

LE VILLAGE ET L'AVENIR DE L'AFRIQUE NOIRE

A. CIBAKA CIKONGO, R. DILA CIENDELA & A. NDIATA KALALA (DIR.)

LE VILLAGE ET L'AVENIR DE L'AFRIQUE NOIRE

ACTES DU PREMIER COLLOQUE INTERDISCIPLINAIRE DE NGANDANJIKI

Ngandanjika, 28-30 octobre 2021

ÉDITIONS DITUNGA 2023

Éditions Ditunga
Avenue de la Cathédrale, 48
Mbujimayi/Kasayi Oriental
République Démocratique du Congo
editionsditunga@gmail.com

Le village et l'avenir de l'Afrique Noire (2023)

© 2023, Éditions Ditunga

Première édition : Avril 2023

Dépôt légal BZ 3.02303-57123

ISBN: 978-99951-7356-2

Composition : David Cebriá

Dessin de couverture : David Cebriá

Impression : Grafistec S.C.V

Dans le respect de la propriété intellectuelle, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage, sur quelque support que ce soit, sans l'autorisation de l'Éditeur. Ne sont autorisées que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, ainsi que les analyses et courtes citations, sous réserve que soient indiqués clairement le nom de l'auteur et la source.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	7
ALLOCUTIONS	9
1. MOT D'ACCUEIL DE LA COORDINATRICE GÉNÉRALE DE PROJET DITUNGA	11
2. MOT D'ACCUEIL DE L'ADMINISTRATEUR DE NGANDANJIKA	13
3. MESSAGE DU CHEF DE LA MAISON CIVILE DU CHEF DE L'ÉTAT	15
CONFÉRENCES	19
PREMIER AXE: COMPRENDRE LE VILLAGE AFRICAIN	21
AIMER ET PROMOUVOIR SON VILLAGE	
Quelques notes historiques et leçons majeures de l'expérience de Projet Ditunga	
<i>Par Professeur abbé Apollinaire CIBAKA CIKONGO, Recteur de l'Université officielle de Mbuji-Mayi</i>	23
LE VILLAGE DANS LA VISION AFRICAINE DU MONDE	
Une lecture thématique de quelques contes et proverbes du Kàsaayi	
<i>Par Professeur Daniel MUTOMBO HUTA-MUKANA, Institut supérieur pédagogique de Mbuji-Mayi</i>	37
L'IMAGE DU VILLAGE DANS QUELQUES RÉCITS AFRICAINS IMAGINAIRES	
Cas de Vehi-Ciosane de Sembène Ousmane, Sans tam-tan d'Henri Lopes et Un villageois à Kinshasa, de Zamenga Batukenzanga	
<i>Par Professeur Bertin MAKOKO MUSWASWA, Professeur émérite à l'Université de Kinshasa</i>	41
LE CONFLIT ENTRE LA VILLE ET LE VILLAGE DANS LA MUSIQUE CONGOLAISE MODERNE	
<i>Par Professeur Adrien MUNYOKA MWANA CYALU. ISP/Mbuji-Mayi</i>	47
« QUE MA LANGUE S'ATTACHE À MON PALAIS SI JE PERDS TON SOUVENIR, SI JE N'ÉLÈVE JÉRUSALEM AU SOMMET DE MA JOIE » (PS 137 (136),6)	
Jalons pour une théologie africaine du village	
<i>Par Mgr Professeur Crispin OTSHUDIEMA KEKA, Université Notre-Dame de Tshumbe</i>	65
LE MUNTU FACE À LA NATURE ET À SA CULTURE	
<i>Par Professeur père Paulin SABUY SABANGU. Université Santa Croce (Rome)</i>	77
LA DYNAMIQUE URBANO-SPATIALE : DES VILLAGES À LA BIDONVILLISATION EN AFRIQUE TROPICALE	
<i>Par Professeur Raymond-Floribert TSHIMANGA MULANGALA. ISP/Mbuji-Mayi</i>	91
DEUXIÈME AXE: VIVRE LE VILLAGE AFRICAIN	113
LE STATUT JURIDIQUE DU VILLAGE DANS LE CONGO COLONIAL ET POSTCOLONIAL	
Problèmes politiques, conflits coutumiers et perspectives	
<i>Par Professeur Dieudonné KALUBA DIBWA. Président de la Cour constitutionnelle. Université de Kinshasa</i>	115
LE COMPLEXE DU VILLAGEOIS	
Diagnostic et thérapie d'une maladie sociale	
<i>Par Pie TSHIBANDA WAMUELA BUJITU. Penseur, psychologue et écrivain (Belgique)</i>	125
COMBATTRE CONTRE GOLIATH	
Le village africain face à la politique mondiale	
<i>Par Professeur Abbé Alphonse NDIATA KALALA. ISP/Ngandanjika et Grand Séminaire Christ-Roi de Malole</i>	131

L'IRRUPTION DE LA NOUVELLE ÉTHIQUE AU VILLAGE AFRICAIN	
Identification des cibles et recherche des stratégies de résistance	
<i>Par Professeur abbé Richard KITENGIE MUEMBO. Recteur de l'Université Notre-Dame de Lomami</i>	147
LA CONSOMMATION AU VILLAGE VUE SOUS L'ANGLE DU DROIT ET DES DROITS DE L'HOMME	
<i>Par Professeur Hilaire KABUYA. Université officielle de Mbuji mayi</i>	163
BÂTIR UN VILLAGE KASAYEN AU MOYEN D'UN PROJET DE DÉVELOPPEMENT	
Défis majeurs, actions stratégiques et résultats attendus	
<i>Par Professeur Alphonse NKONGOLO Mulami. Université officielle de Mbuji mayi</i>	181
LE VILLAGE COMME LIEU CAPACITANT DU SYSTEME DE SANTÉ CONGOLAIS	
<i>Par Professeur Justine MBELU. Directrice générale de l'Institut supérieur des techniques médicales de Mbuji mayi</i>	191
TROISIÈME AXE: PROMOUVOIR LE VILLAGE AFRICAIN	197
DEMEURER DANS LE VILLAGE	
Notes éthiques sur <i>Amoris laetitia</i> et le Code congolais de la famille	
<i>Par Professeur Raphaël DILA CIENDELA. Directeur général de l'Institut supérieur pédagogique de Ngandanjika</i>	199
HABITER ET TRAVAILLER LA TERRE	
Pour une éthique et une pratique de l'écologie dans un milieu rural	
<i>Par Professeur Raymond MATAND MAKASHING. Université Notre-Dame de Lomami</i>	215
CHANGER NOTRE IDÉE DE « FAIRE L'ÉCOLE » AU VILLAGE EN RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO : DÉFIS À RELEVER	
<i>Par Prof. Abbé Paulin KALALA KABEYA. Univ.catholique du Congo et Univ. pédagogique nationale de Kinshasa</i>	231
L'ÉCOLE CONGOLAISE EN MILIEU RURAL, FORCE OU FARCE POUR LE DÉVELOPPEMENT DU PAYS ?	
Expériences de la Coobidiep	
<i>Par Professeur Mgr Joseph KALAMBA MUTANGA. Université saint Joseph de Kamutanga</i>	255
LE VILLAGE AFRICAIN À L'ÈRE DE LA RÉVOLUTION DIGITALE OU NUMÉRIQUE : CONFLITS ET OPPORTUNITÉS	
<i>Par Alexis MBIKAYI Mundeke, professeur émérite</i>	
<i>et par Noëlla MBALA LUKOMBO, assistante/chercheuse</i>	261
FEMMES AU VILLAGE HIER ET AUJOURD'HUI	
Les vrais problèmes face aux nouvelles idéologies	
<i>Par Professeur Joséphine BITOTA. Recteur de l'université Notre-Dame du Kasayi</i>	267
ÊTRE ÉGLISE EN CONTEXTE VILLAGEOIS	
Voies pour une nouvelle evangelisation	
<i>Par Professeur Mgr Félicien MWANAMA GALUMBULULA. Évêque de Luiza</i>	277
CONSIDÉRATIONS ET RÉOLUTIONS	289
Considerations	289
Résolutions	289
DISCOURS DE CLÔTURE	293

AVANT-PROPOS

À l'occasion du quinzième anniversaire de Projet Ditunga, plusieurs éminents professeurs des universités et penseurs ont été conviés à Ngandanjika, pour réfléchir, du 28 au 30 octobre 2021, sur le thème : *Le village africain et l'avenir de l'Afrique noire*. Comme l'indiquaient le Comité organisateur dans son argumentaire présenté en avril 2021, il s'agissait « d'aborder la question de l'avenir de l'Afrique noire à partir du village comme un espace plus propice à un véritable réveil africain à cause des opportunités qu'il offre. Par rapport à la ville ou, mieux dit, au bidonville africain, plusieurs raisons militent pour la priorité qu'il faut accorder au village pour pousser l'Afrique noire à un nouveau départ : le poids démographique des villages est encore supérieur à celui de nos bidonvilles; les identités culturelles et sociales de nos peuples se définissent encore à partir du village ancestral comme communauté de vie et comme style de vie; le village est un espace où, bien vécue, la parenté peut favoriser la responsabilité, la solidarité, la paix et la justice dans la marche de la communauté; le village occupe encore une grande place dans le cœur et dans la vie de ses ressortissants en diaspora, bien manifeste dans leur attachement sentimental et culturel à la terre de leurs ancêtres, et dans les répercussions de ses crises; le village est encore proche du passé ancestral et, malgré sa fragilité et sa porosité, il est la mémoire vivante de nos cultures et de nos traditions, un rempart contre les invasions étrangères ; le village est encore un espace libre des dérives sociales que l'emprise culturelle de l'Occident provoque dans nos bidonvilles ; le village est délaissé par l'État et a besoin d'un appui réfléchi pour se prendre en charge ; le village offre plusieurs opportunités comme réserve de forêts, de terres agricoles, de biodiversité, de ressources minérales... »

Le Comité organisateur de ce colloque scientifique et interdisciplinaire lui avait assigné un triple objectif. D'abord, « aider à redécouvrir et à comprendre la place du village dans l'imaginaire collectif, la culture, l'histoire et la vie des peuples d'Afrique noire, dans l'organisation et le fonctionnement de l'État colonial et postcolonial, et dans la mise en place du village planétaire. Ensuite, identifier et évaluer les problèmes majeurs qui se posent au village africain et qui sont au fondement de la misère, des conflits ainsi que des exodes qui appauvrissent ou qui détruisent son tissu culturel, social, écologique et économique. Enfin, définir les voies et les moyens de réhabilitation et de promotion du village africain comme espace d'opportunités et de créativité pour un avenir meilleur de l'Afrique noire ».

Ce volume contient les réflexions, les analyses et les propositions émises pour un nouveau départ de l'Afrique noire à partir de nos villages. Partant de trois sous-thèmes : *comprendre le village africain*, *vivre le village africain* et *promouvoir le village africain*, les différents intervenants ont passé en revue, sans complaisance, la situation actuelle de l'Afrique noire, et ont proposé, à partir de ses points forts et de ses potentialités, les éléments d'une nouvelle vision de l'Afrique, d'une nouvelle prise en charge de ses problèmes et d'une nouvelle prise en compte de solutions adéquates à ses problèmes.

À l'unanimité, les conférenciers et les participants ont reconnu que l'Afrique noire est un continent potentiellement riche de ses ressources humaines, de son sol, de son sous-sol, de sa faune et de sa flore. Ils ont, en même temps, estimé que son développement et son avenir radieux ne peuvent être possibles qu'à travers un *leadership* responsable et visionnaire, capable de percevoir ses problèmes réels et urgents, à travers une franche collaboration entre le pouvoir public et le pouvoir coutumier, une vraie réconciliation entre le village et la ville, une vision correcte des réalités et une orientation claire de sa spiritualité.

Tout en saluant l'initiative de Projet Ditunga et, en lui adressant de sincères félicitations pour ses différentes et louables réalisations, nous l'encourageons dans ses efforts pour redorer l'image du village et pour lui restituer ses lettres de noblesse. Nous sommes en même temps heureux de constater que Projet Ditunga, qui nous a conviés à ce rendez-vous intellectuel et scientifique, avait déjà anticipé l'initiative récente de l'État congolais, à travers son gouvernement, d'un développement à partir de la base, donc à partir de ses 145 territoires. Cette initiative rejoint les aspirations ainsi que les multiples réalisations de Projet Ditunga. Elle s'oriente également dans la direction de certaines résolutions prises lors de ce colloque scientifique et interdisciplinaire pour la matérialisation d'une Afrique délivrée de ses démons de divisions et de ses pesanteurs du nivellement par le bas, d'une Afrique authentique, ouverte, responsable et capable de s'imposer comme continent de l'espoir du monde.

ALLOCUTIONS

1. MOT D'ACCUEIL DE LA COORDINATRICE GÉNÉRALE DE PROJET DITUNGA

Mesdames et messieurs,

C'est pour moi un grand plaisir que de m'adresser à vous, en ce matin du 28 octobre 2021, pour vous souhaiter très cordialement la bienvenue dans cette salle à l'occasion du colloque marquant le 15^{ème} anniversaire de notre association sans but lucratif, Projet Ditunga

En 2006 est né le rêve d'une relation d'amour avec le village et particulièrement le territoire rural de Ngandanjika. Au fil du temps, ce rêve, nommé Ditunga, a pris forme pour se faire réalité avec l'objectif principal d'offrir un cadre de vie, certes rural, mais humain, à ceux qui habitent cet espace. Voilà donc quinze ans que ce rêve Ditunga fait son chemin et, tel un paysan, il jette des semences de scolarisation et formation, d'hygiène et santé, de respect de la nature, de souveraineté alimentaire, d'habitat digne, de promotion des droits de l'homme et notamment des droits de la jeune fille, de la femme, du prisonnier, de l'enfant abandonné, des personnes vivant avec albinisme et de la religion pour une relation droite avec Dieu. C'est là, mesdames et messieurs, un ensemble pour le développement intégral de l'homme du village.

Pour Ditunga, cet homme villageois est un capital social précieux pour toute l'humanité, et par conséquent il faut en prendre soin. Pourrait-on un instant imaginer une Afrique sans village ? Les présentes assises nous le diront.

Aujourd'hui, pour ses 15 ans et comme chaque année à l'occasion de son anniversaire, Ditunga fait son bilan. Mais la célébration des 15 ans se veut particulière. Ditunga invite à sa table de réflexions d'autres personnes, d'éminents professeurs, des têtes bien faites, pour comprendre ce concept de village vu de plusieurs angles.

Ces grandes journées scientifiques comptent beaucoup pour les acteurs engagés dans le développement de Ngandanjika. Toute cette gamme de conférences programmées devraient aboutir à :

1. Comprendre le village, sa place dans le village planétaire, et particulièrement comprendre le village d'Afrique noire ;
2. Savoir pourquoi le village est aujourd'hui le lieu de la misère, le lieu des conflits qui tendent à lui retirer tout ce qu'il a de cher, sa culture sociale ;
3. Sauver notre village. Car Ditunga se refuse à croire que la vie est seulement en ville, comme si les droits de l'homme étaient promulgués seulement pour les citoyens des villes. Vous l'avez observé vous-mêmes : quelle route vous amène chez nous ? À partir de 19 heures, pouvez-vous circuler ? Quelle qualité d'infrastructures scolaires avez-vous vue ? Quels hôpitaux ? La liste est longue, et heureusement que Ditunga y travaille déjà. Oui, Ditunga a décidé de construire l'Afrique à partir du village.

Les réflexions de ces journées, Ditunga les veut très critiques. Puissent-elles servir dans l'avenir pour la construction d'une Afrique forte, puisqu'elle en a les potentialités. L'Afrique doit y arriver avec ses propres ressources matérielles, ses hommes et ses femmes.

Les recommandations de ces journées devraient servir de références pour l'acteur sérieux de développement pour le village. De façon particulière, Ditunga souhaite que les décideurs politiques puissent dans ces recommandations pour mettre en place des mécanismes de prise en charge des villages. Car, jusqu'à présent, les villages sont omis quand il s'agit de politique de développement, mais alignés quand il s'agit de campagnes électorales.

Chers conférenciers, comprenez donc ce que Ditunga attend des présentes journées.

Vous êtes venus de divers horizons, vous avez parcouru de nombreux kilomètres, vous avez créé une place pour Ngandanjika dans vos agendas ; c'est un grand honneur. Et, s'il y a des Gantois dans la salle, des ovations s'il vous plaît.

Pour l'organisation de ce premier colloque, Ditunga a reçu des appuis des amis du village, des amis de Ngandanjika :

- Le docteur Bruno Miteyo Nyengue prend en charge la restauration des conférenciers et des invités pour les trois jours ;
- l'honorable Robert Kanyiki subventionne les tests Covid organisés à l'hôpital Notre-Dame-de-Guadalupe de Ngandanjika ;
- Patrick Cimanga a fait une dotation de thermoflash, de thermomètres et de blouses.

Daignez recevoir, chers bienfaiteurs, les profonds remerciements de Ditunga pour ces appuis dans notre territoire rural de Ngandanjika.

Il ne me reste qu'à souhaiter à l'assistance de fructueux débats, puisque les têtes de professeurs sont là, à Ngandanjika !

Merci.

Ntumba Mutombo
Coordonnatrice générale de Projet Ditunga

2. MOT D'ACCUEIL DE L'ADMINISTRATEUR DE NGANDANJIKI

Excellence monsieur le gouverneur de la province de la Lomami,
Messieurs les membres du conseil de sécurité de la province de la Lomami,
Monsieur le premier président de la Cour constitutionnelle,
Madame le maire de la ville de Mwene Ditu,
Messieurs les membres du conseil de sécurité du territoire de Ngandanjika,
Monsieur le président du conseil d'administration de Projet Ditunga,
Messieurs les professeurs des universités,
Distingués invités,

En moi, je ressens une joie immense et un réel plaisir de vous accueillir dans cette salle du Cercle culturel Monseigneur-Tharcisse-Tshibangu-Tshishiku, où vous avez daigné répondre à l'invitation lancée par le président du Conseil d'administration de Projet Ditunga qui, pour la toute première fois dans l'histoire du territoire de Ngandanjika, organise un colloque interdisciplinaire sur le thème : *Le village et l'avenir de l'Afrique noire* dédié à l'élite intellectuelle gantoise, du 28 au 30 octobre 2021.

Je ne saurais commencer sans rendre un vibrant hommage à Son Excellence monsieur Félix Antoine Tshisekedi Tshilombo, président de la République démocratique du Congo, chef de l'État qui, nuit et jour, ne ménage aucun effort pour procurer la paix et la sécurité aux filles et fils de la République Démocratique du Congo.

Le temps de longs discours étant révolu, je m'arrête là pour laisser le programme du colloque se déployer.

Merci.

Alexandre Kayumba Ngongo
Administrateur du territoire de Ngandanjika

3. MESSAGE DU CHEF DE LA MAISON CIVILE DU CHEF DE L'ÉTAT

Monsieur le président de la Cour constitutionnelle,

Honorables députés,

Messieurs les gouverneurs des provinces du Kasai-Oriental et de Lomami,

Excellence Monseigneur l'Evêque de Luiza

Messieurs les recteurs des universités et institutions d'enseignement supérieur,

Monsieur le directeur des Éditions Ditunga,

Chers éminents hommes des sciences,

Chers membres de Projet Ditunga,

Chers participants au colloque,

Nous tenons, de prime abord, à vous exprimer toute notre admiration pour cette initiative ô combien louable et digne d'éloges. Un colloque d'aussi haute facture scientifique uniquement sur le village entre fort bien dans la vision du développement prônée par le chef de l'État. Un développement qu'il veut de la base, c'est-à-dire à partir du village.

Mon intervention de ce jour s'articule autour de trois axes, à savoir : la place du village dans les politiques nationales, le village comme berceau des valeurs, et l'appel de la Maison civile.

Projet Ditunga et la Maison civile du chef de l'État partagent, au sujet du village, une vision commune. La présence des représentants de la Maison civile à ce colloque en est une belle illustration. Nous avons la certitude que doter nos villages des infrastructures répondant aux besoins des communautés locales est la seule action qui puisse favoriser l'attachement de celles-ci au village et par-dessus tout limiter l'exode rural qui vide nos villages.

S'agissant de *la place du village dans les politiques nationales*, Albert Einstein disait que la coïncidence est la voie de Dieu pour rester anonyme. La tenue de ces assises est une coïncidence heureuse avec le lancement, le samedi 9 octobre, dans la ville de Kenge, chef-lieu de la province de Kwango, par le Gouvernement central, de l'ambitieux programme intitulé : « Programme de développement à la base de 145 territoires du pays ». Le chef de l'État entend ainsi doter ces 145 territoires d'infrastructures de base, de routes de desserte agricole et de stations d'adduction en eau potable, dont on ne peut contester l'importance.

Ce programme d'interconnexion des villages dénote l'importance qu'accorde le chef de l'État aux villages et territoires du pays. Sur la même lancée, le Premier ministre, Son Excellence Jean-Michel Sama, faisait à juste titre, dans une de ses récentes déclarations, une recommandation à tous les Congolais des villes de se construire une habitation au village.

Bien plus, il est opportun de rappeler ici les efforts du chef de l'État pour la construction de la centrale hydroélectrique de Katende, qui va permettre la fourniture en électricité de plusieurs villages du Grand Kasai. Nul n'ignore que l'électricité est une condition *sine qua non* du développement et contribue à la réduction de l'exode rural et ses corollaires.

Conformément à cette vision du président de la République qui mise sur la modernisation de nos villages, la Maison civile du chef de l'État met l'accent, dans son Plan stratégique 2020-2023, sur la réalisation des actions sociales en faveur du peuple congolais.

Ce Plan consiste à apporter aux communautés locales des solutions efficaces et durables pour leurs besoins sociaux de base, dans l'optique de rapprocher le président de la République des populations congolaises, singulièrement les plus démunies, qu'il considère comme sa famille naturelle au-delà de la famille biologique.

Comme vous l'aurez compris, tout ceci n'est qu'un échantillon des efforts de promotion des politiques publiques en faveur du village. La préoccupation de mettre le village au centre de la réflexion n'est pas l'apanage des seuls pouvoirs publics, mais revient aussi à la société civile.

C'est ici l'occasion pour nous de saluer, à leur juste valeur, les différentes réalisations de Projet Ditunga dans le territoire de Ngandanjika. Marius, général de l'armée romaine antique, rappelait à ses soldats qu'il était ridicule de se taire à propos d'un témoignage. Nous ne pouvons donc passer sous silence ces innombrables ouvrages à impact visible sur le vécu quotidien des communautés locales, qui nous interpellent sur la nécessité d'investir dans nos villages.

Il n'y a aucun doute que si tous les 145 territoires de notre pays disposaient chacun de son « Projet Ditunga », l'exode rural ne serait qu'un passé révolu.

Le village comme berceau des valeurs : un adage espagnol dit que la poule naît au village, mais qu'on la mange en ville. Nul n'est besoin de démontrer ici que le village est le grand pourvoyeur des villes, non seulement en termes économiques mais aussi et surtout en termes de valeurs.

Faut-il rappeler que nos villages demeurent à ce jour les seuls réceptacles de la tendresse, la solidarité, l'entraide et l'hospitalité etc., ces valeurs en voie de disparition dans nos sociétés modernes ? Même le bon Dieu ne peut se passer du village. Ainsi lui avait-il plu que l'enfant Jésus naquît à Bethléem, un village.

Au village, il nous est appris le respect des morts ; le respect des liens du mariage ; le respect des biens publics et le respect des biens sacrés. L'influence du village a toujours été positive, qu'elle oriente le comportement de l'homme vers des qualités de plus en plus rares dans les villes !

Claude Lévi-Strauss, un grand anthropologue et ethnologue français, nous reconforte quand il voit le village comme un groupe de communication authentique, au regard des relations interpersonnelles directes entre ses membres et à l'absence des médiateurs anonymes. À l'opposé, les sociétés contemporaines modernes sont, pour ce même

penseur, « des groupes imparfaitement et incomplètement authentiques, insérés dans des systèmes plus vastes ».

Du point de vue sociologique, la communauté villageoise a cet avantage d'être une forme de vie sociale stable et distincte des autres formes analogues ou différentes. Le sociologue Isac Chiva souligne que « cette forme de vie sociale est durable du fait, entre autres, d'une population qui maîtrise plus ou moins sa reproduction biologique, économique et culturelle par le contrôle et la manipulation des relations familiales ».

C'est dans ce sens qu'il est capital et indispensable pour notre pays de s'attarder sur le sort à réserver à ses nombreux villages qui sont en réalité le point de départ de tout développement. Nous avons la nette conviction que les changements réels resteront impossibles tant que le village ne sera pas pris en compte dans les initiatives visant à transformer notre société.

C'est pour cela, que nous tenons à féliciter les Éditions Ditunga, dont l'investissement témoigne du courage de leur initiateur à braver ce vieux stéréotype qui colle à nos villages et à ses habitants l'image de la sorcellerie, qui serait à la base de la pauvreté, des morts précoces et de tous les autres maux recensés.

Ce cliché engendre le sentiment de peur, non justifiée, dans le chef des habitants des villes à l'égard des ressortissants des villages. Cette méfiance est la cause même de la négligence et la maltraitance que nous avons fait subir à nos villages, pourtant havres de paix et sources d'inspiration.

Les réalisations des Éditions Ditunga ont déjoué tous les pronostics et confondu tous les prophètes de malheur. Elles sont une preuve contemporaine que le pari d'améliorer le bien-être de nos communautés locales peut être relevé sans crainte d'un mauvais sort qui viendrait d'on ne sait où.

Nous les félicitons aussi pour la tenue de ce colloque et d'autres futurs événements, qui nous amènent à repenser nos villages pour que nous retrouvions notre identité perdue. Il est plus que temps que nous nous redéfinissions afin de trouver notre place dans le monde. Et les Éditions Ditunga sont comme ce coq qui chante pour réveiller tout le village.

Le village est comme le sol qui cache les racines pivotantes de l'identité culturelle de tout peuple. De ce fait, nous pouvons nous permettre de déclarer que le continent africain a commis un grave péché en négligeant le village comme soubassement de son existence. Ce qui fait qu'il s'est retrouvé dans un univers de mondialisation où il ne maîtrise aucun repère. Il s'est laissé emporter par le charme de cet univers qu'il ne cesse d'admirer, bien qu'il soit incompatible avec l'essence même de son existence.

De ce point de vue, les hommes de sciences ici présents conviendront avec nous que depuis la nuit des temps et dans la longue histoire des sciences sociales, le village a toujours constitué un carrefour épistémologique incontournable. Les analyses anthropologiques, sociologiques, ethnographiques et même biologiques ne peuvent se passer du rôle prépondérant du village dans la construction de l'être humain.

J'en viens à *l'appel de la Maison civile*. Pour finir, nous devons tous nous lever pour combattre la diabolisation de nos villages. Les Éditions Ditunga à elles seules ne pourront pas faire tout le travail. La portée scientifique de ce colloque va au-delà du simple fait de réveiller les consciences des uns et des autres sur l'importance du village. Ces assises, avec toutes les thématiques qui y seront abordées, sont une occasion en or qui nous est offerte pour entamer un vaste champ qui ne peut être bien labouré que par les bœufs du village.

La Maison civile du chef de l'État, à travers nous, entend apporter sa contribution à l'émergence et à la consolidation de la production intellectuelle locale pour aider les communautés locales à franchir certaines pesanteurs traditionnelles, qui vont à l'encontre du changement voulu et bénéfique pour l'évolution de l'humanité.

Nous profitons de cette tribune pour encourager les Éditions Ditunga à mettre tout en œuvre pour que le premier pas posé en appelle d'autres encore beaucoup plus grands, de peur que ce combat de la revalorisation de nos villages n'aboutisse pas. L'ambition est tellement noble et essentielle qu'il nous est interdit toute autre résultat que la réussite.

Nous souhaitons, aux uns et aux autres, une fructueuse participation à ce colloque que nous voulons productif et impactant pour les intelligences tant locales que nationales.

Nous vous remercions.

Dr Bruno Miteyo Nyenge
Chef de la Maison civile du chef de l'État

CONFÉRENCES

**PREMIER AXE
COMPRENDRE LE VILLAGE AFRICAIN**

AIMER ET PROMOUVOIR SON VILLAGE

Quelques notes historiques et leçons majeures de l'expérience de Projet Ditunga

Dans le cadre de ce colloque interdisciplinaire sur « Le village et l'avenir de l'Afrique noire », organisé à l'occasion du quinzième anniversaire de Projet Ditunga, cette conférence inaugurale porte sur les grandes leçons de mon expérience comme principal initiateur de cette association sans but lucratif. Dans l'objectif d'offrir aux conférenciers et aux participants une référence concrète du thème majeur de ces trois jours de réflexion, cette intervention n'aura pas un caractère académique, ni ne discutera des thèses de spécialistes chevronnés ou de différentes écoles du développement en Afrique noire et en milieu rural. Les théories savantes et les débats raffinés ont leur place dans un tel forum, d'autant plus qu'ils sont les fruits des expériences enracinées dans l'histoire concrète, dans l'observation critique et dans la réflexion systématique. Cependant, compte tenu de la relation qui me lie à Ditunga, cette conférence sera davantage un témoignage autobiographique, d'autant plus que, sans aucun diplôme en développement rural, nous avons tout appris sur le tas, à force de laborieux essais et de plusieurs erreurs. Cela n'exclut pas une certaine vision et une certaine méthodologie du développement, cependant elles n'ont été acquises ni dans les bureaux des hauts fonctionnaires, ni dans les manuels des savants, mais dans l'expérience de terrain, avec toutes les limites que l'on peut deviner et le danger d'extrapoler. Notre seul objectif est de partager nos convictions de base par rapport à l'Afrique noire et à ses villages à la lumière de l'expérience de Ditunga pendant ces quinze années de service social.

