sphères décisionnelles de la planète. « Malgré ses difficultés et ses lourdeurs, l'OUA est vite devenue un organe indispensable à l'expression de la solidarité à l'égard des territoires africains encore sous domination

¹⁵ K. NKUMAH, *Consciencisme*, Présence Africaine, Paris, 1976, p. 98-99.

et, plus généralement, au dialogue du continent avec les autres parties du monde», observe le Camerounais Manga Kuoh¹⁶.

Le *consciencisme philosophique* de Kwame Nkrumah soulève donc le problème de l'identité africaine que l'on acquiert par l'initiation. Ce qui nous amène à formuler la deuxième proposition.

Proposition 2

Rester à l'école de la sagesse africaine et de son sens
de la réconciliation au nom de la vie

L'Afrique a beaucoup appris de «l'autre», même si «l'autre» n'a pas toujours voulu apprendre d'elle en retour. Pourtant, il est malhonnête de nier à l'Afrique le privilège de détenir des éléments d'une résonance culturelle mondiale. C'est en partant de cette vérité que les chercheurs Andreas Vogelsang et Dale Chandler pouvaient affirmer en 1986 :

«Le temps est venu de réaliser que l'Afrique offre une multitude de réponses sociales aux défis de l'environnement. Ses peuples ont développé des modèles sociaux qui pourraient bien devenir des alternatives viables pour la restructuration des sociétés du nord dans une direction plus humaine. Loin d'être des anachronismes, les sociétés tribales de l'Afrique offrent à l'humanité un héritage d'expériences sociales qui pourraient se révéler cruciales pour notre avenir. Ces formes d'organisation sociale se sont montrées efficaces et durables et fonctionnent de façon optimale, étant donné les contraintes du milieu. Ceux qui ont eu le privilège de partager la vie des peuples de l'Afrique peuvent difficilement ne pas reconnaître le niveau extraordinaire d'intelligence sociale dont ils font preuve dans leurs rapports quotidiens.»¹⁷

De cette longue citation, nous percevons le sens aigu de l'identité africaine. Qu'est-ce qu'est l'identité africaine ?

¹⁶ M. KUOH, *Palabre africaine sur le socialisme*, p. 107.

¹⁷ A. VOGELANG – D. CHANDLER, « The Open Snuff Box: Communication as Participation », in *Media Development*, 2 (1986), p. 2-19, ici p. 2-3.

1.3 L'identité culturelle africaine et son sens du *Ndaro*

Le développement durable d'un peuple dépend de son identité culturelle. Celle-ci est à comprendre comme «le droit qu'a ce peuple à rester lui-même envers et contre toutes les formes d'assimilation et de cultures du monde contemporain»¹⁸. Ce sont donc les droits à l'autodétermination et à la conscience historique, qui sont, de fait, menacés par la mondialisation. Mais, comme le disait le cardinal Joseph-Albert Malula, le combat n'est pas encore perdu. Notre identité culturelle en tant qu'Africains survivra au prix du sacrifice suprême, à savoir la mise à mort de certaines conceptions venues de l'extérieur et pas susceptibles d'être inculturées. «C'est de la cendre des structures mentales fondamentalement occidentales en nous, affirmait le Cardinal, que surgira petit à petit la vie authentiquement négro-africaine.»¹⁹

Notre capacité à tenir debout dépendra de la connaissance que nous avons de nous-mêmes et de la compétence à retrouver notre façon de concevoir l'Afrique. «La réhabilitation de notre imaginaire violé est donc un enjeu à la fois économique, politique et civilisationnel», affirme l'écrivaine et femme politique malienne Aminata Traoré²⁰. Voilà pourquoi nous devons suivre le chemin de l'initiation : écouter pour bien dialoguer, apprendre pour mieux enseigner, vivre la résolution pacifique des conflits par le *Ndaro* au nom de la vie pour mieux y initier.

¹⁸ I. KAKE, « Culture africaine, identité culturelle, développement, dialogue des cultures », in *Éthiopiennes*, 40-41 (1985), p. 1-2. Cf. <http://www.ethiopiennes.refer.sn>, consulté le 9 avril 2020.

¹⁹ J.-A. MALULA, « Discours à l'occasion du 20^{ème} anniversaire d'ordination épiscopale », in COLLECTIF, *L'éducation civique dans les CEVB en RD. Congo. Contribution à l'émergence d'une société juste et démocratique*, p. 75.

²⁰ A. TRAORÉ, *Le viol de l'imaginaire*, Fayard/Actes Sud, Arles, 2002, p. 9.

1.4 L'initiation à la sagesse africaine : l'entrée dans la communauté tridimensionnelle unifiée

L'initiation est un moment crucial dans la vie des jeunes. Elle marque le passage de l'enfance à la vie adulte. Nous pouvons dire, sans exagérer, que l'initiation est une marche pénible qui conduit le candidat sur le chemin de la passion, de la mort et de la résurrection. Donnons à l'appui de cette affirmation les trois phases²¹ de l'initiation clanique, à savoir les rites de séparation, la situation marginale et les rites de sortie.

Il est triste de constater qu'aujourd'hui l'initiation a été presque totalement abandonnée ou, à la limite, marginalisée en de rares endroits où elle se pratique encore²². Nous savons désormais que de grandes civilisations ont disparu par manque d'initiation. En d'autres termes, la décadence d'un peuple a toujours été précédée par l'ignorance ou la négligence de sa propre sagesse fondatrice. La décadence est un fait et l'entropie, toujours possible, écrit le philosophe Michel Onfray. «La civilisation meurt, quand ce qui la menace, depuis qu'elle est, a raison d'elle un jour parce que les forces ne sont plus assez tendues, bandées, efficaces.»²³ Or, on sait bien que sans la référence aux racines, aucune culture, traduite dans une civilisation précise, ne saurait survivre.

D'où l'urgence de l'éducation à la sagesse. Son programme concerne particulièrement la jeunesse, car elle est censée perpétuer la culture dans le temps. La crise de l'identité africaine est un danger qu'on

²¹ Cf. V. MULAGO, *Théologie africaine et problèmes connexes. Au fil des années (1956-1992)*, p. 120.

²² Entretien avec notre grand-mère maternelle Valentina M'Bihembe réalisé à Bukavu en avril 2017.

²³ M. ONFRAY, *Décadence. Vie et mort du judéo-christianisme*, Flammarion, Paris, 2017, p. 32. Nous reprenons cette notion ici, tout en gardant nos distances avec bien des considérations outrancières, unilatérales et pas toujours scientifiquement documentées du penseur français indépendant.

peut éviter par l'initiation aux valeurs africaines, notamment à la gestion des conflits. Cette formation vitale s'acquiert aux lieux suivants :

1.4.1 En famille

Il est impératif que les parents transmettent à leurs enfants, dès le bas-âge, des valeurs authentiques de leur culture. Cela suppose qu'eux-mêmes en soient porteurs. Il est temps que les jeunes parents africains cessent d'occidentaliser leurs enfants au mépris total de leurs identités. Les valeurs occidentales ne sont pas forcément des valeurs en Afrique²⁴, et vice-versa. Que les parents inculquent aux enfants les exigences de la vie en général et celles de la vie en particulier. Comme l'écrit Modeste Wasso : «Un tel idéal serait difficile à atteindre sans une initiation et une formation permanente, car elle englobe tous les rapports, entre les individus, les groupes, les professions, les ethnies, les religions, les peuples, et cela sur tous les plans de la vie ensemble. Cela implique un effort qui est toujours pénible, mais qu'il faut accepter volontiers.»²⁵

1.4.2 À l'école, dans les instituts supérieurs et les universités

Nous reviendrons plus tard sur le rôle que joue l'école, notamment dans l'apprentissage de la transformation pacifique des conflits. Qui dit école, dit enseignement. Qui dit enseignement, dit langue et matériel de transmission du savoir. La langue est une composante essentielle de l'identité culturelle d'un peuple. L'abbé Alexis Kagame

²⁴ Par exemple : l'avortement n'est plus pénalisé dans bien des pays occidentaux pendant qu'il demeure un crime contre la vie en Afrique ; le choix par le couple d'avoir un enfant reste ouvert en Occident tandis qu'en Afrique un couple sans enfants n'est jamais souhaité. Il y a plusieurs autres valeurs africaines qui ne sont pas forcément comprises par l'Occident (la solidarité, le respect pour les personnes âgées, la centralité de la famille, l'accent quasi exclusif sur l'hétérosexualité...).

²⁵ CERDAF, « La dynamique des initiations traditionnelles dans l'épanouissement des sociétés africaines », in *Recherches Africaines*, 1 (1998), p. 1-21, ici p. 17.

n'avait pas tort de soutenir que la langue différenciée des autres langues est signe de la spécialisation des éléments objectifs de la civilisation dans une zone considérée²⁶. À cet égard, la situation des peuples africains est catastrophique. En effet, les langues locales ont tendance à céder la place aux langues des peuples dits « évolués », souvent mal assimilées (anglais, portugais, français, espagnol, mandarin, allemand...).

Notre intention n'est pas de nier l'importance de ces dernières dans la transmission de la science. Nous voulons dire que les Africains, s'ils veulent être à la hauteur des enjeux du moment, doivent d'abord et uniquement apprendre leurs propres langues. Il y a lieu d'entamer des réformes des programmes scolaires et universitaires, qui ne sont actuellement pas toujours adaptés aux réalités africaines. Il convient de donner la priorité à l'enseignement dans les langues nationales²⁷. Les Africains doivent parvenir au dialogue entre les langues locales et les langues étrangères. Et qui dit dialogue, dit égalité de chances. Rappelons que la formation scolaire et universitaire vise normalement à aider les peuples à donner le meilleur d'eux-mêmes.

De cette évidence, le Pape François, dans sa récente exhortation sur l'Amazonie, tire des conséquences en spécifiant que le meilleur sens de toute œuvre éducative consiste à : « cultiver sans déraciner, aider à croître sans affaiblir l'identité, promouvoir sans envahir »²⁸. Puis, le Pape prévient : « De même qu'il y a des potentialités dans la nature qui peuvent se perdre pour toujours, la même chose peut arriver avec

²⁶ A. KAGAME, *La philosophie bantu comparée*, p. 51.

²⁷ Notre expérience acquise pendant quelques années comme préfet d'école et professeur nous permet d'affirmer que les élèves assimilent mieux les leçons apprises dans les langues locales – et dont les thèmes sont en relation avec les réalités locales – que le français et les mathématiques.

²⁸ FRANÇOIS, Exhort. apost. post-synodale *Querida Amazonia*, Rome, 2 février 2020, n. 28.

les cultures qui portent un message non encore écouté, cultures plus que jamais menacées aujourd'hui. »²⁹

1.4.3 Dans le cadre de la tradition

L'Afrique est réputée comme terre de l'oralité. Les us et coutumes se transmettent de bouche à oreille et par expérience. Chez les *Bashi* de la République démocratique du Congo, les jeunes côtoyaient les anciens qui leur transmettaient le savoir-dire et le savoir-faire³⁰. Notons, non sans regret, que le passage de la rencontre autour du feu au feuilleton de la télévision et à la vidéo sur le smartphone est un phénomène inquiétant.

Nous ne prônons pas le retour à la vie primitive, mais nous proposons qu'il y ait symbiose entre le message médiatique et les coutumes locales. C'est aux parents d'initier leurs enfants au goût des contes, proverbes, maximes, etc., qui sont de véritables vecteurs de la sagesse culturelle. Ceci nous conduit à la troisième proposition.

Proposition 3

Rester ouvert pour mieux dialoguer et résoudre les conflits

1.5 La culture africaine, une culture ouverte au dialogue de paix

Des politiciens populistes dans certaines nations ont tendance à rejeter le fait que le monde soit plus que jamais devenu un «village planétaire» dans lequel on ne peut pas ignorer un seul membre de la communauté humaine sans déstabiliser son ensemble. S'enfermer dans son pays et dans sa culture paraît invraisemblable, voire insensé, au siècle actuel. D'ailleurs, l'histoire n'enseigne-t-elle pas que les

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ Entretien avec Ghislain Namulume Cishugi réalisé à Bukavu en avril 2017. Nous avons expérimenté cette tradition pendant notre séjour au village natal de nos parents.

échanges entre les peuples existent depuis la nuit des temps ? Ce sont les modes d'échange qui varient selon les époques. Le problème, pour être précis, est qu'en Afrique les échanges n'ont pas engendré un peuple authentiquement africain. C'est l'une des difficultés majeures de la mondialisation basée sur le capitalisme libéral. En voulant réagir au nivellement des cultures, on court le risque de tomber dans l'enfermement sur soi. Voilà pourquoi, nous pensons que seul un peuple culturellement ouvert peut atteindre la richesse et la maturité.

Il n'est pas possible d'organiser un dialogue entre les cultures sans être au préalable disponible et ouvert. L'écrivain français Roger Garaudy va dans la même ligne : « Un véritable dialogue des civilisations n'est possible que si je considère l'autre homme et l'autre culture comme une partie de moi-même qui m'habite et me révèle ce qui me manque. »³¹ L'Afrique doit apprendre d'autres continents. Elle doit, en contrepartie, permettre aux autres de s'enrichir de ses valeurs culturelles. C'est une des voies privilégiées du développement.

Ce que dit l'écrivaine franco-sénégalaise Fatou Diome des populistes français vaut pour les populistes de l'africanité : « Tous ces crispés, effrayés par les courants d'air de la mondialisation, devraient s'habiller d'intelligence et sortir de leurs obsessions nationalistes »³². Aussi a-t-on profondément tort de se figer dans des postures de victimisation, d'une part, et de culpabilisation, d'autre part. Il faut, au contraire, faire preuve d'intelligence pour améliorer ce qui n'est pas encore adapté. Nous rejoignons, à ce sujet, le professeur Issiaka-Prospère Lalèyè qui insiste dès 1981 sur le dialogue entre les cultures :

³¹ R. GARAUDY, « Pour un dialogue des civilisations », in *Éthiopiennes* (numéro spécial à l'occasion du 70^{ème} anniversaire du président L. S. Senghor), novembre 1976. Cf. <http://www.ethiopiennes.refer.sn>, consulté le 5 février 2020.

³² F. DIOME, *Marianne porte plainte ! Identité nationale : des passerelles, pas des barrières !* [version électronique], Flammarion, Paris, 2017, p. 18.

«L'on ne devra pas espérer faire participer pleinement la personnalité négro-africaine à l'avènement d'une société globale, sans lui reconnaître le droit de prendre part au dialogue appelé à exposer les divers aspects du nouvel enjeu, et sans s'interdire formellement de truquer ce débat en cherchant à imposer subrepticement comme issue obligatoire du dialogue et solution définitive du problème, ce qui n'est, en réalité, qu'une intuition, générale peut-être, mais appelée, comme telle, à subir l'épreuve de l'analyse et du consensus de tous les autres partenaires»³³.

Si donc nous voulons faire de l'Afrique le continent où la nouveauté entre en dialogue avec la tradition, nous devons commencer par balayer chacun devant notre porte. Il s'agit par exemple de revenir aux mécanismes traditionnels de résolution des conflits afin de favoriser aujourd'hui la compréhension et l'entente mutuelles. Ceci va nous conduire à formuler la quatrième proposition.

Proposition 4

Savoir tirer profit des ressources culturelles de l'Afrique :
vie, solidarité, fraternité, réconciliation,
engendrement/enfantement mutuels³⁴

³³ P. LALÉYË, « La personnalité africaine. Pierres d'attente pour une société globale », in COLLECTIF, *Combats pour un christianisme africain. Mélanges en l'honneur du Professeur V. Mulago*, FTC, Kinshasa, 1981, p. 137-147, ici p. 146.

³⁴ Toutes ces valeurs se trouvent dans la quasi-totalité des traditions africaines même si elles sont vécues de diverses façons. L'objectif poursuivi demeure le même : le bien traduit concrètement dans la réception, la protection et la transmission de la vie. Pour de plus amples éléments, voir J. A. B. ANDAVO, *La responsabilité négro-africaine dans l'accueil et le don de la vie. Perspectives d'inculturation pour les époux chrétiens*, Cerf, Paris, 1996 ; C. LUTERBACHER-MAINERI – S. LEHR-ROSENBERG (éd.), *Sagesse dans la pluralité : l'Afrique et l'Occident en dialogue. Hommage à Bénédet Bujo*, Academic Press, Fribourg, 2006 ; A. LENTIAMPA SHENGE, « La culture de la vie et la promotion du pardon en Afrique », in *NRT*, 3(2011), p. 402-420.

1.6 Favoriser l'appropriation des valeurs traditionnelles africaines du savoir-vivre dans la culture contemporaine

Comme nous l'avons souligné plus haut, en faisant allusion aux déclarations de deux amis de l'Afrique A. Vogelsang et D. Chandler, l'Afrique est un réservoir de réponses aux questions vitales grâce aux coutumes millénaires de son peuple. Nous voudrions le montrer par quelques simples exemples, au surplus, bien connus et y insérer la réflexion sur la valeur pour aujourd'hui du *Ndaro*.

1.6.1 Le caractère sacré de la vie

Des pratiques courantes, telles que l'avortement, la peine de mort, l'euthanasie, l'homosexualité, la transsexualité, etc. peinent à s'inculturer en Afrique subsaharienne. La raison de leur rejet est simple. Elles sont à différents niveaux contre la vie. B. Bujo rappelle que tuer, c'est enfreindre la loi divine qui, au cinquième commandement du Décalogue, stipule : «Tu ne tueras pas» (Dt 5, 17). «Dieu veut la vie et la vie en plénitude, rappelle l'auteur. En nous engageant à libérer l'homme et à l'humaniser, nous apportons déjà notre contribution pour la vie ressuscitée dans l'univers nouveau où il n'y aura ni mort, ni cri, ni peine.»³⁵ Il existe plusieurs façons de défendre la vie. On peut citer, notamment, la solidarité, le travail, la gestion et le rapport au temps, la patience.

1.6.2 La solidarité

Prenons, pour commencer, l'exemple de l'hospitalité. En effet, accueillir l'autre équivaut, en quelque sorte, à protéger la vie en lui. Mais c'est aussi s'accueillir soi-même, car, comme le dit un proverbe des *Bashi*, le Négro-Africain croit que l'homme reçoit ce qu'il donne : «*Orhaheba embuga arhayilola*»³⁶, à savoir : «Celui qui ne

³⁵ B. BUJO, *Les dix commandements pour quoi faire ? Actualité du problème en Afrique*, Saint-Paul Afrique, Kinshasa, 1980, p. 99.

³⁶ A. KAGARAGU, *Emigani bali bantu*, prov. 2594.

met rien dehors n’y regarde pas non plus.» En d’autres termes, si l’on ne donne rien aux autres, on ne doit pas non plus espérer recevoir en retour. Il faut relever également le cas de la «solidarité clanique» (alliance entre des clans appelée *Bukumbi*, en *mashi*) pratiquée chez les *Bashi* et assortie des droits et devoirs formulés au début du XXe siècle par P. Colle en ces termes :

«L’allié aide son allié dans toute circonstance. Le voit-il, par exemple, écrasé sous le fait d’une lourde charge ou d’une amende onéreuse, il l’assistera. [...] Il n’hésitera pas à prendre à sa charge un ou plusieurs enfants laissés sans ressources par leur père défunt ou devenu impotent. [Un *Mushi*] ayant abattu une bête et voyant venir un membre issu du clan allié lui donnera une part avant même d’en donner à sa parenté ou à ceux de son propre clan. Veut-il construire une case, il devra payer (offrir, si possible) à ses aides une ou plusieurs jarres de bière (*Kasigsi*, en *mashi*) ; si parmi eux se trouve un membre d’un clan allié, il recevra sa part avant même d’avoir terminé, et avant tous les autres. [...] [Un *Mushi*] va-t-il en voyage, il trouvera facilement le vivre et le couvert chez les membres des clans alliés au sien. [...] Bien plus, il est défendu de verser le sang d’un membre quelconque d’un clan allié, même à la guerre. [...] S’il le faisait volontairement, il commettrait une faute grave contre le clan ; et l’âme de l’ancêtre, qui en est le protecteur attitré, le lui ferait sentir en lui envoyant une maladie mortelle [appelée *Mahûmane*, en *mashi*]»³⁷.

Cet exemple – toujours d’actualité dans les villages du *Bushi* – révèle que les Africains, en l’occurrence les *Bashi*, sont capables de s’unir au nom de la vie que l’on reçoit des ancêtres fondateurs. Donner à son prochain et l’assister sont donc synonymes de s’enrichir soi-même. Cependant, recevoir n’exclut pas le travail. Bien au contraire ! Il faut travailler pour trouver de quoi donner à son tour aux autres.

³⁷ P. COLLE, « Les clans au pays des *Bashi* (*Banyabungu*) », in *Congo*, 3 (1922), p. 337-353, ici p. 346-347.

1.6.3 Le travail

En Afrique, l'organisation et le sens du travail n'ont pas la même configuration que dans l'Occident post-moderne, où ils sont uniquement conçus comme une autoréalisation de l'homme individuel (activité mécanique, gain économique). Il est aujourd'hui reconnu que l'Occident d'avant les temps modernes, donc en gros de l'Antiquité gréco-romaine jusqu'à la fin du Moyen-Âge, avait une autre conception du travail, basée sur les liens interpersonnels et associatifs des corporations de métiers (abolies par la Révolution française) et, en fait, beaucoup plus proche de celle de l'Afrique contemporaine. En Afrique, le travail est avant tout un lieu de socialisation. Les individus qui travaillent ensemble finissent par tisser des liens d'amitié qui vont au-delà de la parenté. Ainsi, le travail est une contribution à l'engendrement/enfantement mutuels. Il a également un lien étroit avec le temps.

1.6.4 Le temps

L'Afrique a toujours été critiquée pour sa conception du temps. Il n'est pas rare d'entendre dire, à tort ou à raison, que l'Africain ne respecte pas le temps. Il y a peut-être une incompréhension entre le Nord et le Sud au sujet du temps. Le temps pour l'Occident, c'est ce que les anciens Grecs appellent *Chronos* ou la mécanique dont le tic-tac rythme la vie quotidienne. Elle fait courir, sans ralentir, au point de rendre les hommes incapables de «prendre le temps» de vivre la chaleur humaine. Il y a ensuite, pour l'Afrique comme pour l'Occident ancien (celui de l'Antiquité et du Moyen-Âge, donc d'avant l'époque moderne), le *Kairos* ou l'instant présent : en quelque sorte, ce moment d'éternité sur terre, où l'homme sait s'arrêter un instant et se donner «du bon temps», en goûtant la vie dans toute sa saveur et sa profondeur. L'Afrique le conçoit et le vit intensément. Au contraire de l'Occident post-moderne, les Africains n'ont-ils pas mieux compris le sens profond du temps ? En effet, pour eux, le «*Kairos* est un

chauve derrière la tête, alors il faut le saisir au moment où il passe, sinon c'est trop tard»³⁸.

Pour être complet, nous devrions encore mentionner une troisième dimension du temps, jadis familière à l'Occident ancien (prémoderne) et aujourd'hui encore connue des civilisations traditionnelles, tant en Afrique que sur d'autres continents : il s'agit du *Aiôn*, mot grec ancien qui désigne le temps cyclique du perpétuel recommencement, fondé sur le rythme naturel des périodes (secondes, minutes, heures, nyctémères, semaines, mois, saisons, années, siècles...). À vrai dire, cette vision cyclique échappe souvent à l'homme contemporain, prisonnier du temps continu et linéaire (*Chronos*), peu disposé à considérer le temps suspendu et ponctuel (*Kairos*) et encore moins ouvert au concept du temps revenu sous la forme des cycles répétitifs (*Aiôn*).

Le monde actuel doit donc apprendre à harmoniser au moins ces deux dernières dimensions du temps, *Chronos* et *Kairos*. Dans le cas contraire, les uns resteront esclaves du temps couru avec le risque d'en tomber malades, les autres ne rattraperont jamais le temps perdu. Nous espérons que le bref arrêt imposé au monde entier par la pandémie du *Coronavirus* apprendra aux Africains la maîtrise du *Chronos* sans en être esclaves et aux Occidentaux la redécouverte du *Kairos* dans leurs habitudes de vie, retrouvant ainsi l'exemple de leurs ancêtres d'avant l'époque moderne (cf. 2 Co 6, 2). La conséquence majeure de l'équilibre entre les deux éléments, c'est la patience.

1.6.5 La patience

Qu'est-ce que la patience? «L'homme patient mange des fruits mûrs», dit un proverbe africain. Nous savons que la hâte tue la patience et, par voie de conséquence, qu'elle engendre le stress et la

³⁸ P. PRADERVAND, *Une Afrique en marche. La révolution silencieuse des paysans africains*, Plon, Paris, 1989, p. 316.

tristesse qui l'accompagne. La patience n'est pas à confondre avec l'attentisme, qui est une tendance à l'oisiveté. Si elle est vécue au sens profondément africain, la patience devient la voie la plus rapide pour atteindre le but de la vie, c'est-à-dire, vivre heureux et le plus longtemps possible. Le proverbe, précédemment cité, explique aussi la capacité d'écoute des Négro-Africains. Nous avons eu à le dire au deuxième chapitre de ce travail : écouter est un art et parler en est un autre³⁹. Le *Ndaro* constitue une sorte particulière d'engendrement/enfantement, car il combine les deux formes d'art : le corps et l'esprit concourent ensemble au bien suprême, la vie. Les *Bashi* n'ont pas peur de prendre tout le temps nécessaire – une journée voire une semaine s'il le faut – pour recoudre le tissu de la communauté déchiré par les conflits entre les membres. C'est une expérience rare pour ceux qui ont le privilège d'être accueillis par les Africains, comme en témoigne P. Pradervand⁴⁰.

Ceci nous conduit tout naturellement à formuler quelques recommandations pour la pérennité du *Ndaro* en Afrique globalisée.

1.7 Sauver et vivifier les mécanismes traditionnels de transformation/résolution pacifiques des conflits

Les systèmes de transformation et de résolution de conflits font partie du génie des ancêtres africains. Ils constituent une forme d'expression de la sagesse africaine. Leur utilité tient surtout au fait que, grâce à eux, les trois dimensions du Cosmos sont unies : les esprits des morts, logés dans l'arbre à palabres, assistent aux débats des vivants et les non-encore-nés se réjouissent de la réconciliation, synonyme de la prolongation de la vie. Toutes les formes de *Ndaro* que renferme le continent noir concourent à un unique but : permettre à la vie de se poursuivre en réintégrant les coupables au sein de leurs communautés. La liberté d'expression, la capacité d'écoute et la par-

³⁹ Cf. *supra*, 2.1.3 : « Conditions et caractères du *Ndaro* ».

⁴⁰ P. PRADERVAND, *Une Afrique en marche. La révolution silencieuse des paysans africains*, p. 317.

ticipation de toute la communauté font du *Ndaro* la forme la plus démocratique dans la conduite de la *res publica*.

Il se peut, malheureusement, que le *Ndaro* soit de plus en plus menacé et remplacé par la justice importée du modèle occidental moderne. D'où le juridisme qui ronge la société africaine. En effet, les petits conflits, qui étaient jadis résolus par les chefs de famille ou, le cas échéant, le chef de village, sont de plus en plus aggravés par le juridisme de jeunes avocats, parfois mal informés. Il est dangereux de dire le droit pour le droit. Car on pourrait aboutir à la justice, mais empêcher la réconciliation⁴¹. Les choses se compliquent davantage dans le contexte des communautés en situation de post-conflits. La justice de type occidental moderne ne parvient pas, à elle seule, à réconcilier les antagonistes. «La justice moderne est rejetée, dit Maryse Raynal, car elle punit plus qu'elle ne prévient. La pénologie des tribunaux, presque exclusivement centrée sur l'emprisonnement, ne correspond pas à l'attente des hommes.»⁴² Des spécialistes de la justice transitionnelle proposent aux acteurs de la réconciliation de s'appuyer sur les pratiques autochtones de justice et de réconciliation⁴³ pour arriver à la paix durable dans les régions qui ont subi des conflits violents. Un tel appel, qui est issu de l'expérience sur le terrain, reste, pour ainsi dire, indispensable. En effet, la réconciliation importée n'engage pas forcément les acteurs concernés.

Toutefois, quelle chance donne-t-on à la palabre africaine pour la résolution pacifique des conflits dans une société mondialisée? À défaut d'une réponse globale, nous proposons quelques pistes de solution. Nous allons recourir à la communauté *shi* de la RDC. En ef-

⁴¹ Cf. N. CUBAKA CISHUGI, *Justice et Paix, fruits de la miséricorde. Pour une réconciliation des peuples en milieu de conflits*, EUE, Sarrebruck, 2016, p. 114.

⁴² M. RAYNAL, *Justice traditionnelle – Justice moderne. Le devin, le juge, le sorcier*, p. 303.

⁴³ Cf. COLLECTIF, *Justice traditionnelle et réconciliation après un conflit violent. La richesse des expériences africaines*, p. 205.

fet, la haine et les règlements de compte auxquels les *Bashi* assistent aujourd'hui sont, sans doute, les conséquences de la déstabilisation de leur organisation sociopolitique. Comme nous l'avons déjà dit⁴⁴, l'amalgame entre la politique et les coutumes a affecté très négativement la société *shi* qui peine à s'y retrouver dans un tel état chaotique. Le professeur Bernard Lugan nous avertit, à juste titre, quand il formule le principe de résolution des problèmes africains : « Il est temps que les responsables politiques du Nord comprennent et admettent qu'avant d'être "francophones" ou "anglophones", "chrétiens" ou "musulmans", les habitants de l'Afrique sont d'abord des Africains qui parlent des langues africaines et qui ont leurs croyances »⁴⁵. Seule une bonne collaboration entre les deux sphères peut conduire les Africains à rebâtir une société réconciliée. Les recommandations suivantes répondent à cette aspiration.

1.7.1 Revaloriser et réinventer l'autorité coutumière

Le *Mwami* et tous ses subalternes ne jouent plus de nos jours qu'un rôle figuratif sur le plan sociopolitique. Les conflits ne sont pas rares entre le chef de poste administratif et le *Mwami*. Le peuple perd la boussole, face à cette dichotomie du pouvoir. En plus, la marginalisation de l'autorité coutumière est perçue par le peuple comme une négation délibérée de son identité. La clochardisation des chefs coutumiers, souvent obligés d'aller quémander de l'aide auprès des politiciens, n'a pas pour effet de favoriser la réconciliation nationale.

On ne doit pas perdre de vue que le *Mwami* est le médiateur privilégié entre les ancêtres et le peuple. Sa personne incarne à la fois la stabilité institutionnelle, la vitalité humaine et la prospérité économique. Son autorité vient de Dieu, mais pas au sens habituel du terme. Le caractère sacré du pouvoir du *Mwami* se manifeste dans la fécondité (humains, animaux) et dans la fertilité agricole (cf. *Mubande*). Cette

⁴⁴ Cf. *supra*, 2.1 : « Organisation et pouvoir de la justice traditionnelle : cas du *Ndaro* chez les *Bashi* de la République démocratique du Congo ».

⁴⁵ B. LUGAN, *Osons dire la vérité à l'Afrique*, Rocher, Monaco, 2015, p. 189.

réalité est très nettement illustrée, par exemple, dans le royaume hamite du Rwanda. En effet, chez les Hamites, « être roi de droit divin, c'était affirmer une connivence fructueuse avec le principe universel de la production. En gouvernant, le chef de l'État agissait comme un transformateur de l'énergie suprême qui, chaque jour, régénère l'univers. »⁴⁶ Les vieilles monarchies comme celles du Benelux (Belgique, Hollande et Luxembourg), de la Grande-Bretagne, des pays scandinaves (Danemark, Norvège et Suède), de l'Espagne ou encore du Liechtenstein, pour ne citer que celles présentes en Occident, ne constituent-elles pas une preuve irréfutable que la monarchie n'est pas incompatible avec la gestion moderne du pays ?

Pour rendre l'autorité coutumière effective au *Bushi*, les orientations pratiques suivantes pourraient être formulées :

- séparer le pouvoir administratif du pouvoir coutumier en faisant du premier l'âme du second ;
- valoriser la dignité et le symbole du pouvoir coutumier ;
- confier au *Mwami* et aux notables la tâche de réorganiser l'initiation aux coutumes ancestrales positives (initiation à la vie familiale, aux secrets de la nature : par exemple, les plantes médicinales...);
- autonomiser intégralement les cérémonies *Mubande* ou *Mugamura* et tout autre rite (chrétien, kimbaguisse, musulman...) afin de permettre au *Mwami* d'officier en toute liberté et selon les normes établies par la coutume. En effet, l'amalgame qui s'observe entre *Mubande* et célébration liturgique (messe chrétienne catholique) fait perdre au premier son sens profond et à la seconde son universalité ;
- associer (consulter) les chefs coutumiers dans la prise de grandes décisions pour la bonne marche et le développement du pays (collaboration autorité politique et autorité coutumière) ;

⁴⁶ P. del PERUGIA, *Les Derniers rois mages. Chez les Tutsi du Rwanda : chronique d'un royaume oublié*, p. 242.

- laisser aux sages (*bajinji, baganda*) la charge de reconnaître le prince et de l'introniser. Cela éviterait les querelles intestines observées de nos jours dans plusieurs chefferies de la RDC sous l'influence presque voilée des politiciens ;
- mettre en application les orientations de la constitution de la RDC relatives à l'autorité coutumière⁴⁷.

La régénération continue de la société négro-africaine passait également par la justice consensuelle tenue principalement par les sages (les *rois mages*, chez les Hamites du Rwanda).

1.7.2 Renforcer la justice coutumière

Si la justice moderne vise à restaurer l'individu dans ses droits, la justice traditionnelle, quant à elle, tend à rétablir et consolider la solidarité entre les membres du groupe (clanique, tribal, ethnique, national...). De cette façon, la justice coutumière est une justice de la conciliation, de la médiation, de l'arbitrage et du consensus⁴⁸. Elle n'a de sens véritable qu'en fonction de l'homme comme être communautaire. Il est ridicule, voire inadmissible, qu'un simple villageois soit traqué par une escorte de policiers ou de soldats pour le simple vol de manioc dans le champ du voisin. Au lieu de laisser le conseil du village s'occuper de la conciliation, voilà que l'Administration s'en mêle. En suite de quoi, les villageois perdent de plus en plus confiance dans la justice moderne représentée par l'administra-

⁴⁷ La Constitution de la RDC, promulguée le 18 février 2006, puis modifiée par la loi n° 11/002 du 20 janvier 2011 portant révision de certains articles, à son article 207 dispose : « L'autorité coutumière est reconnue. Elle est dévolue conformément à la coutume locale, pour autant que celle-ci ne soit pas contraire à la Constitution, à la loi, à l'ordre public et aux bonnes mœurs. [...] L'autorité coutumière a le devoir de promouvoir l'unité et la cohésion nationales. [...] »

⁴⁸ Cf. M. RAYNAL, *Justice traditionnelle – Justice moderne. Le devin, le juge, le sorcier*, p. 303-304.

tion étatique. Comme évoqué précédemment⁴⁹, les Négro-Africains ont horreur des emprisonnements, des tortures et des amendes. Les fautifs préfèrent plutôt verser des indemnités aux victimes et réintégrer ainsi leur communauté dont ils se sont séparés en commettant le délit⁵⁰.

Notons, cependant, que pour être en phase avec la mondialisation, la justice coutumière doit faire route avec la justice moderne. Une étroite collaboration entre les deux instances pourrait donc améliorer la qualité relationnelle des Africains. En effet, si la justice à l'Occidentale s'avère impuissante devant les réalités africaines qui la remettent constamment en question, alors cette justice-là ne rencontre pas les préoccupations profondes des justiciables négro-africains. N'est-il pas préférable que les délits ordinaires (disputes, destruction agropastorale, conflits fonciers, problèmes familiaux, etc.) soient l'apanage de la justice coutumière – sous-entendu, du *Ndaro* – et que la justice moderne puisse s'occuper uniquement ou principalement des délits graves (attentats à la vie/meurtres, adultère, viol, vols qualifiés, corruption, etc.)⁵¹ ?

⁴⁹ Cf. *supra*, 2.1.3.2.4, « Les fonctions principales du *Ndaro*. Sur les plans thérapeutique et judiciaire ».

⁵⁰ Entretien avec le notable Zacharie Mudahama à Kashofu/Idjwi en avril 2017.

⁵¹ C'est ici le lieu d'évoquer la *justice réparatrice/restauratrice* pratiquée chez les peuples autochtones de l'Amérique du Nord (le Canada, surtout). Dans le souci de sauver la vie de la personne délictueuse comme à la communauté entière, certaines communautés recourent à la justice aux contours traditionnels. Dans le but de trouver les causes profondes d'un conflit et de réparer les torts causés, la *justice réparatrice* cherche à impliquer la victime, le contrevenant et la communauté dans le processus de guérison afin de travailler vers le mieux-être de la communauté. Le psychologue français Jacques Lecomte précise la différence entre la justice réparatrice/restauratrice et la justice classique comme suit : « La justice classique se focalise surtout sur la juste peine à infliger au coupable, tandis que la justice restauratrice se focalise sur les besoins de la victime et sur la responsabilité de l'agresseur pour réparer la blessure causée. Mais ce n'est pas la seule différence. En effet : selon la justice classique, la réparation de la victime est

M. Raynal précise, par ailleurs, qu'en Afrique, la victime « préfère s'adresser au chef de quartier ou du village pour obtenir la réparation du préjudice qu'elle a subi. Et si le coupable demeure inconnu, ajoute l'auteur, elle s'en remettra au féticheur pour le débusquer et le forcer à payer »⁵². De la remarque de l'auteur, nous retenons le rôle particulier du devin, un acteur actuellement émergent dans la société africaine et dont l'appréhension dépend du fait que « l'on ne se contente pas des principes abstraits de l'éthique "classique" existante, mais qu'on se donne plutôt la peine de décortiquer le noyau à partir de la rationalité africaine où tout se ramène à l'engendrement/enfantement les uns des autres »⁵³. Nous rappelons, par exemple, que

accessoire et est essentiellement envisagée sur le plan matériel, tandis que selon la justice restauratrice, la réparation de la victime est un objectif central et est surtout morale et émotionnelle ; selon la justice classique, plus une punition est sévère, plus un agresseur potentiel aura peur d'être condamné et donc plus il évitera de (re)commettre des actes répréhensibles, tandis que selon la justice restauratrice, plus un agresseur ressent d'empathie pour une victime, plus il évitera de commettre à nouveau des actes répréhensibles. » J. LECOMTE, « La justice restauratrice », in *Revue du MAUSS*, 40 (2012), p. 223-235, ici, p. 225. Une précision de taille doit être apportée concernant la justice réparatrice chez les indigènes du Canada : le genre des délits réservés à la résolution pacifique des conflits. En effet, contrairement à la pratique commune, les délits les plus graves sont traités par la justice locale, tandis que les moins graves demeurent l'apanage de la justice conventionnelle. Pour plus de détails cf. J. BORROWS, *La justice en soi : les traditions juridiques autochtones*, Commission du droit du Canada, Ottawa, 2006. ID, *Canada's Indigenous Constitution*, University of Toronto Press, Toronto, 2010. Voir aussi l'ouvrage déjà cité de A. KORA, *La justice transitionnelle. De l'Afrique du Sud au Rwanda*, Gallimard, Paris, 2012.

⁵² M. RAYNAL, *Justice traditionnelle – Justice moderne. Le devin, le juge, le sorcier*, p. 303.

⁵³ B. BUJO, *La vision africaine du monde. Pour un enseignement social de l'Église sans loi naturelle*, p. 149. Pour de plus amples précisions sur la sorcellerie, la divination, la magie en Afrique subsaharienne, voir TULU KIA MPANSU BUAKASA, *L'impensé du discours. « Kindoki » et « nkisi » en pays kongo du Zaïre*, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa, 1980² ; LUFULUABO MIZEKA, *L'Anti-sorcier face à la science*, Éditions franciscaines, Mbuji-mayi, 1977 ; M. RAYNAL, *Justice traditionnelle – Justice*

chez les *Bashi*, le devin (*Mudahwa*) jouait le rôle du prêtre avant l'arrivée des Occidentaux. Les attributions du devin ayant été confiées au prêtre (chrétien) après l'évangélisation, le peuple attend de ce dernier aujourd'hui les mêmes services et contributions sociales : guérison, intercession, délivrance, bénédiction, résolution des conflits, orientations pour affronter la vie avec sérénité et espérance...

1.7.3 Renforcer l'autorité des chefs de quartiers/villages

L'urbanisation croissante et les migrations massives sont à la base du surpeuplement constaté dans presque toutes les grandes agglomérations africaines, à l'exemple de Kinshasa, Nairobi, Lagos... Les villageois immigreront avec leurs coutumes. On en voit, par exemple, quelques-uns pratiquer l'élevage et l'agriculture en plein milieu urbain. D'autres ne s'expriment que dans leurs langues maternelles. Tous ces mélanges culturels demandent à être bien harmonisés.

D'où le rôle important des chefs de quartiers. La décentralisation du pouvoir administratif, telle que consacrée par la constitution RD Congolaise⁵⁴, est une brèche bienvenue pour l'organisation des *Ndaro* en milieu urbain. Les chefs de quartiers/cellules – *Nyumbakumi/Chembe-chembe*, en kiswahili – jouent déjà un rôle important dans la réconciliation de leurs administrés (ensemble de dix maisons/familles). Ils agissent en étroite collaboration avec les chefs des familles et sont assistés par le conseil des sages du quartier. Si donc les autorités politiques veulent favoriser le « vivre-ensemble-réconciliés » – et la vie qui en dépend – elles ne peuvent pas se passer des services de la base. Voilà pourquoi, il convient de favoriser les regroupements des familles sans tenir compte de leurs origines et de

moderne. Le devin, le juge, le sorcier, L'Harmattan, Paris, 1994 ; COLLECTIF, *Penser la sorcellerie en Afrique*, Hermann, Paris, 2015 ; B. BUJO, *La vision africaine du monde. Pour un enseignement social de l'Église sans loi naturelle*, p. 131-149 ; etc.

⁵⁴ La constitution de la RDC, de l'article 195 à l'article 206, reconnaît et consacre la décentralisation afin de favoriser le développement et promouvoir la réconciliation entre individus vivant sur le même territoire.

renforcer l'efficacité des méthodes conciliatrices des chefs en leur laissant le temps de chercher localement des solutions pacifiques aux problèmes des citoyens. Il est souhaitable d'initier les autorités locales aux méthodes modernes de médiation et de faire une synthèse des rites de réconciliation des tribus de la région où est implantée la ville⁵⁵.

Mais l'efficacité dépend aussi de la place accordée aux femmes et aux jeunes dans la recherche du « vivre-ensemble-réconciliés ».