1. Les raisons et les débuts de l'histoire d'un apostolat au service du village

Ditunga n'est pas une association de développement rural créée dans un cabinet public ou privé de fonctionnaires et d'experts patentés, disposant des instruments techniques, des moyens matériels et des appuis politiques ou institutionnels de ses ambitions. Il n'est pas non plus, comme c'est de plus en plus le cas dans notre pays, une structure pseudo-humanitaire de propagande sournoise et de captation du vote citoyen, montée ou parrainée par un politicien. Il est né dans la vie d'un prêtre, à travers une conjonction providentielle de plusieurs facteurs, soit malheureux soit heureux, comme réponse à un appel intérieur et extérieur à un engagement concret dans le monde rural.

1.1. Des routes convergentes du cheminement vers l'Afrique des villages

Le 29 décembre 2007, dans le discours de présentation de Ditunga aux autorités et à la population de Ngandanjika, j'avais indiqué que l'une de ses caractéristiques fondamentales allait être sa consécration exclusive au village en tant qu'espace géographique de lien de sang et de culture d'un peuple avec ses ancêtres. Ce choix préférentiel pour le village reposait sur la conviction qu'il était un univers social et culturel plus apte au développement que les espaces urbains ou bidonvillisés, que je continue à considérer comme des expressions réussies des dérives de l'Afrique noire.¹ Je soutenais que le village

¹ Sur la problématique du développement dans les villes et dans les villages d'Afrique noire, on lira les analyses toujours actuelles de Jean-Marc Ela, *L'Afrique des villages*, Paris, Karthala, 1982, 228p et *La ville en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1983, 219p.

était le seul espace qui puisse permettre à l'Afrique noire de se redéfinir, repartir et trouver sa place dans le monde, non seulement parce qu'il échappe encore aux excès du drame africain, mais aussi parce qu'il est un réservoir de solidarités, de valeurs et d'expériences dont on peut encore tirer profit. En effet, sanctuaire géographique et symbolique des appartenances sociales et des références culturelles qui façonnent les identités des individus et de leur collectivité, le village est une communauté de solidarités et de responsabilités enracinées dans la consanguinité biologique et culturelle. C'est pourquoi, alors que les habitants des villages émigrent vers les bidonvilles, et que ceux des bidonvilles veulent rejoindre les paradis occidentaux, Ditunga choisit le retour au village, pour rejoindre ceux qui ne sont pas encore partis et trouver avec eux les raisons de demeurer chez eux. Il ne s'agit nullement d'une espèce de fanatisme idéologique, de tribalisme nocif ou de nationalisme chauvin ; il s'agit seulement de partir d'un lieu auquel on est attaché par le cœur et par l'histoire, pour aller vers les autres, donner un petit exemple et susciter la saine émulation.

Comme retour et travail au village, Ditunga est le fait de la confluence de plusieurs facteurs dans mon cheminement personnel. Il y a d'abord, principalement, une forte inquiétude intellectuelle pour le développement de l'Afrique noire, sous l'influence, d'une part, de la contestation de la dictature de Mobutu, vécue dans la peau avec un père qui a fait de la prison pour de raisons politiques, et d'autre part, de l'engagement dans les débats d'auditoire de philosophie sur le destin historique de l'homme noir. Cette inquiétude fera l'objet de mon tout premier texte publié dans une revue² et de ma dissertation de graduat en philosophie³, et elle sera aussi au cœur d'un roman⁴ que j'ai écrit à la suite de mon expérience du racisme et de son appel à un retour responsable au pays. Il y a ensuite, pendant les années de licence et de doctorat en théologie (1997-2003), l'amitié et la sollicitude de certains prêtres et de plusieurs fidèles catholiques rencontrés en Espagne et qui, de leur propre initiative, ont fait de ma personne un instrument de leur solidarité avec les plus nécessiteux de mon Église et de ma région d'origine. Il y a aussi l'éducation reçue dans une famille qui n'a jamais rompu avec ses racines ancestrales, qui a vacciné ses enfants contre le mythe de la sorcellerie et de la nuisance de ceux qui sont restés au village, et qui leur a inculqué l'amour de la grande famille et du terroir ancestral. Il y a également le tempérament d'une âme qui a horreur de la massification et la

² Cf. Cibaka Cikongo, *Pour une nouvelle éducation africaine*, in *L'argument*, n° 2(1988), pp. 4-15. À l'origine un travail pratique présenté au cours d'Institutions et structures traditionnelles africaines (1986-1987), ce texte a aussi fait l'objet d'une conférence prononcée devant tous les enseignants et les étudiants du Philosophicum Christ-Roi de Kabwe. Partant de l'éducation comme base essentielle de la santé globale de toute société humaine, cet article est essentiellement une remise en question du système éducatif traditionnel africain et de l'école issue de la colonisation à la lumière de la thèse de l'homme masse et de l'homme noble de *La révolte des masses* de José Ortega y Gasset (1929).

³ Cf. Cibaka Cikongo, *L'Afrique et son développement : problématique et enjeux politiques. Essai d'une critique des idéologies* (texte manuscrit), Kabwe, 1988, 64p. À la lumière d'une analyse sociologique et philosophique du sous-développement de l'Afrique noire et des idéologies qui le sous-tendent, cette dissertation invite à dépasser la vision économiciste et européocentriste du développement pour une conception qui prenne en compte l'homme dans toutes ses dimensions. Une telle vision intégrale permet, d'une part, d'identifier et de comprendre les véritables problèmes d'Afrique noire ainsi que leurs causes, et d'autre part, de proposer un projet de solutions fondées sur la centralité de la volonté politique.

⁴ Cf. Cibaka Cikongo, *La maison du Nègre*, Paris, L'Harmattan, 2002, 187p. J'ai résumé les principales thèses de ce roman dans « *Être noir est un problème très grave* », publié dans Cibaka Cikongo, *Au nom du Père et du Nègre. Télégrammes 2019-2020*, Mbujimayi, Éditions Ditunga, 2021, pp. 173-179.

déshumanisation des villes et des bidonvilles⁵, et qui éprouve une forte passion pour les espaces de solitude et d'intimité, de silence et de fécondité, de rencontre personnalisée et de visibilité interpersonnelle.

1.2. D'un malentendu sacerdotal à la redécouverte du village ancestral

Si ces facteurs et bien d'autres ont joué un rôle déterminant dans la naissance de Ditunga et dans sa vocation pour le monde rural, c'est un malentendu avec un prêtre qui a fini par me montrer, de manière particulière, le chemin du village de mes ancêtres. En effet, entre 2000 et 2005, toutes les aides que je recevais de mes amis espagnols étaient systématiquement orientées vers l'administration centrale du Diocèse de Mbuji-Mayi, où j'ai travaillé comme secrétaire épiscopal et de l'évêché (1993-1997), et vers une communauté paroissiale que j'ai fondée en 1995 et dont j'ai été le premier curé jusqu'en 1997. L'appui à ces structures ecclésiales était normal, parce que je gardais pour elles l'attachement passionné de premières années de ma consécration sacerdotale. Mais, à la suite d'un malentendu dans l'implantation de certains projets que j'avais pour sa paroisse, le curé qui m'avait succédé m'a rappelé que j'avais un village plus délaissé que sa communauté, un village qui serait bien heureux de bénéficier de tous les projets que je voulais exécuter chez lui.

Grâce à cet heureux malentendu, mon amour du village ancestral cessera d'être un simple élan romantique, marqué par des séjours occasionnels et couronné par un pieux ressourcement à la tombe d'un grand-père que j'ai connu dans l'enfance avant son décès le 17 mars 1973. Cet amour est devenu une école de responsabilité et d'engagement qui m'ont permis de redécouvrir la terre ancestrale, sa culture, son patrimoine, son histoire et le lien ombilical qui me lie à toutes les générations par qui je suis venu au monde. Sous un nouveau jour, j'apprends à reconnaître les visages de milliers de proches parents qui gardent encore le village, ainsi que leurs rêves, leur joie de vivre et leur foi en l'avenir, leurs problèmes, leurs conflits et leurs intrigues, leurs combats, leurs échecs et leurs victoires. Ditunga est né pour briser la distance qui me séparait de ce monde et prendre part à son histoire, dans une démarche qui intègre les axes majeurs du développement humain et social. Avec une centaine de projets exécutés en quinze ans, dans un champ d'actions qui a grandi et qui a atteint plusieurs centaines de milliers de personnes, Ditunga se consacre à huit grands domaines : la souveraineté alimentaire et la protection de l'environnement ; l'enseignement maternel, primaire, secondaire, supérieur et universitaire ; la santé, l'hygiène et la nutrition ; la promotion sociale, culturelle et économique de la femme, avec une attention particulière pour les analphabètes et les paysannes ; les droits de l'homme, avec une attention particulière pour les enfants dépourvus de famille, les personnes vivant avec albinisme, les prisonniers et les protagonistes des conflits coutumiers et intercommunautaires ; la production culturelle, littéraire, artistique et scientifique ; la formation populaire et l'information critique et objective à travers les séminaires, les ateliers et les médias ; les œuvres pastorales et sociales de l'Église catholique et d'autres communautés de foi.

⁵ Sur ma vision de la ville congolaise, on peut lire « *Pourquoi j'ai horreur de la ville de Kinshasa* », publié dans Cibaka Cikongo, *Au nom du Père et du Nègre*, pp. 143-147.

1.3. De la confiance naïve aux responsabilités de premier plan

Ce portrait de Ditunga et de ses activités ne date pas de 2005, parce que, créé plutôt le 28 octobre 2006, il est une institution dynamique, qui s'est construite et a changé au gré des circonstances et des rencontres providentielles. En 2005, Ditunga n'était même pas un embryon anonyme d'un plan de développement de Mpyana, Ciyamba et Ngandanjika, mais une fiction, la volonté de traduire dans les faits, sans aucune préparation technique ni aucun patrimoine matériel, le rêve de promotion intégrale du village ancestral. L'assomption des responsabilités de premier plan est venue plus tard, imposée par les déboires de la confiance que j'avais naïvement faite à un parent qui avait une association sans but lucratif, avec tous les documents administratifs internes, un impressionnant plan d'actions quinquennal et toutes les autorisations municipales et provinciales de fonctionnement, et en attente de l'arrêté ministériel de personnalité juridique. Alors que je croyais avoir affaire à un grand acteur de développement, j'ai déchanté quand le premier centime pour le premier projet que nous venions de gagner a été versé sur le compte bancaire ouvert en Europe, pour lequel sa signature était indispensable. Car, sans aucune considération ni pour les objectifs du projet ni pour le budget approuvé, ce promoteur du bien-être des autres exigeait une somme d'argent qui lui permettrait d'avoir un niveau de vie digne de sa haute fonction. Face au refus de le servir, il s'en est suivi un conflit qui a impliqué plusieurs personnes, qui a bloqué le retrait des fonds et le démarrage du projet, qui a failli nous faire perdre la confiance du bailleur, et qui a mobilisé les services d'un cabinet d'avocats international pour faire invalider sa signature et mettre le projet en marche. Mais ce conflit a néanmoins permis de découvrir qu'en plus de percevoir frauduleusement de l'argent auprès des paysans qui n'étaient pas intégrés dans le projet approuvé, cette association nous avait fait présenter au bailleur 126 familles protagonistes fictives.

Avec la leçon ainsi apprise, je me suis retrouvé dans l'obligation de renoncer à ma naïveté du théologien qui se satisfaisait à théoriser sur la dignité de l'homme et sur la société idéale, et de capter les fonds à mettre à la disposition des experts installés qui confessaient consacrer toute leur vie à sortir les communautés villageoises de la misère. Pour voir se réaliser mon rêve et, aussi, pour répondre de l'engagement des prêtres et des fidèles catholiques d'Espagne impliqués dans ce travail au nom de leur foi et, aussi, par estime pour ma personne, il me fallait trouver le temps de me mettre à l'école, devenir comme un expert et assumer la direction de la préparation, la conception, l'exécution, la justification et la pérennisation de chaque projet. Ditunga est né en urgence, en réponse à l'absence d'une association de rechange, capable de porter le projet et de lui trouver des bénéficiaires et des protagonistes crédibles, pour ne pas perdre la confiance et l'aide du bailleur de 2005. Pour cela, j'ai dû tout apprendre, avec la difficulté évidente de convertir en agent de développement rural un homme qui ne se croyait pas fait pour le travail de paysan et qui avait une forte dévotion pour l'écriture, la contemplation et l'enseignement, un prêtre qui a fait des études de lettres, de philosophie et de théologie, et qui ne pouvait se soustraire à sa charge pastorale sans désobéir à l'autorité spirituelle de son évêque.

2. Les cinq leçons majeures d'un apostolat au service du village

Pour un prêtre et enseignant passionné, Ditunga est une occupation dangereuse, qui comporte une profanité capable d'éloigner l'âme fragile des obligations qui donnent sens à sa vie. Mais il est aussi une bénédiction, un défi contre un certain angélisme facile, une invitation à marcher sur la terre des hommes avec les yeux ouverts et à confronter ses convictions et ses valeurs à l'insalubrité d'une réalité souvent rebelle à la raison et à l'éthique. Sous ce double visage, je vis Ditunga comme un apostolat particulier, une école de vie et de service dans laquelle ma foi en Dieu a cessé d'être une théorie, ma consécration sacerdotale n'est plus une position sociale et ma prière a acquis des dimensions nouvelles. Né de la confiance de plusieurs à mon identité chrétienne et à ma vocation sacerdotale, Ditunga est un apostolat particulier dans lequel je vis la foi, l'espérance et la charité reçues de l'Église.⁶ Pendant ces quinze années, j'y ai beaucoup appris, notamment sur le village et l'avenir de nos peuples. Parmi les nombreuses leçons reçues, j'en retiens cinq qui sont comme les axes sur lesquels, à la lumière de ma foi chrétienne, j'ai construit cet apostolat particulier.

2.1. La force de l'honnêteté dans le développement du village

Comme indiqué, Ditunga est né en réponse urgente au vide institutionnel créé par la volonté d'enrichissement personnel au détriment du village que l'on prétendait servir et pour lequel l'on avait obtenu une subvention extérieure. Malheureusement, bien d'autres cas semblables vécus à la première personne m'apprendront que, dans le contexte congolais, la majorité d'initiateurs et de membres des organisations et des associations pour le développement ne sont que des chasseurs d'argent facile, au nom de la misère des autres, pour des intérêts privés. Sans aucun impact positif sur la mentalité et sur le train de vie de nos communautés villageoises, ceux-ci sont généralement des personnalités qui jouissent d'une forme de notoriété locale, avec des structures reconnues par l'État congolais, disposant d'une certaine expertise théorique et munis de la capacité de mobiliser des réseaux de faux membres toujours prêts à jouer le jeu en cas de nécessité, contre le partage de retombées financières et matérielles du marché ainsi favorisé. Certaines de ces associations se sont même constituées en de puissants réseaux maffieux, stables ou circonstanciels, avec une forte capacité de contrôler le marché du développement, de s'en répartir les butins, d'en exclure ceux qui ne partagent pas leurs antivaleurs, mais prêtes à se faire la guerre en cas de conflit d'intérêts.

Cependant, si on peut reprocher à ces organisations ce manque d'honnêteté, il faut néanmoins reconnaître qu'elles sont en position de faiblesse, et la malhonnêteté leur est souvent imposée par les bailleurs ou par les employés de ceux-ci. L'expérience m'a appris qu'à moins d'un miracle, quels que soient votre crédibilité institutionnelle, vos compétences techniques et le bilan social de votre action, vous ne pouvez jamais gagner un projet financé ou supervisé par l'État congolais si vous n'avez pas une couverture

⁶ Sur quelques lignes majeures de ma spiritualité du sacerdoce catholique, lire on roman *Un curé noir* (Kinshasa, Éditions universitaires africaines, 2004, 157p), et mon ouvrage *Les tentations d'un prêtre africain. Méditations d'un jubilaire* (Mbujimayi, Éditions Ditunga, 2020, 254p).

politicienne, si vous n'entrez pas dans le jeu macabre de la corruption et si vous ne vous engagez pas fermement à retourner une bonne partie de la subvention octroyée à ceux-là mêmes qui sont chargés d'en assurer l'exécution honnête, compétente et efficace eu égard aux objectifs définis, aux activités arrêtées, au chronogramme décidé et au budget approuvé. La conversion morale ou le refus de vous acquitter de ces obligations malhonnêtes est une porte que vous vous fermez pour de futures subventions, mais aussi un piège dans lequel vous pouvez vous retrouver, encourageant la répression de la part des fonctionnaires préjudiciés dans leurs intérêts privés. Même certaines agences internationales de développement en font autant et n'ont aucun impact consistant sur terrain, alors qu'elles disposent des chartes de hautes valeurs éthiques, d'un troupeau d'experts avec de grands salaires et des avantages sociaux impressionnants, des procédures administratives méticuleuses, des infrastructures de dernier cri et des moyens financiers conséquents. Car il y a des experts dépourvus de tout idéal altruiste et qui ne sont que des personnes à la recherche d'elles-mêmes.

Si, sous d'autres cieux, l'on peut légitimement parler du refus du développement⁷, il convient plutôt de parler chez nous de vol du développement, parce que l'échec de nos différents plans de développement est d'abord le fait du détournement ouvert ou savant des ressources financières qui leur sont allouées.⁸ Par une malhonnêteté institutionnalisée, nos fonctionnaires et nos experts du développement ont instauré une culture qui gangrène tout ce qui s'entreprind dans notre pays pour améliorer les conditions de vie d'une population qui occupe l'une des terres les plus riches en ressources de tout genre. Il existe même des structures de développement qui ne sont que des avatars fabriqués par des fonctionnaires et des experts pour capter des fonds provenant des bureaux qu'ils dirigent. Les problèmes de nos villages sont donc aggravés et entretenus par tous les escrocs qui ont fait de la misère et des difficultés des autres un capital économiquement rentable pour leurs projets de vie et leurs caprices. Proclamant que leur mission est de contribuer au bonheur des autres, ils ne travaillent en réalité pas pour changer les choses, parce qu'ils ont besoin de la souffrance des autres pour construire leur sécurité matérielle. Cette malhonnêteté dessert la cause du développement, non seulement parce qu'elle ne permet pas aux communautés de vivre les rêves auxquels elles adhèrent, mais aussi et surtout elle contribue à la résignation populaire dans la lutte contre la misère⁹, et à l'égoïsme et la fraude dans les causes communes. Certes, comme tous les autres, l'ouvrier du développement mérite son salaire, mais il a d'abord une obligation morale et sociale de résultat pour justifier sa rémunération et vivre paisiblement à la sueur de son front. Sans la force de l'honnêteté, les services publics, les agences internationales et les associations privées qui travaillent pour le développement de base n'atteindront jamais leurs objectifs. Sans cette force, leurs nombreux projets de développement ne seront que des slogans, des mythes, des miettes pour apaiser les hommes qui souffrent, dans un montage qui permet à certains d'avoir la caution sociale de leur exploitation de la misère du pauvre. Seule la

⁷ Cf. Axelle Kabou, *Et si l'Afrique refusait le développement ?* Paris, Karthala, 1991, 207 p.

⁸ Sur la nature et les visages de la cupidité dans notre pays, on pourrait lire mes analyses dans *Le mal congolais. Lectures, constantes et conversions*, Cahier Nouvel Arc-en-ciel n°1, Malole, 2012, pp. 37-41.

⁹ Sur la résignation à la congolaise, lire Cibaka Cikongo, *Le mal congolais*, pp. 49-53.

fécondité de l'honnêteté dans la gestion des projets de développement permettra à nos villages de changer de visage et d'aller de l'avant.

2.2. Le défi d'une main d'œuvre qualifiée, compétente et honnête

Je suis passé de la spéculation des églises, des auditoires et des livres à l'action pour le développement rural, appelé par, entre autres, la générosité des amis espagnols et le manque d'honnêteté de certains de nos proches. Si cet engagement est l'un des tournants majeurs de ma vie, il est néanmoins secondaire par rapport aux tâches concrètes de l'apostolat ecclésial et à la passion pour l'étude et pour l'enseignement. Ne disposant pas de ma vie à cause de ces engagements antérieurs, je suis un acteur qui travaille à distance, en comptant sur le concours administratif et technique d'une équipe de collaborateurs qui, dans certains programmes, atteint plusieurs centaines de personnes, le volume de travail n'ayant cessé d'augmenter avec le temps. Légitimée par mes obligations sacerdotales et universitaires, cette distance physique est une faiblesse, parce que je condamne les autres à travailler à ma place dans la réalisation d'un rêve qui, peut-être, n'est pas le leur, avec toutes les difficultés d'interprétation de ma vision de choses et de bonne foi par rapport à mes ambitions, dans un contexte culturel où le travail par procuration est souvent voué à l'échec. Mais cette distance peut être aussi une force, dans la mesure où elle peut contribuer à l'appropriation et à la communautarisation du travail de Ditunga par tous ceux qui en assument la responsabilité. On évite ainsi la personnalisation des institutions sociales ou des entreprises qui les condamne à ne pas survivre aux problèmes ou à la disparition de leurs initiateurs. Car, même si la personnalité du fondateur est importante, la fécondité de son intuition et de son combat se révèle dans sa capacité de contaminer les autres et d'en faire les agents de la pérennité de son œuvre.

Pendant ces quinze années, le travail social de Ditunga doit beaucoup aux hommes et aux femmes qui ont mis leur temps et leur savoir-faire au service de ses idéaux et de divers plans stratégiques qu'il a déjà mis en œuvre. Mais, dans un milieu rural comme le nôtre, il n'est pas facile de trouver des hommes et des femmes qu'il faut, parce que la main d'œuvre y est certes disponible, abondante et jeune, mais elle est globalement peu ou mal formée, incompétente et malhonnête.¹⁰ En effet, la crise de l'école congolaise se vérifie facilement dans la qualité des hommes et des femmes qui sont sur le marché rural d'emplois : soit ils n'ont pas eu accès à la formation par manque d'école dans leurs contrées, par imposition sociale, par négligence du tuteur ou par pauvreté familiale ; soit ils ont eu une formation au rabais par manque de ressources humaines et matérielles appropriées dans l'école disponible ; soit ils ont reçu une formation inadaptée par rapport aux problèmes et aux ressources de leurs milieux de vie ; soit ils n'ont aucune base intellectuelle ni aucune motivation morale pour capitaliser les programmes de formation permanente auxquels ils peuvent être soumis pour faire face aux carences de leur préparation professionnelle... Même dans les meilleurs des cas, cette crise de notre école

¹⁰ On trouvera un bon diagnostic de la disponibilité et de la qualité de la main d'œuvre dans la province du Kasai-Oriental et au territoire de Ngandanjika dans CEFODE-UOM, *Rapport d'étude sur l'analyse du marché de l'emploi dans la province du Kasai-Oriental et le territoire de Ngandanjika*, texte manuscrit, Mbujimayi, juillet 2016, VIII-50p. Sept ans plus tard, les conclusions de cette étude restent valables.

rend la majorité d'employés congolais incapables de rendre compte de leurs études professionnelles, techniques ou universitaires. Les plus brillants d'entre eux ont plutôt la compétence du perroquet, c'est-à-dire l'aptitude à répéter des théories qu'ils sont incapables de comprendre, d'interpréter et de traduire en intelligence pratique. Par contre, cette incompétence au travail s'accompagne généralement d'une aptitude ingénieuse au vol et au mauvais usage des biens communs, avec la bénédiction d'une conscience qui, du fait de certaines pesanteurs culturelles, a peut-être peur du fétiche, mais qui a perdu tout remord intime devant le mal délibéré.

Travailler au développement du milieu rural est un devoir dont on ne peut s'acquitter de manière satisfaisante qu'avec le concours d'un personnel doté d'une haute capacité intellectuelle et morale pour percevoir et comprendre les vrais besoins des autres, leurs causes ainsi que les mécanismes psychologiques, sociaux et politiques de leur installation, les objectifs à atteindre et les voies les plus sûres pour y parvenir grâce à la participation de tous. Des employés incultes ou déformés, incompetents ou inciviques sont un malheur, non seulement parce qu'ils perçoivent un salaire immérité, mais aussi parce qu'ils sont une entorse permanente dans le fonctionnement de l'entreprise, lui causant une perte irréparable de temps et de ressources matérielles. Ils sont surtout un poids pour les meilleurs d'entre eux, parce qu'ils les surchargent de leur travail mal fait et bloquent leurs performances ainsi que leur productivité. Une école malade comme la nôtre est une véritable ruine pour la nation, parce qu'elle lui donne des hommes et des femmes sans science et sans conscience, qui ne peuvent rien faire de beau, de consistant et de noble.¹¹ C'est pourquoi, dans ses divers plans stratégiques, Ditunga a privilégié l'amélioration des conditions humaines et matérielles de scolarisation dans les villages. Mais l'école à elle seule ne suffit pas pour améliorer les membres d'une communauté ; il faut aussi le concours de la famille et de toutes les institutions engagées dans l'éducation des consciences, notamment les Églises.¹² Un peuple ne peut pas se développer sans avoir relevé le défi d'une main d'œuvre qualifiée, compétente et honnête, en évitant à ses membres de perdre leur vie dans des occupations stériles ou nuisibles.

2.3. La liberté du pauvre face à la dictature du riche

Le monde du développement rural est l'un des espaces sociaux où l'on découvre et vit de près le drame du pauvre, mais surtout sa dépendance par rapport au riche. Car, dans la structure même de notre monde capitaliste et globalisé, la pauvreté de la majorité est souvent la conséquence de l'enrichissement injuste de certains, un déséquilibre entretenu dans l'exploitation et dans la consommation des biens que la terre destine à toute l'humanité. Mais la relation entre le riche et le pauvre n'est pas toujours agressive, parce qu'il existe des riches qui, comme individus, associations, entreprises, communautés ou nations, sont solidaires, travaillent pour un monde meilleur et renoncent à une partie de

¹¹ On peut comprendre mon diagnostic de l'école congolaise en lisant, entre autres, mon ouvrage *Au nom du Père et du Nègre*, pp. 19-23 (« À quoi sert l'école ? »), 59-64 (« Étudier et enseigner à l'université »), 93-97 (« Changer les noms ou changer la réalité ») et 267-273 (« Quelle est la différence entre un diplômé et un intellectuel ? »).

¹² Sur ma vision de la complémentarité entre la famille, l'école et l'Église dans l'éducation de l'homme, voir aussi mon ouvrage *Le mal congolais*, pp. 56-60.

leurs biens en faveur des pauvres. Dans certains pays, la solidarité avec le pauvre est même une obligation citoyenne, inscrite dans la loi et sanctionnée par des déductions fiscales. Appuyé par mon identité sacerdotale, l'apostolat de Ditunga m'a ouvert la porte de beaucoup de ces riches, aussi bien les insensibles que les sensibles. Parmi ces derniers, j'ai rencontré des riches solidaires par convictions spirituelles, qui se sentent au service de Dieu dans le pauvre secouru ; des riches solidaires par philanthropie, qui sont conscients de s'acquitter d'un devoir absolu de fraternité auprès de chaque personne aidée à réaliser son destin ; des riches solidaires par culpabilité, qui trouvent dans la générosité un purgatoire dans lequel gagner la paix perdue par une conscience tourmentée par l'injustice personnelle ou collective de leurs richesses ; des riches solidaires par nécessité de donner un autre sens à leur vie, qui sont fatigués de gagner de l'argent ; des riches solidaires par pathologie, qui utilisent leur pouvoir économique pour la gloire qui vient des hommes ; des riches solidaires par malice, qui ont fait de la générosité un appas pour dominer les autres...

Privée ou institutionnelle, cette solidarité est utile à court terme, parce qu'elle peut être la seule voie pour certaines personnes de ne pas perdre la vie et de réaliser leurs hauts rêves, dans un pays dépourvu d'un État responsable. Mais, à long terme, une aide n'est saine que si elle est utilisée de la manière la plus intelligente possible, afin de poser les bases de l'autonomie de la communauté bénéficiaire, notamment grâce à une meilleure formation de l'homme et à la création d'un réseau solide de production locale de richesses. Elle est perverse lorsqu'elle ne correspond pas aux véritables besoins des protagonistes et ne résout pas leurs problèmes dans leurs racines, mais les infantilise et installe dans un régime permanent de dépendance et d'assistance, alors que l'être humain est appelé à la responsabilité et à l'amour du travail bien fait. À moins de perdre le temps et les moyens dans le traitement des urgences humanitaires et dans l'érection des œuvres cosmétiques, une association pour le développement n'est utile que si elle parvient à être, d'une part, une entreprise avec la capacité intellectuelle, technique et matérielle suffisante pour réaliser son programme social, et d'autre part, une école à laquelle les bénéficiaires et protagonistes de ses actions apprennent à être humains par leur autonomie dans la prise en charge de leurs besoins fondamentaux. Sauf en cas de force majeure, toute aide qui ne favorise pas l'autonomie de l'homme est contraire à sa dignité et aux objectifs intrinsèques du développement.