1.7.4 Accorder aux femmes une place de choix dans la résolution pacifique des conflits

Le politiquement correct, additionné au triomphe de l'inculture, a conduit à la marginalisation de la femme considérée comme un être faible et, par conséquent, inférieur par nature. Son rôle social a été souvent réduit à la maternité et aux travaux ménagers. Ainsi, sa capacité naturelle à réconcilier les hommes est rarement soulignée. Nous avons vu que, chez les *Bashi*, la *Mwami-kazi* (mère du roi en exercice) est incontournable sous la couronne de son fils⁵⁶. La sociologue togolaise Afwa Pépévi Kpakpo-Lodonou nous renseigne sur le rôle pacificateur de la femme dans les sociétés traditionnelles du Togo :

⁵⁵ Le succès que rencontrent actuellement les « radio-clubs » de *Radio Maendeleo* – une radio communautaire émettant à Bukavu, dans la Province du Sud-Kivu – est une preuve que les Congolais (surtout de l'Est) ont besoin de se parler afin de résoudre leurs problèmes et bâtir une société pacifiée. Cf. www.radiomaendeleo.info, consulté le 10 juillet 2020. Nous pouvons citer également les efforts de *Search for Common Ground*, un organisme international basé à Washington. Connu en République démocratique du Congo sous le nom de Centre Lokolé, il œuvre dans les pays post conflit. Cet organisme irénique est établi en RDC depuis 2001, avec comme mission initiale « le soutien de la communication autour du Dialogue Inter-Congolais ». Le Centre Lokolé reste engagé dans la promotion de la culture de la paix et le changement de la manière de gérer les conflits en recherchant des solutions de collaboration communautaire. Cf. <https://www.sfcg.org>, consulté le 10 juillet 2020.

⁵⁶ Cf. *supra*, 2.1.1.1 : « Le *Mwami* et ses attributions ».

«Chez les *Kabyès*, en cas de conflit de guerre interminable, la femme court toute nue pour traverser les deux camps ennemis. Ceci provoque un cessez-le-feu immédiat, car la nudité de la femme est considérée comme une malédiction pour la personne qui la voit. Symboliquement, on expose aux belligérants leur origine “d’où ils sont sortis pour entrer dans le monde”. Il faut dire, précise l’auteur, que la nudité de la femme neutralise les pouvoirs magiques (gris-gris et autres) qu’utilisent les guerriers pour se protéger.»⁵⁷

Des cas similaires pleuvent comme la pluie dans presque toutes les cultures africaines. Chez les *Bashi*, par exemple, seule la femme est capable d’unir les anciens ennemis. C’est pourquoi les *Bashi* disent que «*Omukazi lyo ihunga milala*»⁵⁸, à savoir : «C’est la femme qui unifie les familles». En effet, dans la société traditionnelle *shi*, la femme jouait parfois le rôle d’émissaire auprès du camp ennemi. On l’appelait *Nabaganda*⁵⁹ – à savoir : «avec des envoyés» – en référence aux troupes qui l’accompagnaient (et prêtes à intervenir) mais qui se tenaient à distance pendant qu’elle transmettait le message de paix aux adversaires⁶⁰.

Ces quelques cas montrent que la femme était presque la plaque tournante de la vie communautaire traditionnelle. Car c’est elle qui donne la vie et c’est encore elle qui doit la protéger en cas de danger. Elle peut être motif de guerre ou agent de paix et de réconciliation. Il est donc temps que les femmes post-modernes cessent le jeu de la victimisation et du comparatisme avec les hommes pour travailler à

⁵⁷ A. KPAKPO, «Rôle de la femme en matière de résolution des conflits dans les sociétés traditionnelles du Togo», Lomé, novembre 2009, in www.afrique-gouvernance.net, consulté le 16 avril 2020.

⁵⁸ A. KAGARAGU, *Emigani bali bantu*, prov. 2224.

⁵⁹ Cf. Ndiruhûrwe MUJUNGWE, *Rweshi rhusome I: Kajuru* (Noms propres de jeunes filles et état d’âme des parents), Libreza, Bukavu, 1981, n. 5, 1. Rappelons que le nom est généralement une devise et un souhait chez les Négro-Africains.

⁶⁰ Cf. Madame Cibalama Ndumbi (interview réalisée à Bukavu en septembre 2019).

la conquête de leur juste considération. Chanter à tue-tête les droits fondamentaux de la femme⁶¹ ne change en rien sa condition de marginalité. La meilleure voie de sortie demeure, à notre avis, la scolarisation de la jeune fille africaine.

En effet, celui ou celle qui connaît bien ses droits et devoirs peut savoir les réclamer, et si besoin est, les arracher. C'est sur cette base qu'il est urgent d'abolir les habitudes et les coutumes importées et inacceptables qui infantilisent la femme au point d'empêcher l'exercice de son rôle indispensable dans la construction d'une société pacifiée. Les femmes africaines ne doivent pas courber l'échine devant les coutumes et les lois injustes. Mais, pour ce faire, elles doivent surmonter l'obstacle de base que nous livre l'une d'entre elles : « En fait, notre problème à nous femmes, c'est que nous ne croyons pas en

⁶¹ Le 31 octobre 2000, le Conseil de sécurité des Nations Unies a adopté la résolution 1 325 sur les femmes, la paix et la sécurité. À travers cette résolution, l'ONU demande aux États membres, entre autres, d'accroître la représentation des femmes à tous les niveaux de prises de décision, d'impliquer les femmes dans les négociations et les accords de paix, etc. Dix ans après la résolution 1 325 le Conseil de sécurité écrivait : « De plus en plus de preuves semblent en effet indiquer que la participation des femmes aux négociations de paix améliore la qualité des accords conclus et accroît les chances d'une mise en œuvre fructueuse. Elle enrichit le processus, car celles-ci sont plus à même d'inscrire les questions relatives à la problématique hommes-femmes à l'ordre du jour, de déterminer des priorités différentes et, éventuellement, de briser plus efficacement les clivages politiques. Pour y parvenir, il faut leur garantir l'accès à l'éducation et à la formation et leur offrir les possibilités d'être réellement des partenaires actives. Il faut aussi qu'elles saisissent l'occasion de guider les processus de réconciliation et de maintien de la paix. Leur participation pleine et entière à la prévention et à la gestion des conflits, à la consolidation de la paix et à la gestion des catastrophes humanitaires contribuera à la démocratie et renforcera le respect des droits de l'homme et le développement. Nombre d'organisations féminines sont prêtes à relever le défi, mais elles ont besoin du soutien national et international. » Cf. www.unwomen.org, consulté le 20 avril 2020 ; J. CHINEZE, « Les femmes, la guerre, la consolidation de la paix et la reconstruction », in *Revue internationale des sciences sociales*, 184 (2005), p. 301-307.

notre pouvoir de changer le cours de nos vies ! »⁶² La femme africaine n'a d'autres choix que d'assumer pleinement son « rôle d'unificatrice »⁶³ que lui reconnaît l'histoire de l'humanité. Il est donc souhaitable que :

- la société africaine contemporaine accorde à la femme le même droit d'accès aux organes de prise de décisions ;
- la femme africaine soit initiée aux mécanismes modernes de transformation/résolution pacifique des conflits et les combine avec les procédures traditionnelles du *Ndaro*. Il convient d'organiser des ateliers de formation *ad hoc*, d'offrir des cours d'alphabétisation à celles qui en ont besoin et d'envoyer toutes les jeunes filles à l'école ;
- un comité des femmes soit institué au niveau de chaque cellule de base (*Nyumba-kumi*) pour permettre aux femmes de se parler et de trouver des solutions à leurs problèmes. Car comme disent les *Bashi* : « *Abanyere ba haguma, na haguma bakubirhira* », à savoir : « Les filles du même village décortiquent les haricots ensemble »⁶⁴ ;
- la femme prenne soin d'initier la jeune fille aux valeurs traditionnelles africaines.

Car la jeunesse constitue une autre catégorie sur laquelle doit miser l'Afrique dans la construction de la paix durable.

⁶² J. BADIBANGA, « Sortir la femme africaine victime du silence », in COLLECTIF, *Oser la défendre dans son inviolabilité. Religion et violences faites aux femmes*, Mont Sinaï, Kinshasa, 2006, p. 123-128, ici p. 127.

⁶³ Cf. B. BUJO, *La vision africaine du monde. Pour un enseignement social de l'Église sans loi naturelle*, p. 102.

⁶⁴ A. KAGARAGU, *Abasheka basheke 2 : Bwenge bahemba*, Libreza, Bukavu, 1978, p. 9. Il faut encourager la solidarité féminine comme c'était le cas dans la société traditionnelle des *Bashi*. Le conte intitulé « *Bwagwa bwagwarha* » (« L'occasion fait le larron », en français), et d'où nous tirons la maxime citée ci-dessus, montre que les femmes *Bashi* savaient se prendre en charge lorsqu'il s'agissait de se défendre contre des agressions des étrangers à leur village.

1.7.5 Renforcer la participation des jeunes aux débats *ndaroïques*

Le savoir est une arme et l'ignorance une faiblesse, dit-on. La jeunesse africaine constitue une arme puissante pour remporter la victoire sur la culture de la mort en Afrique et en RDC. Mais elle ne peut pas devenir une cause de désarmement des conflits et de la haine pour l'Afrique, si elle ne s'engage pas en toute connaissance de cause. Le nombre important de jeunes vivant dans les villes africaines nous conduit à affirmer qu'aucun renouveau n'est possible sans leur participation. En d'autres termes, l'intégration des jeunes au sein des organes de gouvernance et de recherche de la réconciliation leur permettra d'apporter leur pierre à l'édifice. En plus, cela les conduira à se sentir concernés par l'avenir de l'Afrique dont ils seront motivés de connaître les lois et les coutumes ancestrales, non pas en les avalant et les répétant comme des perroquets, mais en les scrutant à la lumière des valeurs anthropologiques. Les jeunes africains portent la lourde responsabilité de faire émerger les traits caractéristiques du *Ndaro* sous une forme renouvelée, à savoir : le culte de la vérité, le sens de l'honneur, la bravoure, la fidélité aux engagements⁶⁵ et le respect de la vie.

Il importe donc que :

- les anciens ne soient pas un obstacle à la nouveauté que les jeunes sont susceptibles d'apporter aux valeurs culturelles en Afrique ;
- les jeunes s'initient aux mécanismes traditionnels de transformation/résolution pacifique des conflits ;

⁶⁵ Cf. Les *Bashingantahe* du Burundi : voir Mathias NKURUNZIZA, « La redynamisation de l'institution des *Bashingantahe* telle que perçue par les étudiants burundais », in *Au Cœur de l'Afrique*, 1 (janvier-avril 1997), p. 181-185 ; le *Kinzonzi* chez les *Bakongo* de la RDC : cf. Thomas MWANAMBUTA NDONGALAÏSI, *Kinzonzi, l'art de traiter les problèmes par la sagesse kongo (kikongo-lingala-français)*, Mabiki, Bruxelles, 2008 ; le *Otwere* chez les *Mbosi* du Congo-Brazzaville : cf. Joseph ITOUA, *Otwere et justice traditionnelle chez les Mbosi*, L'Harmattan, Paris, 2011 ; etc.

- les jeunes apprennent les méthodes modernes de la médiation et les combinent avec les démarches coutumières ;
- les jeunes « intellectuels » abandonnent le « juridisme », visant à faire perdurer les conflits, au profit du *Ndaro* ;
- les jeunes améliorent les mécanismes traditionnels de transformation/résolution des conflits en les confrontant avec des éléments de la médiation moderne pour un renouveau culturel.

Il n'est plus possible aujourd'hui de sacrifier à l'aliénation et à l'ama-teurisme ambiants qui consistent à vouloir passer les mécanismes importés avant les pratiques positives locales. Nous sommes persuadé que l'intégration des premiers au sein de la communauté et leur combinaison avec les derniers pourraient favoriser la paix plus qu'ils n'en font aujourd'hui.

Le renouveau concerne également l'Église catholique en Afrique dans sa pratique pastorale. Pour le dire de manière globale et affirmée, on pourrait arguer que l'Église africaine – comme l'Église universelle – doit prendre à bras le corps les réalités actuelles du continent si elle veut conduire l'homme global au salut éternel. Cela demande qu'elle ait une vision plus large de sa mission globale. En d'autres termes, les questions peuvent être formulées de la manière suivante : est-il pertinent de mettre en parallèle l'action culturelle et sociétale avec la mission de l'Église ? Quelles perspectives pour une action pastorale authentiquement africaine, notamment en RDC ? Comment l'Église catholique peut-elle, avec ses ressources, favoriser l'implantation d'un *Ndaro* renouvelé dans la société congolaise ? Les réponses à ces questions seront une suite logique des précédentes propositions.

2. Perspectives pastorales

Proposition 5

Partir de la famille africaine comme première instance
d'évangélisation et de résolution/transformation
pacifiques des conflits

2.1 Pour une Église en Afrique et en RDC en tant que Peuple et Famille de Dieu

La famille africaine se distingue par la vie communautaire qui prend le pas sur la vie individuelle. La personne humaine est relation, di-rions-nous. Les modèles familiaux, évoqués par l'Écriture, ne sont pas contraires à cette vision négro-africaine. Bien au contraire, Jésus-Christ fait de la famille large l'idéal vers lequel tendre : d'abord en naissant dans la famille de Nazareth (Lc 2, 22-40); ensuite, en appelant ses disciples frères et sœurs (Mc 3, 31-35); enfin, en priant pour l'unité de tous (Jn 17, 21). Les petites familles trouvent leur achèvement dans la grande famille des enfants de Dieu.

Mais il y a un élément fondamental qui assure la cohésion des membres de cette grande famille de Dieu : la Parole de Dieu écoutée et mise en pratique. En Afrique, également, la parole partagée, sous forme de dialogue, fait partie de la manière sage de vivre en communauté et de s'engendrer/enfanter mutuellement. Voilà pourquoi, le *Ndaro* demeure un «élément de cohésion et d'harmonie»⁶⁶ au sein de la famille négro-africaine. Par conséquent, l'Église Famille de Dieu sera d'autant plus crédible dans ses rapports avec les Négro-Africains qu'elle parviendra à rassembler en son sein les familles singulières à travers la parole partagée. Le dynamisme évangélique commande, d'une manière indiscutable, qu'on commence par la famille (cf. Mt 10, 6). Cela permet à la Parole de Dieu de féconder les cœurs de ses membres afin qu'ils vivent selon les valeurs chré-

⁶⁶ B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, p. 102.

tiennes et culturelles. C'est dans la mesure où la famille sera réellement chrétienne, avec toutes ses exigences que cela comporte⁶⁷, que l'Église en Afrique et en RDC apparaîtra avec plus d'intensité comme Famille de Dieu.

Voici donc quelques pistes pour atteindre cet objectif :

- Éduquer les parents à la paternité/maternité responsable à travers une pastorale novatrice des couples et de la famille⁶⁸.
- Mettre sur pied une pastorale familiale qui intègre les éléments positifs du modèle traditionnel : célébration des sacrements (selon le rite congolais, par exemple), éducation et formation des jeunes au sens de la responsabilité, de l'engagement, du don de soi et de l'abnégation par l'initiation⁶⁹.
- Organiser le *Ndaro* et la concertation sur tous les domaines de la vie de la famille : gestion des biens, gestion de la fécondité, gestion du temps, répartition des tâches et assistance mutuelle. Que la liberté d'expression et l'écoute soient respectées au sein de la famille. On n'exclura pas les enfants du dialogue *ndaroi*que sauf en cas de concertation en matière exclusivement conjugale.

Il s'agit, en bref, d'engendrer les familles par la Parole de Dieu et les sacrements pour qu'elles deviennent des espaces d'enfantement à la vie⁷⁰. Dès lors, comme l'enseigne Vatican II, l'Église devient un sacrement de communion, c'est-à-dire, « un signe et un moyen d'opérer l'union intime avec Dieu et avec tout le genre humain »⁷¹. La

⁶⁷ Voir FRANÇOIS, Exhortation *Amoris laetitia*, Rome, 2016.

⁶⁸ *Ibidem*, n. 80-85.

⁶⁹ Cf. F.-X. MAROY, *Dans la communion fraternelle, annonçons l'Évangile avec joie*, n. 27. Cf. *supra*, Proposition 2, 7.1.4, « L'initiation à la sagesse africaine ».

⁷⁰ Cf. M.-A. de MATTEO – F.-X. AMHERDT, *S'ouvrir à la fécondité de l'Esprit. Fondements d'une pastorale d'engendrement*, p. 108.

⁷¹ VATICAN II, *Lumen Gentium*, n. 1.

réalisation d'une telle communion implique une conversion de tous les acteurs de l'évangélisation.

Proposition 6

Se convertir avant de convertir :
vivre en sérénité pour favoriser/instaurer la paix

2.2 La Parole de Dieu au cœur de l'agir pastoral pour la miséricorde et la réconciliation

On pourrait objecter que l'Église Famille en Afrique ne peut pas fonctionner exactement comme la famille clanique, ethnique ou tribale d'autrefois. Mais ce serait méconnaître le sens profond de la famille africaine et sa valeur, surtout chez les Négro-Africains. Cependant, sur ce point, plusieurs réflexions connexes peuvent être faites.

D'abord, la qualité des agents pastoraux : il s'agit pratiquement de se poser la question de savoir si les agents pastoraux sont eux-mêmes d'authentiques croyants ou non. D'où le problème de la conversion, tant individuelle qu'ecclésiale. Qu'est-ce que la conversion pastorale ?

Partant de l'enseignement du Pape François sur le visage de l'Église dans le monde actuel, l'on s'aperçoit vite que l'Église doit se convertir, croire avant de convaincre. Les pasteurs doivent aller à la rencontre des brebis. Ils sont appelés à vivre avec elles au point d'en percevoir le parfum et d'en « sentir l'odeur »⁷². C'est, dirait-on, un changement de direction et de paradigme dans l'agir pastoral : du siège de commandement vers le commun des baptisés et l'ensemble du troupeau. Dans cette prise de conscience de l'urgence de leur conversion dans l'action pastorale, les agents pastoraux sont invités à la sainteté de vie⁷³. Car, comme l'enseigne Jean-Paul II, « on est

⁷² Cf. FRANÇOIS, *Evangelii gaudium*, n. 25-33.

⁷³ F.-X. MAROY, *Dans la communion fraternelle, annonçons l'Évangile avec joie*, n. 29.

missionnaire avant tout par ce que l'on est [...] avant de l'être par ce que l'on dit ou par ce que l'on fait»⁷⁴. Cette phrase résume le défi de témoigner et d'agir en vérité qui se pose aux agents pastoraux, consacrés et laïcs. Car la conversion pastorale est avant tout une forme de vie, et elle ne se limite pas à une série d'actions pastorales. Se convertir, c'est de fait chercher à émettre sur la même longueur d'ondes que Dieu dans l'action pastorale⁷⁵. Autrement dit, il faut savoir scruter les signes des temps à la lumière des vérités révélées et développer une pensée théologique totalement imprégnée de l'expérience de Dieu⁷⁶. Nous faisons nôtre la recommandation de Mgr F.-X. Maroy aux consacrés œuvrant dans l'Archidiocèse de Bukavu : « Sans l'attachement au Christ à travers la vie de prière, la mise en œuvre des engagements sacerdotaux et religieux et une vie cohérente avec ce que nous croyons, nous ne pouvons pas être des évangélistes et des formateurs crédibles. »⁷⁷ La foi et la prière doivent donc précéder la mission d'évangélisation qui en découle⁷⁸.

Ensuite, le contenu du message annoncé : les temps des anathèmes et des prophéties calamiteuses sont révolus. Le monde actuel a besoin d'entendre l'Évangile de l'espérance basé sur la miséricorde de Dieu⁷⁹. Les Africains en général et les Congolais en particulier ont désormais besoin de comprendre en profondeur le contenu de leur foi. Le dogmatisme missionnaire – qui a montré ses limites – n'est plus adapté aux communautés africaines actuelles. Voilà pourquoi les agents pastoraux doivent changer de méthodes, surtout catéché-

⁷⁴ JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio*, n. 23.

⁷⁵ PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 14.

⁷⁶ Cf. FRANÇOIS, *Misericordia vultus*, Rome, avril 2015, n. 6.

⁷⁷ F.-X. MAROY, *Dans la communion fraternelle, annonçons l'Évangile avec joie*, n. 29.

⁷⁸ Cf. M.-A. de MATTEO – F.-X. AMHERDT, *S'ouvrir à la fécondité de l'Esprit. Fondements d'une pastorale d'engendrement*, p. 140-151.

⁷⁹ Cf. JEAN XXIII, *Gaudet mater Ecclesia*, in JEAN XXIII – PAUL VI, *Discours au concile*, Centurion, Paris, 1986, p. 51-70.

tiques. La pastorale doit être telle qu'elle part du cœur filial du Christ pour agir en tout, en faisant passer l'amour avant les réalisations pastorales et la miséricorde, avant le châtement. Dans cette visée, Antonio Àvila Blanco propose d'opter pour une «pastorale réaliste et humble»⁸⁰ qui sait assumer les faiblesses humaines. À son tour, le Pape François s'inscrit en faux contre le traditionalisme aveugle en pastorale. «La pastorale en termes missionnaires, enseigne le Pape, exige d'abandonner le confortable critère pastoral du "On a toujours fait ainsi"»⁸¹. La créativité pastorale est plus que jamais recommandée, mais en restant fidèle au cœur de l'Évangile. Il s'agit d'adapter la pastorale aux réalités existentielles des fidèles tout en préservant l'essentiel de leur tradition : ni laxiste, ni rigoriste.