Cette liberté du pauvre à l'égard du riche appelle la consolidation institutionnelle des cadres locaux créés, avec l'assistance des autres, pour changer l'univers local. Mais, comme « la main qui donne est toujours au-dessus de celle qui reçoit », il peut se créer des conditions psychologiques, même inconscientes, qui ne favorisent pas cette liberté, les uns et les autres y trouvant peut-être une certaine satisfaction. Une vraie structure de développement évitera la subordination, en cultivant la liberté d'esprit et de parole du pauvre dans ses relations avec le riche généreux. Car, dans certaines situations, par peur de perdre les aides, le pauvre accepte de se faire traiter comme une bête de somme, un mineur incapable de penser le bien qui lui convient. Mais « quel avantage, en effet, un homme a-t-il à gagner le monde entier si c'est au prix de sa vie ? » (Mc 8,36). C'est

pourquoi, quels que soient les enjeux matériels, la liberté du pauvre à l'égard du riche est un patrimoine à préserver, un droit absolu de vigilance permanente à l'égard des agendas culturels ou politiques que charrient surtout les programmes publics d'aide au développement. Au lieu de promouvoir le bien-être du pauvre dans ses assises culturelles, ces programmes servent de plus en plus de costume pour imposer une vision déformée de la vie et du monde, avec des modèles de conduite contraires à la nature et aux valeurs millénaires consacrées par l'expérience universelle et la sagesse des peuples.¹³ Un pauvre soumis est un esclave dont on peut faire ce que l'on veut, tandis qu'un pauvre libre est un homme qui a refusé de vendre son âme.

2.4. La résistance contre un État hostile et rançonneur

Dans les milieux ruraux congolais, le travail des associations sans but lucratif est un véritable ministère de suppléance ou de substitution à un État démissionnaire. Exception faite de la gestion de la police et de l'armée, il s'agit, comme dans le cas de Ditunga, de combler le vide et de réparer les dégâts, en mettant en œuvre un véritable programme gouvernemental, basé sur les évaluations et les conclusions des études techniques. Il est question de promouvoir la souveraineté alimentaire grâce à un programme intelligent d'agriculture intégrée et d'élevage adapté, en soutenant, d'une part, les paysans entrepreneurs et, d'autre part, des initiatives associatives ; de lutter contre le changement climatique grâce à l'éducation écologique et à la reforestation ; de créer, construire et équiper les écoles de base et les instituts supérieurs là où ils n'existent pas ou remplacer les écoles en chaume que les élèves reconstruisent chaque année ; de recruter, former, accompagner et payer des enseignants pour un exercice efficace de leur noble métier ; de mettre fin aux abus et aux violences contre les élèves, et aux travaux physiques inadaptés à leur âge, et de donner des bourses aux plus méritants ; de convaincre les parents de la dignité et des droits de la fille pour qu'elle aille à l'école et qu'on ne lui impose pas un mariage précoce ; d'organiser les centres d'alphabétisation et de formation permanente ; d'initier la population aux notions et à la pratique de l'hygiène et de la santé, en mettant à sa disposition des pompes d'eau potable, des latrines publiques, des marchés communautaires, des centres de santé et des hôpitaux avec des médecins spécialistes ; de faciliter la circulation des hommes et des biens en entretenant les routes de desserte agricole et en créant un réseau ordonné de moyens de transport ; de s'occuper des personnes vulnérables : l'enfant abandonné, l'orphelin, la femme, la personne vivant avec albinisme et le prisonnier ; d'encadrer la jeunesse par des activités sportives, culturelles et spirituelles ; d'accompagner les Églises dans leur mission spirituelle et sociale ; de promouvoir la culture intellectuelle, la recherche scientifique ainsi que la publication et la vulgarisation de leurs résultats ; d'informer et former les citoyens à travers des médias professionnels, indépendants et crédibles ; de vendre la meilleure image de notre pays, de gérer les relations de coopération internationale et de promouvoir le tourisme solidaire...

¹³ Sur la toxicité culturelle et sociale de certains programmes d'appui au développement, on lira les analyses « *Assumer les véritables combats de la femme congolaise* », « *Les femmes ne sont pas parfaites, mais elles sont meilleures* » et « *la femme, la sexualité et la maternité* » que j'ai développées *Au nom du Père et du Nègre*, pp. 161-180.

Face à tout ce travail, et à quelques exceptions près, les représentants locaux de l'État se comportent en principaux ennemis du développement de leur pays et en rançonneurs patentés des ressources mobilisées pour cela. Au lieu d'encourager et d'accompagner un service social à impact positif et reconnu par tous, ils abusent des pouvoirs que leur reconnaît la loi pour vous traiter comme des délinquants et mettre en péril tous les services que vous rendez à la nation, leur seul objectif étant de rançonner. Pour ce faire, leur stratégie classique est connue : profiter de l'ignorance des détails de la loi par le citoyen et mettre en jeu une interprétation tendancieuse de la nébuleuse de taxes et impôts qui sévissent dans notre pays, pour vous imposer des quotités et des amendes irréalistes, avec des sommes qui peuvent dépasser votre capital réel. Afin d'éviter le scellement de vos services pour incivisme fiscal et, par conséquent, la vente aux enchères de votre patrimoine pour remettre l'État démissionnaire dans ses droits, ils vous condamnent à des négociations au bout desquelles vous ne pouvez vous tirer d'affaire qu'en acceptant un arrangement frauduleux. La règle d'or de ce règlement clandestin est le dépouillement de l'État par ses agents au nom des pouvoirs de l'État, parce que, dans les meilleurs des cas, ils ne verseront dans les caisses publiques qu'une miette du butin, une miette sur laquelle ils percevront aussi une commission pour les services qu'ils sont supposés avoir rendus à la mère patrie. Pour ainsi dire, l'État congolais a confié à ses agents une épée de Damoclès qui leur permet de l'appauvrir et de s'enrichir en obligeant ceux qui, mieux que l'État lui-même, travaillent au véritable développement local à engraisser ses fonctionnaires véreux en ponctionnant les ressources mobilisées pour améliorer la vie des milieux oubliés.

Pour échapper à cette corruption institutionnalisée de notre État, il est utile de connaître et de se conformer à la loi qui régit les associations sans but lucratif, en observant scrupuleusement leurs droits et leurs obligations, parce que les abus de nos fonctionnaires publics se nourrissent souvent de l'ignorance ou de la violation de la loi. En effet, face à un État démissionnaire et délinquant, le travail pour le bien doit être une interpellation, un engagement exemplaire par un patriotisme intelligent et par la capacité à se conformer aux lois justes, avec le concours d'un service juridique à la hauteur de la tâche. Il faut être en ordre pour ne pas être conduit au désordre, avec toute la légitimité morale que confère la conduite correcte dans la lutte contre les abus des pouvoirs. Céder à la corruption pour ne pas être empêché de faire le bien peut paraître comme un mal mineur, mais il y a des causes dont la moralité est incompatible avec toute forme de fraude. Car, en alimentant la corruption de l'État, l'action de développement demeurera fragile et superficielle, dans la mesure où elle contribue aussi au maintien de la structure du mal qui détruit le pays. La lutte peut paraître perdue d'avance à cause de l'ampleur du mal, mais la puissance du bien est telle que l'on peut contribuer efficacement à la conversion des agents locaux de l'État avec une petite égratignure ou une fissure dans le mur de l'injustice. Au lieu de perdre son temps à se plaindre de la corruption, il faut la combattre par le respect de la loi et des valeurs éthiques, et aussi par une dénonciation publique qui peut aller jusque devant les tribunaux, même s'ils sont également corrompus.

2.5. La lutte contre la pesanteur du parasitisme et de l'inimitié

Pour avancer dans le travail de développement, j'ai appris que, du point de vue des mentalités locales, il faut aussi gagner la guerre contre le parasitisme du paresseux et contre l'inimitié du mécontent. Comme l'un et l'autre sont une pesanteur sociale qui tire vers le bas, il faut prendre les dispositions morales nécessaires pour ne pas tomber sous leur emprise. En effet, dans une culture où l'on croit peu en l'homme et en ses capacités naturelles d'améliorer sa condition, le travail est une corvée qui n'a aucune valeur intrinsèque, tandis que la réussite est vécue comme un fait surnaturel et accidentel. Aussi celui qui semble avoir réussi aux yeux des autres se convertit-il, dans les meilleurs des cas, en pilier qui porte ceux qui ont échoué. Cette solidarité est responsable si, par l'exemple et par l'aide, on contribue à pousser les autres sur le chemin du travail intelligent et persévérant, de la réussite honnête et prévenante, de la liberté et de la maturité. Mais cette solidarité est négative quand elle alimente la culture du parasitisme familial ou social, en instituant des pauvres dépendants, qui s'octroient le droit d'investir leur sueur dans la mendicité et dans la jouissance du fruit du travail des autres. Si on peut favoriser un tel parasitisme pour des raisons personnelles et avec des moyens privés, une telle attitude est davantage immorale quand, par populisme ou à cause des exigences d'une fausse image sociale, on en fait une corvée imposée à la communauté en puisant dans les ressources communes de son développement. En tout cas, nous ne pouvons pas prospérer dans notre travail et promouvoir la communauté en alimentant le vice de la mendicité des uns par celui du détournement des biens dont les autres ont besoin pour leur autonomie.

Dans notre culture, ce parasitisme va toujours de pair avec l'inimitié gratuite de ceux à qui toute émergence sociale de l'autre ou le bien qu'il fait est une menace contre un certain monopole de pouvoir ou de prestige qu'ils veulent exercer sur la société. Pendant ces quinze années de travail social, j'ai appris que tout bien que l'on fait à sa communauté vous procure automatiquement des personnes qui vous aiment et vous admirent, mais aussi des personnes qui vous haïssent gratuitement et qui n'hésiteront pas à vous faire du mal à la première occasion. L'amour et l'admiration des uns se traduisent souvent dans la générosité du pauvre qui vous offre un œuf de poule, dans la maternité d'une femme et la paternité d'un homme qui donnent votre nom à leur enfant, dans la reconnaissance du fonctionnaire qui appuie votre ouvrage ou qui donne votre nom à la rue de son village, dans la dénonciation du citoyen honnête contre le vol ou la destruction du patrimoine de votre travail, dans la prière du croyant qui vous bénit... La haine et la malice des autres s'expriment souvent dans la médisance, la diffamation et l'injure parfois amplifiées par la rumeur publique, les discours des politiciens, les médias et les réseaux sociaux, mais également dans les menaces et dans l'utilisation effective de vos collaborateurs ainsi que du pouvoir politique, administratif, judiciaire, fiscal, économique ou coutumier pour nuire à votre personne et à votre travail.

Face aux enjeux du développement, le parasitisme du paresseux et l'inimitié du mécontent sont des tares sociales qu'il faut prendre au sérieux. Car le premier peut vous porter à la mauvaise gestion du patrimoine commun et à donner à la société des citoyens irresponsables et improductifs, tandis que le second peut vous décourager, vous nuire

réellement ou vous entraîner dans un engrenage infernal de violences verbales ou physiques. L'un et l'autre sont des pièges dont il faut se prémunir par l'humilité de celui qui ne se regarde pas en fonction du mythe social de sa personne, parce qu'il est conscient de ses forces et de ses faiblesses d'homme ; par la liberté de celui qui ne se fait pas prisonnier de l'opinion des autres, parce qu'il obéit en tout au témoignage éclairé de sa conscience ; par la candeur de celui qui s'efforce de conduire toutes ses affaires avec droiture, parce qu'il croit à la supériorité des valeurs morales par rapport aux biens matériels qui passent ; par la prudence de celui qui n'expose pas naïvement sa vie, parce qu'il sait qu'elle est un trésor qu'il doit rentabiliser ; par la sagesse de celui qui ne se laisse pas détourner de ses objectifs, parce qu'il a une mission à accomplir dans sa communauté ; par l'espérance du fidèle qui croit en la puissance de la graine de moutarde, parce qu'il sait que le royaume de Dieu est présent dans le bien fait par chacun (cf. Mt 13,31-32) ; par la ténacité de l'ouvrier inutile, parce qu'il sait qu'il n'est qu'un serviteur qui doit s'effacer devant Dieu (cf. Lc 17,7-10)...

*

*

*

En créant Ditunga, nous avons choisi de défier une réalité entêtée dans la misère qu'elle impose aux hommes et aux femmes créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, héritiers d'une histoire et d'une terre aux ressources merveilleuses. Comme je le disais aussi dans mon discours de présentation de Ditunga le 29 décembre 2007, « nous sommes conscients des obstacles à franchir et des pesanteurs traditionnelles qui tendent à annuler tous les efforts de changement et à enfermer tout le monde dans la léthargie et la routine de la médiocrité et de la dépendance. Et nous savons que, pour plusieurs raisons, beaucoup d'initiatives mieux planifiées et mieux équipées, depuis le réseau colonial d'encadrement du paysannat jusqu'au Projet Maïs pour le Kasai-Oriental (PMKO), ont lamentablement échoué. Mais les échecs passés sont-ils un motif suffisant pour ne rien faire et pour croiser les bras ? Nous pensons qu'il est coupable de ne rien entreprendre par peur de l'échec ; nous pensons que notre génération doit aussi se risquer parce qu'elle a aussi le devoir d'affronter sa part du défi, en prenant en compte les raisons des échecs antérieurs. Nous savons que la bonne volonté ne suffit pas, et que nous rencontrerons de grandes difficultés, mais nous comptons beaucoup sur la compétence du personnel engagé, sur l'implication acquise des décideurs sociaux des villages dans lesquels nous intervenons et, surtout, sur la formation populaire qui précède et accompagne les services offerts, d'autant plus que la situation de notre société semble avoir mûri la conscience du changement dans le chef des acteurs ».

Travailler pour le développement du village, c'est rejoindre l'Afrique noire là où elle souffre le plus de la perversion de l'État et des injustices des temps présent, mais aussi là où elle garde encore un certain enracinement culturel dans son passé, une certaine distance critique par rapport à une modernité dans laquelle elle est entrée et existe comme esclave, et une certaine capacité de repartir à cause de sa taille humaine et de ses ressources. Pendant les quinze dernières années, nous avons rencontré des échecs et nous

avons vécu des adversités, mais nous avons aussi réussi à avancer sur plusieurs fronts, avec l'espoir que d'autres s'unissent à nos efforts pour servir et non pour se servir. Le combat est noble, non seulement parce qu'il est mené au nom de ceux qui nous sont proches par le sang, par la culture et par l'histoire, mais aussi parce qu'il est un cri d'espoir contre notre drame national, un appel à rivaliser dans le bien pour son village. Le combat est exigeant, parce qu'il est une lutte acharnée contre la malhonnêteté et l'incompétence, contre la dictature du riche et l'incurie d'un État démissionnaire, hostile et rançonneur, et contre le parasitisme du paresseux et l'inimitié du mécontent. Nous ne devons pourtant pas nous décourager, parce que, non seulement nous devons honorer les sacrifices de tous ceux qui ont cru à notre rêve et qui ont contribué à sa réalisation, mais surtout nous sommes au service de Dieu et, malgré nos limites, nous savons que sa main est plus forte que les vents contraires.

Professeur abbé Apollinaire CIBAKA CIKONGO
Recteur de l'Université officielle de Mbujimayi

LE VILLAGE DANS LA VISION AFRICAINE DU MONDE

Une lecture thématique de quelques contes et proverbes du Kàsaayi

Introduction

Hier plus qu'aujourd'hui, le village a toujours été un espace où les habitants s'entraidaient et vivaient en partageant l'amour du prochain et le respect des règles régissant les groupes sociaux tels que la parenté, le pouvoir coutumier, le mouvement des dons (**milàmbù ...**). C'était cela le mode de vie en vigueur comme le révèle si bien l'analyse morphosémantique du mot village en cilubà : **musòkù /-ò<kusòkà** = appeler au secours ; faire venir avec insistance.

Oui, on n'appelle au secours que celui ou celle dont on est sûr de recevoir le service attendu. Dans ce cas, on compte, avant tout, sur quelqu'un des proches. Au village, les gens se connaissent et sont imprégnés des liens qui les unissent. Tout le monde connaît tout le monde. il y a là la communion des cœurs et, hier, tout se passait de manière aisée et spontanée. Ce qui n'est plus le cas aujourd'hui, car l'altruisme a fait place à l'égoïsme exaspéré.

Développement

Il sied de noter que le mode de vie au village, basé sur l'entraide, ne venait nullement à la rescousse d'une fainéantise béate comme il en est de nos jours. Avant de tendre la main aux siens et de quémander l'assistance, chaque membre du groupe était appelé à se prendre en charge. Cette attitude se révèle à suffisance à travers bien des proverbes dont les suivants :

- 1) **Kudila butèkà ñkumòna webà.** (pleurnicher en quémandant, c'est voir quelqu'un des siens = c'est être sûr de compter sur quelqu'un des siens)
- 2) **Kèbakebà ñgwa bantu bônso.** (la recherche des biens, c'est l'affaire de tous = tout le monde est invité à rechercher le bonheur).
- 3) **Kwà mukùlù kantu/Kwà mwakùnyì kantu/Nàнку bulongu bwàdisanga.** (Quand chez l'aîné comme chez le puîné il ya quelque chose, dans ce cas-là la confraternité se consolide).

C'est bien clair : tous les membres du groupe social sont invités à travailler et donc à bannir l'oisiveté, la fainéantise béate.

Dans la vision africaine du monde, le cosmos se fonde sur une vision tridimensionnelle :

- 1) Le monde des vivants et des morts en communion permanente, ces derniers intercédant en faveur des premiers auprès des ancêtres afin que ceux-ci implorent la bienveillance de l'Être Suprême ;
- 2) Le monde des végétaux comprenant la faune et la flore ;
- 3) Le monde des minéraux, à savoir le sol et le sous-sol.

L'homme exploite son milieu ambiant en vue de résoudre ses problèmes : il explore son entourage avant de songer à tourner les yeux au loin. Quand des calamités naturelles (maladies, sécheresse ... et même des agressions extérieures) s'abattaient sur le village,

celui-ci ne fuyait pas, ne se déplaçait pas. Au contraire, il se prenait en charge en confiant la tâche à la femme. A cet effet, les femmes s'assemblaient et, d'un seul élan, s'adonnaient à des incantations et cérémonies diverses pour implorer l'intervention des ancêtres et, au-delà de tout, celle de l'Être Suprême. C'est cela savoir compter, avant tout, sur soi, se prendre en charge avant d'en appeler à l'autre.

Le mode de vie du village recourt abondamment aux termes tels que « **mulààdi, kulààdika, kudyà cyovu** » ...

- a) **Mulààdi** : on fait appel à des gens pour un travail donné et, après celui-ci, on offre à boire et à manger « **nshimà yà maanyi** »
- b) **Kulààdika** : cf. supra
- c) **Kudyà cyovu** : se convenir de l'entraide à tour de rôle.

La sagesse millénaire de nos ancêtres illustre à suffisance l'amour et l'affection attachés au village. Soit le commentaire de quelques proverbes lubà :

- 1) **Kwètù kundela/Nànsha bàkwàmba nzala**. (Chez moi où je suis né, c'est chez moi, même si les conditions de vie y sont misérables, car je m'y trouve toujours sécurisé). Les miens sont là et je peux, à tout moment, faire appel à eux et attendre leur assistance.
- 2) **Kwà bendà ñkuulu kwà mucì**. (Sous d'autres cieux, c'est là haut sur l'arbre). Ailleurs, loin de mon terroir, c'est comme quand on est perché sur la branche d'un arbre. On n'est pas en sécurité : tout peut arriver et à tout moment, au moindre coup de vent. Songeons aux différentes vagues connues par nos frères chassés d'autres provinces du pays. Et les dictons suivants compètent bien le précédent :
- 3) **Mvùlà ùleejila kalùmà kwàbù**. (La pluie permet à notre ami de découvrir le chemin de chez lui = les tribulations vécues à l'extérieur ont fini par pousser les non-autochtones à regagner leurs terres d'origine).
- 4) **Ntanda ilengela kayiyi yènù**. (Les contrées quelles qu'elles soient belles ne vous appartiennent pas) Ayez toujours à l'esprit le lieu où se trouve enterré cordon de votre nombril. C'est votre village. Et les anciens d'enchaîner :
- 5) **Ndimà amu ndimà mùnù Ncimumanyà kwàbudikila lutàtù**. (Je cultive là, je cultive ici j'ignore d'où partira la pénurie).

Ce proverbe conseille la prudence : il faut être prévoyant. Tout en veillant à ses conditions de vie ailleurs (**mu cisuku**), loin de son coin natal (= le village), il importe de se préoccuper, en même temps, de ce dernier, car – on ne sait jamais – l'on peut être obligé de regagner son milieu d'origine.

Voilà pourquoi il convient de songer à y avoir les mêmes conditions de vie qu'en milieu citadin, ailleurs où l'on vit.

En effet, le développement des milieux citadins est fonction de celui des milieux ruraux. Quand nos villages seront rayonnants, l'on pourra parler réellement du rayonnement de nos villes.

En vue de rappeler aux membres du groupe d'avoir toujours présent à l'esprit l'amour du terroir, la sagesse millénaire des ancêtres propose ces deux autres dictons qu'il sied d'évoquer ici :

1) **Wapà kanyuunyi**

Wapà kazòòlù,

Byènza kanyuunyi nakàya kwàbù

Kàdi kazòòlù nakàkukùùlà.

2) **Umwangala kùtùùlu njilù**

Wadyà kupinga mwèbà mu nkolù.

Et nous traduisons :

- 1) Tu donneras à l'oiseau et au petit poussin, l'oiseau s'en ira chez lui, tandis que le poussin, lui, te viendra en aide.
- 2) Si tu quittes le terroir, n'arrache pas les aubergines, car tu pourras revenir au lieu de ta tendre enfance = ton village.

L'oiseau symbolise l'étranger et le poussin les proches. Dans le dicton n°10, les aubergines renvoient au milieu natal, à savoir le village. Il faudra donc entretenir toujours des bons rapports avec les siens, avec sa base, avec le milieu natal, car l'un ou l'autre jour, on sera dans l'obligation d'y revenir :

Wadyà kupinga mwèbà mu nkolù.

Nkolù < kukola = grandir

= endroit où l'on a grandi, l'endroit où l'on a passé sa tendre enfance, l'endroit où l'on a enterré le cordon ombilical de chaque membre du groupe.

Ne coupons jamais le lien qui nous lie au terroir où se trouve le bananier symbolisant le nombril de chacun de nous. C'est là que jaillit la source de notre souffle, c'est là que se trouve toujours incandescente la flamme qui alimente notre vie à longueur des journées partout où nous nous trouvons. Voilà pourquoi les membres restés au village considèrent ceux partis ailleurs comme des êtres vivant en brousse loin des pénates : « **Baanà mbaya mu cisuku ... bàdi mu cisuku** ». En un mot, la vie est dans le village et non en dehors de celui-ci.

Conclusion

Le village (musòkù /ò) a toujours été le lieu où les occupants comptent sur l'assistance de l'entourage. Pensez à l'acceptation des termes lubà : **Kusòkà, mulààdi, kulààdika, kudyà cyovu ...**

Hier ça se faisait spontanément et de bonne foi. Aujourd'hui, ça se fait la mort dans l'âme, car l'amour du prochain s'effrite de jour en jour. A la place, c'est la haine et la jalousie qui ont élu domicile dans les cœurs des gens et surtout au village.

Cidibudibu ntumpùntumpù

Myandà yà kalakala

Ki nyà leelù.

Quoi qu'il en soit, le devenir de demain sera radieux si la vie au village reflète celle des milieux citadins.

Chacun de nous doit se sentir concerné par le sort de nos villages et songer à apporter sa pierre afin que ces derniers se transforment tout en gardant ce qu'ils ont de positif.

Munyòkweee

Wà Nsonà

Mwena – Manda

Wèlamù

Mwena - Mpyàrà

Wèlamù

Ku Kaseki

Bèèlamù

Ngandanjiika

Wèlamù

Voilà l'union des cœurs, voilà le vrai amour. C'est cet amour véritable qui doit servir de socle à la construction des meilleures conditions de vie dans tout milieu sociétal.

Pour tout dire, il nous semble que trois tâches méritent d'être mises en exergue comme conditions devant soutenir l'amélioration des conditions de vie en vue de déclencher l'exode urbain vers les villages :

- 1) Le rétablissement de l'autorité traditionnelle selon les règles établies ;
- 2) La promotion de la culture de l'amour du prochain et du travail bien fait en bannissant la fainéantise béate qui a envahi nos villages de nos jours ;
- 3) L'appui de ces derniers en vue d'y apporter le changement qualitatif requis (eau potable, éclairage, entretien des voies de communication, infrastructures d'intérêt communautaire comme celles érigées par le **Projet Ditunga** que nous saluons chaleureusement et auquel nous souhaitons longue vie).

Il ne nous reste qu'à vous remercier pour votre attention soutenue ainsi que pour l'enrichissement que vous allez apporter à notre humble contribution afin que la voie de l'appui de nos villages s'illumine davantage en vue d'un avenir radieux.

Munyòkwéee Wà Nsonà

Professeur Daniel MUTOMBO HUTA-MUKANA
Institut supérieur pédagogique de Mbujimayi.

L'IMAGE DU VILLAGE
DANS QUELQUES RÉCITS AFRICAINS IMAGINAIRES
Cas de *Vehi-Ciosane* de Sembène Ousmane, *Sans tam-tan* d'Henri Lopes et
Un villageois à Kinshasa, de Zamenga Batukenzanga

Introduction

Les faits qui font l'objet de la narration dans un récit imaginaire sont présentés de manière que le lecteur avisé peut s'intéresser, sinon à toutes ses composantes, du moins à l'une : la trame, le narrateur, les personnages, le temps, l'espace, etc.

Dans la présente communication, nous nous intéressons à l'espace et aux faits qui s'y déroulent pour les comprendre et les expliquer. Cet espace est, dans ce récit, le village présenté seul ou couplé avec la ville.

Par la localisation et la nomination qui le caractérisent, le village dans un récit imaginaire peut faire référence à un village qui existe réellement.

Il n'en est pas pour autant une représentation exacte, une photographie. Et ce qui nous intéresse, c'est l'image qui s'en dégage.

Seul ou couplé à la ville, le village est présent dans un certain nombre de récits africains imaginaires, mais les activités qui se déploient dans ces deux espaces les opposent radicalement : évoluant dans le premier espace, les paysans ont comme activités l'agriculture, le petit élevage et, dans certains cas, la chasse et la pêche. Dans le second, c'est principalement, l'économie et l'industrialisation. À cause de l'emploi rémunéré et de ce que cette rémunération peut offrir comme facilité, ces activités rendent la ville encore plus attrayante que le village où il n'y a ni électricité, ni eau courante.

De plus, les termes qui désignent les deux espaces dans *Sans tam-tam* et dans *Un villageois à Kinshasa* renforcent cette opposition. Le village est présenté comme un enfer, la ville comme un paradis. Et l'habitant du village est considéré avec mépris. On le perçoit aisément dans le titre du récit de Zamenga sous examen. Mais, les impératifs du développement et les expériences des personnages principaux inversent la perception. Pour mieux comprendre et expliquer cette inversion de perspective, nous présentons la fable narrative de chacun de ces récits, dans l'ordre chronologique de leur parution.

I. La fable narrative

1. Vehi-Ciosane (1964)

L'histoire se passe dans un village appelé Santhiu-Niaye. Dès le début du récit, la misère est lisible dans la description du paysage, la maigreur du bétail encore en vie, les cases croulantes, les seules occupations des vieillards qui y habitent : un jeu traditionnel et la prière selon les prescriptions de l'Islam. Aucune activité champêtre n'est signalée. En revanche, on apprend que tous les jeunes garçons ont quitté le village pour chercher le bonheur en ville (Dakar). C'est dans ce climat qu'on s'apercevra un matin qu'une fille d'une famille noble est grosse alors qu'elle n'est pas mariée. À la suite d'un interrogatoire

serré, elle avoue que cette grossesse est l'œuvre de son père. Contrairement aux dires des commères du village, qui laissaient entendre que cette fille mettrait au monde un mort-né ou un monstre, ou que la fille enceinte mourrait en couches, elle donne naissance tout à fait normalement à une fille et décide de quitter le village pour la ville. Finalement, sa mère lui remettra les insignes de la noblesse familiale qu'elle tenait de sa propre mère.

2. *Sans tam-tam* (1977)

Au sortir de l'école normale supérieure, Gatsé est nommé chef de cabinet du ministre Okama. Un remaniement ministériel survient peu après cette nomination et le ministre Okama est écarté du pouvoir pendant que, par vengeance politique, Gatsé est affecté dans une école de brousse comme enseignant et animateur rural. Il s'applique à son nouveau métier avec une conscience et une honnêteté exceptionnelles. Au moment où Gatsé prend plaisir à sa nouvelle double tâche, un ancien collègue de l'école normale supérieure (qui exerce de hautes fonctions politiques et dont le récit tait le nom) lui propose un poste de conseiller culturel à Paris. Entre-temps, Gatsé commence à souffrir d'un cancer. En dépit de la possibilité de se faire soigner en France que lui offre cette proposition, Gatsé la décline.

Ce refus poli et ferme donne lieu à un échange de lettres où Gatsé donne libre cours à une réflexion critique à l'emporte-pièce sur la tradition africaine et surtout sur les réalités sociopolitiques de l'Afrique indépendante. Entre-temps la maladie s'aggrave ; Gatsé finit par accepter de se faire soigner en Bulgarie. Mais, il en revient toujours malade et succombe quelques semaines après son retour. En sa mémoire, et pour propager ses idées, son ami, le destinataire anonyme, choisit cinq lettres parmi les plus touchantes et les plus riches de réflexions, et les propose à un éditeur pour publication.

En effet, *Sans tam-tam* est un roman épistolaire, sans doute le premier du genre en Afrique noire francophone. Il comprend six lettres, dont cinq sont destinées à un personnage qui reste anonyme d'un bout à l'autre du roman, et une dernière que celui-ci adresse à un éditeur. Le tout se présente comme un court récit en prose dont un passage est franchement poétique.

Ce récit est largement imaginaire dans l'exacte mesure où les lettres, véhicules de la narration, sont fictives, même si elles font allusion à quelques événements historiques comme « les Trois Glorieuses » et à quelques personnalités qui étaient encore en vie lorsque ce roman a paru, notamment Léopold Sédar Senghor et Mohamed Ali.

Peut-on parler d'un récit épistolaire à propos d'un roman épistolaire ? Pour le moment et dans le cadre de ce colloque, laissons de côté cette question, bien qu'elle intéresse au plus haut point la critique littéraire, pour nous intéresser au village.

Dans *Sans tam-tam*, le mot qui apparaît pour caractériser cet espace c'est la brousse. En effet, Gatsé est affecté dans une école de brousse pour l'enseignement et l'animation rurale. Le déterminatif « brousse » est encore plus péjoratif que celui de « village » opposé à « ville ». Il en est ainsi du « villageois » que l'on trouve dans le titre du récit de Zamenga par rapport à « citadin ».

Gatsé lui-même en est conscient, car il compare le village où il est affecté à un lieu de déportation, à un enfer. Mais, la foi dans la mission qui est la sienne et la satisfaction qu'il y a trouvé avaient transformé l'enfer redouté en paradis.

3. *Un Villageois à Kinshasa* (1988)

Fascinés par la ville de Kinshasa, Amuly et Ukelo, deux jeunes désœuvrés de Butembo, rêvent de s'y rendre pour s'habiller et vivre comme les Kinois qu'ils contemplent et envient en regardant la télévision. N'ayant pas de ressources pour se rendre à Kinshasa, Amuly vole l'argent que ses parents gardaient dans un sac noir qu'ils cachaient dans le grenier. Les deux amis effectuent alors le voyage de leur rêve.

Ils vont d'abord à Kisangani et, depuis la capitale de la province Orientale, ils se rendent à Kinshasa par bateau. À leur arrivée, Ukelo disparaît, abandonnant son ami à son triste sort. Amuly se met alors à la recherche du domicile d'Amisi, son frère aîné, dont il ne connaît pas l'adresse. Un Kinois de bonne volonté le conduit à la *Voix du Zaïre* pour qu'elle diffuse comme d'habitude un communiqué, appelant Amisi pour qu'il vienne chercher son jeune frère. En voyant la photo de ce dernier apparaître à la télévision, Amisi et Sabine, sa femme, n'en sont pas flattés. Mais, après de long moment d'hésitation, Amisi le récupère avec le concours de l'un de ses cousins vivant à Kinshasa. Ce n'est pas de gaieté de cœur que Sabine accepte la présence de son beau-frère dans son foyer. Toutefois, Amisi cherche du travail pour lui, en vain.

Chaque jour, il l'amène à la bourse du travail et le récupère en fin de journée. Un jour, Amisi n'étant pas venu le récupérer à l'heure habituelle, Amuly tente de rentrer seul chez son frère et s'égare. Encore une fois, c'est grâce à la police qu'il sera conduit à la *Voix du Zaïre* pour diffuser un communiqué. Amisi vient de nouveau récupérer son frère.

Entre-temps, l'atmosphère se gâte chez Amisi et Sabine. Cette dernière commence à affamer son beau-frère, jusqu'au jour où Amuly est surpris en train de voler le repas gardé pour son frère. Cet incident contribue sensiblement à la détérioration des relations entre Sabine et Amuly, jusqu'à ce que, lors d'une dispute dans la concession où ils vivent, Sabine crache au visage d'Amuly tandis que ce dernier la gifle violement. Sabine, le visage tuméfié, se venge ensuite en suivant les conseils de l'une de ses amies : celle-ci la met en contact avec des bandits qui acceptent de frapper Amuly moyennant paiement. Sabine accepte de payer la note et propose même d'offrir son corps si jamais l'argent fait défaut. C'est sur la route du marché que les bandits frappent Amuly, lui cassant le bras et la jambe. Cet incident décide finalement Amuly à retourner à Butembo, d'autant plus qu'il n'avait pas trouvé de travail à Kinshasa. À Butembo, son retour est fêté comme celui de l'enfant prodigue de la Bible.

Se rendant à l'évidence, Amuly se met au travail de la terre et s'enrichit rapidement. Ses vieux parents lui lèguent leurs plantations de thé, de café et de papayer. Devenu riche, milliardaire, Amuly se rend à Kinshasa, il offre des cadeaux et de l'argent à son frère, à sa belle-sœur – qui n'en revient pas – ainsi qu'aux autres habitants de la concession. À cette occasion, Amisi prend conscience de l'importance du village et exprime l'intention de quitter la ville pour s'y établir et y vivre. Mais, Amuly lui demande de rester à Kinshasa

pour gérer ses affaires en ville et lui promet un logement décent dans un immeuble de trois étages qui abritera également les services de la représentation de l'entreprise d'Amuly dans la capitale.

II. Espace et idéologie

Le niveau de la sociologie du roman qui nous intéresse dans cette lecture est celui qui a trait à la réalité méta-romanesque. Elle concerne, écrit Michel Zéroffa, la vie des valeurs, c'est-à-dire la conception de la personne mise en lumière par le romancier. Elle est, précise-t-il, le sens de la vision du monde, la signification positive ou négative que le romancier attribue à la vie¹. Quelle est celle que Sembène Ousmane, Henri Lopes et Zamenga Batukezanga attribuent à la vie africaine à la lecture de leurs récits ?

Le zoom sur le village de Santhiu-Niaye met en évidence le fait que le développement de Dakar, la ville, s'est fait au détriment du village, et plus précisément de Santhiu-Niaye, qui était *in illo tempore* le grenier de la ville. Par l'exode rural de la jeunesse, la ville a vidé le village de sa force vive. Il en a résulté un déséquilibre qui a conduit à la misère extrême et aux antivaleurs, dont la plus visible est l'inceste. Santhiu-Niaye est un espace qui répète les méfaits de l'exode rural et de l'ignorance. Sembène Ousmane en a profité pour critiquer sévèrement les idéologies de l'époque, dont la négritude senghorienne, l'africanité de la noblesse traditionnelle fondée davantage sur l'hérédité que sur le travail productif qui permet de reculer les frontières de la famine et d'améliorer les conditions d'existence sur la planète Terre. Il critique aussi la religion qui apparaît comme l'opium du peuple. Sembène Ousmane énonce aussi cette critique dans l'avant-propos de *Vehi-Ciosane* :

« La débilité de l'homme de chez nous – qu'on nomme notre africanité, notre négritude – et qui, au lieu de favoriser l'assujettissement de la nature par les sciences, maintient l'oppression, développe la vénalité, le népotisme, la gabegie et ces infirmités par lesquelles on tente de couvrir les bas instincts de l'homme – que l'un de nous le crie avant de mourir – est la grande farce de notre époque... »

Dans *Sans tam-tam*, le village, en tant qu'espace, est le lieu du dévoilement des conditions pouvant garantir une vraie révolution, un vrai changement susceptible de conduire au développement qui, comme le définissait Roger Garaudy, en son sens premier est l'épanouissement, au plan de l'individu, de toutes les possibilités qu'il porte en lui : possibilité physique d'une croissance de son corps, de sa force et de sa souplesse ; possibilité intellectuelle de création, de critique et de participation aux créations de l'humanité et aux réflexions critiques de tous les autres hommes, ceux du passé et ceux du présent, participation créatrice et critique qui constitue la culture ; possibilité de rapports fraternels et de rapports d'amour avec les autres, de participation collective à des projets communs, d'accès à un avenir ouvert sur des horizons sans fin, et participation continue

¹ ZEROFFA M., *Roman et société*, Paris, PUF, 1976, p. 87.

de l'homme à cet acte créateur, primordial et incessant, par lequel se révèle la présence du divin dans l'homme.²

L'espace met en évidence l'importance des structures et des institutions qui conduisent à un tel développement, à une telle révolution.

Si ces structures et ces institutions sont totalement absentes dans *Vehi-Ciosane*, Gatsé les évoque dans *Sans tam-tam* et contribue, sinon à leur création, du moins à leur réhabilitation par sa réflexion critique. Le village apparaît donc comme le lieu propice à cette réflexion et au mûrissement personnel.

Dans *Un villageois à Kinshasa*, les mouvements du village à la ville et de la ville au village apparaissent comme un voyage initiatique qui rappelle, *mutatis mutandi*, le Voya Voya de Kadogo dans *Moni mambu le Kadogo* de Yoka Lye Mudaba. Il met en évidence l'ignorance et la naïveté de la jeunesse désœuvrée, et les leçons que l'on peut tirer d'une expérience malheureuse, mais qui rend sage et raisonnable. La ville y apparaît comme un espace du paraître et du détricotage des valeurs ancestrales comme la solidarité, l'hospitalité, le respect du bien d'autrui, la fidélité de la femme, le respect des ancêtres, etc. À l'inverse, le village apparaît comme l'espace de l'enrichissement licite, de l'harmonie entre les vivants et les « morts-vivants », et du bonheur.

L'importance des structures et des institutions qui garantissent le développement tel que défini ci-dessus apparaît à travers l'école interprofessionnelle des métiers, opposée à l'« école pour l'école », et à travers les relations harmonieuses entre Amuly, l'autorité de l'État et celle de l'Église représentée par le père Van Bilsen. Les relations avec ce dernier illustrent les possibilités spirituelles des rapports fraternels et des rapports d'amour avec les autres. Il en est ainsi de la possibilité d'accueillir des jeunes Européens et de les associer aux projets du développement du village natal d'Amuly.

Conclusion

En abordant cette lecture, eu égard au volume des ouvrages de notre corpus, nous n'avons pas cherché à savoir s'il s'agissait de romans ou de nouvelles. Nous avons évité cette question – ô combien pertinente – en parlant simplement de récit. Et dans les trois récits, c'est l'espace qui nous a préoccupé, avec ces deux points de repère : le village et la ville. Dans les deux premiers récits, le point focal est le village, la ville y est simplement évoquée ; tandis que dans le troisième récit l'action se déroule au village et en ville. Dans les trois romans, le développement de l'Afrique apparaît comme étant tributaire de l'existence des structures et des institutions qui favorisent, à chaque étape, le développement tel nous l'avons défini avec Roger Garaudy. Ainsi, nous nous posons la question de savoir si, au regard de ces trois récits, nous pouvons répondre à la question de savoir si la littérature peut avoir quelque rapport avec le développement.

La littérature peut contribuer au développement, en ce sens qu'elle peut injecter dans la conscience des lecteurs, des agents de développement et des autorités politiques une vision corrective des réalités politiques, sociales, économiques et culturelles des espaces

² GARAUDY, R., *Pour un dialogue des civilisations. L'Occident est un accident*, Paris, Denoël, 1977, pp. 36-37.

concernés par cette question de développement, comme l'Afrique noire du lendemain des indépendances. L'exode rural dans *Vehi-Ciosane*, la présence de Gatsé dans une école de brousse et le voyage initiatique d'Amuly mettent en évidence l'importance à la fois des agents de développement et du développement endogène, par rapport au modèle de l'économie extravertie qui a caractérisé l'Afrique au lendemain des indépendances. Finalement, l'image qui se dégage du village est celle d'un espace propice au développement endogène, mais ouvert au monde, qui tient compte de la spécificité géographique, climatique et culturelle de chaque village.

Professeur Bertin MAKOLO MUSWASWA
Professeur émérite à l'Université de Kinshasa

LE CONFLIT ENTRE LA VILLE ET LE VILLAGE DANS LA MUSIQUE CONGOLAISE MODERNE

Introduction

Sous-genre artistique de grande notoriété, la rumba congolaise est le corpus sur lequel se fonde cette étude de l'espace. De manière générale, la musique ne peut s'entendre autrement que comme un regroupement des formes musicales ou des styles musicaux ayant un ou plusieurs éléments caractéristiques communs, notamment la technique dont l'instrumentation, les types de rythme, mais aussi la fonction, la destination, l'intention, l'origine géographique ou la dénomination mercatique. Ainsi distingue-t-on, dans leur diversité, la musique instrumentale, la musique vocale, la musique de danse, la musique de cinéma, la musique religieuse, funèbre, classique, baroque, moderne, folklorique, congolaise, gitane, etc. C'est dans cette capacité intuitive humaine de combiner les sons de façon mélodique, harmonique, rythmique et expressive que se range la rumba, en tant que genre ou corps constitué de cet art plastique. Parmi les stars de la rumba congolaise excelle une virtuose sans conteste dont l'œuvre intitulée *Diarrhée verbale* a retenu notre attention au compte de cet exposé intitulé : « Le conflit entre la ville et le village dans la musique congolaise moderne ».

Vouée non seulement à la délectation de nos sens, mais aussi à la communication, la musique fait aussi transparaître la vision du monde de l'auteur ou de son groupe social, c'est-à-dire un ensemble d'idées, de pensées, de sentiments, de conflits sociaux, de problèmes existentiels dans le temps et dans l'espace et toute une gamme de fictions. C'est au gré de cette phénoménologie sociale complexe qu'émerge une gestion de temps cycliques d'événementiels ritualisés (les temps de fêtes, de rites, de commémorations, de vie quotidienne de l'homme aux prises avec le monde...) et des espaces organisés et naturels parmi lesquels les villes et les villages sonnent comme des antinomies l'un de l'autre. Ces espaces, dans leur stéréotypie, paraissent théoriquement irréductibles, alors que les phénomènes humains peuvent induire pour l'un et l'autre un sens dynamique dans leur matérialisation au cours de l'histoire.

C'est de cette perception des espaces antinomiques que découle notre sujet d'étude dont la problématique s'affiche déjà en filigrane avec toute son éloquence :

- comment l'espace est-il perçu et présenté dans notre corpus ?
- comment cet espace en tant que signe est-il structuré ?
- comment se génèrent et s'articulent les conflits entre la ville et le village dans notre corpus et quelle significations en découlent ?
- Quelle stratégie faut-il pour sauver les villages ou les émanciper sur divers plans ?

En effet, la ville et le village sont des espaces socio-matériels où les humains en interaction se trouvent éternellement aux prises avec leur monde expérientiel ou mythique. Et par cette phénoménologie sociale, les espaces se catégorisent dans leur matérialisation, se dynamisent, croissent, décroissent, interagissent, s'affrontent, s'influencent sinon se détruisent.

Si l'état de cette question a enregistré un certain nombre d'études de par le monde, ce sont surtout les géographes et les sociologues qui s'en sont occupés, en les décrivant et en analysant les phénomènes sociaux globaux qui s'y opèrent et qui les caractérisent.

Approché par la critique littéraire, l'espace romanesque a connu un certain nombre d'études, cependant sa variété naturelle et les possibilités fictionnelles dans les différents genres oraux ou dans les œuvres écrites appellent toujours des options d'investigation différentes et pertinentes.

Dans une œuvre littéraire, l'espace peut se matérialiser de différentes façons : voies de passage, forêt, savane, plage, marché, monts, plaines et vallées, espaces mouvants comme les trains, avions, bateaux, etc. ; espaces fixes comme le salon, la cuisine, la chambre à coucher, le temple, l'école, etc. ; espaces aquatiques comme les mers, fleuves, rivières, lacs, etc. ; espaces galactiques, contextes de *space opera* et aujourd'hui d'investigations scientifiques ; espaces urbains et ruraux ; espaces fictifs comme paradis et enfer, etc.

Comme on le constate, les études traditionnelles de l'espace sont nombreuses. Nous pouvons à titre d'exemple citer, au-delà de nos frontières le XV^e Colloque international de la Société d'analyse de la topique romanesque (SATOR), qui a eu lieu du 26 au 29 novembre 2001 à l'École nationale supérieure d'Ulm, à Paris.

Il s'agissait, dans ce colloque, de redécouvrir ces espaces topiques médiévaux aujourd'hui en partie inutilisables et désaffectés, mais qui ont formé l'horizon sur lequel pouvaient se mouvoir héros et personnages. Il faut signaler que, dans son effort pour constituer un thésaurus des *topoi* narratifs, la Société d'analyse de la topique romanesque a, depuis sa création en 1987, souvent croisé la nécessité d'une réflexion sur la topique des lieux spatialisés de la fiction. Le colloque précité s'y est consacré entièrement, en bénéficiant des éclairages récents proposés par les théoriciens de l'espace littéraire, et de l'apport d'une méthode d'interprétation de la fiction à travers des cartes de géographie.

Mihaela Mitu, de l'Universitatea Din Pitești (Roumanie) a lui aussi abordé cet aspect d'étude dans *L'Espace, mode de vision et représentation sémiotique dans l'œuvre de Michel Tournier*. Il montre que, cognitivement et physiquement, la catégorie de l'espace se caractérise par le fait qu'elle est la « forme de l'intuition du sens externe » d'après Kant ; cela signifie, dit-il, que cette catégorie peut être, à tout moment, psychologiquement appréhendée par la perception et convertie en représentations spatiales concrètes. Dans l'œuvre de Tournier, l'espace suit, suggère et préfigure les transformations des héros.

Plus près de nous, une étude intitulée : *Un curé noir de Cibaka Cikongo : sémantique de l'espace* a été réalisée par Bandowa Binyanguka au titre d'un travail de fin de cycle de graduat inédit (2009-2010).

Au regard de cette figuration plurielle de l'espace littéraire, Audrey Camus et Rachel Bouvet (*Topographies romanesques*, Rennes, PUR, 2011, 250 p.) montrent qu'il a longtemps été le parent pauvre des études littéraires, où il n'a véritablement fait son apparition qu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Le domaine ayant alors été durablement investi par les analyses d'inspiration bachelardienne mais relativement

délaissé par le structuralisme, c'est surtout dans le dernier quart du siècle que l'intérêt pour la représentation spatiale s'est graduellement accru. Durant cette période, renchérissent-ils, le constat d'un manque en la matière est régulièrement réitéré, que les études de type régionaliste – consacrées à tel auteur, tel genre ou telle période – peinent à combler. C'est que le domaine est vaste : de la dimension spatialisante du langage à la métaphore de l'espace littéraire, de l'étendue matérielle de la page à la perception de la lecture comme voyage en passant par le territoire d'origine de l'œuvre ou l'univers imaginaire de l'auteur, les liens qui unissent espace et littérature sont d'une extrême richesse.

Mais dans cette étude, il n'est retenu que l'espace au sens géographique, celui évoqué par le texte verbal du corpus, afin de rendre compte de la solidarité ou de l'exclusion, de la coordination ou de la subordination, de la valorisation ou de la dévalorisation entre l'espace-ville et l'espace-village tels que fonctionnalisés par les phénomènes sociaux qui y interviennent.

C'est dans cet ordre d'idées que les espaces ville et village, les sociétés qui les organisent et les fonctionnalisent dans la rumba congolaise, perçus dans une dialectique oppositive, montrent l'intérêt de cette réflexion.

I. La rumba congolaise et ses origines

La rumba congolaise est une transplantation de la rumba cubaine vers la fin des années 1930, par un curieux aller-retour de l'histoire entre les Caraïbes et l'Afrique. Elle a été apportée en Afrique à la faveur du passage des cargos transatlantiques dans les ports de l'Afrique de l'ouest et des échanges entre kroumen et marins cubains qui leur apportent des 78-tours de firme EMI, et notamment les disques GV de ce catalogue EMI. C'est par le cours du fleuve Congo que cette musique a dû gagner Kinshasa et Brazzaville, terres propices à son enracinement durable, car n'y était pas réservée à la seule caste des griots comme dans l'Empire mandingue. Environ 250 titres de 78-tours « GV » édités constituent le berceau de la rumba congolaise. Ils sont importés par les épiciers installés dans les quartiers indigènes de grandes cités congolaises, qui recourent au gramophone à manivelle. Pour son plus grand succès, Nico Jeronimidis fonde les Éditions Ngoma en 1948. Le premier tube à en sortir a pour titre *Marie Louise* et pour compositeur Antoine Wendo Kolosoy, un mécanicien des bateaux du fleuve Congo. Grand Kallé (Joseph Kabasele) est considéré à juste titre comme le père de la musique congolaise moderne avec son orchestre African Jazz. Dans sa suite émergera aussi son initié Pascal Emmanuel Tabouley Rocherau avec *African Fiesta* (1965). Sans plus tarder, le lingala et d'autres langues régionales ont supplanté l'espagnol de la rumba cubaine et le français de la société bourgeoise congolaise. C'est vers les années 1940 et la fin des années 1950 pour la rumba traditionnelle, au début des années 1960 et 1970 pour la rumba congolaise que cette musique connaît son plus grand succès et imprègne fortement une identité culturelle congolaise. Luambo Makiadi, par son talent de guitariste, la modifie et en fait une rumba dite proprement congolaise. Depuis, ce genre musical au Congo-Kinshasa a enregistré une litanie de grands noms : Papa Wemba (avec son morçau *Zonga Zonga*), les Bantous de la capitale et Dr Nico avec le tube *Tu m'as déçu chouchou*. Dans ses avatars, ce genre a

engendré les styles populaires soukous et ndombolo intégrant les instruments musicaux modernes de l'Occident et le Nguasuma, associant dans une ambiance totale les instruments et les cris d'un Atalaku, d'un Yonda Sister-Mbuta Mutu. Sa nouvelle phase s'est mise en évidence avec les orchestres comme Zaiko Langa Langa, Empire Bakuba, Viva la Musica, Quartier Latin, Wenge Musica et Big Stars avec une panoplie d'artistes (Papa Wemba (le roi de la rumba), Koffi Olomide (le roi du tchatcho), le Général Defao, Felix Wazekwa, Werrasson (Noël Ngiama), JB Mpiana, Fally Ipupa, Ferré Gola, Héritier Watanaba, extra Musica et Fabregas, etc.

II. Présentation de l'auteur et de son œuvre

1. Biographie

Simon Lutumba Ndomanueno, surnommé Lutumba Simaro Massiya, est né le 9 mars 1938 et mort le 30 mars 2019. Guitariste rythmique, auteur-compositeur congolais, il est membre du groupe TP OK Jazz qui a dominé la scène musicale congolaise de 1959 à 1980.

2. Quelques albums

- *Maya : l'Album des Albums ;*
- *Procès ;*
- *Trabison ;*
- *Salle d'attente ;*
- *Cœur artificiel ;*
- *Diarrhée verbale (1989), etc.*

Il a même joué dans un film : *Les habits neufs du gouverneur* (2005).

3. Présentation du corpus : *Diarrhée verbale*

Bambanda banyati ngai na musapi ya suka mama eh
 Banyati ngai na musapi ya suka musapiya lokolo
 Nasali eloko te, oh bampangi eh
 Natikeli bango libala mobali nalingagaka
 Nabenda nzoto naboya nde makambo oyo
 Nakima Matonge, Limete
 Nakoma na Masina
 Naluki ya nga mbokatier mobola lokola ngayi
 Nasokola ye akoma marque déposée na ngayi

*Mes rivales m'ont égratigné l'orteil
 M'ont égratigné l'orteil dernier doigt de mon pied
 Sans cause oh mes amis eh
 Je leur ai abandonné mon mari mon bien-aimé
 Je me suis résignée pour éviter des problèmes
 J'ai fui Matonge, Limete
 Je me suis repliée à Masina
 J'ai jeté mon dévolu sur un pauvre villageois*

Pour le soigner et en faire ma marque déposée

Ngayi kutu, Carlyto, naloba nini papa eh ?
Bambanda nazuwa na mokili ba leki na ba ndeko na ngayi
Bambanda nazuwa na mokili kaka se ba muziki na ngayi
Natikeli bango libala mobali nalingagaka
Nakoma na nga na Kinkole
Nazuwa mobomi mbisi
Naboya concurrence na basi ya kilo
Nasokola ye akoma marque déposée na nga aa

*En fait moi-même, Carlyto, qu'en puis-je dire papa eh
Les rivales que j'ai eues dans ce monde n'étaient que mes sœurs et mes parentes
Les rivales que j'ai eues dans ce monde n'étaient que mes propres amies
Je leur ai abandonné mon mari mon bien-aimé
Je me suis repliée à Kingole
Afin de conquérir un pêcheur
Je n'ai pas aimé me concurrencer avec les femmes huppées
Que je le soigne, qu'il devienne, oh ma marque déposée*

Bambanda bandimaka mbanda te, oh réalité ya mokili
At oleki ye kitoko mbanda akokumisa yo te
Yango nga nayina mibali ya beau gars lofundu na bisalela
Ba vedette na lolendo ya kwiti ya succès na bango
Mibali ya mbongo, ifengonya, kosala zuwa te
Yango etinda ngai navanda na ngai na Bandundu
Naluka ya nga mokati mbila natika mibali ya lokumu
Nabimisa ye akoma marque déposée na nga ah

*Les rivales ne supportent jamais une autre rivale, oh réalité de la vie
Quoique tu aies plus de charme qu'elle, elle ne te louera jamais
De ce fait j'ai pris distance de beaux gars
L'indiscrétion et la légèreté des vedettes ivres de leurs succès
Les maris riches, ne sois jamais jalouse d'eux
Voilà ce qui m'a poussée à vivre à Bandundu
Que j'y dompte un coupeur de noix de palme
J'ai renoncé aux maris glorieux
Que je l'exhibe et en fasse ma marque déposée*

Ngai kutu, Nzube, naloba nini papa eh ?
Bambanda nazuwa na mokili kaka ba leki na ba ndeko na ngai
Natikela bango libala mobali nalingagaka
Natiki quartier ya bino ya mabe na songisongi

Nakoma na nga na Kinkasani eh
Nazuwa na nga moteki sain glaces
Naboya concurrence na basi ya likolo
Nasokola ye akoma marque déposée na nga

*En fait moi-même, Nzube, qu'en puis-je dire ?
Les rivales que j'ai eues dans ce monde sont mes sœurs et mes parentes
Je leur ai abandonné mon mari mon bien aimé
J'ai quitté votre mauvais quartier des instigations
Je me suis repliée à Kinkasani eh
Afin de conquérir un vendeur de sain glaces
Je n'ai pas aimé me concurrencer avec les femmes huppées
Que je le soigne, qu'il devienne, oh ma marque déposée*

Bambanda banyati nga na mosapi ya suka mama eh
Banyati na musapi ya suka, musapi ya makambo
Nasali eloko te, oh bampangi eh
Natikela bango libala mobali balingagaka
Nabenda nzoto naboya nde makambo
Nakimi Mbinza, Righini
Nakoma na Mougali
Naluki ya nga receveur ya fulafula mobola lokola nga
Nasokola ye akoma marque déposée na nga

*Mes rivales m'ont égratigné l'orteil
M'ont égratigné l'orteil dernier doigt de mon pied, un drôle d'orteil
Sans cause oh mes amis eh
Je leur ai abandonné mon mari bien-aimé
Je me suis résignée pour éviter des problèmes
J'ai fui Mbinza, Righini
Je me suis repliée à Mougali
J'ai jeté mon dévolu sur un receveur de bus fulafula pauvre comme moi
Pour le soigner et le rendre ma marque déposée*

Ngai makila mabe ya nga ya kala Teddy Kinsala
Makila ya libata basalela yango boudin te
Ebembe ya kotelema nzoto eluka makambo
Famille ya babola ba ndeko na ga ya mibali bakelela
Yangon naboya kosala ba défilé na ba bureaux ya mibali ya baninga
Nakima Kinshasa, nakoma na nga Kinsantu
Nazuwa na nga moteki mfumbwa mobali ayebana te
Nabimisa ye akoma marque déposée na ga

*Ma malchance date de longtemps Teddy Kinsala
Sans du canard, on n'en fait jamais de boudin
Mon corps, un cadavre debout problématique
Famille de pauvres, mes frères en ont souffert
Voilà pourquoi j'ai refusé de défiler devant les bureaux des maris de mes amies
J'ai fui Kinshasa et me suis installée à Kinsantu
Afin d'y conquérir un vendeur de légume fumbwa sans renommée
Que je l'exhibe et fasse de lui ma marque déposée*

[Chœur]

Mokili mobongwani mingi, tokomi kozonga na tango Sodome et Gomorrhe
Kinshasa ezalaka boye te tango ya Kin Malebo
Tokoma nde kobomana, tozangi solidarité
Basi mibali bakomi kobela diarrhée verbale
Maladie ya tuba-tuba, eh mama

*Le monde est très perturbé, nous rentrons au temps de Sodome et Gomorrhe
Kinshasa n'était pas pareil au temps de Kin Malebo
Nous nous entretenons, nous avons perdu la solidarité (l'humanisme)
Les femmes, les hommes souffrent tous d'une diarrhée verbale
Maladie de perroquet, eh maman*

[Refrain]

Tuba-tuba eh mama

Perroquet eh maman

[Leader] Eh ngayo

Eh pauvre de moi

[Refrain]

[Leader] Obela okonda balobi sida eh

Souffres-tu, maigris-tu, ils disent de toi sidéen

[Refrain]

[Leader] Tobosani maladies nyonso ya kala

Nous avons oublié toutes les pathologies d'antan

[Refrain]

[Leader] Baleki balobi bakanka yaya na kisi

Ta fratrie colporte que tu es féticheur

[Refrain]

[Leader] Basenga eloko ozanga nde makambo

Te demandent-ils quelque chose et que tu en manques, cela devient un problème

[Refrain]

[Leader] Balobi mwasi na ye apekisi ye oh

Ils colportent : sa femme s'y oppose

[Refrain]

[Leader] Suki pembe na famille okomi ndoki
Tête blanche en famille, tu deviens un sorcier

[Refrain]

[Leader] Moto akufa na famille yo nde moloki oh
Meurt-il quelqu'un en famille, c'est toi qui l'a ensorcelé

[Refrain]

[Leader] ooh, ngai, ooh
Ooh, pauvre de moi, ooh

[Refrain]

[Leader] Okoma na mbongo balobi moyeke eh
Deviens-tu riche, ils disent que c'est par mysticisme eh

[Refrain]

[Leader] Ba nommer yo mokonzi balobi asali coup
Te nomme-t-on chef, ils colportent que tu as triché

[Refrain]

[Leader] Oboya kobima balobi akweya eh
Refuses-tu des sorties, ils colportent que tu es tombé en faillite

[Refrain]

[Leader] Ba Kinoisés ba Kinois
Les Kinoisés et les Kinois

[Refrain]

[Leader] Tuba, tuba, tuba, tuba, tuba, tuba
Parleur, parleur, parleur, parleur, parleur, parleur

[Refrain]

[Leader] idem 6x

[Refrain]

[Leader] Eh, nga, oh
Eh, pauvre de moi, oh

[Refrain]

[Leader] Otika kokaba balobi maboko makasi
Tu arrêtes de faire des dons, ils te taxent de radin

[Refrain]

[Leader] Okaba balobi yo Likoueche
Tu fais des dons, ils disent de toi Likoueche

[Refrain]

[Leader] Eh, nga, oh
Eh, pauvre de moi, oh

[Refrain]

[Leader] Tuba, tuba, tuba, tuba, tuba, tuba
Parleur, parleur, parleur, parleur, parleur, parleur

[Refrain]

[Leader] Tu... tu... tu..., tuba (3x)

Pa... pa... pa, parleur

[Refrain]

[Leader] Mavra Congo

Mavra Congo

[Refrain]

Etc.