Il faut insister sur le fait que c'est Dieu qui appelle à la foi et non les agents pastoraux. C'est ce que préconise Stijn Van den Bossche comme l'une des solutions pastorales dans une société post-moderne où il devient de plus en plus difficile de transmettre la foi : «La foi n'est plus portée par une culture religieuse. [...] Ni des institutions culturelles-sociales, ni des institutions ecclésiales ne peuvent dans une culture moderne faire hériter de la foi comme tradition, sans qu'intervienne une affirmation personnelle.»⁸²

C'est le lieu d'encourager les initiatives locales de catéchiser et de célébrer les mystères chrétiens en intégrant des éléments de la culture négro-africaine. Dans l'Archidiocèse de Bukavu, par exemple, la Sainte Trinité n'est plus expliquée aux catéchumènes en termes de

⁸⁰ A. BLANCO, « Una pastoral y una Iglesia cimentadas en la misericordia. Retos y perspectivas », in J. FIRMIN (dir.), *Misericordiosos como el Padre. La Misericordia desde la perspectiva Bíblica, experiencial y pastoral*, CITEs, Ávila, 2017, p. 559-590, ici p. 589.

⁸¹ FRANÇOIS, *Evangelii gaudium*, n. 33.

⁸² Stijn VAN DEN BOSSCHE, « La famille entre éducation chrétienne et proposition de la foi », in ÉQUIPE EUROPÉENNE DE CATÉCHÈSE (EEC), *La famille entre éducation chrétienne et proposition de la foi. Actes du Congrès de l'EEC tenu à Madrid du 31 mai au 5 juin 2017*, Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2020, p. 13-34, ici p. 27.

«*Nyamuzinda muguma, ba peresona basharhu*» (Un seul Dieu, trois personnes) mais «*Nyamuzinda mugumu, omu bantu basharhu*» (Trois personnes, mais un seul Dieu). En intégrant le terme *bantu* (personnes), le message devient intelligible. Le Congolais Georges Njila Jibikilayi parle de la célébration d'un «ancêtre» comme «un moment assez déterminant pour la postérité qui se remet en question pour savoir si elle peut être capable d'imiter l'exemple laissé [par l'ancêtre]»⁸³.

Enfin, la place du Christ *Proto-Ancêtre* : l'unité clanique, tribale ou ethnique trouve son fondement dans l'ancêtre fondateur. Les attributs traditionnels de l'ancêtre fondateur comme chef, initiateur et guérisseur⁸⁴ s'adaptent analogiquement au Christ (qui est bien sûr en plus et surtout Fils du Père) et les évangélistes devraient les utiliser pour dire Dieu aux Négro-Africains.

En effet, le chef est celui qui intercède pour son peuple et lui obtient la vie, la prospérité et l'abondance («*Mwami nkanfu ahana*», le *Mwami* donne des vaches, chez les *Bashi*, les *Barundi* et les *Banyanrwanda*). L'autorité du chef et son authenticité dépendent de sa capacité à assurer la bonne vie à son peuple. «C'est pour cela que la tâche primaire d'une christologie basée sur le modèle du chef sera d'attirer constamment l'attention sur la *kénose* et l'autorité diaconale», écrit B. Bujo⁸⁵.

L'ancêtre fondateur est aussi le maître qui guide l'initiation des jeunes. Appliqué au Christ, cet attribut rejoint le rôle du Christ dans l'initiation à la vie chrétienne. Car, en prenant sur lui nos souffrances,

⁸³ G. NJILA, « La vie et le métalangage dans la théologie du témoignage. Chemin vers un discours sur Dieu au-delà des paroles », in COLLECTIF, *De la Tierce Église, ma Mère à l'Église-Famille de Dieu. Mélanges de l'Association des Théologiens Africains en l'honneur de Mgr Anselme T. SANON*, Éditions ATA, Abidjan, 2012, p. 117-128, ici p. 117.

⁸⁴ Nous utilisons les termes de B. BUJO dans la christologie négro-africaine. Cf. *Introduction à la théologie africaine*, p. 75-79.

⁸⁵ B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, p. 76.

le Christ a montré qu'il faut passer par des souffrances pour atteindre la victoire du bien sur le mal, de la vie sur la mort (Lc 24, 26). Cependant, on ne peut que partager la même conviction que B. Bujo lorsqu'il affirme la supériorité de l'initiation en Jésus-Christ en ces termes : « Il devient ainsi évident que, par la mort sur la croix et par la résurrection, Jésus transcende infiniment l'initiation traditionnelle des Africains. [...] Si Jésus peut être Maître et Serviteur de la vie à la différence du maître d'initiation traditionnel, cela ne peut se comprendre qu'en relation avec son union avec son Père. [...] C'est de la vie qu'il a du Père qu'il a aussi la force d'aller à travers la souffrance et la mort de façon à vivifier les siens en les consacrant dans la souffrance et la mort. »⁸⁶ Or, de fait, les souffrances initiatiques sont porteuses de vie nouvelle. C'est dans la mesure où l'initiation chrétienne sera vraiment perçue, avec toutes ses exigences, que les Africains transformeront leurs souffrances en motif d'espérance active. Car, initiés par le Christ, les chrétiens africains et congolais sont appelés à vivre selon ses règles et consignes de vie.

L'autre attribut africain qui peut contribuer à dire le Christ aux Africains – surtout aux pauvres villageois souvent analphabètes – est celui du guérisseur. En effet, le guérisseur n'est pas n'importe qui, dans les sociétés africaines⁸⁷. Comme manipulateurs des forces cosmiques, les guérisseurs connaissent les secrets de la nature et dé-

⁸⁶ *Ibidem*, p. 76-77.

⁸⁷ Chez les *Kumu* de la RD Congo, par exemple, les devins et les guérisseurs sont des personnages plus forts que les sorciers. Ils sont censés redonner la vie que les sorciers ont arrachée aux humains. Mwene-Batende voit dans la divination et le système thérapeutique une façon de traduire les rapports réels entre les individus et les groupes. C'est, dit-il, un système de régulation des différends. L'auteur ne manque pas de relever le rôle subtil que jouent ces pratiques traditionnelles dans le maintien des autorités au pouvoir. Les deux systèmes sont, en réalité, deux faces d'une même médaille, conclut l'auteur. Cf. MWENE-BATENDE, « La sorcellerie, la divination, la thérapie et leurs fonctions sociales dans la société lignagère *Kumu* », in COLLECTIF, *Combats pour un christianisme africain. Mélanges en l'honneur du Professeur V. Mulago*, FTC, Kinshasa, 1981, p. 189-200.

tiennent la clé d'interprétation des problèmes quotidiens des hommes (maladies-guérisons, mauvais sorts-délivrances, sorcelleries-protections, etc.).

La lecture chrétienne de la fonction libératrice du guérisseur ne peut que conduire à Jésus-Christ qui est venu libérer l'homme total. La puissance libératrice du Christ est célébrée concrètement dans les sacrements de l'onction des malades, et de la pénitence et réconciliation – dont nous parlerons plus tard⁸⁸. La pastorale d'intercession et d'exorcisme – dont la mise en œuvre est recommandée dans tous les diocèses – fait appel au Christ-Guérisseur pour délivrer les personnes tourmentées par les mauvais esprits et pour guérir d'autres infirmités. En d'autres termes, « la puissance du Christ est souvent mise en rapport avec les puissances maléfiques qu'elle neutralise. Elle les rend inefficaces et constitue une protection sûre pour le néophyte et le chrétien en général », affirme le Burkinabè Alexandre Yiky Bazie⁸⁹.

Cela étant, nous proposons que ces qualités traditionnelles et ontologiques du Christ soient mises à profit pour amener les Africains à la réconciliation comme les enfants d'une même famille, les frères et sœurs par descendance de l'unique ancêtre, le Proto-Ancêtre, dont découle la vie que nous recevons de nos ancêtres claniques. C'est ici que nous rejoignons B. Awazi Kungwa qui parle de la « christologie de la libération holistique » basée sur la personne du Christ crucifié, mort et ressuscité. L'auteur affirme : « Il revient maintenant aux Africains de se situer en “vérité” devant le *Christ Crucifié* et *Ressuscité* et de s'appuyer exclusivement sur sa personne vivante et agissante dans les chantiers gigantesques de la libération holistique

⁸⁸ Cf. *infra*, Proposition 9, 7.2.6, « Les communautés ecclésiales vivantes de base, lieux de réconciliation endogène ».

⁸⁹ A. BAZIE, « La catholicité de l'Église ou l'assomption des valeurs culturelles et religieuses africaines par le Christianisme. Cas de l'Afrique de l'Ouest : Bilans et perspectives », in COLLECTIF, *De la Tierce Église, ma Mère à l'Église-Famille de Dieu. Mélanges de l'Association des Théologiens Africains en l'honneur de Mgr Anselme T. SANON*, p. 197-211, ici p. 204.

[...]. Il s'agit donc d'une Christologie de la *compassion*, de la *solidarité* et de l'*entraide* entre les hommes, parce que tous Fils du même Père dans leur naissance transcendante dans la mort et la résurrection de Jésus de Nazareth. »⁹⁰

Avec ces considérations, nous touchons d'autres facteurs qui peuvent favoriser la réconciliation et la vie au sein des Églises locales en Afrique.

Proposition 7

Servir avant d'être servi : l'Église comme espace *ndaroïque*

2.3 De l'Église pyramidale à l'Église-souche : l'Église du *Ndaro*, une Église de communion

Point n'est besoin de préciser que la direction de l'Église, corps mystique du Christ, est assurée par les évêques en tant que successeurs des apôtres – dont l'évêque de Rome est le *primus inter pares*. Ils sont assistés par les prêtres, les diacres, les laïcs consacrés et les autres agents pastoraux. Les évêques sont particulièrement au service de l'unité dans la charité fraternelle⁹¹. Nous interdisant de les comparer aux chefs – car le Christ est l'unique Chef et Maître (cf. Mt 23, 8-11) –, nous regardons les évêques comme des « grand-frères »⁹² dans leurs familles ecclésiales respectives. B. Bujo rappelle le rôle d'un grand-frère en Afrique traditionnelle : « Un grand-frère est celui qui est intermédiaire entre le père et les autres frères plus jeunes »⁹³. Autrement dit, l'évêque constitue le point d'intersection entre le père/Christ et les enfants/les chrétiens.

⁹⁰ B. AWAZI, *Le Dieu Crucifié en Afrique. Esquisse d'une Christologie négro-africaine de la Libération Holistique*, p. 297-298.

⁹¹ Cf. JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n. 98.

⁹² B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, p. 110.

⁹³ *Ibidem*.

Une telle position sociale exige donc de la sagesse et de l'impartialité. On ne peut pas être intermédiaire sans avoir une capacité d'écoute. Si donc l'Église-Famille veut faire face aux défis d'abus d'autorité dans les sociétés globalisées, ses serviteurs doivent prêcher par l'exemple. Ils doivent, par exemple, servir par consensus (cf. Mt 20, 24-28). En d'autres termes, les décisions devraient être issues du *Ndaro* organisé à tous les niveaux de l'Église-Famille, c'est-à-dire, des Églises domestiques (familles) à l'Église universelle, en passant par les CEVB, les paroisses, les conseils, services et commissions, les diocèses et les conférences nationales. *L'évêque-grand-frère* doit toujours écouter les doléances de ses frères et sœurs, se laisser engendrer par eux comme il les engendre, puis rapporter les attentes et les demandes au Père. Mais cela suppose que les frères et sœurs – collaborateurs pastoraux : prêtres, religieux, religieuses, agents laïcs – lui fassent confiance, lui parlent sans hypocrisie et qu'ils n'hésitent pas de demander conseil auprès de lui en sa qualité de grand-frère. Il est également souhaitable que l'évêque consulte les paroissiens – écoute leurs joies et leurs peines, leurs souhaits et les stratégies d'action qu'ils suggèrent – avant de nommer le curé qui est à même d'accompagner efficacement la communauté paroissiale. La même chose devrait être faite à l'échelle diocésaine, nationale et internationale. Le service/gouvernement consensuel est, à notre avis, la meilleure façon de favoriser et de consolider la communion fraternelle.

Dans la perspective de l'Église-Famille unie, la conception de l'évêque – et de ses collaborateurs –, comme grand-frère qui recourt au *Ndaro* pour servir, selon la sagesse africaine, lance une invitation à une vraie conversion de notre image de la hiérarchie ecclésiale. Nous devons cesser de considérer l'Église comme une communauté pyramidale dont le chef dirige à partir du sommet et donne unilatéralement des ordres aux subalternes. Une telle image est contraire à la mission du Christ et à la nature de son Église. Elle doit être convertie : la véritable Église du Christ se situe chez les petits, les derniers

de la famille et de la communauté. C'est pourquoi les petits et les pauvres constituent la priorité de sa mission prophétique⁹⁴.

Proposition 8

Tout pour le salut de l'homme intégral et l'unité des communautés

2.4 L'Église Famille, une Église de la diaconie et de la miséricorde

La solidarité fait partie des valeurs traditionnelles qui singularisent l'Afrique. Elle est à la base de la survie de plusieurs Africains vivant au seuil de la pauvreté. « *Ecinyabuguma co cihima engaji* »⁹⁵, disent les *Bashi*, à quoi correspond la traduction française : « On parvient à vaincre le gorille grâce à la fraternité. » En termes plus simples : « L'union fait la force. » On constate, fort malheureusement, que l'effritement culturel affaiblit la solidarité tant à l'échelle clanique, tribale, ethnique que nationale. Le *Fanchirisme*⁹⁶ gagne de plus en plus les cœurs des Africains. Face à l'égoïsme, l'Église-Famille doit proposer l'Évangile du Christ-Pauvre qu'on ne peut adéquatement servir qu'en s'occupant prioritairement des petits et des pauvres (cf. Mt 25, 40). La proposition de Mgr Maroy est pertinente :

« J'encourage les communautés ecclésiales vivantes, les associations des fidèles et les personnes de bonne volonté qui se consacrent à l'apostolat des personnes vulnérables à poursuivre cette œuvre de charité. [...] Il nous faut de la créativité au niveau personnel et communautaire pour trouver les moyens les plus appropriés pour

⁹⁴ Entretien avec Mgr Pierre Cibambo Ntakobajira (Caritas Internationalis), réalisé à Rome en novembre 2018.

⁹⁵ A. KAGARAGU, *Emigani bali bantu. Proverbes et Maximes des Bashi*, prov. 555.

⁹⁶ « Fa ncire ! » – (en *mashi*) signifie, en français : « Meurs pour que je vive ! » – est une expression empruntée par le Dr. Nkere NTANDA NKINGI aux *Bashi*. Cf. *La Clitorisation de la fille Mushi : antithèse de la Mutilation Génitale Féminine. Plaidoyer pour un Renouveau culturel*, p. 173-174.

mobiliser les ressources afin de partager ce que nous sommes et ce que nous avons avec nos frères et sœurs qui sont dans le besoin.»⁹⁷

Les Africains doivent conjuguer leurs forces pour neutraliser le matérialisme effréné prôné faussement par la globalisation culturelle. Les agents pastoraux sont invités à ne pas se limiter à l'assistance matérielle. Ils doivent chercher à rendre autonome la personne assistée, tout en gardant la coutume sacrée de l'engendrement/enfantement mutuels. Cela suppose que l'homme s'engage d'abord à partager ce qu'il est, le *bumuntu/ubuntu* (la solidarité vitale : protection du don gratuit de la vie), avant de donner de ce qu'il possède. Les Négro-Africains sont amenés à tenir compte du fait que les biens matériels, même lorsqu'ils sont acquis individuellement, appartiennent à toute la communauté. L'individu est appelé à les utiliser pour engendrer/enfanter les autres membres de sa communauté⁹⁸. Par exemple :

- encourager les collectes hebdomadaires en faveur des pauvres dans toutes les communautés de base ;
- étendre la prise en charge de l'Église par ses propres fidèles (c. 222 *CIC/83*), requise dans tous les diocèses de la RDC et de l'Afrique en général et appelée *Cigushé* (dons en nature et en espèce) dans l'Archidiocèse de Bukavu ;
- encourager les fidèles à s'adonner à l'agriculture, à l'élevage et à la pêche ;
- lutter contre l'oisiveté et le chômage (surtout chez les jeunes) en redynamisant et en multipliant les structures diocésaines tels que les garages de réparation automobile, les ateliers de menuiserie, d'ajustage et de soudure, les maisons artisanales ;
- encourager les jeunes à l'entrepreneuriat (investissement) afin de baisser le taux de chômage.

⁹⁷ F.-X. MAROY, *Dans la communion fraternelle, annonçons l'Évangile avec joie*, n. 36.

⁹⁸ Cf. B. BUJO, *La vision africaine du monde. Pour un enseignement social de l'Église sans loi naturelle*, p. 180-181.

Il est vrai que les Églises particulières ne manquent pas de structures caritatives, souvent héritées des missionnaires – *Caritas*, Bureau diocésain des œuvres médicales/BDOM, Bureau diocésain de développement/BDD, Centres d'encadrement, etc. Toutes collaborent à la diaconie de l'Église. Cependant, ces organisations courent le risque de disparition si les agents pastoraux, l'évêque en premier, ne cherchent pas les voies et les moyens de les *africaniser*. Il s'agit, en d'autres termes, de les adapter aux mentalités et aux réalités du milieu. On pourrait, par exemple, demander aux Africains de les entretenir (dons divers : legs, cotisations...) au nom du principe sacro-saint de l'engendrement/enfantement. Les Églises africaines doivent prendre conscience que les temps où l'on pouvait compter sur le paternalisme (aides en forme de financement des projets, intentions de messe...) et sur l'assistanat sont révolus.

De plus, les agents pastoraux œuvrant dans ces structures devraient cesser de donner au peuple l'impression que l'argent y coule à flots et que les acquisitions s'enchaînent l'une l'autre. Il importe de créer une mentalité d'excellence évangélique qui pense en termes de communauté et qui place l'union vitale au centre de tout engendrement/enfantement. Faisons des Africains les bailleurs de fonds de leurs propres structures de charité et de la promotion humaine; engageons-nous pour la promotion de l'homme intégral basé sur les valeurs de la vérité et de l'amour⁹⁹. De cette façon, «la solidarité, plus qu'une attitude affective ou individuelle, est une manière de comprendre et d'expérimenter l'activité et la vie de la société humaine. Elle doit se refléter dans les idées, la pratique, les sentiments, les structures et les institutions»¹⁰⁰.

Dans l'esprit du dialogue prôné par le *Ndaro*, il convient concrètement :

⁹⁹ BENOÎT XVI, *Caritas in Veritate*, n. 67.

¹⁰⁰ J. M. BERGOGLIO (Pape François), *Educar, elegir la vida. Propuestas para tiempos difíciles*, Claretiana, Lima, 2013², p. 95.

- de mener une action durable et concertée d'éducation et de conscientisation afin de lutter contre l'égoïsme et de promouvoir l'esprit de partage ;
- d'apprendre aux fidèles l'«ABC du domaine financier»¹⁰¹ et de les sensibiliser au fait qu'ils sont dotés d'énormes potentialités mentales, physiques et matérielles qui, mises ensemble, peuvent contribuer à leur auto-promotion ;
- d'encourager les petites initiatives, mutualités, comités de développement, coopératives, qui favorisent la mise en commun des avoirs pour des réalisations communautaires¹⁰².

On se souviendra que dans le contexte ecclésial, qui sert l'individu comme corps, âme et esprit, la charité corporelle demeure inséparable de la charité spirituelle. Et la tendresse divine, révélée en Jésus-Christ, pousse tout chrétien à opérer un choix existentiel basé sur l'être, sans oublier l'avoir, et destiné à transformer l'individu de l'intérieur¹⁰³. C'est l'individu réconcilié avec Dieu et avec sa communauté qui est capable d'engendrer/enfanter les autres à la vie. Dans cette perspective, le sacrement de réconciliation est un soutien de taille.

¹⁰¹ Cf. R. KIYOSAKI, *Père riche, Père pauvre. Ce que les gens riches enseignent à leurs enfants à propos de l'argent – et ce que ne font pas les gens pauvres et de la classe moyenne !*, Éditions Un monde différent, Québec, 2017⁴, p. 77-119. Le milliardaire américain Robert Toru Kiyosaki dit, par exemple, que l'ignorance dans le domaine financier constitue la cause principale de la pauvreté et du chômage dans le monde. Par conséquent il propose d'initier les individus à la gestion financière dès le bas âge. La règle n°1, selon lui, est de connaître la différence entre un actif (tout ce qui fait entrer l'argent dans la poche) et un passif (tout ce qui fait sortir l'argent de la poche). L'auteur conseille à tous de n'acheter que des actifs.

¹⁰² Cf. A. MULINDWA, *Actes du Synode diocésain. Options et directives*, p. 57.

¹⁰³ Cf. C. ROCCHETTA, *Teologia della tenerezza. Un «vangelo» da riscoprire*, Dehoniane, Bologna, 2000, p. 386.