4. La sémiologie hiérarchisante de l'espace dans le corpus

La chanson *Diarrhée verbale* de Lutumba, en tant que texte poétique libre organisé en strophes, nous présente des personnages et des actions situées dans le temps et dans l'espace. Et pour bien accéder aux différentes significations de cette chanson, l'espace, le temps, les personnages et l'action compris comme ses composantes structurales, nous avons opté de recourir au modèle sémiotique d'analyse de l'espace d'Adrien Munyoka Mwana Cyalu, dont le schéma est donné dans la suite. Ce modèle, en expérience à la fois au centre de recherche Ciyèm-Recall (Cikèbulwidi cyà pa Yètù Myakulu – Research Center for African Languages and Literatures) de l'université de Mbujimayi en partenariat avec l'université de Gand et à la cellule africanistique de l'ISP Mbujimayi dirigé par le professeur émérite Daniel Mutombo Huta, considère que les espaces narrés sont toujours des structures hiérarchisées, enchaînées ou enchâssées, allant de macro-espaces aux espaces atomisés, en passant par des micro-espaces et des sous micro-espaces.

Cette modélisation, en mettant en rapport les structures spatiales, accouche de significations qui contribuent à la compréhension globale du texte sous examen. Elle sera appliquée en synergie avec le modèle actantiel d'Algirdas Julien Greimas.

Les deux modèles sont précédés du résumé du texte-corpus en étude.

A. Résumé de la chanson *Diarrhée verbale*

La chanson *Diarrhée verbale* de Simaro Lutumba avec TP OK JAZZ de Lwambo Makiadi, évoque une femme déçue, en dépit de sa beauté, de son droit éventuel ou circonstanciel de première occupante d'un mari. Mise en situation comme narratrice par l'auteur, dans une plainte poignante, elle dénonce la rivalité des autres femmes dont elle est victime dans le centre-urbain de la ville de Kinshasa. Par conséquent, elle renonce au combat, abandonne le mari qu'elle aime, hyper-classé, trop en vedettariat matériellement ou physiquement, et le centre urbain gangréné par la médisance et le colportage. Elle se replie hypothétiquement dans une fiction vraisemblablement chantée à la périphérie de la ville ou à l'intérieur de Kinshasa, assimilés aux villages. Tout ceci dans une perspective de conquérir un mari de sa classe sociale, de le soigner et de le fidéliser, loin de toute concurrence et de toute rivalité.

B. L'analyse actantielle

L'analyse actantielle d'Algirdas Julien Greimas, d'après A. Munyoka Mwana Cyalu (2015) qui nous inspire, est une analyse structurale qui cherche à mettre en évidence les structures profondes, internes, et les sens d'un texte.

En narratologie, même poétique, le schéma actantiel, appelé aussi modèle actantiel, rassemble l'ensemble des rôles (les actants) et des relations qui ont pour fonction la narration d'un récit. Ce modèle a été créé par Algirdas Julien Greimas (1966). Il se résume en six rôles actantiels :

- Le destinataire : éprouve un manque et met le récit en mouvement ;
- Le sujet : mandaté par le destinataire pour lui obtenir l'objet de son manque ;
- L'objet : ce qui manque au destinataire, l'objet de la quête ;
- L'adjuvant : celui ou ce qui aide le sujet à atteindre l'objet de la quête, aussi appelé allié ;
- L'opposant : celui ou ce qui empêche le sujet d'atteindre l'objet de la quête, aussi appelé obstacle ;
- Le destinataire : s'identifie à celui qui jouit du fruit de la quête, donc au bénéficiaire.

Dans le schéma actantiel de Greimas, les rôles actantiels, c'est-à-dire à proprement parler les « actants », ne doivent en aucun cas être confondus avec des « acteurs » ou les personnages. Ces derniers accomplissent des rôles actantiels. Les actants sont des positions au sein d'une structure ; ils se définissent par leurs relations. Les acteurs d'une histoire, d'un conte, d'un roman, etc. se déplacent d'une position à l'autre et voyagent au sein de cette structure. De plus, les actants sont situés par Greimas sur trois axes qui les relient de manière significative : le *sujet* et l'*objet* sont situés sur l'axe du *désir* (ou de la quête) ; le *destinataire* et le *destinataire* sont situés sur l'axe de la *communication* ; les *adjuvants* et les *opposants* sont situés sur l'axe du *pouvoir* (pouvoir positif dans le cas des adjuvants et négatif dans le cas des opposants).

Le rôle actantiel n'est pas à confondre avec celui d'un acteur, parce qu'un acteur ou plusieurs acteurs peuvent accomplir un même rôle actantiel. Prenons l'exemple d'un peuple qui, dans un récit, veut obtenir son indépendance : le *destinataire* dans ce cas est le peuple lui-même, et quant à ce peuple qui s'emploie à obtenir cette indépendance par la lutte ou les manifestations, il est le *sujet*, l'indépendance étant l'*objet* de sa quête. En outre, le courage, la lutte employée sous toutes ses formes, les manifestations, les villes mortes, le soutien de la communauté internationale, etc. accomplissent le rôle d'*adjuvant* (allié), alors que la police, l'armée, le colonisateur, les réfractaires parmi le peuple lui-même et tous ceux qui s'inscrivent en pensées, en actes, en sentiment, en communication, etc. contre cette indépendance, accomplissent le rôle de l'*opposant* (obstacle). Enfin, parce qu'une fois cette indépendance obtenue, le peuple en jouit, il est de ce fait le *destinataire* ou le *bénéficiaire*. Au-delà de ce seuil, le sujet qui atteint l'objet de la quête est un héros, et celui qui échoue est un antihéros.

Il ressort alors de l'examen du modèle actantiel de Greimas qu'un même rôle peut être accompli par un ou plusieurs personnages, qu'un acteur peut accomplir un ou plusieurs rôles actantiels. Le personnage qui accomplit un rôle actantiel est appelé actant, et cet actant peut être un être animé ou inanimé, une qualité ou un défaut, un élément de la

nature favorable ou défavorable. Mais, quand un personnage est présent dans un circuit narratif et n'accomplit aucun rôle actantiel, il est qualifié de non actant ou d'actant passif.

C. Analyse actantielle de la chanson *Diarrhée verbale*

Il faut, dès l'abord de ce point, signaler que la structure de la chanson sous examen admet plus de quêtes non pas enchâssées mais enchaînées. Nous nous contenterons dans cette analyse d'en ressortir au moins deux.

Première quête

Le destinataire : une femme. Dans la chanson sous examen, le personnage d'une femme accomplit le rôle du *destinataire*, car c'est elle, de manière avouée, qui a eu le désir de s'approprier un mari, comptant sur le déjà-là de leur vie en couple, le code culturel et son crédit physique.

Le sujet : une femme. Cette femme rentre dans le rôle du sujet, car c'est elle qui s'est employée à s'approprier le mari anonyme caractérisé dans le texte par son « hyper-classé » et par la convoitise des autres femmes.

L'objet : l'appropriation du mari anonyme caractérisé.

L'adjuvant : le droit de cette femme comme éventuelle première occupante et sa beauté subjective, car c'est elle qui a sa conviction d'être belle.

L'opposant : la rivalité des femmes dans le centre urbain de Kinshasa, le statut « hyper-classé » du mari, la lâcheté ou le manque de ténacité de cette femme éventuelle première occupante, la possibilité de refaire sa vie dans d'autres espaces excentriques du centre urbain (Masina, Kinkole, Kinkasani) ou dans des ailleurs lointains, hors Kinshasa, assimilés aux villages (Bandundu, Kinsantu...).

Le destinataire : cette femme éventuelle première occupante du mari anonyme, est sentie comme jouisseuse logique de l'objet de la quête.

N'ayant pas réussi à s'approprier le mari anonyme pour de bon, la femme éventuelle première occupante du mari s'est réalisée comme anti-héroïne.

Schéma actantiel de la première quête

Axe de la communication



Axe du désir



Axe du pouvoir

Deuxième quête

La deuxième quête qui s'opère dans cette chanson est un reflet mimétique de la phénoménologie sociale. En effet, la société humaine est pleine des réseaux sociaux qui laissent entrevoir notre humanité, au quotidien, en perpétuelles interactions parfois épiques, réalistes, dont les conséquences peuvent être positives ou négatives. L'acceptation du monde avec ses champs de l'épique qu'il nous impose, nous familiarise, dans certains contextes de la vie vécue ou fictive, narrée ou chantée, avec l'image de la vie comme un combat, comme un terrain d'expression de nos forces, de nos audaces et de nos faiblesses. Les espaces géographiques et leur décor, condamnés dans leur mutisme, subissent les effets de l'humanité dont les nocifs sont la destruction, la dégradation des valeurs jusqu'aux confins des contradictions et de l'absurde. L'éloquence de cette deuxième quête en donne plusieurs :

Le destinataire : les rivales. Le circuit actantiel de cette deuxième quête dans la chanson d'étude montre les rivales de la femme, chacune à son temps, accomplissant le rôle actantiel. Elles ont chacune éprouvé un manque : le mari anonyme envié. De ce fait elles mettent le récit en marche.

Le sujet : les rivales. Sans mandater quelqu'un d'autre pour mener la quête et atteindre l'objet qui manque, elles ont elles-mêmes entrepris la quête de cet objet, autrement dit la conquête du mari « hyper-classé », le riche homme vivant déjà en couple avec cette femme de la première quête. Contradictoirement au code social, ces rivales de la femme sont ses sœurs, ses parentes, ses amis. Ceci dénote une dégradation des valeurs, des mœurs matrimoniales en milieu urbain kinois, un chaos social, un déchaînement des forces négatives structurant une épopée du mal qui rend la vie absurde et met les faibles en fuite. Dans une métamorphose à la Kafka, Kinshasa a perdu son image prestigieuse du temps qu'il était Kin Malebo, aujourd'hui juste un symbole nostalgique.

L'objet : conquête du mari d'autrui, anonyme, caractérisé par son hyperclasse, sa richesse et son vedettariat.

L'adjuvant : l'audace, le courage épique, la bravade des rivales et les mœurs sexuelles légères du mari envié. En effet, l'audace des rivales, leur courage épique d'entreprendre la conquête d'un mari d'autrui, leur bravade du code culturel, matrimonial, du contrat sororal traversant la vie de la naissance à la mort, du contrat amical ainsi que la légèreté du mari envié ont concouru à l'atteinte de l'objet de la quête par le sujet.

L'opposant : la femme et sa passivité. Censée être opposante logique à la conquête des rivales, la femme s'est résolue de se muer en actant passif en refusant de défendre son droit. Sa fuite devant la rivalité, inhibante, l'avait déjà sanctionnée comme anti-héroïne dans la première quête.

Le destinataire : les rivales. Ayant tenu dans leur entreprise de la conquête cynique du mari d'autrui, elles ont atteint l'objet de de la quête et par conséquent s'en sont consacrées jouisseuses.

Schéma actantiel de la deuxième quête

Axe de la communication



Axe du désir



Axe du pouvoir

D. La structuration de l'espace dans la chanson

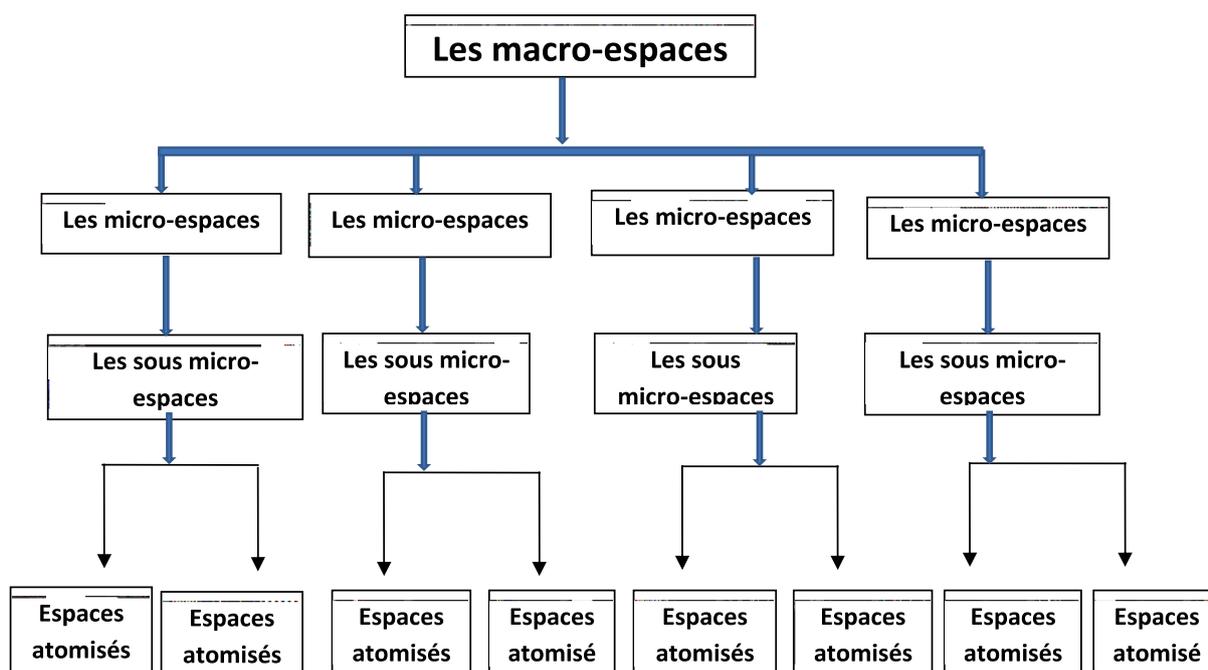
Le schéma canonique ou le modèle de la sémiologie hiérarchisante de l'espace d'Adrien Munyoka Mwana Cyalu

Ce modèle retient cinq échelles enchâssées de l'espace, notamment les macro-espaces, les micro-espaces, les sous micro-espaces et les espaces atomisés. Les espaces de même degré entrent dans une même catégorie. Les espaces peuvent se sérier en espaces naturels et non naturels.

La fiction littéraire peut fonctionnaliser les deux. Le souci de la vraisemblance peut faire qu'un auteur déploie ses personnages dans un espace naturel, géographique de notre expérience (comme les villes, les villages, les campagnes, les centres, etc.), ou dans un espace imaginaire, rêvé, merveilleux (comme le sous-aquatique dans *Ngando* de Lomami

Tchibamba), de nos contes, de nos croyances (enfer, paradis, l'au-delà...) ou de pure création comme l'inexistante île de Serendib où nous transporte Voltaire dans *Zadig*.

La catégorisation de l'espace dans les œuvres de création que Bourdieu appelle les biens symboliques peut être fonction de beaucoup de facteurs, notamment le genre exploité, la sensibilité de l'auteur (il peut être agoraphobe ou agoraphile, claustrophobe ou claustrophile, épique ou pacifiste, aimer ou non la nuit, la lumière, etc.), le destin des personnages, l'impératif événementiel, etc. Néanmoins, ce modèle s'attelle à la hiérarchisation de l'espace dans une œuvre littéraire sans clôture des adaptations ni de dynamisation. Il se veut sans doute une matrice.



L'application de notre modèle canonique de la sémiologie hiérarchisante de l'espace dans *Diarrhée verbale* de Lutumba ressort deux macro-espaces implicites : Kinshasa et Congo-Central, et un macro-espace explicite : Bandundu. Les trois sont en effet des signes-espaces avec un statut juridique de province en RDC. Pour les signes-espaces macroscopiques implicites, les indices métonymiques qui leur donnent l'occurrence cérébrale ou phanéroscopique sont les micro-espaces Kinshasa-ville (mieux : centre-ville) et la ville de Kinsantu. Les trois signes macro-espaces englobent l'urbain et le rural, les villes et les villages, etc. Les signes micro-espaces Kinshasa-ville et Kinsantu s'entendent comme des espaces cadastrés et construits, comprenant des routes modernes, une pluralité de services, des commerces, des écoles, des hôpitaux, etc. Les deux, par leur destin de ville, sont cosmopolites avec une forte interaction sociale alors que celui de Bandundu s'identifie au village, au rupestre où s'exerce la cueillette et la vente de fumbwa.

La chanson *Diarrhée verbale*, par la médiation verbale, le comportement, la vision du monde de la femme et sa « zadigacité », met en évidence le signe-espace centre-urbain de Kinshasa, caractérisé par une dépravation des mœurs dont le concubinage, le non-respect du mari d'autrui, le non-respect des contrats sociaux (amitié, sororité...), la concurrence

entre les femmes, l'orgueil, l'exhibitionnisme des opulences des maris plus huppés et élégants, la médisance, l'infidélité. Il est de ce fait un signe-espace d'une forte oppression, d'une forte persécution de la femme pauvre (mobola) par les femmes bourgeoises, en dépit de sa beauté. Partant, la femme s'y sent en insécurité conjugale, menacée par une mort sociale, déprimée et complexée par la lutte apparente des classes sociales (celle des pauvres de son appartenance et celle des riches bourgeois), mais aussi et surtout victime de négatives mœurs urbaines qu'elle dénonce. Sa réaction dans ce contexte social dramatique et tragique pour elle dénote l'inhibition consciente de ses forces, car elle accepte une mort sociale symbolique dans l'espace urbain, en renonçant à tout combat (antihéroïsme) et en optant pour l'exil dans les sous micro-espaces et les espaces atomisés de la périphérie du centre-urbain de Kinshasa, dans les quartiers urbano-ruraux habités par les « mbokatiers » (villageois), lesquels quartiers sont sans doute assimilables aux villages, dans la ville de Kinsantu, matériellement, financièrement et démographiquement inférieure à celle de Kinshasa, et dans le Bandundu- village, celui de paisibles et pauvres campagnards coupeurs de noix de palme.

Ces signes-espaces d'exil, quoique cadastrés et construits, se perçoivent dans la vision du monde de la femme comme des espaces de résurrection sociale, de rétablissement de son équilibre psychique et conjugal rompu, espaces aux mœurs sociales moins trahissant et dépravant. Ces espaces sont en outre caractérisés par la pauvreté de la population qui mène une vie modeste, sans pompe. C'est dans cette classe sociale de petit peuple que la femme projette d'opérer son humble choix de mari, de le soigner à son goût, de le fidéliser, de se l'approprier comme une marque déposée. Son expression du drame urbain et de ses entreprises dans des espaces urbano-ruraux ou villageois connote sa perception de l'amour et du partenaire. Elle est partisane de l'amour exclusif et non contingent à la Sartre, d'où ses projets d'amour sont des projets de conquête, de possession de l'être aimé avec toutes les attentes des preuves de l'amour parmi lesquelles compte la fidélité.

Revenant à l'objet focal, l'opposition entre les signes-espaces centre-urbain de Kinshasa et les quartiers urbano-ruraux, la ville subalterne ou rurale de Kinsantu et le Bandundu-village, les valeurs positives naturellement attachées au signe-espace centre-urbain de Kinshasa sont presque totalement mises en sourdine pour mettre en évidence les valeurs salutaires des signes-espaces de l'exil de la femme. On perçoit dans la toile de cette textualité que les espaces urbano-ruraux de Kinshasa, de la ville modeste de Kinsantu et le Bandundu-village, sont des espaces de sauvegarde de valeurs culturelles, de l'éthique sociale, car elles sont moins entamées par les mœurs exotiques charriées par le cosmopolitisme, les altérités, la transculturalité et la croissance toujours pointue des espaces urbains.

Toutefois, les signes-espaces urbains dans *Diarrhée verbale* restent naturels, cadastrés, construits et habités, alors que ceux urbano-ruraux, bien que naturels, structurent faiblement l'urbanisation, la modernisation, le développement, bref la croissance de l'espace et la capitalisation des cerveaux en savoirs et pratiques modernes. La fonctionnalisation de ces espaces dépend de leurs offres et des professions exercées par leurs sociétés respectives :

- la bureaucratie est très importante dans le centre-urbain de Kinshasa par la concentration de divers services, de diverses entreprises ou organisations ;
- la pêche , la vente de « sain glace », la réception à bord de bus de transport en commun appelés « fulafula », dans l'espace périphérique ou urbano-rural assimilé au village (Kinkole à proximité du fleuve Congo donc espace de pêche, Kinkasani, Mougali en nécessité permanente de transport en commun, parce qu'espace des pauvres) ;
- la coupe de noix de palme, la vente de légume « fumbwa », respectivement dans le Bandundu-village et Kinsantu forestiers ou savano-agricoles.

Conclusion

Au terme de cette analyse, il ressort que la chanson *Diarrhée verbale* met en jeu deux types radicalisés d'espaces, l'un urbain et l'autre rural, villageois. L'espace urbain qui s'identifie plus au centre-urbain de Kinshasa est un espace naturel, cadastré, construit, modernisé, habité, professionnel et fortement interactionnel. Il est dénoncé dans cet espace une forte dépravation des mœurs en dépit de ses avantages de la modernité. L'espace villageois, ou le village auquel sont assimilés l'urbano-rural et le pur village, est perçu comme un espace de moindre valeur, pauvre, celui des paysans, mais un espace aux mœurs moins dépravées, espace d'asile et de sécurité.

Au regard de cette perception des espaces antinomiques ville et village dans notre corpus et forts des apports des stéréotypes y relatifs, les villages congolais ne doivent pas demeurer sous-valorisés et soustraits de la dynamique de la modernisation, du développement et du bien-être social. De ce fait, il faut doter les villages :

- d'infrastructures et de services modernes dans le respect de leurs vocations ;
- de routes principales et secondaires ;
- de routes de desserte agricole ;
- d'agriculture mécanisée, d'industries de pêche, d'entreprises agro-pastorales, d'écoles et de bibliothèques ;
- d'hôpitaux modernes avec des ressources humaines adéquates ;
- d'adduction en eau potable, d'énergie électrique pour l'éclairage public, l'usage ménager et l'alimentation des entreprises en ayant besoin ;
- de centres culturels et d'espaces de loisirs sains ;
- de centres d'approvisionnement en produits manufacturés ;
- de complexes sportifs, de marchés modernes, de sites touristiques, d'hôtels et de centres d'hébergement ;
- de coopératives ;
- d'accès conséquent aux NTIC et à une administration informatisée ;
- de la sécurité sociale et la sécurité territoriale ;
- d'une police de protection environnementale et de droits humains.

À ce seuil, regard émerveillé par le concret, nous attestons avec bonheur que le Projet Ditunga s'articule pragmatiquement à cette vision salutaire des villages africains. Il

est un modèle éloquent et attractif à suivre. Enfin, dit-on, quiconque n'a pas la force de rêver n'en a pas pour vivre !

Professeur Adrien MUNYOKA MWANA CYALU
ISP/Mbujimayi.

**« QUE MA LANGUE S'ATTACHE À MON PALAIS
SI JE PERDS TON SOUVENIR, SI JE N'ÉLÈVE JÉRUSALEM AU
SOMMET DE MA JOIE » (PS 137 (136),6)**

Jalons pour une théologie africaine du village

Introduction

Il m'a été demandé d'apporter ma contribution à ce colloque interdisciplinaire en partageant avec vous ma réflexion, en tant que théologien, sur la pertinence d'une théologie africaine capable de prendre en charge les questions vitales et fondamentales de l'Africain du village, dans la perspective du développement de l'Afrique noire. Je salue les organisateurs de ce colloque et les remercie de m'avoir permis de prendre part à un atelier sur un sujet qui me tient à cœur, et je saisis cette occasion qui m'est offerte pour souhaiter longue vie à Projet Ditunga.

Ma communication porte sur l'impératif théologique dans l'imaginaire de l'espace villageois, comme préalable au développement de l'Afrique noire. Ce faisant, ma réflexion se formule de la manière suivante : « Que ma langue s'attache à mon palais si je perds ton souvenir, si je n'élève Jérusalem au sommet de ma joie (Ps 137 (136),6). Jalons pour une théologie africaine du village ».

L'hypothèse de recherche que voudrait vérifier l'intention de ce colloque et qui préside à toutes les rationalités articulées dans une pensée complexe¹, c'est que le village africain est le lieu privilégié pour amorcer un développement intégral et durable du continent. Un développement qui ne soit pas imposé d'en haut et dont les dividendes ne profiteraient qu'à leurs concepteurs, mais un besoin ressenti d'en bas et une aspiration à laquelle les autochtones se sentiraient à la fois les protagonistes et les premiers bénéficiaires².

Le cadre épistémologique dans lequel je voudrais développer ma réflexion est empruntée à la théorie de la production de l'espace de H. Lefebvre³ dans le cadre économique, mais qui a été amplifiée dans tous les autres domaines des sciences sociales et humaines où la spatialité peut devenir une clé d'interprétation d'un univers donné. En effet, en considérant l'aspect social de la théorie spatiale, on peut se conforter dans la conviction que le texte biblique, comme tout autre texte de littérature, a le pouvoir de construire un espace social qui augmente ou diminue la vie. Du coup, réfléchir sur l'espace-village, en partant d'un texte de la littérature biblique, c'est offrir une possibilité de revisiter la mémoire collective d'un peuple et proposer à l'Africain une manière alternative de vivre avec dignité et de consolider sa structure identitaire.

Ainsi, mon propos va être structuré en quatre points. D'abord, je présenterai le village comme lieu théologique, ensuite je tâcherai de dégager les éléments clés du psaume 137(136) qui pourraient nous permettre d'asseoir mon approche théologique du village africain. Puis je tirerai quelques leçons pratiques avant de proposer des jalons pour une

¹ Cf. E. MORIN, *Introduction à la pensée complexe*, Seuil, Paris, 2005

² Cf. A. SAMIR, *Le Développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Ed. de Minuit, Paris, 1973 ; *La Faillite du développement en Afrique et dans le Tiers-monde. Une analyse politique*, L'Harmattan, Paris, 1989.

³ Cf. H. LEFEBVRE, *La production de l'espace*, Economica, Paris, 2000.

théologie africaine dont l'espace-village serait le socle et le lieu détenteur d'éléments culturels et identitaires de l'Afrique, à confronter avec le donné de la foi.

1. Le village comme lieu théologique

Sans prétendre définir de manière exhaustive cette notion dans sa dimension sociopolitique et éco-systémique, tâche que je laisse aux juristes, aux sociologues et aux écologistes qui interviennent à la tribune de ce colloque, j'aimerais simplement souligner le fait que l'espace-village est compris comme un milieu géographique transformé par un bagage générationnel, fait de culture et de tradition ; il est aussi un réseau de relations interpersonnelles qui articulent la vie d'un groupe.

Pour H. Lefebvre, l'espace est un produit construit par les sociétés humaines et souvent organisé selon l'idéologie des puissants. Il fait une nette distinction entre trois types d'espace : l'espace perçu (géographique), l'espace conçu (des intellectuels et des puissants) et l'espace vécu (les relations interpersonnelles). Ainsi compris, tout acte de lecture ou de définition de l'espace peut, soit contribuer à promouvoir l'idéologie dominante, soit proposer la construction d'un espace alternatif où les lecteurs et les membres peuvent vivre des relations humaines authentiques.

Cette théorie de la spatialité narratologique ou poétique me permettra de vérifier les conditions de possibilité de considérer le village comme un lieu théologique, c'est-à-dire un lieu de questionnements sur la façon de dire Dieu et de construire les dynamiques vitales afro-écologiques.

À ce propos, j'emprunte à J.-M. Ela l'interrogation fondamentale sur laquelle il est possible d'ériger un édifice théologique dont le village cimenterait la fondation. Cet éminent théologien et sociologue résumait son expérience de terrain en ces termes : « Longtemps mêlé à la vie des villages écrasés par le poids des injustices et des frustrations profondes, j'ai été amené à partager les difficultés et les interrogations des communautés qui s'éveillent à l'écoute de la Parole de Dieu. Devenu leur compagnon dans les "petits pas de libération", je ne pouvais plus considérer un aspect de la foi sans ressaisir son impact sur le devenir des paysans marginalisés »⁴. Et il renchérit par ailleurs, en se posant les questions suivantes : « Que signifie Dieu pour les gens qui sont dans des situations de pauvreté, de sécheresse et de famine, d'injustice et d'oppression ? »⁵ En d'autres termes, à quelles conditions le discours sur le Dieu de Jésus-Christ est-il crédible, aujourd'hui, pour les peuples d'Afrique ? Ces interrogations, qui sont un écho du cri de l'homme africain, nous pressent à faire du village africain le lieu d'évocation et de convocation du Dieu de Jésus-Christ à se poser comme instance ultime dans la quête de sens et de réponses à donner aux questions fondamentales et vitales que se pose l'Africain vivant dans l'espace

⁴ J.-M. ELA, *Ma foi d'Africain*, Karthala, Paris, 1985, p. 19.

⁵ Cf. J.-M. ELA, *Le Cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises*, Karthala, Paris, 1980.

villageois. Parmi ces questions figure celle des conditions de possibilité du développement de l'Afrique noire, à partir de nouveaux paradigmes et de nouvelles rationalités⁶.

Pour arriver à considérer le village comme un lieu d'éclosion et d'enclenchement du développement en faveur de l'Afrique noire, il convient d'en relever les forces et les faiblesses, dans le contexte de la mondialisation, en considérant l'influence toujours grandissante des formes d'éthique provisoires, fondées sur le caractère fugace des effets du relativisme postmoderniste et de l'évolution à vitesse ultrasonique de la techno-science.

1.1. Les éléments structurants de l'espace-village

- Une vie profondément marquée par la croyance en Dieu : la relation à l'invisible appartient à l'expérience de foi des chrétiens d'Afrique. Elle trouve un point d'ancrage surtout dans des villages où l'obsession de l'occulte exerce une fascination dont l'importance ne doit pas échapper à l'attention des Églises. Comme disait B. S. Sarr : « Le phénomène religieux prégnant et massif en Afrique en général, et dans les villages en particulier, montre que Dieu demeure encore la mesure de toutes choses. L'Afrique contemporaine n'évacue pas Dieu, elle ne fait pas le vide de Dieu, mais le plein de Dieu. »⁷

- Une communion profonde avec la terre : le villageois vit avec la terre et grâce à la terre. Les changements saisonniers lui imposent un rythme à respecter dans la gestion du temps et de la terre. Celle-ci est un don de Dieu, un patrimoine hérité des ancêtres et qu'il a l'obligation de protéger contre toute invasion étrangère.

- Une responsabilité historique collective : la conviction de partager une destinée commune consolide les liens existant entre les membres de l'espace-village. Pour renforcer une telle conscience, l'arbre généalogique renseigne sur les origines biologiques et claniques, les guerres d'occupation rappellent la responsabilité historique commune, enfin le caractère héréditaire et complémentaire des classes sociales préside à l'organisation et à l'animation des institutions. Par ailleurs, l'espace-village se définit comme le détenteur et le gardien des valeurs culturelles liées à la sacralité de la vie, à la famille, au respect de la nature et au culte des morts.

- Des relations interpersonnelles plus empreintes d'humanité : contrairement à l'individualisme accentué en Occident par les acquis de la techno-science et le culte de la liberté, l'espace-village crée un cadre social où la vie ne s'épanouit que dans sa dimension dialogique et communautaire.⁸

⁶ Plusieurs études critiques ont stigmatisé un type de développement conçu ailleurs pour l'Afrique. Cf. R. DUMONT, *L'Afrique noire est mal partie*, Seuil, Paris, 2012 ; A. KABOU, *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, L'Harmattan, Paris, 1991.

⁷ B. S. SARR, *Théologie du développement intégral*, Tome 3 : *Herméneutique des champs imaginaires du sous-développement dans la culture et la religion populaire*, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 12.

⁸ Le concept sociologique et théologique d'*Ubuntu* porte, dans sa matrice comme dans ses multiples déclinaisons, l'empreinte d'un *je* qui ne peut s'épanouir que dans sa relation avec un *tu*, tous appelés à participer à l'éclosion d'un *nous* communautaire.

Tous ces éléments structurants constituent un bon socle pour un vrai développement intégral, celui qui crée les conditions sociales pour un épanouissement individuel et social, à partir des besoins ressentis et exprimés par la base.

Pourtant, au-delà de toutes les valeurs présentes dans l'espace-village et qui pourraient être canalisées pour booster le développement de l'Afrique noire, des pesanteurs avilissantes continuent à ployer le villageois sous le poids du sous-développement.

1.2. Quelques pesanteurs de l'imaginaire du sous-développement

- L'Africain vivant au village est aujourd'hui fortement écrasé par le désespoir d'un lendemain aux contours nébuleux, ce qui engendre la résignation, l'accoutumance aux malheurs et l'enfouissement dans le catastrophisme.

- L'Africain traverse une crise de l'imaginaire⁹ et se trouve menacé par une crise anthropologique du fait de l'écartement dont il est l'objet entre ce que B. S. Sarr appelle la pagano-modernité et les acquis occidentaux de la postmodernité¹⁰.

- Le taux élevé d'analphabètes, l'absence d'un marché de l'emploi pour les diplômés et par conséquent le taux élevé de chômeurs se posent comme des obstacles infranchissables dans la construction d'une rationalité apte à créer les conditions d'un développement endogène dans l'espace-village.

- Les croyances naïves (sorcellerie, occultisme) obscurcissent l'horizon transcendantal de l'homme vivant dans l'espace-village et finissent par le convaincre à interpréter tout malheur comme une sorte de fatalité à laquelle il ne peut en aucun cas se soustraire. Dans ce contexte, la maladie, la perte de travail, l'improductivité des champs suite aux aléas saisonniers, tout est reconductible aux mauvais sorts.

- La récupération idéologique et politicienne de l'espace-village et l'imposition à ce dernier de ce qu'A. Mbembe qualifie de nécropolitiques ou de culture de mort des pouvoirs totalitaires¹¹. Les villages ne sont inscrits que de façon marginale, par rapport aux villes, aux programmes budgétaires des gouvernements. Ils vivent comme des entités abandonnées à leur triste sort et dont les politiques ne se souviennent généralement qu'en période pré-électorale et électorale.

- La religion populaire : elle se pose aujourd'hui comme une façon de reconstruire le fait religieux chrétien à partir des critères sélectifs basés sur les besoins utilitaires. Cette modalité qui fait partie de ce qu'A. Mbembe attribue aux « indocilités africaines » fait évoluer la pratique religieuse chrétienne en marge des enseignements doctrinaux et officiels de l'Église. En effet, cet auteur déclare que des sociétés indigènes disposent de capacités de subvertir les institutions qui leur sont imposées ou qu'elles visitent (l'institution religieuse comprise) ; d'où savent-elles prendre des libertés par rapport aux situations officielles et aux orthodoxies chrétiennes, malgré le fait qu'elles y aient adhéré.

⁹ Cf. G. KÄ MANA. *Le Christ dans l'imaginaire africain. Comment les chrétiens s'approprient l'Évangile pour transformer l'Afrique*, Univ. européenne, Paris, 2018.

¹⁰ B. S SARR, *Théologie du développement intégral*, op. cit., T.3, p. 11.

¹¹ Cf. A. MBEMBE, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, La Découverte, 2013.

Ici apparaît alors le paradoxe entre le fait de conserver les profits et les avantages qui sont associés à la référence chrétienne, et celui de chercher à en contourner les exigences et les pertes¹². Et pour preuve, la religion populaire tend à mettre en relief, par exemple, la figure du Christ guérisseur, du Christ donneur de travail, mais elle n'est pas encore très intéressée à mener un combat contre la polygamie. Ces confessions de foi aux allures d'une christologie fonctionnelle où la foi du villageois met Dieu au défi de la pauvreté, de la maladie, de la recherche de l'emploi constituent un véritable lieu de questionnements théologiques.

Courbé sous le poids d'aussi lourdes pesanteurs, l'Africain évoluant dans l'espace-village vit comme en situation d'exil ou d'instabilité sur sa propre terre.

Pour mieux comprendre un tel phénomène, je voudrais me servir d'un cadre de référence.

2. Le psaume 137 (136) comme cadre de référence herméneutique

Dans la recherche des pistes pour l'émergence d'une Afrique noire dont le village deviendrait un catalyseur de développement, il me revient d'explorer un texte biblique bien connu : le psaume 137 (136) comme cadre herméneutique capable de nous renseigner sur la manière dont les Israélites ont réagi face à l'occupation et à l'oppression. Ces derniers ont réussi à ne pas aliéner leur identité, encore moins à se résigner face à l'idéologie dominante. Un texte qui crée les conditions d'une spatialité poétique génératrice et libératrice de sens.

Par souci de lisibilité, qu'il me soit permis de reprendre ici l'intégralité de ce texte poétique, l'une des pages les plus pathétiques de la poésie biblique :

¹ Au bord des fleuves de Babylone nous étions assis et nous pleurions, nous souvenant de Sion ;

² Aux saules des alentours nous avons pendu nos harpes.

³ C'est là que nos vainqueurs nous demandèrent des chansons, et nos bourreaux des airs joyeux : « Chantez-nous, disaient-ils, quelque chant de Sion. »

⁴ Comment chanterions-nous un chant du Seigneur sur une terre étrangère ?

⁵ Si je t'oublie, Jérusalem, que ma main droite m'oublie... !

⁶ Je veux que ma langue s'attache à mon palais si je perds ton souvenir, si je n'élève Jérusalem au sommet de ma joie.

⁷ Souviens-toi, Seigneur, des fils du pays d'Édom, et de ce jour à Jérusalem où ils criaient : « Détruisez-la, détruisez-la de fond en comble ! »

⁸ Ô Babylone misérable, heureux qui te revaudra les meaux que tu nous valus !

⁹ Heureux qui saisira tes enfants pour les briser contre le roc !

Ce psaume décrit avant tout le malaise d'un peuple ployant sous le joug de l'oppression d'un plus fort. Il exprime également la nostalgie de la reconquête de sa propre terre. En effet, du fait de l'exil babylonien, Israël se trouve en déportation par la force des choses, les territoires d'Israël sont conquis, la capitale Jérusalem est assiégée et mise à sac avec la

¹² A. MBEMBE, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Karthala, Paris, 1988, p 29-30.

complicité des peuples voisins (en l'occurrence les Édomites), l'élite est confinée à Babylone.

Le cri de détresse qui jaillit du fond de ce poème est l'écho du malaise de vivre en terre étrangère. Il peut également rejaillir sur le malaise de vivre sur sa propre terre en situation d'étranger.

La posture des exilés décrite dans ce psaume¹³ permet alors d'éclairer ma démarche consistant à poser les jalons pour un discours théologique dont l'incitation au développement intégral devrait commencer par les villages.

2.1. Structure du texte

D'un point de vue purement structurel, ce psaume offre globalement une division tripartite, fondée sur deux indices :

- En partant de l'agent ou du sujet du discours, le poème se subdivise en trois strophes : la récurrence de la première personne du pluriel aux versets 1-4, la transition vers la première personne du singulier aux versets 5-6 et enfin l'évocation de YHWH aux versets 7-9, d'abord comme agent explicite apostrophé à l'impératif au verset 7, ensuite comme agent implicite aux versets 8-9.

- Sur base du critère temporel, le poème conserve la même subdivision portant cette fois sur le passé (vv.1-4), le présent (vv.5-6) et le futur (vv.7-9).

Par ailleurs, une analyse structurelle plus détaillée pourrait révéler l'existence de plusieurs vers formant des parallélismes symétriques ou chiasmiques entre eux¹⁴. Ceux-ci permettent d'encadrer le sens et de mettre en exergue le message.

C'est le cas des versets 1-2, dont la structure offre la forme *abca'b'* :

a Au bord des fleuves de Babylone

b Nous étions assis et nous pleurons

c Nous souvenant de Sion (*climax*)

b' Aux saules des alentours

a' Nous avons pendu nos harpes

Les versets 5-6 forment aussi un parallélisme chiasmique *abb'a'* :

a Si je t'oublie, Jérusalem (*protase*)

b Que ma main droite m'oublie (*apodose*)

b' Je veux que ma langue s'attache à mon palais (*apodose*)

a' Si je perds ton souvenir (*protase*)

Si je ne n'élève Jérusalem au sommet de ma joie.

De même, aux versets 8-9, on découvre un autre parallélisme chiasmique sous la forme *abcb'a'* :

a Ô Babylone misérable

b Heureux qui te revaudra les maux que tu nous as valus

¹³ Cf. D. SIMANGO, « A comprehensive reading of Psalm 137 », in *Old Testament Essays*, vol 31. 1. (2018). Le malaise de l'exil est à la fois physique, mental, psychologique et spirituel.

¹⁴ Cfr D. SIMANGO, *o.c.*, p. 3-8.

b' Heureux qui saisira tes enfants

a' Pour les briser contre le roc

2.2. Interprétation du triptyque

Dans la première strophe, le psalmiste fait état de la détresse et de la nostalgie dans laquelle vivent les Israélites. Profitant d'une telle situation, l'opresseur dévoile sa stratégie consistant à déposséder de la terre pour mieux dominer. Il utilise l'occupation et l'exploitation de l'espace comme stratégie de déshumanisation. Les Israélites, en revanche, prennent conscience de la dérision humiliante dont ils vont être l'objet et refusent par conséquent de faire le lit de l'opresseur. Car, estiment-ils, il serait totalement absurde de se réjouir de sa propre souffrance pour faire plaisir au bourreau.

Dans la deuxième strophe, les Israélites professent haut et fort leur affirmation identitaire et leur engagement de fidélité envers Jérusalem, qui reste à leurs yeux le seul espace d'humanisation.

L'engagement pris envers Jérusalem implique en même temps un sens de responsabilité collective. Le peuple, à travers son leadership, réitère l'amour indéfectible et la loyauté envers sa terre qui ne pourrait être trahie en aucun cas, et envers son Dieu. Pour l'élite d'Israël, il vaudrait mieux être privé de ses atouts intellectuels et artistiques, plutôt que de les mettre au service d'une idéologie de domination.

La troisième strophe renferme une dénonciation prophétique de l'oppression et annonce la lutte pour le rétablissement de la justice. En effet, les sages et les prophètes avaient un sens très accru de la justice. Ils étaient aussi considérés dans les villages comme les porte-étendards du combat pour la répartition juste des richesses du pays et comme les protecteurs des pauvres et des opprimés (Amos de Teqoa, Michée de Morëshèth). Ils étaient convaincus qu'aucune société ne pourrait évoluer sans une base commune de lois à observer et que chaque acte posé devrait être sanctionné par le juge suprême qu'est Dieu pour garantir une bonne cohésion sociale et une société juste où les droits de tous et de chacun sont protégés.

Notons que, contre les deux pays oppresseurs : Édom¹⁵ et Babylone, le psalmiste ne prêche pas la vengeance humaine dont le cycle infernal finirait par se pérenniser, mais en appelle à la justice divine.

Signalons enfin qu'en partant de la spatialité poétique construite dans ce psaume, il est possible d'identifier l'espace où s'affrontent le monde de l'opresseur avec le monde de l'opprimé. Le psaume structure ses vers et dévoile son message, entre autres au moyen de l'antonymie créée entre d'une part l'axe Babylone (v. 1,8), Édom (v. 7), terre étrangère (v. 4), et d'autre part l'axe Jérusalem (v. 5,6,7), Sion (v 1,3). Le tout porte à déconstruire l'espace idéologique conçu par le dominateur dans le but de maintenir l'opprimé dans une situation de dépendance et d'assujettissement, pour rétablir un espace qui garantirait une égalité de chance à tous.

¹⁵ Après les Babyloniens, les Édomites ont continué à détruire, à piller et à tuer les fugitifs.

3. Quelques leçons

Une lecture contextuelle de cette œuvre poétique permet de tirer certaines leçons :

Le psaume 137 (136) ainsi que les textes du livre de l'Exode avaient fait l'objet de relectures subversives par les esclaves noirs déportés loin de leurs terres, de leurs villages et déracinés de leurs espaces identitaires, conformément à l'idéologie esclavagiste. La relecture de ces textes leur avait servi de catalyseur pour ne pas tomber dans le piège de l'opresseur, qui consistait à faire *tabula rasa* de l'espace-village et de ses acquis culturels. Cette même source d'inspiration a été au fondement, en Afrique noire et dans les Antilles, des mouvements de la Négritude, des blues, des spirituals, et même des revendications de liberté et des indépendances. La théologie africaine elle-même, spécialement l'école de Lovanium (Kinshasa), est tributaire de ce sursaut de revendication et de réappropriations des valeurs fondamentales du monde africain, dont l'une consiste à dire Dieu à partir du contexte africain.

Au regard de cette histoire d'interprétation, le psaume 137 (136) se présente comme un cadre herméneutique approprié pour une théologie africaine du village.

Écartelé entre les pesanteurs d'un imaginaire de sous-développement et une immersion aveugle dans une mondialisation qui tend au nivellement et au déracinement, le village africain est placé au défi de consolider les valeurs positives de son espace identitaire (environnement, culture, relations interpersonnelles, inventivité) pour devenir le moteur du développement de l'Afrique noire. Il devra, pour ce faire, ériger une barrière à la stratégie de l'opresseur (ennemi de son bien-être intégral) qui se décline par les stéréotypes suivants :

- La déshumanisation : la résistance des Israélites à la stratégie dominante consistant à leur faire exécuter des actes qui concourent à leur propre déshumanisation est suggestive. Lorsque nos villages acceptent avec résignation le sort que leur imposent des politiques extraverties, avec la complicité de l'élite locale ou l'exploitation par le truchement des nations voisines, il se crée un complexe de supériorité du peuple habitant les villes et des dirigeants par rapport aux populations vivant en milieux ruraux. Pratiquée par les Blancs aux époques de la traite négrière et de la colonisation, cette stratégie est aujourd'hui encore revisitée par les Africains eux-mêmes sous la forme de néo-colonisation et de complicités des pays africains dans l'exploitation d'autres pays africains.

- Les tentatives de corruption morale : devant la tentation d'aliéner leurs acquis religieux et culturels, les Israélites résistent pacifiquement. Ils prennent la ferme résolution de rester loyaux face à leur propre identité culturelle et religieuse. Ils réitèrent leur attachement inconditionnel, non négociable, à leur terre et à leur Dieu. Une telle défense de l'identité culturelle est obtenue grâce à l'élite intellectuelle (sages et prophètes) dont la tâche urgente revenait à recoller les pièces et à entretenir la mémoire fragilisée du peuple (des déportés et des opprimés). C'est de cette manière que l'élite africaine est aussi appelée à placer haut son sens éthique, à jouer son rôle de sentinelle de la vérité, de défenseur de la mémoire collective et des droits des plus pauvres qui sont nombreux parmi nos villageois.

- La perte de l'horizon eschatologique : face aux épreuves mises en place par l'opresseur, le peuple israélite ne désespère pas en la justice divine, capable de confondre les politiques dominatrices. Sa foi est agissante, car dans le refus d'exécuter un ordre inique, il s'appuie sur la main puissante de Dieu, capable de libérer de toute forme d'oppression.

La perspective du retour des exilés de la captivité et de la libération du territoire correspond à la recherche d'une construction d'un nouvel imaginaire pour guérir l'Afrique de ses pesanteurs aliénantes et de son impuissance face à l'ordre sociopolitique et religieux qui domine le monde d'aujourd'hui. La force d'un peuple réside dans les atouts dont il dispose pour se relever de ses chutes, mais aussi dans sa foi inébranlable en un Dieu qui n'abandonne pas ses fidèles à leur triste sort.

4. Pour une théologie africaine du village

Le bilan de la théologie africaine se dresse aujourd'hui en termes mitigés. En effet, en présentant les actes de la semaine théologique tenue à Kinshasa en 2007, à l'occasion du cinquantenaire de l'école théologique de Kinshasa, L. Santedi faisait l'état d'une certaine léthargie et d'un certain enlèvement de la pratique théologique¹⁶. Et pour cause. Les contextes politiques et culturels dans lesquels ce discours théologique était né – il y a plus d'un demi-siècle – ont connu des mutations sensibles. Par la suite, le défi d'actualiser ou de réinventer le discours théologique en lui opposant de façon systématique des questions nouvelles n'a pas été suffisamment pris en charge.

Dans ce sens, proposer des jalons pour une théologie africaine du village, c'est appeler à reconstruire cette instance de réflexion sur des éléments qu'offre déjà la pensée théologique africaine elle-même, en essayant de les confronter à des espaces existentiels nouveaux.

Loin de moi, cela s'entend, le projet d'initier une nouvelle pensée affranchie de l'inspiration des élaborations ayant déjà fait date dans l'histoire de la théologie africaine. Celle-ci, depuis son lancement à la veille des indépendances, s'est toujours nourrie des situations contextuelles et historiques qui provoquent la foi. Tout en demeurant une dans son objet, elle se veut plurielle et complexe dans ses approches, en fonction de l'angle à partir duquel l'on voudrait considérer l'irruption du transcendant dans les situations conjoncturelles du peuple africain.

Ainsi, le concept opératoire mis en place au cours de ce colloque est porteur d'une ambition, celle de repenser la théologie africaine sur base du vécu des peuples paysans confrontés à une difficile profession de leur foi en Jésus-Christ dans un contexte de pauvreté, de maladie et d'oppression. Ces peuples vivent dans une situation d'écartement entre leurs acquis identitaires portés par la culture et les sollicitations de la culture de masse dans un monde globalisé.

¹⁶ Cf. L. SANTEDI, (dir.), *La Théologie et l'avenir des sociétés. Colloque du cinquantenaire de la faculté de théologie de Kinshasa (avril 2007)*, Paris, Karthala, 2007.

En posant ici les jalons pour une théologie africaine du village, je propose de puiser dans l'abondante production des discours théologiques africains quelques lignes directrices pouvant orienter vers un nouveau paradigme.

La théologie africaine du village aura pour tâche primordiale de libérer (ou bousculer) l'imaginaire africain (cf. Kä Mana et Mbembe) de l'espace conçu selon l'idéologie dominante. Elle est appelée à s'insurger contre l'ordre politique qui subordonne l'espace villageois à l'espace urbain¹⁷. Non seulement en raison de l'égalité de tous les hommes, mais surtout du fait que le village est un espace qui résorbe un potentiel important, apte à enclencher un processus de développement intégral.

Aussi, en partant des horizons qu'ouvre la théologie de l'inculturation, il serait possible de les conjuguer avec les valeurs positives présentes dans l'espace-village, sur lesquelles on peut construire un discours incisif pour l'Africain d'aujourd'hui. Le village demeure aujourd'hui le dernier rempart de ce qui a fait, jadis, la beauté et la fierté de nos cultures et traditions. Le cérémonial organisé pour célébrer les naissances, les mariages, les investitures au trône ou à la tête des familles, les funérailles, etc. rendent encore justice à la conception unitaire d'une vie qui doit être vécue avec dignité, comme un don de Dieu et comme une continuité de la vie qui se transmet de générations en générations.

D'autre part, les réflexions amorcées sous le label de la théologie de la libération ou la théologie prophétique offrent des jalons pour élaborer un discours qui refuse le *statu quo* et les nécropolitiques africaines pour s'engager à collaborer à la mission ultime de l'homme et de Dieu, celle de libérer l'humanité de la violence et de toutes les structures (spirituelles, mentales, institutionnelles) d'oppression. Plus près de nous, la théologie sud-africaine (cf. D. Tutu) qui a stigmatisé le concept opératoire politique de l'Apartheid, militant en faveur des milieux marginalisés, indique des pistes pour une théologie africaine du village.

Par ailleurs, la théologie africaine du développement proposée par B. S. Sarr est un bon allié de la théologie africaine du village. Elle soutient, dans ses motivations, que « le développement ne se mesure plus à l'aune des indices micro ou macro-économiques, mais à celle de l'homme intégral, dont Dieu et son projet d'amour pour chacun et pour tous, est la mesure ultime ». Une telle herméneutique pratique trouve son ancrage dans une théologie de la création et de la révélation (responsabilité-croix-espérance de Pâques). Ainsi, la libération du chaos, qui culmine avec la création de l'homme, est une mise en situation de responsabilité de l'homme sur la nature et sur son prochain. Partant, le mandat de maîtrise doit rendre l'homme libre pour servir Dieu dans une relation de solidarité avec les autres. D'où le sens du travail dont l'auteur du livre de la Genèse relève toute l'importance (cf. Gn 1,28).

Pourtant, dans l'espace-village, la question de la théologie du développement par le travail est en crise, du fait de l'accroissement du chômage, et plus profondément encore, parce que le travail n'est plus perçu comme le lieu de libération et de promotion de la personne

¹⁷ Ces considérations sont développées dans des essais tel que J.M. ELA, *La Ville en Afrique noire*, Karthala, Paris, 1983 ; *La ville africaine et ses urgences vitales. Séminaire philosophique de Kinshasa*, FCK, Kinshasa, 1988.

humaine. Au village, le travail se présente généralement comme une corvée, car les moyens matériels et les efforts physiques fournis pour le réaliser ne sont pas proportionnels aux résultats escomptés. Il importe donc d'encourager un modèle de théologie de proximité avec le monde paysan pour arriver à vérifier le lien de causalité entre le travail, la promotion humaine et le salut intégral.

C'est ici que Kā Mana propose de passer d'une christologie dont la fonctionnalité est poussée à l'extrême à une christologie existentielle, fondée sur un christianisme endogène et ouvert, généreux et fraternel, nourri par le limon profond des valeurs de l'humanité africaine et par l'énergie des matrices spirituelles de toute l'histoire humaine.

Dans cet échange des valeurs pour construire un monde plus humain, les évêques africains avaient, pour leur part, proposé de penser l'Église à partir des valeurs culturelles africaines de famille et de fraternité¹⁸. Cette image se distingue par son esprit communautaire et met en évidence la solidarité, la sollicitude, la générosité, l'accueil et l'hospitalité. Mais, dans une Afrique qui donne encore le spectacle d'un continent où des frères sont pris dans l'engrenage des affrontements ethniques et dans l'étau des violences tribales, cette image qui devait imprimer le climat naturel de la vie au village se transforme en un défi à relever.

5. Faut-il conclure ?

La théologie africaine du village naîtra de l'insurrection symbolique et de la subversion intellectuelle contre la division inégalement conçue entre l'espace urbain et l'espace villageois. La dignité du village africain ne s'obtiendra pas par une quête indigente de ses droits, mais par la conquête d'un espace vécu selon l'intention du Créateur. Un espace où l'équilibre des écosystèmes contribuerait à faire renaître un monde plus humain, généreux et fraternel, libéré des nécropolitiques et de la culture de mort dont les villages sont aujourd'hui le champ d'expérimentation et d'affrontement.

Bref, pour sortir l'Afrique noire de la grande nuit dont parle A. Mbembe, le village est considéré comme l'énergie alternative de sa renaissance.

Mgr Professeur Crispin OTSHUDIEMA KEKA
Université Notre-Dame de Tshumbe

¹⁸ Cf. JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, exhortation apostolique du 14 septembre 1995.

LE *Muntu* FACE À LA NATURE ET À SA CULTURE

La question qui m'a été soumise était celle de savoir comment le *Muntu* se positionne dans la nature et dans la culture. J'en ai modifié légèrement la formulation, ce qui donne : « le *Muntu* face à la nature et à sa culture ». La nuance introduite indique déjà dans quelle direction va se déployer la présente réflexion.

En effet, pour ma part, je trouve évident que le problème posé consiste à dire comment la généralité de l'humain s'articule avec la particularité de la culture dans la singularité¹ du *Muntu*. Telle est la question qui va nous accompagner d'un bout à l'autre de cette réflexion.

Mais, pour une meilleure compréhension des choses, il nous faut d'abord apporter quelques précisions d'ordre terminologique, pour ensuite, dans un deuxième temps, voir comment la culture s'articule avec la nature, avant de tenter une mise en lumière des enjeux de solidarité et de respect à l'orée de la rencontre avec l'autre différent. Ce que nous ferons en neuf pas successifs, qui sont autant de points de subdivision de ce texte.

1. PRÉCISIONS TERMINOLOGIQUE ET METHODOLOGIQUE

Par « *muntu* », on peut entendre l'homme en général, c'est-à-dire l'être humain comme tel ; toutefois, le terme pourrait également être pris dans le sens où il désigne – au pluriel surtout (*Bantu* ou *Bantoues*) – un ensemble de populations aux caractéristiques ethnographiques bien précises.

Dans quel sens allons-nous prendre ici ce terme ? Faut-il le prendre en son sens universel ou au contraire en son sens particulier ?

Si l'on tient compte de l'intentionnalité générale de la philosophie, en l'occurrence le point de vue de l'anthropologie philosophique (par opposition à l'anthropologie culturelle), qui est celui que nous adoptons ici, on pourrait être tenté de prendre d'emblée le terme « *muntu* » dans son sens universel ; auquel cas nous nous limiterions à parler de l'homme en tant qu'il est placé devant la nature et la culture en général.