2.5 L'Église Famille, une Église au service de la réconciliation

L'Église de ce temps est, selon le Pape François, comme un « hôpital de campagne »¹⁰⁴ où les blessés reçoivent les premiers soins. Cette expression de François traduit l'urgence pour l'Église de réconcilier ses enfants en leur prêchant le Dieu riche en miséricorde que Jésus-Christ nous a révélé comme Père¹⁰⁵. Parlant de la miséricorde divine, le Pape Jean XXIII rappelait qu'elle est le remède adapté pour guérir l'homme blessé¹⁰⁶. Par la suite, le Pape Jean-Paul II¹⁰⁷ insistait sur la nécessité d'organiser la pastorale de la pénitence et de la réconciliation à travers laquelle l'homme, le regard fixé sur le Christ en Croix, reconnaît les conséquences de ses actes peccamineux sur sa vie et sur celle de sa communauté – au nom du principe de la solidarité du genre humain selon lequel le péché personnel est en même temps péché social – et décide résolument d'entrer en dialogue avec Dieu et sa communauté pour obtenir d'eux la réconciliation. Et récemment en 2016, à l'occasion de la clôture du Jubilé extraordinaire de la miséricorde, le pape François soulignait la joie que fait naître le pardon dans les cœurs des personnes :

« La miséricorde suscite la joie, car le cœur s'ouvre à l'espérance d'une vie nouvelle. La joie du pardon est indicible, mais elle

¹⁰⁴ FRANÇOIS, « *Discours aux prêtres du diocèse de Rome* », le 6 mars 2014, in W. KASPER, *La sfida della misericordia*, Qiqajon, Magnano, 2015, p. 83. L'évêque de Rome précise son enseignement : « Il y a tant de personnes blessées par les problèmes matériels, par les scandales, même dans l'Église. Des personnes blessées par les illusions du monde. Nous, les prêtres, nous devons être là, auprès de ces personnes. La miséricorde signifie avant tout soigner les blessures. »

¹⁰⁵ Cf. JEAN-PAUL II, *Dives in misericordia*, n. 1.

¹⁰⁶ Cf. JEAN XXIII, « Discours d'ouverture du Concile Vatican II », in *Osservatore Romano* (du 12 octobre 1962), p. 1-2. Voir également I., *Paenitentiam agere*, Rome, 1 juillet 1962, in COLLECTIF, *Enchiridion delle Encicliche*, T. 7 : *Giovanni XXIII-Paolo VI (1958-1978)*, Bologna, 1994.

¹⁰⁷ JEAN-PAUL II, *Reconciliatio et Paenitentia*, n. 7-26.

transparaît en nous chaque fois que nous en faisons l'expérience. L'amour avec lequel Dieu vient à notre rencontre en est l'origine, brisant le cercle d'égoïsme qui nous entoure, pour faire de nous, à notre tour, des instruments de miséricorde.»¹⁰⁸

Que dire alors du sacrement de réconciliation en Afrique subsaharienne? S'il est indéniable, en effet, que la pénitence et la réconciliation sont célébrées sur ce continent, il n'est pas évident, par contre, que leur célébration corresponde au modèle négro-africain de réconciliation¹⁰⁹. Le *Ndaro* ne manque-t-il pas, dans la célébration actuelle de ce sacrement si important dans le quotidien des Africains, alors même que sa dimension de restauration des liens communautaires fait partie intrinsèquement de sa signification ?

Notre expérience pastorale nous a révélé un certain manque qui subsiste dans la manière de réconcilier nos fidèles. Certaines confessions nécessitent, en réalité, qu'on organise une palabre thérapeutique, irénique ou agonistique, selon le cas, entre le pénitent et les autres individus concernés (famille, cellule de base/CEVB, mouvement d'action catholique, structures sociales, etc.). En effet, la pastorale doit considérer l'individu dans sa véritable identité africaine, comme structure dialogale et sociale. Le vrai pardon est censé aider les individus à retrouver l'équilibre perdu par le péché et l'absolution, conférée au pénitent par le ministre ordinaire du sacrement, vient comme pour brûler les racines du mal préalablement arrachées par le dialogue *ndaroïque*. À dire vrai, la pénitence au sens classique ne satisfait pas le désir intérieur du Négro-Africain à renouer avec tous (la communauté tridimensionnelle). La confession « vite faite » conduit très souvent à une réconciliation de façade. D'où les cas récurrents de conflits et le nombre croissant de guérisseurs traditionnels qui les

¹⁰⁸ FRANÇOIS, Lettre apostolique *Misericordia et misera*, Rome, 20 novembre 2016, n. 3. Voir également la Bulle d'induction du Jubilé *Misericordiae Vultus*, 2015.

¹⁰⁹ Les évêques africains ont relevé le même constat en proposant l'inculturation du sacrement de réconciliation. Cf. Proposition 7, in *Africae Munus*, p. 143.

entretiennent. Nous soutenons, pour conclure, des auteurs africains, comme B. Bujo¹¹⁰, qui suggèrent l'intégration du sacrement de la réconciliation dans la palabre africaine et congolaise et considèrent sa possible célébration par étapes. On pourrait, par exemple, organiser une séance de dialogue *ndaroïque* une fois par mois dans les CEVB. Tous les participants seraient alors invités à débattre autour de leurs problèmes – préalablement recensés par la Commission justice et paix et transmis à l'équipe pastorale bien avant la date de la célébration pénitentielle –, et à se pardonner mutuellement. La réconciliation communautaire serait prolongée par la rencontre sacramentelle individuelle puis conclue par la célébration eucharistique au cours de laquelle tous les membres reçoivent l'absolution dépréciative et la bénédiction solennelle. Un tel exercice pastoral exige la disponibilité et le zèle pastoral afin d'atteindre l'objectif : construire une communauté pacifique et réconciliée.

Mais il n'y a pas que dans les sacrements où le *Ndaro* peut conduire au salut de l'homme intégral. Il est incontournable également dans les rassemblements chrétiens : dans les CEVB, les écoles, en politique, etc.

Proposition 9

« Laver le linge sale » en famille

2.6 Les communautés ecclésiales vivantes de base, lieux de réconciliation endogène

Les communautés ecclésiales vivantes de base (CEVB) sont une chance pour l'Église universelle et particulièrement pour l'Église en RDC et en Afrique. En effet, elles s'adaptent à la structure cla-

¹¹⁰ Cf. B. BUJO, *Le credo de l'Église en dialogue avec les cultures. Existe-t-il une manière africaine de croire au Dieu de Jésus-Christ ?*, p. 187-194 ; *Idem*, « Le sacrement de la réconciliation et la palabre africaine », in Tonguzi (Bulletin diocésain de Mahagi-Nioka en RDC), 158 (2015), p. 47-51.

nique de la société traditionnelle négro-africaine. Centres de formation à la foi chrétienne et lieux de rayonnement missionnaire, elles constituent selon le Pape Jean-Paul II « des groupes de chrétiens qui, au niveau familial ou dans un cadre restreint, se réunissent pour la prière, la lecture de l'Écriture, la catéchèse ainsi que le partage de problèmes humains et ecclésiaux en vue d'un engagement commun. Elles sont un signe de la vitalité de l'Église, un instrument de formation et d'évangélisation, un bon point de départ pour aboutir à une nouvelle société fondée sur la "civilisation de l'amour" ». ¹¹¹ À partir de cette définition de Jean-Paul II, nous pouvons dire que les CEVB sont des communautés où la foi chrétienne est confrontée aux difficultés réelles et directes de la vie quotidienne et où les « chrétiens s'efforcent de résoudre les différents problèmes humains auxquels ils sont confrontés » ¹¹² à la lumière de l'Évangile.

Or, il s'avère que la réconciliation fait partie des défis majeurs auxquels font face les communautés de base. Quelques facteurs peuvent faire obstacle à la réconciliation : les clivages riches-pauvres, intellectuels-illettrés, adultes-enfants-jeunes, communautés riches-moins riches, communautés urbaines-communautés rurales, etc. Dès lors que ces différentes catégories de chrétiens ont tendance à ne pas « faire-famille ensemble », la foi chrétienne continue patiemment de tenter d'engendrer la communion fraternelle. C'est à ce stade qu'il convient de proposer les valeurs culturelles africaines, telles que la solidarité, la fraternité, l'engendrement/enfantement mutuels et surtout le *Ndaro* comme voies privilégiées de la paix et de la réconciliation.

Pratiquement, il s'agit d'ouvrir un espace palabrique où tous les membres ont droit à la parole (par exemple, l'écoute et le partage de la Parole de Dieu). Le *Ndaro* impose évidemment une urgence, la communication entre les membres de la CEVB risquant de deve-

¹¹¹ JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio*, n. 51.

¹¹² Cf. JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n. 89.

nir plus complexe. Les agents pastoraux – laïcs et consacrés – sont, alors, appelés à mettre sur pied des méthodes pastorales qui favorisent au mieux la réconciliation communautaire. En d’autres termes, il s’agit de « prendre le temps d’écouter les personnes et les familles, de s’intéresser vraiment à leurs problèmes, de dégager leurs valeurs humaines et leur foi, à partir de cela, se laisser évangéliser et les évangéliser par une attitude de solidarité et d’affection, avec une parole opportune sur la tendresse de Dieu et la proximité de Jésus »¹¹³. Il faut percevoir et arrêter la tendance actuelle à transformer les CEVB en « petites paroisses » où les responsables se comporteraient en « petits curés »¹¹⁴, au nom des responsabilités comprises comme l’exercice d’un pouvoir et non comme service. C’est ici le lieu de rappeler la simplicité, la gratuité, la véracité et la sincérité du *Ndaro* dans la recherche de la paix et la réconciliation. Car nous pouvons affirmer que si les chrétiens prennent au sérieux le *Ndaro* au niveau des CEVB, ils transformeront, en partie, le monde. Et la solidarité vitale,

¹¹³ N. KALONJINGOYI, « L’éducation civique selon le directoire diocésain sur les CEVB dans l’Archidiocèse de Kinshasa », in COLLECTIF, *L’éducation civique dans les CEVB en RD Congo. Contribution à l’émergence d’une société juste et démocratique*, Kinshasa, p. 25-33, ici p. 32.

¹¹⁴ Par exemple, dans l’Archidiocèse de Bukavu, il n’est pas rare de rencontrer des *Washarikishi* (en kiswahili) ou *Balunganisa* (en *mashi*) qui monnayent les recommandations exigées par les curés afin d’accéder à certains sacrements (baptême, confirmation, communion et surtout mariage) ou de réintégrer d’autres (cas de régularisation du mariage, de réintégration des sacrements après une grossesse non désirée, etc.). Conséquences directes : plusieurs fidèles abandonnent les CEVB, car ils savent qu’il suffira de donner de l’argent pour accéder aux sacrements (payer la dîme, renflouer la caisse de la CEVB). De plus, ces déserteurs n’hésitent pas, en cas de problème, à traduire en justice des membres de leurs communautés, étant donné qu’ils ne font pas confiance aux responsables pastoraux, ni à leur capacité à organiser une palabre authentique. D’autres – les intellectuels et les riches – préfèrent aller directement chez le curé sans passer par leur communauté de base, sachant très bien que leurs doléances ne seront pas rejetées. Ceci engendre le favoritisme et parfois des tensions entre la paroisse et les CEVB. Il est donc important de réaffirmer l’identité des CEVB appelées à être des communautés de foi vécue dans la vérité et dans la charité.

qui a toujours conduit les ancêtres à organiser le *Ndaro*, pourrait de nouveau interpeller les consciences et les hommes de bonne volonté.

Les chrétiens doivent «laver leur linge sale» en communauté pour ainsi restaurer l'harmonie et l'unité au sein de l'Église Famille de Dieu. Le dialogue, au sens du *Ndaro*, constitue l'un des traitements/remèdes que l'Église est amenée à administrer aux blessés qui gisent dans «l'hôpital de campagne», dont parle le Pape François. Il ne fait pas de doute que le dialogue reste l'attitude missionnaire par excellence, du moment qu'évangéliser, c'est communiquer en adoptant un style de vie qui corresponde au message véhiculé et partagé : l'Incarnation, la Mort et la Résurrection du Verbe de Dieu. Dialoguer avec l'autre, c'est accepter d'exister devant lui, et vice-versa, c'est favoriser l'enfantement mutuel. Or, «pour exister devant l'autre dans un échange, il est important de se définir, en témoignant, en osant se positionner avec un ressenti énoncé clairement», écrit le psychologue français Jacques Salomé¹¹⁵.

Une telle communication exige qu'on adopte «un style moins autoritaire et plus enclin à la collaboration, un style désireux d'écouter et de rechercher les différents points de vue et d'en tenir compte, un style soucieux de trouver un terrain d'entente avec "l'autre", un style ouvert, qui joue cartes sur table, un style moins unilatéral dans la prise de décision, un style engagé dans un jeu franc, et un travail de collaboration avec les personnes et des institutions extérieures à la communauté catholique, un style qui fait le pari de l'innocence jusqu'à preuve du contraire, un style qui évite les serments secrets, les dénonciations anonymes et les manœuvres inquisitoriales»¹¹⁶, bref, un style selon le concile Vatican II, appliqué au dialogue *ndaroïque* et aux CEVB.

¹¹⁵ J. SALOMÉ, *T'es toi quand tu parles. Jalons pour une grammaire relationnelle*, Albin Michel, Paris, 1991, p. 95.

¹¹⁶ J. W. O'MALLEY, *L'événement Vatican II*, Lessius, Bruxelles, 2011, p. 420.

Les CEVB doivent être également des lieux où s'organise le dialogue œcuménique/interreligieux dont la recherche constante et cohérente avec l'Évangile du Christ, Sauveur de toute l'humanité, demeure l'attitude fondamentale¹¹⁷. Le fanatisme, le mensonge et l'ignorance doctrinale sont exorcisés par l'impartialité, la vérité et la maîtrise culturelle prônées par le dialogue *ndaroïque*.

On ne peut pas s'éloigner du *Ndaro* sans courir le risque de divisions et de conflits internes et externes. Soulignons cependant que la palabre est une méthode et un style de vie communautaire qu'on apprend dès le bas-âge, soit par initiation classique, soit par participation régulière aux assises *ndaroïques*. On doit donc être attentif à promouvoir la culture du *Ndaro* dans les milieux éducatifs contemporains.

Proposition 10

Transformer les écoles en véritables espaces *ndaroïques*

**2.7 L'Église au service du dialogue éducatif :
le cas des écoles catholiques**

Il est incomplet de parler de l'éducation aux valeurs culturelles sans parler du rôle de l'école. Comme la famille et la CEVB, l'école est le lieu privilégié d'évangélisation, d'éducation intégrale, d'inculturation et d'apprentissage du dialogue¹¹⁸. La crise identitaire en Afrique pourrait être résolue par l'instauration d'un système éducatif basé sur la justice, la vérité, le pardon et la réconciliation. En plus, ce système doit être centré sur la vie, principe fondamental de l'être et de l'agir négro-africains. En effet, la pastorale scolaire doit s'impliquer dans la redynamisation de la formation culturelle au sein des écoles chrétiennes en RDC, en insistant sur les éléments positifs de la tradition

¹¹⁷ Cf. H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, Piper, München-Zürich, 1990, p. 133. (Nous traduisons)

¹¹⁸ Cf. JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n. 102.

africaine, surtout la palabre. Pour ce faire, qu'il nous soit permis de formuler les recommandations suivantes :

- instaurer un climat de dialogue franc entre les responsables d'écoles, les parents et les élèves ;
- introduire un cours – dans le cadre de l'éducation civique – basé sur les mécanismes traditionnels de transformation et de résolution pacifique des conflits ; le cours pourrait intégrer aussi la notion de la non-violence active en vogue dans les sociétés globalisées ;
- insister sur les valeurs universelles de justice, paix, vérité et réconciliation dans la catéchèse scolaire, en montrant surtout que le Verbe de Dieu les incarne toutes ;
- étendre l'espace *ndaroi*que, ordinairement la cour du chef, à la « cour scolaire ». On pourrait organiser des palabres en guise d'exercices pratiques, en laissant les élèves assumer les divers rôles constitutifs de la palabre africaine.
- étendre au monde postscolaire l'initiation aux mécanismes traditionnels de réconciliation : cette initiation pourrait se faire alors dans les universités, les instituts supérieurs et les maisons de formation religieuse (petits séminaires, propédeutiques, noviciats, grands séminaires).

Il s'agit, pratiquement, de lutter contre la pauvreté anthropologique causée par la carence d'éducation adéquate, qui prive la personne humaine de la possibilité d'atteindre sa vraie maturité¹¹⁹ et de découvrir son identité authentique.

¹¹⁹ Cf. R. MUGARUKA, « L'expérience des communautés ecclésiales de base et les défis de l'après-guerre dans l'Est de la RD Congo », in COLLECTIF, *L'éducation civique dans les CEBV en RD Congo. Contribution à l'émergence d'une société juste et démocratique*, p. 107.

3. Conclusion partielle

Les ancêtres des Africains ont toujours recouru à la palabre pour trouver un terrain d'entente entre eux, en cas de différend. La parole partagée était un atout, car elle permettait aux individus de s'exprimer, de se révéler aux autres, de les engendrer/enfanter en quelque sorte. Une parole bien partagée contribuait au renforcement vital de l'équilibre entre les trois dimensions de la même communauté (communauté tridimensionnelle).

Il se peut qu'aujourd'hui les choses aient changé. Des civilisations entières ont disparu, laissant derrière elles des traces pour la germination de nouvelles cultures. Ces dernières sont parfois tiraillées dans le choix à faire entre la tradition et la nouveauté. En d'autres termes, faut-il abandonner complètement les coutumes de nos pères au profit de nouvelles pratiques de vie? Faut-il plutôt rester conservateurs des traditions ancestrales?

Nous pensons que ni le conservatisme, ni le modernisme ne sont à envisager dans le monde de ce temps. Fort du fait que la tradition ne peut être vécue et reconnue comme telle sans la nouveauté, et vice-versa, nous avons voulu, dans ce chapitre, aller au-delà en proposant de faire dialoguer les deux tendances, par exemple en intégrant aux démarches coutumières des procédures contemporaines comme la résolution non-violente des conflits. Dans une perspective de théologie pastorale pratique, nous avons formulé quelques propositions qui englobent les lieux de déploiement de la mission de l'Église en Afrique. Nous avons eu l'occasion de faire le point sur l'état des lieux de quelques champs pastoraux – la famille, les CEVB, les écoles, etc. – en nous focalisant sur l'Archidiocèse de Bukavu. Le constat est que l'Église en Afrique et en RDC essaie de remplir sa mission. Nous avons suggéré comment elle pourrait encore davantage prendre soin d'intégrer des éléments issus des coutumes africaines, et de cette façon, rester fidèle à son identité, c'est-à-dire, celle d'être signe visible du salut apporté par le Verbe de Dieu

aux hommes et aux femmes de ce temps. Le rapport de l'Église au temps et à la tradition provoque encore aujourd'hui le même sentiment que celui que St Jean-Paul II eut jadis à propos de l'Église : « L'Église est toujours une Église du temps présent. Elle ne regarde pas son héritage comme le trésor d'un passé révolu, mais comme une puissante inspiration pour avancer dans le pèlerinage de la foi sur des chemins toujours nouveaux »¹²⁰.

Dans la perspective de la foi chrétienne en Afrique subsaharienne, nous avons donc proposé aux agents pastoraux de s'inspirer du *Ndaro* pour promouvoir la justice, la paix et la réconciliation dans les communautés menacées par des conflits de tous genres. La théologie pastorale basée sur le renouveau culturel n'est possible que si les Africains acceptent de s'unir autour de l'*Ancêtre commun*, Jésus-Christ, grâce auquel ils deviennent frères et sœurs, enfants de la grande famille de Dieu.

¹²⁰ JEAN-PAUL II, *Messe à l'occasion du XVe centenaire du baptême de Clovis. Homélie*, Reims, le 22 septembre 1996, n. 5. Cf. www.vatican.va/jean-paul-ii/homélies.

CONCLUSION GÉNÉRALE

« Vivre et vaincre la mort à jamais »

« Dans l'Afrique antique, le signe manifeste de l'épiphanie qu'est l'humanité était le grain que l'on fourre en terre, qui meurt, renaît et produit aussi bien l'arbre, le fruit que la vie. C'est en grande partie pour célébrer les noces de la graine et de la vie que les Africains anciens inventèrent parole et langage, objets et techniques, cérémonies et rituels, œuvres d'art, voire les institutions sociales et politiques. La graine devait produire la vie dans un environnement fragile et hostile au sein duquel l'humanité devait travailler et se reposer, mais qu'elle devait également protéger. Cet environnement avait, chaque fois, besoin d'être réparé. La plupart des savoirs vernaculaires n'avaient d'utilité que par rapport à ce labeur sans fin de réparation. »¹

Cette célébration des noces de la graine et de la vie ne s'est pas arrêtée avec l'avènement de temps modernes et post-modernes. Car la vie continue d'être perçue comme le sang qui circule dans les veines ou comme la sève dans les plantes afin de faire le corps humain ou la plante. La vie est aussi le trait d'union entre les trois dimensions du monde : elle unit les morts aux vivants et les vivants aux non-encore-nés. C'est un cycle continu que chaque membre est tenu de respecter et dont il est invité à favoriser/soutenir le rythme. C'est pourquoi les

¹ A. MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, La Découverte, Paris, 2015², p. 259.

CONCLUSION GÉNÉRALE

morts ont besoin des vivants pour leur survie, les vivants comptent constamment sur l'aide surnaturelle des morts pour améliorer la qualité de vie et pour prolonger sa durée et les non-encore-nés portent en eux l'espoir des morts et des vivants. Tant qu'ils sont supposés entrer un jour dans la communauté partielle des vivants la vie continuera d'être une réalité.