Or, nous n'oublions pas le fait qu'il est de ces chercheurs – en philosophie même – qui, en insistant sur les particularités des peuples, au point de les ériger en catégories universelles, adoptent le point de vue opposé, à savoir : celui du *muntu* en tant qu'il désigne une appartenance ethnique. Il en résulte alors ce que l'on a qualifié d'*ethnophilosophie* (Alexis Kagame) : un discours à mi-chemin entre l'ethnologie et la philosophie, c'est-à-dire entre l'anthropologie culturelle et l'anthropologie philosophique à proprement parler.

La sorte d'éloge du village – de la vie au village – qui est au cœur de nos échanges tendrait, à ce qu'il semble, à favoriser le point de vue de l'ethnophilosophie au nom d'une certaine revendication, du reste légitime, dont on croit percevoir l'écho dans la démarche même d'organisation de ce congrès.

¹ G.F.W. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit ou l'aventure de la conscience*, Paris, Flammarion, 2021 ; en particulier l'introduction (t.o. : *Die Phänomenologie des Geistes*).

En réalité, cela fait belle lurette que, en Afrique justement, maintes recherches philosophiques s'inscrivent volontiers dans la dynamique de revendication de la *différence* ; cette dernière étant perçue comme la juste expression de l'identité. Dès lors, l'accent mis sur la particularité est perçu comme la marque propre du discours philosophique typiquement africain, au point de rendre malaisée l'approche contraire, quand celle-ci n'est pas carrément disqualifiée. Elle est disqualifiée soit comme une imitation servile de l'Occident (jugé universaliste et hégémonique), auquel on se compare volontiers pour des raisons historiques bien compréhensibles, soit comme étant purement et simplement dénuée d'intérêt².

Je m'en voudrais de ne pas être clair : ici, nous n'allons pas nous prêter à un exercice d'ethnophilosophie. Nous nous en tiendrons plutôt à une approche strictement philosophique, celle qui cherche la compréhension de la généralité de l'humain à travers et par-delà les particularités, privilégiant peut-on dire celle-là davantage à celles-ci ; ainsi que la reformulation du titre de cette intervention le laisse entendre. Notre souci est que ce que nous pouvons avoir à dire, en accord avec la prétention légitime de la philosophie, soit en mesure de parler au *même comme à l'autre*³.

2. LE GENERAL ET LE PARTICULIER

Il est clair que nous ne pouvons pas ignorer purement et simplement les particularités et la différence légitime, au risque de nous engager dans une démarche abstraite, qui serait effectivement dénuée d'intérêt, n'apportant rien au désir qui nous anime de rendre les choses ne serait-ce qu'un petit peu plus claires pour nous-mêmes et pour les autres.

Toutefois, il ne sera pas question d'une recension, d'un inventaire raisonné des particularités d'ici ou de là-bas dans le monde bantou⁴. Cette tâche, encore qu'elle soit intéressante et même passionnante, revient plutôt à l'anthropologie culturelle ou ethnologie, éventuellement à la sociologie⁵.

Il s'agira ici, plus modestement mais aussi plus radicalement, de ne pas ignorer le fait de la différence en soi, sans par ailleurs nous perdre dans le luxe de détails que d'autres chercheurs peuvent apporter au lecteur intéressé⁶.

Ce choix de tenir ensemble les deux sens, soit le *muntu* comme l'homme en général et le *Muntu* comme un type humain précis, singulièrement africain, nous ne le faisons guère par profession d'irénisme, au nom de la paix sociale, pas plus que par souci d'originalité vaille que vaille.

² F. Eboussi-Boulaga a proposé comme point de départ de la philosophie en accord avec la sensibilité africaine l'affirmation : *Salto ergo sum*, « je danse donc je suis », pour donner le change au *Cogito ergo sum*, la célèbre entame philosophique de Descartes (*La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977).

³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

⁴ Outre la littérature spécialisée, un parcours au MNRDC (musée national de la RDC), à Kinshasa, offre un bel aperçu de la riche et intéressante variété culturelle des populations congolaises ainsi que son évolution au cours des âges.

⁵ Voir, par exemple, Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF, 2007 (première édition 1923).

⁶ À ce sujet, voir, par exemple, Valentin-Yves Mudimbe, *L'Invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, Paris, Présence Africaine, 2021 (t.o. : *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and The Order of Knowledge*, 1988).

C'est un fait que les particularités expriment la richesse des potentialités humaines si et seulement si elles sont considérées sans qu'on ne les déconnecte de l'universel, par rapport auquel elles sont justement des particularités. Sans quoi, on aurait abandonné la quête de sens, qui est le propre de la philosophie, pour s'abîmer dans l'idéologie de la revendication, avec son lot d'incompréhensions et d'aveuglements, parfois de fanatisme et de violence. En tous cas, on ne ferait avec cela aucun pas en avant en direction de notre auto-compréhension, qui est au fond de toute la recherche.

Tel est notre propos : situer le *Muntu* dans l'horizon de l'humain en général ; exprimer son originalité comme une richesse à partager sans complexe avec l'autre différent, qui reste cependant notre semblable, et vice versa.

Nous voilà donc partis pour traiter du *Muntu* comme membre de la famille des peuples qui occupent l'Afrique au sud du Sahara et en même temps comme membre de la famille humaine tout simplement. Il reste que l'identité que les bantous ont à revendiquer s'affirme inévitablement dans une certaine opposition aux autres peuples ou groupes ethniques différents. D'ordinaire, quand on parle d'identité, on le fait par comparaison – et donc par opposition. Or, quand on y regarde de plus près, on se rend compte qu'il serait certainement préférable de parler de « différence » culturelle au lieu « d'identité », dans la mesure où cela pourrait aider à ne pas oublier le fonds commun de la nature humaine en tant qu'identité partagée de différents groupes ethniques.

Pour une réflexion à caractère politique ou de type ethnologique, la recherche autour de ladite « différence » qui, en ce sens, fait « l'identité » de chaque peuple, serait le point crucial de la recherche et pourrait comme telle suffire. En revanche, ça ne nous suffit ni ne nous satisfait du point de vue de la philosophie, car chaque fois qu'une identité s'affirme par rapport à d'autres identités en termes d'opposition, mieux encore, chaque fois qu'une différence s'affirme face à une autre, il y a opposition, certes, mais c'est toujours sur la base de l'identité essentielle que l'on a en partage.

Voilà ce qu'il faut retenir et que la philosophie ne saurait oublier sans déchoir de sa vraie nature. Celle-ci nous astreint, en effet, à porter les questions débattues jusqu'à leurs ultimes conséquences. À vrai dire, le savoir politique ou l'ethnologie ne devraient pas non plus le perdre entièrement de vue, s'ils ne veulent pas faire le lit des catastrophes historiques, par voie d'exaspération des replis identitaires ou d'affrontements sanglants, qui hélas ont endeuillé le monde au cours de l'histoire et continuent de l'endeuiller même de nos jours.

3. QU'APPELLE-T-ON CULTURE ?

Ainsi considéré, de quelle manière le *Muntu* se situe-t-il face à la nature et à sa culture ? Il pourrait être utile de faire, ici aussi, un exercice de terminologie. Toutefois, pour ne pas

perdre la clarté de l'exposé, nous irons droit au but en proposant une caractérisation de la culture qui a l'avantage de la mettre en rapport étroit avec la nature⁷.

En effet, de manière synthétique, on peut dire que « la culture, c'est la nature transfigurée par la rationalité. »⁸ Notre spontanéité naturelle est en résonance avec la rationalité, dans la mesure où celle-ci « cultive » en quelque sorte celle-là, de telle façon que, au cours de l'histoire, nous n'avons pas affaire à la nature humaine à l'état brut, car l'exercice de la rationalité – trait spécifique des humains et qui est de soi libre – conduit d'emblée à des formes variées d'expression de la même spontanéité naturelle, de la même complexion humaine, selon les circonstances de temps et de lieu.

Ainsi, de manière plus détaillée, on pourrait également définir la culture comme étant « une forme de médiation entre les hommes – organisés en société – et leur milieu environnant, grâce à leur rationalité spécifique, de telle façon que les institutions qu'ils établissent ainsi, les valeurs qu'ils défendent ou encore les techniques de travail qu'ils développent visent à donner stabilité à leur vie et à leur garantir de bonnes conditions d'existence ».⁹ Il va de soi que ces institutions, ces techniques de travail etc. varient, là aussi, selon les circonstances de temps et de lieu, si bien que les possibilités restent ouvertes.

La simple spontanéité naturelle ne suffisant pas à garantir protection et stabilité à l'existence humaine, le « complément » de la rationalité en ses diverses dimensions¹⁰ s'avère à ce point nécessaire qu'elle est caractéristique des êtres (de nature raisonnable). Notre spontanéité naissante est *coiffée* par la rationalité, de telle façon que l'exercice de cette dernière – qui est typiquement libre – donne lieu à des configurations fort variées du déploiement de la nature humaine, qui sont autant de cultures différentes.

4. LA RATIONALITE MEDIATRICE

La rationalité, toujours déjà à l'œuvre au sein de la société des hommes, sous forme d'institutions, de règles de conduite, de techniques de vie et de survie, etc. est faite de telle sorte que notre rapport à la nature, tour à tour comme essence en nous ou comme environnement autour de nous, apparaît toujours déjà culturellement conditionné.

Ainsi, la culture est la particularité propre à chaque peuple – comme par exemple les *Bantous* – tandis que la nature est ce qui nous est commun, mais c'est de telle façon que, justement, elle ne nous est jamais donnée à l'état naissant, car la rationalité par quoi la nature nous est dévoilée comme nature affiche une ouverture potentiellement infinie et donne lieu à une variété indéfinie de choix, selon les circonstances de temps et de lieu. En même temps, la raison – en tant qu'interprète attribué de la nature, que nous avons en commun par-delà les particularités – demeure et explique la possibilité que nous avons de

⁷ On peut trouver une brève discussion de définitions proposées par Edward Tylor, Ashley Montagu, Herbert Marcuse dans Paulin Sabuy Sabangu, « Cultura e razionalità. La diversità delle culture e l'interculturalità », in A. Malo, *Natura, cultura, libertà*, Armando Editore, Roma, 2010, p. 46-49.

⁸ *Ibid.*, p. 46.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Nous nous référons à la distinction aristotélicienne des trois dimensions de la raison, qui correspondent aux trois typologies de l'acte, à savoir *theoria*, *praxis* et *poiesis* ou *techné* : *Éthique à Nicomaque*, VI, 2, 1139, 27-31.

nous comprendre, malgré les différences, rendant ainsi possible le dialogue avec autrui, ce qui est en fin de compte l'enjeu de toute cette recherche.

On en conviendra aisément, distinguer soigneusement le général du particulier tout en les mettant judicieusement en rapport dans le singulier n'a rien de banal, car il n'est pas rare qu'on le perde de vue et qu'il en résulte des conséquences fâcheuses sur nos rapports humains. L'indispensable dialogue des cultures dans un univers mondialisé comme le nôtre se joue dans la reprise à nouveaux frais de ces principes simples dont l'oubli ou l'abandon ne sont pas à souhaiter.

La tâche – certes ingrate – qui revient à la philosophie de rappeler les évidences et les principes, qui sont *per se notae*¹¹, c'est-à-dire de soi évidents, et que chacun pourrait aussi retrouver par lui-même, se fait toujours à nouveau urgente dans un monde comme le nôtre qui reste marqué par nombre d'*aveuglements sélectifs*¹², souvent au nom d'intérêts puissants et inavoués, ce qui engendre de multiples incompréhensions et de déplorables déchirements.

En effet, comprendre et assimiler ces distinctions élémentaires à propos de la rationalité, de la nature et de la culture présente l'avantage de nous situer tous de manière égale et sans complexes devant nos responsabilités essentielles, que nous appartenions à la culture bantoue ou à toute autre culture, que nous soyons pauvres ou riches.

C'est ainsi qu'on en vient à être affranchi de toute espèce de complexe face à l'autre différent, par voie de relativisation de nos différences à l'horizon de l'affirmation claire et sans détours de notre identité humaine commune en même temps que celle de son immanquable habit culturel.

Ainsi, V. Y. Mudimbe, par exemple, a dénoncé ce qu'il qualifie de « culte obscène d'une fausse différence »¹³. En disant cela, il est tout à fait plausible qu'il ait eu à l'esprit des affirmations comme celle bien connue de Léopold Sédar Senghor, qui disait : « La raison est hellène, l'émotion nègre ». En tout état de cause, voyant qu'à son époque l'on insistait beaucoup – trop sans doute – à parler de négritude, et sans manquer de respect pour le noble combat des pères, l'intellectuel congolais fait tout de même part de son appréhension en observant : « Et si les Blancs se mettaient à parler à leur tour de "blanchitude"... »¹⁴

Qu'il s'agisse du complexe de supériorité ou de celui d'infériorité, c'est toujours au nom d'une surinterprétation des différences culturelles qu'il s'exerce. À l'orée de la rencontre des cultures, le dialogue se fait serein et fraternel si et seulement si l'on ne perd pas de vue l'essentiel, à savoir la dignité qui se rattache à notre nature de personnes, tandis que le reste serait à considérer secondaire par rapport à ce que l'on a dit être essentiel. Nous

¹¹ « *propositiones per se notae* » : Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, III, XLI, in fine. Voir aussi Luca F. Tuninetti, *Die logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquin*, E. J. Brill, 1996.

¹² Charles Taylor, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998, p. 641.

¹³ *Entre les eaux*, Éditions Présence Africaine, 1973.

¹⁴ *Ibid.*

disons secondaire et pas accessoire, pour que l'on n'aille pas croire que ça serait sans importance...

C'est alors seulement que la rencontre des cultures se fait vraiment féconde et que l'horizon se charge de promesses, nous préparant à découvrir des potentialités humaines encore inconnues ou inexplorées, du moment que l'histoire n'a pas encore atteint sa phase ultime ; nous disposant aussi à accueillir les contributions à venir que chaque culture peut encore apporter au reste de l'humanité.

En effet, le véritable enjeu, surtout dans le contexte actuel de la mondialisation, c'est le dialogue des cultures et l'engagement partagé pour relever les défis qui pointent sans cesse à l'horizon de l'histoire. Notre aptitude pour l'interculturalité en tant que disposition à se concilier la variété des cultures est le vrai pari pour l'avenir : il est fait avant tout de l'affirmation de ce qui nous rapproche et non point de l'exaspération d'inévitables différences, qui sont à considérer secondaires, car c'est ainsi et seulement ainsi que ces dernières apparaissent comme des richesses propres susceptibles d'apporter quelque chose de neuf aux autres qui sont, somme toute, nos semblables.

5. LA TRADUCTION LINGUISTIQUE ET L'ANTICIPATION DE L'APPROBATION D'AUTRUI

Par-delà les différences culturelles, une nature commune opère. S'il nous fallait encore l'établir, deux exemples importants nous seraient ici d'un grand secours, à savoir : la communication et l'éthicité en général¹⁵.

Considérons premièrement la possibilité de nous comprendre et de traduire les langues les unes vers les autres. En effet, communiquer signifie que l'on anticipe la compréhension de l'autre, en le réputant d'emblée apte à saisir la même chose que moi. En toute situation d'interlocution, les acteurs concernés communiquent sur la base de la supposition tacite que l'autre comprend de la même manière ce que chacun exprime quand il parle. Il en est encore ainsi quand on va d'une langue à une autre.

La langue étant l'expression et le véhicule privilégié de la culture, la convertibilité et la traduction témoignent d'un fonds commun, quelque chose comme des invariants anthropologiques, qui trouvent à s'exprimer tantôt d'une manière tantôt d'une autre, tantôt dans une langue tantôt dans une autre, de telle façon que ces modalités diverses restent pour l'essentiel équivalentes et convertibles.

Ainsi, disposer d'une langue plus ou moins développée témoigne de la culture particulière d'un peuple, mais aussi de son humanité comme telle, si bien qu'à partir d'une culture particulière (et donc d'une langue) il est toujours possible d'arriver à assimiler, de manière plus ou moins profonde, une autre culture (et donc une autre langue). Autrement dit, c'est cette possibilité de traduction – cette convertibilité – qu'il faut considérer comme l'invariant, lequel atteste de la nature commune.

¹⁵ Cf. Paulin Sabuy Sabangu, « La notion de "sources morales" et le problème du relativisme culturel », in *Acta Philosophica*, fasc. 1, Vol. 14, (2005), p. 106-130.

Le deuxième exemple, c'est l'éthicité, c'est-à-dire notre aptitude à juger des actes des autres comme des nôtres propres. En effet, c'est encore notre nature commune qui est la condition de possibilité du fait que nous sommes en mesure d'évaluer les actes humains en général, en les estimant bons ou au contraire mauvais par-delà le contexte culturel.

Même ramenée aux *minima* consensuels de l'éthique dite mondiale (Hans Küng) ou ceux de la diffuse *political correctness*, la possibilité pour les humains d'évaluer leurs actes comme ceux de leurs semblables, en les approuvant ou en les désapprouvant, est essentielle, sans quoi la société et le vivre-ensemble¹⁶ ne seraient tout simplement pas concevables.

En fait, évaluer et juger des actes, c'est ce que nous faisons, pas seulement avec nos congénères et nos contemporains, dont nous partageons plus ou moins les circonstances, mais nous le faisons facilement aussi avec les générations passées, contre lesquelles nous nous plaignons parfois à prononcer des jugements sévères, voire des condamnations sans appel, en nous affichant comme témoins à charge contre ceux qui ne peuvent pas prendre la parole pour se justifier ou invoquer des raisons pouvant les excuser, quand bien même leur conduite resterait répréhensible. Il arrive même que cette attitude, volontiers impitoyable, soit une manière comme une autre de nous faire bonne conscience aux dépens d'autrui, et par conséquent à moindres frais, car nous ne devons pas oublier que nous avons nos propres torts.

Cependant, peu importe que nous nous trompions parfois dans le jugement que nous émettons sur les actes humains, ou encore qu'il n'y ait pas toujours d'accord entre les uns et les autres au sujet du juste et de l'injuste (comme on disait autrefois) ; nous ne pouvons tout simplement pas nous passer de l'appréciation des actes libres des autres comme des nôtres propres. Il est inévitable que nous invoquions la responsabilité et que nous procédions quand il le faut à des évaluations fortes¹⁷, par lesquelles nous les réputons bons ou au contraire mauvais ; et cela pas seulement du point de vue de la sophistication ou de l'efficacité technologique, mais aussi sous l'angle du tout de la vie, qui est le point de vue proprement moral.

Cette possibilité d'évaluation forte, c'est-à-dire d'appréciation proprement éthique, par-delà les différentes « sources morales »¹⁸ auxquelles puisent les uns et les autres, témoignent également du caractère primordial de ce que nous avons en commun en tant qu'humains, et qui est de ce fait le plus important, fonde notre dignité essentielle et réclame pour chacun quelque chose comme un respect absolu, voire une sollicitude empressée, du moment que nous reconnaissons qu'il en va de la vie même.

6. LA PLACE DE LA « DIFFERENCE CULTURELLE »

Il faut bien l'admettre, les différences entre les cultures sont parfois saisissantes. Prenons l'exemple des différences entre l'Europe et l'Afrique, et plus généralement entre les nations riches et les nations pauvres. En laissant de côté la différence proprement raciale,

¹⁶ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, o.c., p. 227ss.

¹⁷ Charles Taylor, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, o.c. Voir à ce sujet : Paulin Sabuy Sabangu, « La notion de "sources morales" et le problème du relativisme culturel », o. c., p. 110 et *passim*.

¹⁸ *Ibid.*

on a essayé, pour en rendre compte, différentes terminologies : colons/indigènes ; pays développés/pays sous-développés ; pays sous-équipés/pays industrialisés ; tiers-monde/premier monde ; Occident/reste du monde ; communauté internationale/reste du monde ; peuples autochtones/peuples autres, etc. Avec plus ou moins de pudeur, avec plus ou moins de bonheur, il est toujours question de désigner, le plus exactement possible et le plus respectueusement possible, la différence entre des us et coutumes, des modes de vie et d'organisation que, par ailleurs on ne peut pas manquer de comparer entre elles, avantageusement ou désavantageusement.

On ne saurait ramener à rien les différences. On ne peut pas oublier, par exemple, le fait que, faute de connaître les armes à feu, nos ancêtres se sont montrés vulnérables face aux envahisseurs au cours de derniers siècles, ce qui a privé les peuples d'Afrique de la possibilité de se défendre et de se prendre en charge, livrant de fait nos populations et nos terres à l'esclavagisme, au colonialisme et à la déprédation. La suite est bien connue.

D'autres exemples pourraient être avancées qui montrent bien que l'avantage des uns par rapport aux autres, sur ces aspects secondaires, a conduit bien des fois à des situations d'exaltation des uns et de dépouillement des autres, au point de compromettre la reconnaissance et l'affirmation de notre égale dignité.

La question décisive reste celle de l'affirmation de notre dignité essentielle, en raison de notre nature commune de personnes, par-delà les différences. Ces dernières sont à considérer, certes, secondaires mais sans pour autant perdre de vue qu'elles sont susceptibles de conduire à un certain aveuglement aux conséquences fâcheuses, chaque fois que l'identité se ravale à la différence. La confusion reflue alors négativement, de part et d'autre, sur la perception de l'essentiel, mettant à mal la relation entre les uns et les autres.

Dans son célèbre roman *Au cœur des ténèbres*, Joseph Conrad a rendu en termes dramatiques la difficulté à franchir, de part et d'autre, le seuil de l'affirmation de notre dignité humaine par-delà les différences apparentes. Dans cette histoire tragique, qui sera portée sur les écrans du cinéma sous le titre *d'Apocalypse Now*, du fait de cette incapacité à faire la part des choses, tous les acteurs – le mégalomane et impitoyable agent de la compagnie d'exploitation de même que les autochtones qui lui étaient asservis – basculent fort tristement dans la démence et le délire, donnant lieu à l'horreur.

7. LA SOLIDARITE ET LA REVENDICATION DE L'EGALITE

À présent, nous pouvons introduire l'observation selon laquelle on ne devrait pas considérer les pauvres – en Afrique, par exemple – comme vivant d'une vie provisoire, en attendant, disons, d'accéder à certain degré d'aisance matérielle, une sorte de seuil d'humanité.

On conviendra aisément qu'il s'agit là d'une méprise fréquente, qu'on peut retrouver même chez des personnes bien intentionnées. Or, l'enjeu n'en est pas seulement le respect dû aux pauvres nécessiteux à qui l'on porte secours ; nous verrons que, au moins jusqu'à un certain point, il en va aussi de l'efficacité même de l'aide.

Faire attention à ne pas considérer les pauvres comme s'ils vivaient d'une vie provisoire... Qu'on se comprenne bien. Il faut voir ici l'indication d'une exigence pour les uns comme pour les autres. Ce n'est pas uniquement aux autres que cette remarque s'adresse, ceux qui sont dans une situation matériellement avantageuse ; elle s'adresse à tous et nous concerne aussi, nous qui nous rangeons parmi les pauvres bénéficiaires d'assistance. Personne n'est exempté de la nécessité morale d'assumer sa responsabilité, celle de vivre sérieusement le présent à l'horizon du futur.

Nous disons que quelque chose comme une « existence provisoire » pourrait seule justifier cette sorte de « morale par provision » que, pour d'autres raisons, Descartes avait préconisée... Et c'est là une voie désastreuse, ainsi que le montrent les tâtonnements en matière de respect absolu dû aux personnes de différentes versions modernes de la morale, qui sont venus par la suite et qui expliquent en grande partie les controverses et les désaccords en la matière, même de nos jours¹⁹. C'est l'idée même de morale par provision qui est contradictoire, de même qu'une vie vécue « provisoirement » serait dépourvue de sens, car l'insouciance est comme telle irresponsable, et même immorale.

L'exigence improrogable de vivre bien sérieusement sa vie ici et maintenant s'avère moralement parlant essentielle ; elle traduit l'irrévocable responsabilité de la personne en tant que telle, c'est-à-dire en tant qu'elle est une totalité de sens qui tend vers son accomplissement.

Il ne s'agirait donc pas, au nom de telle exigence, de renvoyer dos à dos les uns et les autres, en enfermant chacun dans son égoïsme ou dans son cynisme, comme s'il était indifférent de se porter ou non au secours des laissés-pour-compte. Il s'agit plutôt d'insister sur le fait que la vie, quelle qu'elle soit, compte : celle des pauvres comme celle des nantis. En d'autres termes, chacun est mis en demeure de prendre au sérieux le présent et de se projeter de façon responsable dans l'avenir (et même dans l'éternité) ; qu'il soit dans l'abondance ou au contraire dans la précarité, que l'espérance de vie soit faible ou forte, que l'on vive ici ou ailleurs.

En disant cela, nous ne faisons rien d'autre qu'affirmer la dignité égale de tous en tant qu'humains, pauvres ou riches, petits ou grands, bien portants ou malades. C'est peut-être même la seule façon de le faire, surtout si l'on tient compte du fait qu'il n'est pas du tout sûr qu'un jour viendra où il ne restera plus de pauvres et où l'humanité prendra définitivement congé de cette grave problématique.

Voilà peut-être pourquoi Jésus, qui par ailleurs fait preuve de sollicitude envers les pauvres, a pu dire : « Des pauvres, vous en aurez toujours avec vous... »²⁰ Or, cela est parfaitement observable dans les pays nantis mêmes où, à défaut de trouver des pauvres

¹⁹ À ce sujet, on peut lire avec profit Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of the Moral Enquiry*, University of Notre Dame Press, 1990 ; ou aussi Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, o.c.

²⁰ Évangile selon Matthieu, chapitre 26, verset 11 ; Évangile selon Marc, chapitre 14, verset 7. À propos de la reproduction de la disparité entre les besoins humains et la disponibilité des moyens pour les satisfaire comme constante anthropologique, on peut voir Paulin Sabuy, « *Finitudine e trascendenza. Una giustificazione antropologica del diritto naturale* », in *Studi Cattolici* n° 503 (2003) 4-10, p. 6, ou en version espagnole : *Finitud y transcendencia. Una justificación antropologica del derecho natural*, in *Persona y Derecho* n° 48 (2003), 199-215.

miséreux, on trouve au moins des malheureux qui souffrent de solitude, voire d'abandon, et qu'il importe de secourir ou de réconforter d'une façon ou d'une autre, comme n'importe quel autre laissé-pour-compte.

Derrière la nécessité de prendre au sérieux et sans délai le présent, que l'on soit nanti ou pauvre, loin de toute attente passive et illusoire d'un avenir qualitativement différent, se profile une autre question importante, à savoir : la question de la relativisation de l'enjeu de l'aide, de manière à expurger la démarche afférente de tout relent de condescendance qui déresponsabilise. Car, la surinterprétation de l'enjeu de la solidarité comporte cet effet *paralysant* et, par conséquent, appauvrissant pour le bénéficiaire chaque fois que ce dernier se sent étouffé dans sa capacité à se prendre en charge.

Qu'il me soit permis de témoigner que, par le passé, il m'est arrivé, en avançant une affirmation de ce genre, de relever une attitude d'incompréhension et même d'enregistrer une réaction hostile. Il ne s'agit en aucune façon de décourager ceux qui se dévouent au jour le jour pour faire reculer l'ignorance ou pour vaincre la misère. La bienfaisance – qui a tant de fois un caractère héroïque – reste tout à fait louable et admirable, ou même tout simplement nécessaire. Seulement, disons-nous, on devrait en même temps faire attention à une certaine illusion qu'engendre l'exagération ou l'absolutisation de la différence.

Tout se passe alors comme s'il y avait des degrés différents d'humanité, et l'on se retrouve paradoxalement dans le voisinage de la dialectique du maître et de l'esclave, qui est, comme telle, déni d'humanité. Du coup, l'affirmation de notre dignité commune se trouve compromise, alimentant de déplorables complexes, dont l'histoire montre qu'ils sont au fondement de graves injustices et d'énormes souffrances, au point de vider de son contenu la solidarité ou de la rendre contreproductive. Celle-ci ne peut en effet être fructueuse que dans la mesure où elle n'est pas simplement subie, car elle ne peut s'accomplir que dans la conjonction et la conjugaison synergique des volontés concernées de part et d'autre²¹.

Souligner l'idée selon laquelle la dignité égale par-delà les différences est destinée à rappeler les pauvres autant que les riches à leur responsabilité, permet de voir que c'est précisément dans cette reconnaissance-là que se trouve le point de départ d'une solidarité authentique. En effet, la solidarité se doit d'être enrichissante pour les uns comme pour les autres. Telle est la condition *sine qua non* de son vrai épanouissement et de sa floraison dans nos vies²².

La solidarité authentique conduit à une vraie satisfaction de part et d'autre. La solidarité bien comprise – et donc pleinement humaine – ne se ramène pas à une simple distribution de nourriture ou à prodiguer des soins variés, à la manière où on le ferait pour les animaux ou pour les plantes, qui sont toujours sous tutelle des humains. Avec les plantes ou les animaux, en général avec l'environnement autour de nous, nous visons,

²¹ *Et si l'Afrique refusait le développement*, tel est le titre provocateur qu'une intellectuelle africaine a donné à son ouvrage : Axelle Kabou, Paris, L'Harmattan, 1991.

²² P. Sabuy, « *Acercá solidaridad humana. La asimetría de la relación entre las personas* », in Juan Jesús Borobia et al. *Idea cristiana del hombre*, Pamplona, Eunsa, 2003, p. 407-429.

quand nous en prenons soin, à une certaine symbiose, mutuellement avantageuse, mais dont la dynamique est entièrement en notre pouvoir. Ce n'est pas à proprement parler de solidarité qu'il s'agit dans ce cas.