La croyance des *Bantu* en la triple dimension de la vie trouve son fondement dans l'anthropologie négro-africaine. En effet, chez les Négro-Africains l'homme est constitué de trois dimensions fortement liées : le corps, le souffle/esprit et le double vital/ombre² (*cizungungu*, en *mashi*). Chacune de ces trois dimensions fait de l'être un membre effectif de la communauté tridimensionnelle. Ainsi, par le corps, l'homme appartient effectivement à la communauté partielle des vivants ; lorsque le corps cède à l'usure du monde, l'être ne meurt pas avec le corps mais il entre dans la nouvelle communauté des morts à travers l'esprit. Le caractère immortel fait que celui-ci (esprit) soit à même d'entrer en contact à la fois avec les vivants et les non-encore-nés. Le *double vital* quant à lui permet au trépassé de garder un certain contrôle sur les vivants. Les *Bashi* croient, par exemple, que les *bazimu* (esprits) ont une influence, souvent négative, sur les vivants. C'est pourquoi ils leur offrent des sacrifices pour les calmer. Leur intervention pourrait causer des dommages à la vie.

Il s'avère, cependant, que le fil conducteur de la vie est très fragile et sa maintenance exigeante. L'absence de vie – communément appelé «la mort» – constitue une menace permanente qui peut intervenir à tout moment de l'existence sur terre. Cet ennemi de la vie peut l'attaquer en utilisant plusieurs sortes d'armes : la haine, la jalousie, la sorcellerie, les conflits... Raison pour laquelle les peuples négro-africains en général, et les *Bashi* en particulier, ont mis sur pied des mécanismes pour anéantir la mort et l'éloigner de la vie, appelés *Ndaro*. L'objet de ce travail était d'instruire ce dossier.

² Cf. B. AWAZI, *Le Dieu crucifié en Afrique. Esquisse d'une Christologie négro-africaine de la Libération Holistique*, p. 197.

Le *Ndaro* comme espace public de transformation des conflits par la parole partagée englobe tous les domaines de la vie sociale : la famille, le clan, la tribu, l'économie, la politique... L'omniprésence du *Ndaro* dans la totalité de la vie signifie que le conflit est une réalité permanente vécue, soit sous forme de violence brute, soit sous forme de compétition³. Les ancêtres des *Bashi* ont voulu dompter la force destructrice du conflit par le *consensus* issu du dialogue *nda-roïque*. Ainsi, la réconciliation célébrée dans le sacrifice, qui intervient au bout du dialogue, constitue une victoire de la vie sur la mort. Les deux parties en conflit acceptent de se sacrifier chacune pour la vie de l'autre et le bien commun de la triple communauté. Mais si par faiblesse humaine, le consensus vient à être perturbé par l'une des parties, le *Ndaro* doit être de nouveau convoqué afin de trouver une nouvelle solution. C'est le caractère perpétuel du *Ndaro* partant du principe des *Bashi* selon lequel « *Oku oluhungu lwahêka eciko, wahêka ebululi* », à savoir : « Pendant que l'épilepsie tend à jeter l'épileptique dans le feu, toi tire-le vers le côté opposé. »⁴ Il ne faut jamais s'avouer vaincu face au conflit.

Notre étude s'est employée à démontrer le besoin urgent de recourir à la sagesse africaine dans la transformation de l'image négative de l'Afrique comme terre de pauvreté, de tiraillements tribalo-ethniques, d'instabilités politiques, d'aliénations socio-culturelles, etc. Les Africains n'ont pas d'autre choix que de s'approprier leur propre

³ Cf. J.-G. BIDIMA, *La Palabre. Une juridiction de la parole*, p. 120.

⁴ Au *Bushi*, l'espace interne de la hutte est subdivisé selon les parties suivantes : le *luso* (l'entrée), le *bululi* (l'équivalent du salon), le *lwamba* ou *cikwo* (la cuisine où on allume le feu), le *mbali* (pour attacher les chèvres, les moutons), le *enyasi* (la partie gauche de la hutte). S'y trouvent encore le *nyasi* réservé aux vaches ou au grenier (*nguli*), le *masiga* (chambre à coucher), le *cirhebo* (on y construit une étagère pour les ustensiles de cuisine, la nourriture de réserve), le *lurhalo* (une sorte de plafond destiné principalement au stockage du bois, à la fermentation de la boisson/*manvu*, au boucanage de la viande).

culture s'ils veulent transformer leur continent, jadis berceau de l'humanité.

Sur le plan sociopolitique, il nous est apparu juste de nous inscrire en faux contre la tendance actuelle à absolutiser les élections au point d'en faire l'unique voie d'exercer la démocratie. Or, les cas d'instabilités démocratiques observés dans plusieurs pays africains, comme la République démocratique du Congo, prouvent à suffisance que la démocratie dans sa forme actuelle n'associe pas réellement le peuple dans la gestion de la *res publica*. D'où les marches et les protestations interminables de la population qui se sent trahie par ceux qui sont censés représenter ses intérêts. Pourquoi donc ne pas restituer la parole au souverain premier afin qu'il exprime clairement ses besoins et la manière de les satisfaire? En exhortant les Congolais à faire usage du *Ndaro* dans les affaires publiques, cette recherche a proposé l'équivalent de ce que les Grecs antiques estimaient comme la meilleure façon de faire la politique: la démocratie délibérative. Puisque située aux antipodes de la «démocratie représentative électorale»⁵ post-moderne, la démocratie délibérative est «une forme de démocratie au sein de laquelle les délibérations collectives occupent une place centrale et les participants formulent, en se fondant sur des informations et des argumentations, des solutions rationnelles, concrètes, pour relever les défis qui se posent. Afin d'éviter que quelques participants éloquentes ne piratent le processus collectif, le travail se fait le plus souvent en sous-groupes, plus petits, avec

⁵ Confiscation du pouvoir du peuple par les élus du même peuple. La démocratie telle qu'exercée aujourd'hui en RDC est une dictature et un mensonge des politiciens qui se servent des voix du peuple pour accéder au pouvoir. Mais une fois élus, ils se battent pour leurs intérêts privés et votent des lois susceptibles de protéger leurs intérêts en consacrant leur impunité au nom de l'immunité présidentielle, parlementaire et sénatoriale. Celle-ci se transforme en humilité uniquement lors de la campagne électorale. La réélection de plusieurs d'entre eux tient au fait que le peuple congolais reste majoritairement analphabète. Mais au rythme actuel où les jeunes générations sont de plus en plus instruites, la « politique du ventre » ne va pas tarder à céder la place à la « politique de la vie » pour tous.

des modérateurs professionnels des débats et un scénario prédéfini»⁶. La gestion de la *res publica* par consensus, c'est-à-dire en associant la base à toutes les grandes décisions importantes, demeure la meilleure façon d'exercer le *Ndaro*, comme ce fut le cas pendant les Conférences Nationales Souveraines (et comme cela se pratique partiellement en Suisse).

L'Église en Afrique, et particulièrement en République démocratique du Congo, est concernée par la question de la vie. Elle doit annoncer l'Évangile de la vie à un peuple dont la survie est parfois perçue comme un « coup de poker », étant donné les nombreux dangers qui la menacent au quotidien. L'Église, identifiée à la famille de Dieu, est tenue d'annoncer le « Verbe de Dieu incarné dans le monde » (Jn 1, 1-18) afin de réconcilier Dieu avec sa création (2 Co 5, 19) et d'octroyer à tous la vie en abondance (Jn 10, 10).

Les propositions pastorales que nous avons développées dans le présent ouvrage s'inscrivent dans la ligne d'une conversion pastorale basée sur le renouveau des méthodes et des stratégies de l'évangélisation. Il s'agit, en effet, d'œuvrer pour la promotion de « la “culture de la rencontre”, qui met la personne au centre de tout, promeut le dialogue, la solidarité et l'ouverture à chacun »⁷. Cette culture de contacts réels proposée par le Magistère de l'Église rencontre l'esprit d'engendrement mutuel que prône le *Ndaro* à toutes les instances ecclésiales (de la famille nucléaire à la grande Famille de Dieu en passant par les communautés ecclésiales de base, les paroisses, les organes diocésains/interdiocésains et les diocèses). Il est donc nécessaire, sinon indispensable, que l'Église en Afrique adopte le *Ndaro* comme l'une des méthodes pastorales, si elle veut s'acquitter de sa mission de « construire une terre habitable pour tous, libérer de toute forme d'oppression, partager le pain (suite et signe de l'Eucharistie),

⁶ D. van REYBROUCK, *Contre les élections*, Actes Sud, Arles, 2014, p. 126.

⁷ CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *La conversion pastorale de la communauté paroissiale au service de la mission évangélisatrice de l'Église*, Rome, 29 juin 2020, n. 25.

CONCLUSION GÉNÉRALE

se sentir responsable de son frère, vivre l'amour préférentiel pour les pauvres, le sens du bien commun et l'utilisation communautaire des biens matériels»⁸.

Soulignons, cependant, que le fait de proposer le *Ndaro* comme l'une des voies que l'Église doit emprunter pour atteindre la personne humaine et lui donner la possibilité de vaincre la mort ne fait pas de cette institution traditionnelle africaine un remède miracle qui guérira tous les maux gangrénant la société contemporaine. Le *Ndaro* évite aux Africains de répéter des rites importés – et par conséquent inadaptés à la réalité de l'homme social – et leur permet de «dire Dieu» avec des paroles, des gestes audibles et compréhensibles par tous.

Il n'est plus admissible aujourd'hui de sacrifier à l'ignorance ambiante consistant à dire que «l'Africain n'est pas assez entré dans l'histoire». Il est donc grand temps que les Négro-Africains sortent de leur sommeil mimétique, qu'ils abandonnent leur attitude de victimisation, se convertissent, entreprennent par eux-mêmes le pardon et la réconciliation afin d'atteindre leur réalisation ontologique, consistant à vivre pendant longtemps dans la communauté partielle des vivants et à survivre dans les deux autres communautés. Autrement dit, tout Négro-Africain – comme par ailleurs toute personne humaine – doit refuser de mourir et aspirer à la «vie perpétuelle». C'est le sens même de la mission du Christ sur terre: «Je suis venu pour que les hommes aient la vie et qu'ils l'aient en abondance.» (Jn 10, 10) Le chemin vers la vie éternelle reste long et tortueux. Mais avec l'aide de l'Esprit Saint et par l'assistance de nos ancêtres, nous y parviendrons.

⁸ A. MULINDWA (dir.), *Actes du Synode diocésain. Options et directives*, p. 36.

ANNEXE 1 : TABLE DES SCHÉMAS

Schéma n. 1 : La hiérarchie chez les <i>Bashi</i>	137
Schéma n. 2 : La conception négro-africaine de l'environnement	143
Schéma n. 3 : Organisation traditionnelle du pouvoir chez les <i>Bashi</i>	174
Schéma n. 4 : Mise en place du <i>Ndaro</i>	181
Schéma n. 5 : Engendrement/enfantement mutuels dans le monde tridimensionnel des Négro-Africains	302
Schéma n. 6 : Organigramme de l'Archidiocèse de Bukavu	316

ANNEXE 2 : PETIT LEXIQUE

Abunzi	médiateurs, conciliateurs au premier degré dans les conflits (au Rwanda).
Badimwe	témoins.
Baganda	messagers du roi.
Bagweshe	habitants ou originaires de la chefferie de Ngewshe.
Bahavu	habitants ou originaires du Nord du <i>Bushi</i> . Ils parlent le <i>kihavu</i> .
Bahaya	habitants ou originaires de la chefferie de Kabare.
Bajinji	notables du <i>Mwami</i> , conseillers du chef.
Bakazi	femmes (généralement mariées et mères de famille).
Balume	hommes en général.
Balunganisa	responsables des CEVB.
Baluzi	notables apparentés à la famille royale. Ils dirigent souvent les sous-régions ou groupements.
Bambutu	Peuples autochtones.
Bami	princes, chefs coutumiers.

Bantu	ensemble des groupes ethniques de l’Afrique subsaharienne. Dans la langue des <i>Bashi</i> , le concept sert à désigner la personne humaine.
Barhambo	notables ayant la direction des villages.
Barhwa	Autochtones.
Barhwali	membres de la famille royale.
Barundi	habitants de la République du Burundi.
Bashamuka	hommes mariés en général. Le mot sert à désigner également les sages du village chargés de résoudre pacifiquement les conflits.
Bashi	membres du groupe ethnique vivant à l’Est de la République démocratique du Congo.
Bashingantahe	mot <i>kirundi</i> qui désigne les individus chargés de réconcilier les personnes au nom de l’impartialité, de la noblesse et de la magnanimité qui caractérisent leur institution.
Batwa	Autochtones, en <i>kinyarwanda/kirundi</i> .
Bazâla	cousins.
Bazîre	mères de famille, mamans.
Burhwâli	palais royal.
Bushi	l’ensemble des territoires occupés par les <i>Bashi</i> ; pays des <i>Bashi</i> .
Bushingantahe	institution des <i>Bashingantahe</i> .
Buzâla	plaisanterie (surtout entre cousins ou personnes de même âge).
Bwami	cour du roi. Ce terme sert à désigner également la royauté. On dira alors <i>obwami</i> .

Cigushé	offrandes, dons en nature et en espèce (pendant la célébration eucharistique). Ces offrandes très diversifiées servent à la nourriture des agents pastoraux, mais aussi à la diaconie de la communauté.
Cihango	pacte, serment sur l'honneur.
Cubaka	nom propre. Il signifie travailleur, bâtisseur, ingénieur.
Gacaca	concept en <i>kinyarwanda</i> qui désigne la justice traditionnelle rendue en public après le long dialogue. Les participants aux débats étaient assis sur le gazon. D'où le nom <i>gacaca</i> accordé à la palabre au Rwanda.
Ishanja	clan, tribu.
Jamaa	famille, en <i>kiswahili</i> (langue parlée surtout en Tanzanie, au Kenya, au Burundi, au Rwanda, en République démocratique du Congo).
Kabare	chef fondateur du <i>Bushi</i> , chefferie de Kabare, <i>Mwami</i> de la chefferie de Kabare.
Kalinzi	impôt locatif.
Kasigisi	bière traditionnelle des Bashi brassée à base de jus de banane fermenté avec la farine de sorgho.
Kinzonzi	palabre, chez les <i>Bakongo</i> .
Makamba	la femme du <i>Mwami</i> /prince au trône.
Manvu	bière, en <i>mashi</i> .
Marhegeko	lois, commandements.
Mashi	langue des <i>Bashi</i> .

Mato oput	ensemble des rituels traditionnels à caractère mystico-religieux pratiqués chez les <i>Acholi</i> de l'Ouganda dans le but de trouver la réconciliation.
Migani	proverbes, maximes.
Milala	familles, clans.
Mubandé	cérémonies annuelles de bénédiction des semences par le <i>Mwami</i> . À l'occasion, le chef implore la protection des ancêtres sur toute la chefferie.
Mudimwe	témoin, en <i>mashi</i> (mot découlant de témoin).
Muganda	messenger, envoyé du roi.
Mugani	proverbe, maxime.
Muganuro	cérémonie de bénédiction de la semence par le chef coutumier au <i>Buhavu</i> . C'est l'équivalent du <i>Mubandé</i> en <i>mashi</i> .
Muhavu	<i>Mushi</i> habitant ou originaire du Nord du <i>Bushi</i> (Idjwi et Kalehe).
Mujinji	notable, conseil du <i>Mwami</i> .
Mukazi	femme mariée en opposition à <i>Munyere/Nsuli</i> (célibataire).
Mulala	famille, clan.
Mulume	homme généralement marié en opposition à <i>Musole/Mulamba</i> (jeune célibataire).
Mulunganisa	agent pastoral laïc responsable de la CEVB.
Muluzi	prince, notable, membre proche de la famille royale.
Muluzi-kazi	princesse.
Mumbuti	Autochtone, en <i>kihavu</i> .

Munene	case/hutte du chef, maison du chef de famille.
Muntu	personne humaine, individu.
Murhambo	chef de village.
Murhwa	Autochtone.
Murhwali	membre de la famille royale.
Murundi	Burundais, citoyen du Burundi.
Mushamuka	homme marié, père de famille, une personne sage.
Musharikishi	agent pastoral laïc, responsable de la CEVB.
Mushi	singulier des <i>Bashi</i> . Au sens large ce mot désigne la personne humaine.
Mushingantahe	juge traditionnel au Burundi, médiateur, conciliateur.
Musingo	salutation, en <i>mashi</i> .
Mutudu	arbre très répandu au <i>Bushi</i> près duquel se tient le <i>Ndaro</i> .
Muzîre	mère de famille, maman.
Mwami	chef coutumier à la tête d'une chefferie (équivalent d'un territoire au sens administratif).
Mwami-kazi	la veuve du roi et mère du prince héritier. Elle co-dirige généralement avec son fils.
Ndaro	mot <i>mashi</i> qui au sens premier signifie petite hutte construite au centre ou à l'entrée de l'enclos du chef où se réunissent les hommes pour pratiquer des jeux, partager la boisson, donner des informations et résoudre pacifiquement les problèmes quotidiens. Le mot désigne au sens large la palabre.

Nfuka	houe, outil des travaux champêtres.
Ngombe	synonyme de <i>Ndaro</i> . Dans ce travail nous lui avons préféré le <i>Ndaro</i> pour la simple raison que <i>Ngombe</i> signifie « la vache » en <i>kiswahili</i> . Il pourrait donc prêter à confusion surtout chez les locuteurs de la langue <i>swahili</i> .
Ngweshe	nom commun du <i>Mwami</i> fondateur de la chefferie de Ngweshe. Ce nom est désormais porté par tous les <i>Bami</i> de Ngweshe.
Nkafu	vache, en <i>mashi</i> .
Nkòno	pipe, objet servant principalement à fumer le tabac.
Nyamuzinda	Dieu éternel, en <i>mashi</i> .
Nzambe	Dieu, en <i>lingala</i> .
Nzambi	Dieu, en <i>kikongo</i> .
Nzonzi	juge, en <i>kikongo</i> .
Otwere	palabre, système judiciaire traditionnel chez les <i>Mbosi</i> de la République du Congo (Brazzaville).
Twa	Autochtone, en <i>kinyarwanda/kirundi</i> .
Twere	juge, magistrat chez les <i>Mbosi</i> .
Ujamaa	solidarité, fraternité, socialité, le fait de s'aimer les uns les autres comme les personnes appartenant à la même famille.
Utani	plaisanterie, en <i>kiswahili</i> .
Washarikishi	responsables des CEVB.

ANNEXE 3 : QUESTIONNAIRE D'ENQUÊTE SUR TERRAIN

N°	Questions
1	Voudriez-vous vous présenter très brièvement ?
2	Qu'est-ce qu'un <i>Mushi</i> ? un <i>Muhavu</i> ? un Congolais ?
3	Comment se réconcilient culturellement les <i>Bashi</i> ?
4	Pourquoi le terme «Ndarò» et pourquoi l'organise-t-on (but principal) ?
5	Comment se déroule-t-il ?
6	Qui peut convoquer le <i>Ndarò</i> ?
7	Qui peut y prendre part ?
8	Pourquoi la présence du <i>Mutudu</i> non loin du <i>Ndarò</i> ?
9	Combien de temps dure le <i>Ndarò</i> ?
10	Qu'advient-il si l'une des parties en dialogue refuse la réconciliation ?
11	En cas de récurrence, comment procède-t-on ?
12	À quel niveau est-il recommandé d'organiser un dialogue <i>ndaròique</i> ?
13	Quel rôle joue principalement le chef (<i>Mwami</i> , <i>Barhambo</i>) dans le <i>Ndarò</i> ?

ANNEXE

14	Le prêtre a-t-il un rôle précis dans l'issue du dialogue <i>ndaroïque</i> ? Si oui, lequel? Si non, pourquoi?
15	Quelle chance donnez-vous à l'avenir du <i>Ndaro</i> dans la société post-moderne?
16	Comment organiser un dialogue <i>ndaroïque</i> efficace dans les zones urbaines?
17	Comment l'Église catholique peut-elle contribuer à la promotion du <i>Ndaro</i> dans la société globalisée?
18	Quelles sont les chances qu'a le continent africain de rester une terre de la prédilection?

ANNEXE 4 : LISTE REPRÉSENTATIVE DES PERSONNES INTERROGÉES

N°	NOMS	ÂGE	ÉTAT DE VIE/ STATUT	LIEU	DATE
1	Ange M'KABEGO	82 ans	Veuve catholique	Bukavu	avril 2017
2	BISIMWA KABAKA	75 ans	Chef de village/ notable	Walungu	avril 2017
3	CIBALAMA NAMUDUMBI	61 ans	Membre du groupe des parents des consacrés (<i>Batayongwa</i>) de la paroisse Sainte Trinité de Buholo	Bukavu	sep- tembre 2019
4	Déo MAROY	75 ans	Notable et père de famille très actif dans la pastorale paroissiale	Bukavu	sep- tembre 2018
5	Déo RUHAMANYI	86 ans	Prêtre retraité et connaisseur de la culture des <i>Bashi</i>	Bruxelles	mars 2019
6	Gilbert BASHIBABENE	54 ans	Prêtre de l'Archidio- cèse de Bukavu et président de la pas- torale des malades. Il connaît très bien le <i>Bushi</i> .	Bukavu	avril 2017

ANNEXE

7	Immaculée MUNGUAKONKWA	30 ans	Mère de famille et engagée dans la lutte pour les droits de la femme dans son pays	Bujumbura	septembre 2019
8	Jacob NKUND'IMANA	88 ans	Notable et gardien de la tradition rwandaise	Kigali	août 2019
9	Justin MASONGA	55 ans	Prêtre de l'archidiocèse de Bukavu et connaisseur de la tradition des <i>Bashi</i>	Luhwinja	avril 2017
10	Justin NKUNZI	55 ans	Président de la Commission diocésaine Justice et Paix/ Bukavu	Bukavu	septembre 2018
11	Pierre NDATA BAYE WEZA III	88 ans	<i>Mwami</i> de la chefferie de Ngweshe	Bukavu	août 2018
12	NAMULUME CISHUGI	41 ans	Activiste de la société civile et connaisseur de la tradition des <i>Bashi</i>	Bukavu	avril 2017
13	Pierre CIBAMBO	63 ans	Légat du pape auprès de la Caritas Internationalis	Rome	novembre 2018
14	KONDA BUNYI-BUNYI	86 ans	Président du Centre culturel <i>Ndaro</i> y' <i>Abakulu-kulu</i> de Bukavu	Bukavu	avril 2017
15	TEMBERA	75 ans	Chef des <i>Barhwa</i> du village de Kagezi à Mugote/Idjwi-Sud	Idjwi	août 2018
16	Valentina M'BIHEMBE	95 ans	Veuve du notable feu Bisimwa Bugagara, Muluzi de la chefferie de Ngweshe	Bukavu	avril 2017
17	Zacharie MUDAHAMA	90 ans	Notable de la chefferie Ntambuka/ Idjwi-Sud	Idjwi	avril 2017

ANNEXE 6 : HYMNE DE LA NATION *SHI*¹

<i>BUSHI, CIHUGO CINJA</i>	<i>BUSHI, BEAU PAYS</i>
<p><i>Bushi, cihugo cinja bwenene</i> <i>N’obworhere bwage bwinja.</i> <i>Abarhegesi n’abashizi bali binja</i> <i>Basîma, bakuza, bayubaka oku</i> <i>rhurhondo rhwage.</i> <i>Akonkwa Nnâmahanga oku minja</i> <i>goshi arhuhire.</i></p>	<p><i>Bushi</i>, très beau pays Et ses habitudes (sont) bonnes Les autorités et les sujets sont beaux (bons) Ils aiment, ils louent, ils construisent sur ses petites collines (les collines du <i>Bushi</i>). Que Dieu soit loué pour tous les bienfaits !</p>
<p><i>Bantu ba Bushi binja bwenene</i> <i>Ishanja lyabo liguma</i> <i>Owalâlîka abûhe omushekera</i> <i>Bahâyà, Bagweshe, Abahavu,</i> <i>Abarhinyirhinyi</i> <i>Bahwinjà n’Abalinja, Bazibaziba,</i> <i>Barongeronge.</i> <i>Boshi bakonkwa</i></p>	<p>Les habitants du <i>Bushi</i> sont très généreux Leur nation (est) unie. Que celui qui lance l’invitation emploie le <i>Mushekero</i> Les <i>Bahaya, Bagweshe, Bahavu,</i> <i>Barhinyirhinyi, Bahwinja</i> et les <i>Balinja, Bazibaziba, Barongeronge.</i> Qu’ils reçoivent tous nos remercie- ments.</p>

¹ Cet hymne du *Bushi* traduit l’esprit du *Bushi* et véhicule les informations utiles sur le *Bushi* et sur son peuple. Certaines écoles, comme le Complexe scolaire Saint Nicolas de Flûe de Nyantende/Sud-Kivu, l’ont déjà intégré dans le programme scolaire. Tout *Mushi* devrait connaître sa nation d’origine et son identité.

ANNEXE

<p><i>Bintu bya Bushi binja bwenene</i> <i>Enkafu zirhakaganjwa</i> <i>Ebibuzi, mpene, empanzi n'ama-</i> <i>nina gazo</i> <i>Engoko, enkoma, neci bwo bugale,</i> <i>rhuciishinge</i> <i>Akonkwa nyâma Bushi</i> <i>Haguma n'ebintu byage byoshi.</i></p>	<p>Les richesses sont très jolies Les vaches sont incalculables Les moutons, les chèvres, les tau- reaux et leurs petits (veaux). Les poules, les bananeraies, oui, c'est sa richesse, réjouissons-nous. Nous remercions notre chère « mère » <i>Bushi</i> pour toutes ses ri- chesses.</p>
<p><i>Bushi wahinga, ye wanashenya</i> <i>Emikolo buli budaka</i> <i>Alalika boshi, abalume n'abakazi</i> <i>Bayishe, bakole, mâshi bakonkwa</i> <i>N'abana omu masomo babone</i> <i>obulezi bwimâna.</i></p>	<p>Nous cultivons au <i>Bushi</i>, nous utili- sons le bois de ses forêts. <i>Bushi</i> invitera tous, hommes et femmes, à venir travailler ensemble. Qu'ils reçoivent tous notre recon- naissance. Et que les enfants reçoivent une bonne formation scolaire.</p>

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

1. Documents du Magistère universel et local

BENOÎT XVI, *Caritas in Veritate*, Lettre encyclique sur le développement humain intégral dans la charité et dans la vérité, Rome, 2009.

BENOÎT XVI, *Africae munus*, Exhortation apostolique post-synodale sur l'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix, Ouidah/Bénin, 2011.

BERGOGLIO J. M. (Pape François), *Educar, elegir la vida. Propuestas para tiempos difíciles*, Claretiana, Lima, 2013².

COLLECTIF, *Actes du Synode diocésain* (Noël 1990-Pâques 1992). « Vous serez mes témoins » (*Ac 1, 8*), T. 1, Éditions de l'Archevêché, Bukavu, 1992.

COLLECTIF, *Actes du Synode diocésain. Options et directives*, T. 2, Éditions de l'Archevêché, Bukavu, 1992.

COLLECTIF, *Enchiridion delle Encicliche*, T. 7 : *Giovanni XXIII-Paolo VI (1958-1978)*, Bologna, 1994.

COLLECTIF, *Katechismus der katholischen Kirche*, R. Oldenbourg Verlag, München, 1993.

COLLECTIF, *L'ACEAC face aux défis de l'heure en Afrique centrale*, Éditions du Secrétariat Général, Kinshasa, 2007.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

COLLECTIF, *Lettres pastorales et messages de Monseigneur Emmanuel Kataliko (18 mai 1997- 4 octobre 2000)*, Kivu-Presses, Bukavu, 2000.

COLLECTIF, *Session post-synodale. « Lève-toi... et marche » (Mt 9, 5. 6; Mc 2, 9. 11; Lc 5, 23. 24). Actualisation des options et directives du Synode diocésain. « Vous serez mes témoins » (Ac 1, 8)*, Éditions de l'Archevêché, Bukavu, 1998.

CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium*, Constitution dogmatique, Rome, 1964.

CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, Constitution pastorale, Rome, 1965.

CONCILE VATICAN II, *Christus Dominus*, Décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église, Rome, 1965.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DES ÉVÊQUES DU CONGO (CENCO), *Courage, le Seigneur ton Dieu est au milieu de toi*. (Message), Kinshasa, 15 juillet 2000.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DES ÉVÊQUES DU CONGO (CENCO), *L'espérance ne trompe pas* (Message), Kinshasa, 7 juillet 2001.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DES ÉVÊQUES DU CONGO (CENCO), *Pour l'amour du Congo, je ne me tairai point* (Message), Kinshasa, 14 février 2004.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE (CEZ), *Tous appelés à bâtir la nation. Mémoire et Déclaration des évêques du Zaïre*, Kinshasa, 1990.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO), *Courage, le Seigneur ton Dieu est au milieu de toi* (So. 3, 17), Éditions du Secrétariat Général de la Cenco, Kinshasa, 2000.

CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *La conversion pastorale de la communauté paroissiale au service de la mission évangélisatrice de l'Église*, Rome, 29 juin 2020.

CONSEIL PERMANENT DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Qu'est-ce que l'homme pour que tu penses à lui? (Psaume 8, 5). Éléments d'anthropologie catholique*, Bayard-Mame-Cerf, Paris, 2019.

CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Bayard-Cerf-Fleurus-Mame, Paris, 2005.

FRANÇOIS, « *Discours aux prêtres du diocèse de Rome* », le 6 mars 2014, in W. KASPER, *La sfida della misericordia*, Qiqajon, Magnano, 2015.

FRANÇOIS, *Misericordiae vultus*, Bulle d'induction du Jubilé extraordinaire de la Miséricorde, Rome, 2015.

FRANÇOIS, *Veritatis gaudium*, Constitution apostolique sur les Universités et les Facultés Catholiques, Rome, 2018.

FRANÇOIS, *Discours à l'occasion de la commémoration du 50e anniversaire de l'institution du Synode des évêques* (17 octobre 2015), in *AAS*, 107 (2015), p. 1139.

FRANÇOIS, *Querida Amazonia*, Exhortation apostolique post-synodale sur l'Amazonie, Rome, 2020.

FRANÇOIS, *Evangelii gaudium*, Exhortation apostolique sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui, Rome, 2013.

FRANÇOIS, *Amoris laetitia*, Exhortation apostolique post-synodale sur l'amour dans la famille, Rome, 2016.

FRANÇOIS, *Maiorem hac dilectionem*, Lettre apostolique en forme de « Motu proprio » sur l'offrande de la vie, Rome, 2017.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

FRANÇOIS, *Laudato si*, Lettre encyclique sur la sauvegarde de la maison commune, Rome, 2015.

FRANÇOIS, *Lumen Fidei*, Lettre encyclique sur la foi, Rome, 2013.

JEAN XXIII, Enc. *Paenitentiam agere*, Lettre encyclique sur la pénitence, Rome, 1962.

JEAN XXIII, « Discours d'ouverture du Concile Vatican II », in *Osservatore Romano* (du 12 octobre 1962), p. 1-2.

JEAN XXIII, *Gaudet mater Ecclesia*, in COLLECTIF, *Jean XXIII-Paul VI. Discours au concile*, Centurion, Paris, 1966.

JEAN XXIII, *Mater et Magistra*, Lettre encyclique sur l'évolution contemporaine de la vie sociale à la lumière des principes chrétiens, Rome, 1961.

JEAN-PAUL II, *Codex Iuris Canonici (Codex des kanonischen Rechtes, CIC/83. Lateinisch-deutsche Ausgabe mit Sachverzeichnis)*, Libreria Editrice Vaticana, 1983.

JEAN-PAUL II, *Dives in Misericordia*, Lettre encyclique sur la miséricorde divine, Rome, 1980.

JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio*, Lettre encyclique sur la valeur permanente du précepte missionnaire, Rome, 1990.

JEAN-PAUL II, *Reconciliatio et Paenitentia*, Exhortation apostolique post-synodale sur la réconciliation et la pénitence dans la mission de l'Église aujourd'hui, Rome, 1984.

JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, Exhortation apostolique post-synodale sur l'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000, Rome, 1995.

JEAN-PAUL II, *Apostolos Suos*, Lettre apostolique en forme de « motu proprio » sur la nature théologique et juridique des conférences des évêques, Rome, 1998.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

JEAN-PAUL II, *Redemptor Hominis*, Lettre encyclique sur la rédemption de l'homme par le Christ, Rome, 1979.

JEAN-PAUL II, *Messe à l'occasion du XV^e centenaire du baptême de Clovis. Homélie*, Reims, 22 septembre 1996.

KATALIKO E., « *Consolez, consolez mon peuple* » (Is 40, 1). « *L'espérance ne trompe jamais* » (Rm 5, 5). *Lettre pastorale de Noël*, Bukavu, 24 décembre 1999.

KATALIKO E., *Cris de détresse du peuple congolais au peuple des USA*, Bukavu, 24 décembre 1998.

KATALIKO E., *Message à l'Assemblée du Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et du Madagascar*, Rome, 3 octobre 2000.

MAROY F.-X., *Dans la communion fraternelle, annonçons l'Évangile avec joie*, Lettre pastorale, Éditions de l'Archevêché, Bukavu, 16 janvier 2015.

MUNZHIRWA C., *Aide-mémoire sur quelques problèmes urgents concernant les réfugiés rwandais*, Bukavu, 28 avril 1995.

MUNZHIRWA C., *La houe, la vache, le mwami. Mode de production agro-pastoral et changement des structures socio-politiques. Le royaume de Kabare depuis les origines jusqu'en 1970*, BIB, Louvain-La-Neuve, 1977.

MUNZHIRWA C., *Lettere e appelli dal Congo*, EMI, Bologna, 2007.

MUNZHIRWA C., *Lettre au Cardinal G. Danneels et à Mgr J. Delaporte*, Bukavu, 16 janvier 1995.

MUNZHIRWA C., *Lettre au Dr Boutros Boutros Ghali, Secrétaire général des Nations unies*, Bukavu, 15 mai 1995.

PAUL VI, «Allocution au symposium des évêques d'Afrique et de Madagascar», in *La Documentation Catholique*, 1546 (1969), p. 763-765.

PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, Exhortation apostolique post-synodale sur l'évangélisation dans le monde moderne, Rome, 1975.

PAUL VI, *Africae terrarum*, Lettre Apostolique sur la maturation de la conscience missionnaire en Afrique, Rome, 1967.

2. Ouvrages généraux

AGOSSOU J.-M., *Christianisme africain. Une réalité au-delà de l'ethnie*, Karthala, Paris, 1987.

ARSANO Y., «La capacité traditionnelle en matière de gestion des conflits: cas des Boran du Sud de l'Éthiopie», in COLLECTIF, *Rapport de séminaire sur les institutions traditionnelles de résolution pacifique des conflits et la promotion de la paix dans les Grands Lacs et la corne d'Afrique*, Université du Burundi/Life and Peace Institute, Bujumbura, 2001.

ASSERATE A.-W., *Die neue Völkerwanderung. Wer Europa bewahren will, muss Afrika retten*, Propyläen, Berlin, 2017.

AWAZI B., *Dieu crucifié en Afrique. Esquisse d'une Christologie négro-africaine de la Libération Holistique*, L'Harmattan, Paris, 2008.

BADIBANGA J., «Sortir la femme africaine victime du silence», in COLLECTIF, *Oser la défendre dans son inviolabilité. Religion et violences faites aux femmes*, Mont Sinaï, Kinshasa, 2006, p. 123-128.

BALAGIZI I. – KAMBALE V. – EMILIO R., *Les plantes médicinales du Bushi*, Emiliani-Rapallo, Gênes, 2007.

BALANDIER G., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*, PUF, Paris, 1971³.

BAZIE A., «La catholicité de l'Église ou l'assomption des valeurs culturelles et religieuses africaines par le Christianisme. Cas de l'Afrique de l'Ouest: Bilans et perspectives», in COLLECTIF, *De la Tierce Église, ma Mère à l'Église-Famille de Dieu. Mélanges de l'Association des Théologiens Africains en l'honneur de Mgr Anselme T. SANON*, Éditions ATA, Abidjan, 2012, p. 197-211.

BIDIMA J.-G., *La Palabre. Une juridiction de la parole*, Michalon, Paris, 1997.

BIMWENYI O., *Discours théologique négro-africain. Problèmes de fondements*, Présence africaine, Paris, 1981.

BONGANGO J., *L'organisation sociale chez les Mongo de Basankusu et sa transformation*, Éditions Publibook, Paris, 2008.

BOUAMAMA S., *Figures de la révolution africaine. De Kenyatta à Sankara*, La Découverte, Paris, 2014.

BRAECKMAN C., *Congo: Kinshasa aller-retour*, Nevicata, Bruxelles, 2016.

BRAECKMAN C., *Lumumba, un crime d'État. Une lecture critique de la commission parlementaire belge*, Aden, Bruxelles, 2002.

BRAECKMAN C., *Terreur africaine. Burundi, Rwanda, Zaïre: les racines de la violence*, Fayard, Paris, 1996.

BUJO B. – ILUNGA J. (éd.), *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, Vol. I, Éditions Paulines, Kinshasa, 2004.

BUJO B., *Dieu devient homme en Afrique Noire. Méditation sur l'Incarnation*, Paulines, Kinshasa, 1996.

BUJO B., *Introduction à la théologie africaine*, Academic Press, Fribourg, 2008.

BUJO B., *La vision africaine du monde. Pour un enseignement social de l'Église sans la loi naturelle*, Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2018.

BUJO B., *Le credo de l'Église en dialogue avec les cultures. Existe-t-il une manière africaine de croire au Dieu de Jésus Christ?*, Academic Press, Fribourg, 2016.

BUJO B., *Les dix commandements, pour quoi faire? Actualité du problème en Afrique*, Saint-Paul Afrique, Kinshasa, 1980.

BUJO B., *Quelle Église pour un christianisme authentiquement africain ? Universalité dans la diversité*, coll. « Théologie africaine », n. 6, Schwabe Verlag, Bâle, 2021.

CEDRONIO M., *Hannah Arendt : politique et histoire. La démocratie en danger*, L'Harmattan, Paris, 1999.

CERDAF, «La dynamique des initiations traditionnelles dans l'épanouissement des sociétés africaines», in *Recherches Africaines*, 1 (1998), p. 1-21.

CHIARI B. – KOLLMER D. (dir.), *Wegweiser zur Geschichte. Demokratische Republik Kongo*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn/München/Wien/Zürich, 2008.

CHINEZE J., «Les femmes, la guerre, la consolidation de la paix et la reconstruction», in *Revue internationale des sciences sociales*, 184 (2005), p. 301-307.

CHRÉTIEN J.-P., *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*, Aubier, Paris, 2000.

CNOCKAERT A., *In Memoriam Monseigneur Christophe Munzehirwa, Serviteur et Témoin*, Éditions Loyola, Kinshasa, 1997.

COLLECTIF, *Des prêtres noirs s'interrogent*, Cerf, Paris, 1956.

COLLECTIF, *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...*, Karthala-Présence Africaine, Paris, 2006.

COLLECTIF, *Justice traditionnelle et réconciliation après un conflit violent. La richesse des expériences africaines*, IDEA, Stockholm, 2009.

COLLECTIF, *L'éducation civique dans les CEVB en RD. Congo. Contribution à l'émergence d'une société juste et démocratique, Actes du Colloque international de Kinshasa (21-25 avril 2008)*, Mediaspaul, Kinshasa, 2013.

COLLECTIF, *La justice de proximité au Rwanda : le fonctionnement des comités conciliateurs (2009-2011)*, Kigali, 2014.

COLLECTIF, *Le nouveau Théo. L'encyclique catholique pour tous*, Mame, Paris, 2009.

COLLECTIF, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Cerf, Paris, 1988.

COLLECTIF, *Rapport de séminaire sur les institutions traditionnelles de résolution pacifique des conflits et la promotion de la paix dans les Grands Lacs et la corne d'Afrique*, Université du Burundi/ Life and Peace Institute, Bujumbura, 2001.

COLLECTIF, *Sembura. Ferment littéraire. Pour une culture de paix dans la région des Grands Lacs Africains*, Anthologie 2, Fountain Publishers, Kigali, 2014.

COQUERY C., «L'idée d'Afrique dans l'histoire. Entre blocage et mutations», in COLLECTIF, *Sociétés en mutation dans l'Afrique contemporaine. Dynamiques locales, dynamiques globales*, Karthala, Paris, 2014, p. 23-34.

COQUERY C., *La Petite histoire de l'Afrique. L'Afrique au sud du Sahara de la préhistoire à nos jours*, La Découverte, Paris, 2016.

COURTOIS G., *L'École des chefs*, Fleurus, Paris, 1952.

CUBAKA N., *Justice et Paix, fruits de la miséricorde. Pour une réconciliation des peuples en milieu de conflits*, EUE, Sarrebruck, 2016.

DEFOUR G., *Éléments d'identification de 400 plantes médicinales et vétérinaires du Bushi*, Bandari, Bukavu, 1995.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

DIKONDA wa LUMANISHA, *Les rites chez les Bashi et les Bahavu* (inédit), Dissertation doctorale, ULB, Bruxelles, 1972.

DIOME F., *Marianne porte plainte ! Identité nationale : des passerelles, pas des barrières !*, Flammarion, Paris, 2017.

DIOP B., *Leurres et Lueurs*, Présence Africaine, Paris, 1960.

DORLODOT P. De, *Les réfugiés rwandais à Bukavu au Zaïre. De nouveaux Palestiniens ?*, L'Harmattan, Paris, 1996.

EBOUSSI BOULAGA F., *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Karthala, Paris, 1993.

ELA J.-M., *De l'assistance à la libération. Les tâches actuelles de l'Église en milieu africain*, Centre Lebret, Paris, 1981.

ELA J.-M., *Le cri de l'homme africain*, L'Harmattan, Paris, 1980.

ELA J.-M., *Ma foi d'Africain*, Karthala, Paris, 1985.

ÉQUIPE EUROPÉENNE DE CATÉCHÈSE (EEC), *La famille entre éducation chrétienne et proposition de la foi. Actes du Congrès de l'EEC tenu à Madrid du 31 mai au 5 juin 2017*, Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2020.

FAGGIONI M. P., *Sessualità matrimonio famiglia*, EDB, Bologna, 2010.

FIRMIN J. (dir.), *Misericordiosos como el Padre. La Misericordia desde la perspectiva Bíblica, experiencial y pastoral*, CITEs, Àvila, 2017.

FOUÉRÉ M.-A., *Les Relations à plaisanteries en Afrique. Discours savants et pratiques locales*, L'Harmattan, Paris, 2008.

GAMBEG Y.N., *Pouvoir et société en pays Teke (République populaire du Congo). De vers 1505 à 1957*, Thèse de doctorat de 3ème cycle d'histoire, Université Paris I-Panthéon-Sorbonne, 1984.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

GAZO G., *Les conflits en Afrique noire. Quelles solutions? Le cas ivoirien*, Frat Mat, Abidjan, 2006.

GOUSSEAU M.-C., *Qu'est-ce que la culture?*, Colombes, Paris, 1969.

HEIDEGGER M., *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1980.

ICCN-NDARO Y'ABAKULUKULU, *La nature dans la coutume de chez nous*, Kivu-Presses, Bukavu, (s.d).

ITOUA J., *Otwere et justice traditionnelle chez les Mbosi (Congo-Brazzaville)*, L'Harmattan, Paris, 2011.

JATSA A.F.F., *La place des non-encore-nés dans la communauté africaine. Contribution à la conception chrétienne de la personne*, Academic Press, Fribourg, 2016.

KAGAME A., *La philosophie bantu comparée*, Présence Africaine, Paris, 1976.

KAGARAGU A., *Abasheka basheke 2 : Bwenge bahemba*, Libreza, Bukavu, 1978.

KAGARAGU A., *Abasheka basheke 6 : Nabarhamire*, Libreza, Bukavu, 1979.

KAGARAGU A., *Bakonkwa 5 : Bakole*, Libreza, Bukavu 1993.

KAGARAGU A., *Emigani bâli bantu. Proverbes et Maximes des Bashi*, Libreza, Bukavu, 1976³.

KALONJI N., «L'éducation civique selon le directoire diocésain sur les CEVB dans l'Archidiocèse de Kinshasa», in COLLECTIF, *L'éducation civique dans les CEBV en RD Congo. Contribution à l'émergence d'une société juste et démocratique*, Médiaspaul, Kinshasa, 2013, p. 25-33.

KARHALYA A., *Chef, we ndi ?*, Kivu-Presses, Bukavu, 1994².

KASEREKA C., *Jalons pour une théologie pastorale du pardon et de la réconciliation en Afrique. Cas de la République démocratique du Congo (RDC)*, L'Harmattan-Academia, Louvain-La-Neuve, 2012.

KASPER W., *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo-Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia, 2013³.

KI-ZERBO J., *À quand l'Afrique ? Entretien avec René Holenstein*, Éditions de l'Aube/Éditions d'en bas, Lausanne, 2003/2004.

KIYOSAKI R., *Père riche, Père pauvre. Ce que les gens riches enseignent à leurs enfants à propos de l'argent – et ce que ne font pas les gens pauvres et de la classe moyenne !*, Éditions Un monde différent, Québec, 2017⁴.

KORA A., *La justice transitionnelle. De l'Afrique du Sud au Rwanda*, Gallimard, Paris, 2012.

KÜNG H., *Projekt Weltethos*, Piper Verlag, München-Zürich, 1990.

KUOH M., *Palabre africaine sur le socialisme*, Pensée Africaine/L'Harmattan, Paris, 2009.

LALEYE P., «La personnalité africaine. Pierres d'attente pour une société globale», in COLLECTIF, *Combats pour un christianisme africain. Mélanges en l'honneur du Professeur V. Mulago*, FTC, Kinshasa, 1981, p. 137-147.

LEFORT C., *L'invention démocratique, les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris, 1981.

LEHR-ROSENBERG S., « “Le feu dévore la brousse/mais pas les racines” (Ewe) – Être chrétien en Afrique Noire sous le signe d'une rencontre de violence avec l'Europe », in LUTERBACHER-MAINERI C. – LEHR-ROSENBERG S. (éd.), *Weisheit in Vielfalt. Afrikanisches und westliches Denken im Dialog. Festschrift für Bénédet Bujo/Sagesse dans la pluralité. L'Afrique et l'Occident e dialogue. Hommage à Bénédet Bujo*, Academic Press, Fribourg, 2006, p. 241-256.

LOSSKY V., *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, , Aubier-Montaigne, Paris, 1967.

LUGAN B., *Osons dire la vérité à l'Afrique*, Rocher, Monaco, 2015.

MABANCKOU A. (dir.), *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui*, Seuil, Paris, 2017.

MALULU G., *Mgr Christophe Munzihirwa, SJ. Exercices spirituels d'Ignace de Loyola et l'Engagement social-chrétien*, Éditions Universitaires Européennes, Sarrebruck, 1997.

MANA K., *Christ d'Afrique : enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Karthala, Paris, 1994.

MANA K., *L'Afrique va-t-elle mourir? Essai d'Éthique politique*, Karthala, Paris, 1993.

MANZAN I., *Les accords politiques dans la résolution des conflits armés internes en Afrique*, L'Harmattan, Paris, 2013.

MATTEO M.-A. (de) – AMHERDT F.-X., *S'ouvrir à la fécondité de l'Esprit. Fondements d'une pastorale d'engendrement*, Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2009.

MAWUTO AFAN R., « Reconnaissance des cultures et dialogue interculturel », in C. LUTERBACHER-MAINERI – S. LEHR-ROSENBERG (éd.), *Weisheit in Vielfalt. Afrikanisches und westliches Denken im Dialog. Festschrift für Bénédet Bujo/Sagesse dans la pluralité. L'Afrique et l'Occident en dialogue. Hommage à Bénédet Bujo*, Academic Press, Fribourg, 2006, p. 23-32.

MBEMBE A., *Critique de la raison nègre*, La Découverte, Paris, 2015².

MUGARUKA R., « L'expérience des communautés ecclésiales de base et les défis de l'après-guerre dans l'Est de la RD Congo », in COLLECTIF, *L'éducation civique dans les CEBV en RD Congo*.

Contribution à l'émergence d'une société juste et démocratique, Médiaspaul, Kinshasa, 2013, p. 79-146.

MUJYNYA E. N., « Le mal et le fondement dernier de la morale chez les *Bantu* interlacustres », in *Cahiers des religions africaines*, 5 (1969), p. 55-78.

MUJUNGWE N., *Rweshi rhusome I : Kajuru*, Libreza, Bukavu, 1981.

MUKABALERA J., *Monseigneur Munzehirwa Christophe, Romero du Congo. Les concepts de Martyre, de Béatification et de Canonisation revisités à la lumière de l'histoire religieuse Contemporaine*, Éditions du Becurela, Lyon, 2012.

MULAGO V., *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa, 1980.

MULAGO V., *Théologie africaine et problèmes connexes. Au fil des années (1956-1992)*, L'Harmattan, Paris, 2007.

MULAGO V., *Un visage africain du christianisme : l'union vitale bantu face à l'unité ecclésiale*, Présence Africaine, Paris, 1965.

MUNZHIRWA C., *Dynamique de l'intégration politique de la nation shi du 18^{ème} au 19^{ème} siècle*, Éditions de l'Archevêché, Bukavu, 1996.

MUNZHIRWA C., *La houe, la vache, le mwami. Mode de production agro-pastoral et changement des structures socio-politiques. Le royaume de Kabare depuis les origines jusqu'en 1970*, BIB, Louvain-La-Neuve, 1977.

MUNZHIRWA C., *Soleil du Kivu* (inédit), Bukavu, 1967.

MUTONDOLE A., *L'engagement de l'Église catholique dans le processus de démocratisation en République démocratique du Congo*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2007.

MVENG E. (dir.), *Spiritualité et libération en Afrique*, L'Harmattan, Paris, 1987.

MWENE-BATENDE, «La sorcellerie, la divination, la thérapie et leurs fonctions sociales dans la société lignagère *Kumu*», in COLLECTIF, *Combats pour un christianisme africain. Mélanges en l'honneur du Professeur V. Mulago*, FTC, Kinshasa, 1981, p. 189-200.

MWEZE B., *Le mariage chez les Bashi et ses transformations récentes. Étude d'anthropologie sociale et culturelle*, Dissertation doctorale, inédite, Université de Paris 5, 1987.

NDARO Y' A BAKULUKULU (BARUCI), *Os senis. Ciderha mushosi*, Kivu-Presses, Bukavu, 1985.

NDAYWEL I., *L'invention du Congo contemporain. Traditions, mémoires, modernités*, T. 2, L'Harmattan, Paris, 2016.

NDAYWEL I., *Nouvelle histoire du Congo. Des origines à la République Démocratique*, Le Cri, Bruxelles, 2009.

NDJIMBI-TSHIENDE O., *Réciprocité-Coopération et le Système Palabrique Africain. Tradition et Herméneutique dans les théories du Développement de la conscience morale chez Piaget, Kohlberg et Habermas*, EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien, 1992.

NGORWANUBUSA J., « A l'école des *Bashingantahe* », in COLLECTIF, *Sembura. Ferment littéraire. Pour une culture de paix dans la région des Grands Lacs Africains*, Anthologie 2, Fountain Publishers, Kigali, 2014, p. 140-141.

NJILA G., «La vie et le métalangage dans la théologie du témoignage. Chemin vers un discours sur Dieu au-delà des paroles», in COLLECTIF, *De la Tierce Église, ma Mère à l'Église-Famille de Dieu. Mélanges de l'Association des Théologiens Africains en l'honneur de Mgr Anselme T. SANON*, ATA, Abidjan, 2012, p. 117-128.

NKUNZI J., *La pastorale Justice et Paix dans l'Archidiocèse de Bukavu. 25 ans de combat pour la promotion de la dignité humaine*, Éditions de l'Archevêché, Bukavu, 2013.

NKWAME K., *Consciencisme*, Présence Africaine, Paris, 1975.

NSAL'ONANONGO C., *La théologie politique publique. Repenser la mission des Églises d'Afrique à l'aune de la crise*, St. Honoré, Paris, 2018.

NTABONAA., *Itinéraire de la sagesse: les Bashingantahe hier, aujourd'hui et demain au Burundi*, CRID, Bujumbura, 1999.

NTANDA N., *La Clitorisation de la fille Mushi: Antithèse de la Mutilation Génitale Féminine. Plaidoyer pour un Renouveau culturel*, L'Harmattan, Paris, 2016.

O'MALLEY J.W., *L'événement Vatican II*, Lessius, Bruxelles, 2011.

OJERA J., «Nord de l'Uganda: pratiques traditionnelles dans la région acholi», in COLLECTIF, *Justice traditionnelle et réconciliation après un conflit violent. La richesse des expériences africaines*, IDEA, Stockholm, 2009, p. 93-129.

OLLANDET J., *Les contacts teke-mbosi. Essai sur les civilisations du bassin du Congo*. Thèse de doctorat, Université Paul Valéry, Montpellier, 1981.

ONANAC., *Rwanda. La vérité sur l'opération Turquoise. Quand les archives parlent* (eBooks), L'Artilleur, Paris, 2019.

ONFRAY M., *Décadence. Vie et mort du judéo-christianisme*, Flammarion, Paris, 2017.

ORSATTI M., *Armonia e tensioni nella comunità. La seconda Lettera ai Corinti*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1998.

PATOČKA J., *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Verdier, Lagrasse, 1999.

- PENAL REFORM INTERNATIONAL (PRI), *La contribution des juridictions Gacaca au règlement du contentieux du génocide. Apports, limites et attentes sur l'après Gacaca*, Londres, 2010.
- PERUGIA P. (del), *Les derniers rois mages. Chez les Tutsi du Rwanda : chronique d'un royaume oublié*, Phébus, Paris, 1978.
- PRADERVAND P., *Une Afrique en marche. La révolution silencieuse des paysans africains*, Plon, Paris, 1989.
- PRUNIER G., *The Rwanda Crisis. History of a Genocide 1959-1994*, Hurst and Co., Londres, 1997.
- RAYNAL M., *Justice traditionnelle, justice moderne. Le devin, le juge et le sorcier*, L'Harmattan, Paris, 1994.
- RCN JUSTICE & DÉMOCRATIE, *La justice de proximité au Rwanda de la conciliation au Rwanda : concepts et réalités de la justice Abunzi (2011-2014)*, Kigali, 2014.
- REYBROUCK D., *Congo. Une histoire/Congo. Een geschiedenis*, Actes Sud, Arles, 2012.
- REYBROUCK D., *Contre les élections*, Actes Sud, Arles, 2014.
- ROCCHETTA C., *Teologia della tenerezza. Un « vangelo » da riscoprire*, Dehoniane, Bologna, 2000.
- ROSANVALLON P., *Le siècle du populisme. Histoire, théories, critique*, Seuil, Paris, 2020.
- SAGAHUTU J., *Le martyr de l'Archevêque de Bukavu : Mgr Christophe Munzihirwa*, DEMDEL, Arlon, 2019.
- SALOMÉ J., *T'es toi quand tu parles. Jalons pour une grammaire relationnelle*, Albin Michel, Paris, 1991.
- SANGARE I., *Approche ethnolinguistique des formules de salutation chez les Dioula de Darsalamy au Burkina Faso*, Université de Ouagadougou, Ouagadougou, 2008.

TEMPELS P., *La Philosophie Bantoue*, Présence Africaine, Paris, 2013⁴.

THOMAS L.-V. – LUNEAU R., *La terre africaine et ses religions*, L'Harmattan, Paris, 1995.

TOURAINÉ A., *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Fayard, Paris, 2014.

TRAORÉ A., *L'Afrique humiliée*, Fayard, Paris, 2008.

TRAORÉ A., *Le viol de l'imaginaire*, Fayard/Actes Sud, Arles, 2002.

TUTU D., *Il n'y a pas d'avenir sans pardon*, Albin Michel, Paris, 2000.

VAN DEN BOSSCHE S., « La famille entre éducation chrétienne et proposition de la foi », in ÉQUIPE EUROPÉENNE DE CATÉCHÈSE (EEC), *La famille entre éducation chrétienne et proposition de la foi*. Actes du Congrès de l'EEC tenu à Madrid du 31 mai au 5 juin 2017, Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2020, p. 13-34.

WOLA BANGALA C., *L'ONU et la crise des Grands Lacs en République démocratique du Congo (1997-2007)*, L'Harmattan, Paris, 2009.

ZARTMAN W., *La résolution des conflits en Afrique*, L'Harmattan, Paris, 2000.

3. Articles de revues

ATANGANA B., « Actualité de la palabre ? », in *Études*, vol. 324, 4 (1966), p. 460-466.

BARENGAYABO M., « *Intahe*, tradition et dynamisme juridiques pour une culture de paix », in *Au cœur de l'Afrique*, T. 65, 1 (1997), p. 186-191.

BIDIMA G., « Hésitations critiques sur la démocratie en Afrique : du peuple, de la résistance et de la transparence », in *Africultures*, Vol. 82, 3 (2010), p. 48-59.

BUJO B., « Le christianisme africain et sa théologie », in *Revue des sciences religieuses*, Vol. 84, 2 (2010), p. 159-174.

BUJO B., « Le sacrement de la réconciliation et la palabre africaine », in *Tonguzi* (Bulletin diocésain de Mahagi-Nioka en RDC), 158 (2015), p. 47-51.

COLLE P., « L'organisation politique des Bashi », in *Congo*, 2 (1921), p. 657-662.

COLLE P., « Les clans au pays des Bashi (*Banyabungu*) », in *Congo*, 3 (1922), p. 337-353.

DIANGITUKWA F., « La lointaine origine de la gouvernance en Afrique : l'arbre à palabres », in *Revue Gouvernance*, Vol. 11, 1 (2014), p. 1-20.

HARTMANN F., « Pardon, histoire, oubli », in *La Revue internationale et stratégique. L'international en débat*, 88 (2012), p. 67-80.

HAZAN P., « La Realpolitik du pardon », in *La Revue internationale et stratégique*, 88 (2012), p. 81-90.

KAKE I., « Culture africaine, identité culturelle, développement, dialogue des cultures », in *Éthiopiennes* [en ligne], 40-41 (1985).

KAOBO SUMAIDI E., « Les discours christologiques africains (1956-2000). Histoire et enjeux », in *Annuaire EPHE*, 114 (2005-2006), p. 435-444.

KITUMAINI J.-M. V., « L'engagement socio-politique de Mgr Kataliko à Bukavu (RD. Congo) », in *NRT*, 125 (2003), p. 65-76.

KITUMAINI J.-M. V., « L'agir socio-politique de Mgr Christophe Munzehirwa à Bukavu (1994-1996, R. D. Congo) », in *NRT*, 126 (2004), p. 204-217.

MALULU G., « Un profil spirituel de Mgr Christophe Munzihirwa Mwene Ngabo », in *NRT*, 129 (2007), p. 620-625.

NDONGALA I., « Jean-Marc Ela (1936-2008) ou le bonheur de faire “la théologie sous l’arbre” », in *NRT*, 131 (2009), p. 557-569.

NKURUNZIZA M., « La redynamisation de l’institution des *Bashingantahe* telle que perçue par les étudiants burundais », in *Au Cœur de l’Afrique*, 1 (1997), p. 181-185.

POURTIER R., « La guerre au Kivu : un conflit multidimensionnel », in *Afrique contemporaine*, 180 (1996) : l’Afrique face aux conflits, p. 15-38.

RAMAZANI A., « Le synode africain, dix ans après », in *NRT*, 127 (2005), p. 541-556.

TANO J.-G., « Être africain. Approche métaphysique de l’identité humaine en Afrique », in *Le Portique*, 2 (2006), p. 1-15.

TCHONANG G., « Brève histoire de la théologie africaine », in *Revue des sciences religieuses* [en ligne], Vol. 84, 2 (2010), p. 175-190.

TIM A., « Ouganda : la justice traditionnelle est-elle une alternative viable à la cour pénale internationale ? », in *Mouvements*, 53 (mars-mai 2008), p. 118-124.

VOGELSANG A. – CHANDLER D., « The Open Snuff Box : Communication as Participation », in *Media Development*, 2 (1986), p. 2-19.

4. Sites Internet

<https://www.who.int/covid-19>

www.afrique-gouvernance.net

<https://afrique.lalibre.be>

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

www.cenco.org

<http://www.doctrine-sociale-catholique.fr>

<https://ich.unesco.org>

www.inquisition.ca

<http://www.jeunefrique.com>

<http://www.jeunefrique.fr>

<http://www.librefrique.org>

<http://www.mptf.undp.org>

<https://www.ohchr.org>

DÉJÀ PARUS DANS LA COLLECTION « THÉOLOGIE AFRICAINE »

N° 1 : Bénézet BUJO, *Le Credo de l'Église en dialogue avec les cultures. Existe-t-il une manière africaine de croire au Dieu de Jésus Christ*, Fribourg, Academic Press, août 2016.

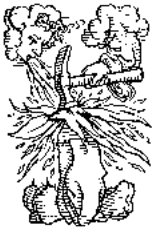
N° 2 : Adalric Felix Fidèle JATSA, *La place des non encore-nés dans la communauté africaine. Contribution à la conception chrétienne de la personne*, Fribourg, Academic Press, mars 2017.

N° 3 : Dieudonné ADUBANG'O UCOUN, *Le sacrement du mariage face aux mutations socio-culturelles. Pour renouer avec les valeurs négro-africaines*, Fribourg, Academic Press, septembre 2017.

N° 4 : Léocadie BILLY, *Maternité précoce, enjeu pour la famille et le mariage*, St-Maurice, Saint-Augustin, février 2019.

N° 5 : Bénézet BUJO, *La vision africaine du monde. Pour un enseignement social de l'Église sans loi naturelle*, St-Maurice, Saint-Augustin, décembre 2018.

N° 6 : Bénézet BUJO, *Quelle Église pour un christianisme authentiquement africain ? Universalité dans la diversité*, Bâle, Schwabe Verlag, novembre 2020.



Das Signet des Schwabe Verlags ist die Druckermarke der 1488 in Basel gegründeten Offizin Petri, des Ursprungs des heutigen Verlags-
hauses. Das Signet verweist auf die Anfänge des Buchdrucks und stammt aus dem Umkreis von Hans Holbein. Es illustriert die Bibelstelle Jeremia 23,29:
«Ist mein Wort nicht wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt?»

Se réconcilier au nom de la vie

Depuis la nuit des temps, les ancêtres des Africains ont voulu dompter la force destructrice du conflit par le consensus issu du dialogue *ndaroïque*. Ainsi, la réconciliation (et la paix) célébrée dans le sacrifice, qui intervient au bout du dialogue, constitue une victoire de la vie sur la mort. Partant du principe négro-africain de la *vie perpétuelle*, cette étude est une démonstration du besoin urgent de recourir à la sagesse africaine dans la transformation de l'image négative de l'Afrique comme continent de pauvreté, de tiraillements tribalo-ethniques, d'instabilités politiques, d'aliénations socio-culturelles, etc. Il s'agit d'apprécier la pertinence de certaines réalités culturelles et leur efficacité d'appui à la paix sociale, au développement global et à la pastorale d'ensemble, à la lumière des réalités actuelles du continent africain. L'idée de « vivre et refuser de mourir après la mort » traverse en filigrane le présent ouvrage.

Nicolas Cubaka Cishugi est Docteur en théologie de l'université de Fribourg en Suisse et diplômé en philosophie. Il est actuellement engagé dans la résolution pacifique des conflits dans la région des Grands Lacs d'Afrique centrale. Il exerce également le ministère pastoral dans le diocèse de Bâle en Suisse. Nicolas Cubaka est auteur de l'ouvrage *Justice et Paix, fruits de la Miséricorde* (2016).

SCHWABE VERLAG

www.schwabe.ch

ISBN 978-3-7965-4429-3



9 783796 544293