En revanche, envers les humains, la solidarité vise l'affirmation de notre dignité commune sans indifférence et par-delà les différences. Il s'agit de se considérer « soi-même comme un autre »²³, sans crainte d'être accusé de *spécisme*²⁴, de chauvinisme d'espèce. Autrement, toute la démarche d'aide resterait frustrée en tant que démarche de bienfaisance et de solidarité humaine. Bien entendu, on peut même craindre ce que l'on a appelé la « fin perverse de toute chose » (Emmanuel Kant), quand le sentiment un temps cordial dégénère en ressentiment et que l'espoir est déçu.

Ainsi, l'appel à la responsabilité, contre les revendications impuissantes et les lamentations stériles, lesquelles tournent fréquemment à la susceptibilité infantine, peut parfaitement prendre la forme d'un jugement sévère et sans concession comme celui-ci : « Le tigre ne proclame pas sa *tigritude* ; il saute sur sa proie... » (Wole Soyinka), par quoi l'intellectuel nigérian ironise au sujet d'un certain immobilisme des Africains comparés aux Asiatiques qui, historiquement, se sont montrés dynamiques et débordants d'initiative.

Tel est le véritable enjeu de la solidarité. Il ne s'agit pas seulement de son humanisation ; son effectivité et son efficacité sont également en jeu, c'est-à-dire l'enclenchement d'une vraie dynamique d'amélioration des conditions d'existence et la satisfaction réelle des parties prenantes exige un engagement sincère de part et d'autre. Cela n'est possible que quand on prend conscience de sa propre dignité comme de celle de l'autre ; quand l'affirmation de notre dignité égale est dénuée d'ambiguïtés.

Dès lors, on peut comprendre que l'on ait caractérisé la culture ou l'inculturation comme un « enracinement » (Jean Ladrière). L'image est non seulement belle mais aussi pertinente. Elle évoque l'étymologie du terme culture du verbe latin *cultor* (cultiver) et exprime l'idée d'un positionnement actif sur le terrain, de telle façon que la terre, l'eau de pluie et l'air, de même que la chaleur du soleil sont harmonieusement mises à contribution en vue de la croissance souhaitée.

8. QU'EN EST-IL DE LA VIE AU VILLAGE ?

Revenons à présent au village et à la vie au village. Comme nous l'avons déjà dit, il ne nous revient pas d'explorer la richesse de détails de la vie dans nos villages bantous. Nous nous contentons – et ce n'est pas peu – de relever qu'il s'agit d'une existence à part entière, qui engage réellement la responsabilité des personnes et où elles peuvent trouver à s'épanouir et à vivre pleinement, sans céder à la tentation et à la mystification de la

²³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, o.c. Contrairement à Emmanuel Levinas (voir *Totalité et infini*, 1961) qui, traumatisé par l'expérience de la guerre, croit pouvoir s'assurer de l'imprescriptible respect pour l'autre en exagérant l'asymétrie au point de compromettre la mutualité et la réciprocité, Ricœur estime au contraire que l'analogie – la conjonction *comme* – suffit à les garantir, même si la transgression demeure comme possibilité, en raison de la liberté humaine.

²⁴ Ce terme a été proposé par le philosophe australien Peter Singer, champion de la cause des animaux : *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1980 (Cf. Paulin Sabuy Sabangu, *Persona, natura e ragione*, Armando, Roma, 2005, p. 19).

possibilité d'émigration, et donc sans se détourner de l'exigence de vivre sérieusement sa vie là où l'on est.

Autrement dit, nous nous efforçons d'affirmer notre dignité égale avec l'intention de prémunir les uns et les autres contre des complexes injustifiés et préjudiciables. Au-delà, cette réflexion veut être une invitation à la responsabilité. Elle se dresse donc contre l'égoïsme de ceux qui ne vivent que pour eux-mêmes, et contre le parasitisme de ceux qui vivent aux dépens d'autrui.

Le repli sur soi de ceux qui par immobilisme ne franchissent pas l'horizon du village (d'ici ou de là), de même que l'insouciance et l'oubli de ceux qui vivent loin de chez eux et aux dépens des autres et d'une histoire autre, relève de l'abdication de la responsabilité du vivre-ensemble. Car, il s'agit là de la tâche essentielle à laquelle on ne saurait renoncer sans se renier soi-même de quelque manière, et qui, dès lors, s'impose à chacun et requiert le concours de tous.

D'autre part, la solidarité teintée de condescendance, en tant que responsabilité exorbitante qui étouffe ou annule celle d'autrui, fruit d'un faux complexe de supériorité, confond l'essentiel et l'accessoire, si bien que, les démunis nécessitant d'aide, sont considérés tels de sursitaires du développement, vivant dans l'attente du moment d'humanité vraie qu'inaugurera l'accès à une certaine qualité de vie. En aucune façon : les pauvres ne sont point des sous-hommes !

À vrai dire, pour être des sursitaires, sans exception, nous le sommes tous de la mort²⁵, celle-ci étant l'horizon définitif dans lequel notre vie se montre comme cette totalité de sens qui va vers son aboutissement. Ceci ne signifie rien d'autre que l'égalité de notre humanité et de notre dignité essentielle, tandis que le reste, comme par exemple les différences de qualité de vie ou de maîtrise de la technologie, bien qu'important et non négligeable, relève pourrait-on dire de l'accessoire.

La seule façon de convier tout le monde, sans discrimination, à la responsabilité est de dire qu'il y a une tâche commune à réaliser, qui demeure celle du bien vivre et du vivre bien. La bonne vie (au sens noble du terme) et la vie bonne ne sont pas équivalentes. Le vivre-ensemble réclame l'une comme l'autre, à savoir : la vie vertueuse tout comme l'effort à rendre plus aisées les conditions d'existence – autant que faire se peut – pour soi et pour les autres.

En d'autres termes, la solidarité, ou mieux, la charité s'impose comme une tâche loin de toute condescendance infantilisante de la part des uns, et loin de toute abdication irresponsable de la part des autres. Le juste milieu, ou plutôt le sommet visé, est le point culminant de la réalisation effective de la solidarité, qui est mutuellement enrichissante : tout en conduisant à l'amélioration souhaitée des conditions d'existence, elle conduit surtout à une meilleure perception et à une meilleure conscience de notre dignité commune, par la reconnaissance réciproque de notre humanité, don du Créateur.

²⁵ J'emprunte ici à V. Y. Mudimbe qui, dans son roman *L'Écart* (Paris, Présence Africaine, 1979), emploie l'expression « sursitaires de la mort » pour exprimer la conscience aiguë de notre caducité et de notre « être-pour-la-mort ».

9. À L'HORIZON DU FUTUR (ET DE L'ÉTERNITÉ)

Dans les termes de la théologie chrétienne, on dira qu'il s'agit de la reconnaissance de notre dignité égale d'enfants de Dieu ; ce qui – étant perçue comme un don reçu d'en haut – est de nature à renforcer la conscience que l'on est devant un privilège, certes, mais qui est gratuit et partagé, de même que l'on doit en déduire l'exigence de respect et de bienveillance à l'égard d'autrui²⁶.

Dès lors, on peut soutenir sans complexe que, malgré d'inévitables limites, l'épopée missionnaire reste un exemple admirable de solidarité, fondée sur la perception effective de notre dignité commune, par-delà les différences (qui étaient considérables, il faut l'admettre). L'abandon de certaines vieilles missions, aujourd'hui tombées en ruine dans le fin fond de nos campagnes, faute de continuité dans la responsabilité, ne prouve-t-elle pas que nous avons quelque chose à apprendre de l'abnégation et du zèle des pionniers, mais peut-être aussi et surtout de ce regard fraternel qu'ils auront su malgré tout porter sur nos ancêtres ?

Sous un autre angle, on devrait sans doute dire que c'est aussi certainement en raison de cette même perception de base concernant notre dignité égale d'enfants de Dieu qu'ils se sont vus des traducteurs assidus du message évangélique dans nos langues – œuvre essentielle de l'inculturation – tâche dans laquelle ils ont réussi souvent bien mieux que nous ne l'avons fait jusqu'ici.

Ainsi, un projet comme Ditunga – en ses multiples facettes, dont l'activité éditoriale – en tant qu'initiative responsable des natifs, où, au fil des années, des volontaires ou autres partenaires venus de loin ne cachent pas leur satisfaction d'avoir ainsi l'opportunité d'une solidarité effective et efficace envers les pauvres nécessiteux, est aussi, sans flatterie, un exemple magnifique d'interculturalité. Celle-ci se réalise effectivement là où les différences sont à leur juste place et ne gênent pas la reconnaissance de ce qui nous est commun et qui est essentiel, à savoir : notre dignité d'humains ainsi que la responsabilité asymétriquement²⁷ partagée du vivre-ensemble qui s'y rattache.

Cela est peut-être aussi l'illustration du fait que la culture en tant qu'enracinement a justement un caractère dynamique. Elle n'a pas la forme d'une cristallisation, qui conduirait à l'aveuglement et à l'immobilisme.

J'aimerais de façon particulière souligner le fait que l'attitude positive et ouverte que nous venons de relever n'attend pas de grandes occasions pour être assumée et s'afficher. Elle est déjà à l'œuvre chez toute personne qui, dans le fin fond de nos villages ou ailleurs, assume de manière responsable son modeste rôle, conscient que c'est aussi sa dignité qui est en jeu, est sérieusement engagé à vivre le présent tout en se projetant avec courage dans l'avenir. Toutefois, si nous sommes amenés à en parler maintenant, c'est seulement parce qu'elle paraît parfois inquiétante, la proportion de ceux qui, tentés par divers

²⁶ Pour la notion d'adoption filiale dans le Christ et ses conséquences pour la fraternité humaine, voir, par exemple, Ernst Burkhardt – Javier López, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría. Estudio de teología espiritual. Vol. 2*, Rialp, Madrid, 2011, p. 60-159.

²⁷ Cf. P. Sabuy, *La solidaridad humana. La asimetría de la relación entre las personas, o.c.*, en particulier p. 425-427.

mirages, s'écartent de cette compréhension des choses et de cette ligne de conduite, tuent leur temps et s'exposent ainsi à ruiner l'espérance autour d'eux, au lieu qu'ils auraient dû l'alimenter par leur sens d'initiative et de responsabilité.

L'indispensable inculturation, en quelque domaine que ce soit, aura toujours la forme d'un positionnement stable dans le terroir sans préjudice d'acculturation et d'ouverture à l'égard de divers apports. Ceux-ci, pour reprendre l'image de tout à l'heure, viennent non seulement de la terre mais aussi de l'air, de l'eau de pluie ou de la lumière du soleil, surtout dans un univers interconnecté, dans un environnement mondialisé comme l'est le monde d'aujourd'hui.

Cette dynamique de développement – car c'est bien de développement humain intégral qu'il s'agit – se fait effective à l'orée d'une rencontre mutuellement enrichissante avec l'autre différent, de telle sorte que la solidarité n'a pas l'allure de la condescendance infantilisante et pas davantage celle du *parasitisme* irresponsable. Au contraire, elle se déploie comme une mobilisation fraternelle – pleine de respect de part et d'autre – autour de la tâche commune de l'amélioration de nos conditions d'existence, en vertu de l'inamissible lien d'humanité qui nous assemble.

Professeur père Paulin SABUY SABANGU
Université Santa Croce (Rome)

LA DYNAMIQUE URBANO-SPATIALE : DES VILLAGES À LA BIDONVILLISATION EN AFRIQUE TROPICALE

Projet Ditunga/Ngandanjika nous a fait l'amitié et l'honneur de nous donner la parole à l'occasion de la commémoration de son quinzième anniversaire d'existence, pour exposer sur un sujet alléchant ayant trait à la dynamique urbano-spatiale : des villages à la bidonvillisation en Afrique tropicale. C'est un geste qui nous va droit au cœur et qui, en même temps, nous offre l'opportunité de prouver de la vitalité du Projet. Aussi le comité d'organisation nous a-t-il proposé, et nous avons accepté avec enthousiasme, de nous entretenir sur un thème pertinent s'inscrivant dans la problématique complexe des dynamiques des milieux et des sociétés dans les espaces urbains africains, notamment de l'expansion des villes : le remplissage des zones vides des villes avec des segments infra-urbains, qui ne sont que des villes en crise.

La question que nous allons aborder est vaste et féconde, exigeant des recherches approfondies étalées sur une série d'années avec un regard suivi sur des différents capitaux géographiques d'Afrique subsaharienne. Elle peut aussi signifier des redites pour certains.

De prime abord, nous voudrions à cette occasion remercier les organisateurs de cette manifestation. Nous demeurons convaincus que beaucoup d'aires d'agglomérations d'Afrique tropicale sont caractérisées par des bidonvilles. Les villes sont des principaux pôles attractifs, concentrent des fonctions tertiaires qui constituent aujourd'hui le cœur de l'activité dans les économies de l'Afrique noire. Les villes représentent plus de 50 % du PIB dans la majorité des pays de la zone. Elles sont sujettes à des mutations spatiales à la suite de l'échec des politiques de planification du développement urbain, de la déréglementation du marché du foncier et de l'immobilier, et d'urbanisation sans urbanisme, des sources de fabrication de beaucoup d'exclus au développement. Dans des bidonvilles, nous constatons l'émergence de citadins et néo-citadins coupés de campagne, exclus de ville.

Des segments des villes en crise urbanistique peuvent connaître une rénovation urbaine, une urbanité écologique salubre ou une gentryfication (parisianisation-restauration agréable), contrairement à ce que laissent penser certaines langues pessimistes, si le diagnostic territorial est bien posé. On nous invite à « repenser » le développement urbain sur un modèle de villes africaines durables ou de campagnes urbanisées durables.

Dans cette perspective, notre intervention se fixe comme objectif de démontrer que des bidonvilles et des quartiers populaires des villes de l'Afrique tropicale sont le théâtre de fabrication de beaucoup d'exclus au développement à la suite de la pseudo-urbanisation, de la surdensification et à la déficience d'habitabilité. Les populations y sont exposées à plusieurs pathologies, surtout celles de grande promiscuité et celles liées au mauvais cadre de vie de l'environnement urbain.

L'Afrique s'urbanise vite. L'Afrique subsaharienne fait face à une urbanisation accélérée. En réalité, l'Afrique est entrée dans la transition urbaine qui a produit des crises en ville ou des villes en crise. L'urbanisation intervient dans un contexte très contraignant. Il est à

noter en Afrique deux révolutions majeures progressant plus ou moins bien. Il s'agit d'une part de l'influence grandissante de la culture et des valeurs démocratiques qui encouragent la décentralisation et le transfert des pouvoirs et des ressources vers les communes et les collectivités locales, et d'autre part du recentrage des économies, jusque-là contrôlées par l'État, résultant de l'onéreuse libéralisation/mondialisation de l'économie de marché (Kessides, 2006).¹

L'urbanisation africaine intervient ainsi dans un contexte complexe que n'ont pas connu autrefois les autres groupes de pays, avec notamment :

- une concurrence mondiale qui les frappe en direct, des ressources d'émigration très limitées, un affaiblissement des forces laborieuses, de la sécurité des familles et des administrations locales dû au VIH/Sida ;
- la pandémie de Coronavirus Covid-19 qui est venue empirer la situation sanitaire déjà déficiente ;
- la majorité des pays de la zone ne sont pas épargnés par les perturbations climatiques qui ont entraîné des grandes récurrences de cyclones, ainsi que des conséquences sur la production céréalière, légumineuse et animale.

D'après Akin L. Mabagunze et Katherine Sierra préfaçant l'ouvrage de Kessides, les villes dans des pays en développement devraient être des partenaires constructifs du développement du continent, capables de réduire la pauvreté persistante des populations rurales et urbaines. Ce n'est pas le cas.

Le phénomène urbain est sans doute un des traits géographiques les plus frappants de la civilisation contemporaine. En Afrique noire ou subsaharienne (23 258 511 km², soit 17,36 % de la superficie mondiale, et 997 363 habitants, soit 13,66 % de la population mondiale), en RDC, le phénomène urbain est récent, explosif, anarchique et longtemps sous-estimé. Il entasse sur des étroits espaces urbains des densités humaines élevées avec des problèmes aigus.

L'urbanisation compte parmi les transformations majeures que connaît le continent depuis les indépendances. Au début des années 1960, seulement 18,2 % de la population africaine vivait en milieu urbain ; 25,7 % en 1975, et, en 2009, ce sont près de 40 % des Africains qui résident désormais en ville. L'Afrique australe et l'Afrique du nord sont les régions les plus urbanisées du continent, avec respectivement 58 % et 52 % de population urbaine en 2010.

Les villes en Afrique subsaharienne sont jeunes, voire très jeunes par leurs populations (plus de 50 % de la population urbaine a moins de 18 ans), informelles par leurs économies et précaires par leur habitat (50 à 70 % de la population urbaine vit dans des quartiers périphériques qualifiés de précaires ou spontanés). Leurs populations croissent à un taux moyen d'environ 5 % par an, faisant de l'urbanisation le principal moteur des

¹ CHR. KESSIDES, *La Transition urbaine en Afrique subsaharienne. Impacts sur la croissance économique et la réduction de la pauvreté*, Citres/Alliance/Sida, Washington, 2006.

dynamiques démographiques et de la transformation spatiale des pays africains au sud du Sahara. Cette urbanisation s'est pendant longtemps nourrie de l'échec observé dans le développement des campagnes, qui a causé une concentration de l'essentiel des enjeux du développement durable des villes africaines à leurs périphéries dans leur continuum urbain-rural et dans la qualité de leurs biens et flux avec leurs hinterlands.

L'Afrique noire est caractérisée par une croissance économique anémique. Les indicateurs macro-économiques de la majorité des pays sont en berne, avec 1,4 % de la croissance économique d'après le FMI. Le PIB représente 2,09 % du PIB mondial, selon Pascal Boniface (2018). Et même les lions africains (Nigeria et Afrique du Sud) ne sont pas épargnés. Ce qui prive des populations d'accès au bien-être et à des services essentiels.

En cette ère d'une planétarisation de la crise environnementale et de l'économie d'urbanisation, triste constat et sombres souvenirs : l'urbanisation en Afrique noire est non seulement très inégale mais elle se traduit par une désertification des régions rurales, s'accompagnant d'une bidonvillisation très prononcée. Celle-ci est un fait social. Elle se cimente en lisière de plusieurs grandes agglomérations de la majorité des pays de la zone qui ne sont pas épargnés par le phénomène climatique El Niño. Sur le même tableau, les villes africaines sont confrontées aux problèmes d'aggravation des inégalités, fractures sociales et spatiales, logement, chômage, pauvreté urbaine, aménagement du territoire, habitat et vie sociale, occupation des zones urbaines sensibles, dégradation de l'environnement de l'habitat, etc.

Ainsi, dans certaines agglomérations, la « squattérisation » est devenue un facteur de stagnation ou de régression économique et sociale. Elle lance un défi multidimensionnel. Elle est aussi à la base de pathologies liées à l'environnement urbain. Ceci agit sur le développement humain et sur la croissance par différents canaux :

- la perte de bien-être individuel, l'impact négatif sur la vie future et des coûts sociaux importants hypothéquant toute velléité d'amélioration de l'autonomie individuelle et de maintien de la croissance ;
- les conséquences sur le cycle de vie.

La squattérisation engendre des cercles vicieux de « trappe à pauvreté » et la probabilité de survie est donc d'autant plus basse que les « fratries » sont importantes, et la chance d'accéder à des revenus élevés plus faibles.

Avant de nous entretenir sur notre question, signalons que notre intervention comprend trois axes principaux :

- les concepts de base ;
- du portrait de l'urbanisation en Afrique tropicale à la bidonvillisation ;
- les bidonvilles en Afrique tropicale : de l'urbanisation sans urbanisme.

1. Les concepts de base

1.1. La dynamique urbano-spatiale

Le concept dynamique explique l'idée de passage d'un état à un autre de transformation progressive. Dans ce concept, il y a donc un contenu de changement en cours. C'est un contenu de dynamique de changement de transformation progressive en cours dictés par des faits politiques, démographiques et économiques qui ont une empreinte spatiale dans nos agglomérations urbaines.

Les agglomérations urbaines africaines postcoloniales ont traversé différentes étapes dans leur évolution et développement urbain. Elles ont connu une croissance urbaine spectaculaire sans règle et sans contrôle, d'où des déficiences d'habitabilité qui affectent l'organisation urbaine. Les contrastes urbains se renforcent et les oppositions s'identifient donnant lieu à une diversité des espaces intra-urbaines. Elles altèrent l'harmonie au sein des entités.

Les villes sont des foyers de progrès, explique Paulet 2009.² Elles doivent toutefois vivre avec les conséquences parfois néfastes d'une telle émancipation. Elles constituent également des lieux de grande pauvreté, expliquent encore différentes pathologies et vulnérabilité face aux risques naturels ou aux conflits géopolitiques (Bruget et Grondeau).³

1.2. Le bidonville

1.2.1. Considérations générales

D'après l'Observatoire urbain mondial de l'ONU-Habitat (2005), le terme *slum* (bidonville) est apparu pour la première fois à Londres au 19^e siècle, lorsque les classes laborieuses urbaines émergentes allèrent près des fabriques et des usines industrielles qui les employaient, dans des zones surpeuplées et mal desservies. Il désignait au départ « un endroit de mauvaise réputation » mais il prit au fil du temps la définition générique de zone urbaine sordide et surpeuplée habitée par une population extrêmement pauvre.

Bien que les bidonvilles n'aient cessé de croître au cours des deux derniers siècles, c'est dans la deuxième moitié du 20^e siècle que leur évolution a été particulièrement rapide, au fur et à mesure que le monde en développement s'urbanisait.

Les bidonvilles existent depuis des décennies dans les espaces urbains africains. Les plus anciens bidonvilles remontent au début de la colonisation : celui de Pangui au Kenya (1890), de Qathara Valley, également au Kenya (1919), de Casablanca au Maroc (1925) et de Kasba en Algérie (1946). À Lubumbashi, on a parlé de Muniashi dans la commune de Kenya avant 1944 et au Sénégal de Pikin en 1952.

À l'heure actuelle, dans le monde, une personne sur huit vit dans un bidonville, soit environ un milliard de personnes. On estime à 881 080 000 le nombre d'habitants des bidonvilles vivant dans les pays en développement. Ce fait de bidonvillisation représente non seulement une réalité contemporaine inacceptable, mais une réalité dont les chiffres

² J.P. PAULET, *Géographie urbaine*, Armand Colin, Paris, 2009.

³ G. BURGEL et A. GRONDEAU, *Géographie urbaine*, Hachette Supérieur, 2015, Paris.

ne cessent d'augmenter dans les pays en développement, et particulièrement en Afrique subsaharienne.

Tableau 1 : Taux de croissance urbaine et taux de croissance des bidonvilles par région dans le monde (en %)

Désignation	Régions	Taux de croissance urbaine	Taux de croissance des bidonvilles
Croissance urbaine significativement plus élevée que celle des bidonvilles	Amérique latine et Caraïbes	2,21	1,28
	Afrique du nord	2,48	-0,15
	Asie orientale	3,39	2,28
	Asie du sud-est	3,62	1,34
Croissance urbaine et croissance des bidonvilles similaires	Asie occidentale	2,46	2,71
	Asie du sud	2,86	2,20
	Afrique subsaharienne	4,58	4,53
Monde développé		0,75	0,72
Monde		2,24	2,22

Source : ONU-Habitat (2005)

Les bidonvilles vont-ils devenir un type d'établissement prédominant au 21^e siècle ? Si on ne prend plus de mesures pour les prévenir ou y remédier, il se peut effectivement qu'ils en viennent à caractériser les villes dans de nombreuses régions du monde en développement. Leur grande majorité – plus de 90 % – se trouvent dans des villes du monde en développement où l'urbanisation est pratiquement devenue synonyme de formation de bidonvilles. C'est particulièrement le cas en Afrique subsaharienne, en Asie du sud et en Asie occidentale, où la croissance urbaine au cours de ces quinze dernières années s'est accompagnée d'une croissance des bidonvilles d'ampleur similaire.

Le rapport de l'Observatoire urbain mondial précité souligne quelques tendances de l'urbanisation au 21^e siècle, parmi lesquelles :

- d'ici 2030, 5 milliards de personnes habiteront en ville ;
- les villes du monde en développement représenteront 95 % de l'expansion urbaine au cours des vingt prochaines années, et d'ici à 2050 elles abriteront 80 % de la population mondiale (4 milliards de personnes) ;
- l'Afrique subsaharienne a le taux annuel de croissance urbaine et le taux de croissance de bidonville les plus hauts du monde (respectivement 4,58 % et 4,53 %) ;
- l'Afrique subsaharienne présente le paradoxe de taux d'urbanisation assez élevés liés à un semis des villes très distendus (notamment une urbanisation axiale) ;
- plus de la moitié de la population urbaine du monde vivra en Asie (2,66 milliards de personnes) ;

- le nombre d'Africains habitant en ville sera supérieur à la population totale de l'Europe (748 millions) ;
- il y aura de plus en plus de métropoles de plus de 20 millions d'habitants, surtout en Asie, en Amérique latine et en Afrique ;
- c'est dans les petites et moyennes villes de moins d'un million d'habitants que la croissance urbaine, stimulée par la migration en provenance des campagnes sera la plus rapide.

1.2.2. Définition de bidonville

Les bidonvilles sont des segments ou des quartiers urbains non aménagés et non planifiés par l'État. Ils sont le produit des initiatives spontanées des populations marginalisées, qui construisent en accord avec leurs expériences, leur culture et leurs faibles moyens, plutôt qu'en suivant les modèles de la planification (Badibanga A., 1985).⁴

D'après l'ONU-Habitat pour un meilleur avenir urbain (2015/2016), un bidonville est une agglomération d'habitations précaires, de baraques sans hygiène où vit la population la plus misérable. Les habitations sont construites en matériaux de récupération, en partie en vieux bidons. Les bidonvilles se trouvent à la périphérie de certaines villes (quartier de squatting, *favelas*, taudis, banco, etc.)

Selon Elicrel (2002), un bidonville est en général un espace géographique né de l'improvisation d'une urbanisation par le bas ou informelle. Il est caractérisé par un développement physique spontané, non contrôlé par les institutions publiques. Les conditions d'hygiène et de sécurité sont précaires et les segments urbains, dans la majorité de cas, privés d'infrastructures et de services sociaux. Les bidonvilles présentent les spécificités suivantes :

- La surdensification de logements sous-normale ;
- Les déficiences d'habitabilité ;
- La promiscuité excessive des habitats ;
- L'absence de connexion au réseau de canalisation pour l'évacuation des eaux usées et pluviales ;
- L'insalubrité et l'étroitesse des ruelles de desserte intérieure ;
- La misère, la pauvreté absolue et le taux élevé de chômage ;
- L'économie des mains nues (la débrouillardise) ;
- La carence des infrastructures résidentielles et collectives.

1.2.3. La bidonvillisation

C'est la transformation progressive d'un espace en bidonville, en quartiers de squatting, (*favelas*, taudis, etc.), en quartiers semblables à ceux de réfugiés ou foyers miniers.

⁴ A. BADIBANGA, « L'urbanisation mimétique et l'extraversion des villes africaines », *Revue tiers-monde*, (XXVI, n°104, octobre-décembre).

1.2.4. Les taudis

Agglomération des logements misérables, insalubres, sans confort ni hygiène (galetas, *favellas*, banco, etc.).

1.2.5. La taudification

Le laisser-aller envahit certaines parcelles par l'occupation anarchique avec des annexes entourant les habitations principales en désordre et est à la base de la paupérisation des espaces de cours, d'où l'insuffisance d'espace de cour.

2. Du portrait de l'urbanisation en Afrique tropicale à la bidonvillisation

2.1. L'urbanisation, un phénomène mondial et en croissance exponentielle

L'urbanisation connaît une formidable expansion depuis la révolution des échanges née avec les grandes découvertes, à la fin du 15^e siècle. Elle s'est intensifiée avec la révolution industrielle à partir de 1750. Cette période s'est aussi soldée par la grande divergence, à l'échelle mondiale, qui a vu l'Occident, dont la richesse et les revenus se sont considérablement accrus, distancer le reste du monde après 1750.

Aujourd'hui, on parle de la maritimisation urbaine et économique, et l'on observe :

- Des villes-monde : comme Hong-Kong ou Shanghai, Paris, Londres, Tokyo, Singapour, Sao Paulo, Sydney, Toronto, New York... Ce sont des mégapoles, ou métropoles globales, ou encore villes globales. Dans le monde développé, aux États-Unis, New York est la capitale du monde atlantique et la Californie du sud, centrée sur Los Angeles, est la nouvelle capitale du monde pacifique, qui se battra pour la domination du Pacifique soit avec Tokyo, soit avec Shanghai. Deux anciennes villes globales du bloc Europe sont Londres et Paris, auxquelles on peut rattacher aussi une autre mégapole : Francfort ;
- Des villes régions : comme Kinshasa, Paris, etc. qui sont des unités géographiques du système économique. Les villes-régions sont le principal échelon de la réalité dans la vie des gens : la concurrence territoriale, les à-coups et les inégalités de l'urbanisation, combinés avec sa massification, font du développement de la ville-région un enjeu plus important que jamais pour l'économie et l'action politique.
- Des villes perdues (en déclin).

Les villes sont considérées aujourd'hui comme des capitaux géographiques. Elles sont des unités géographiques du système économique, voire du système monde. Elles regroupent sur des petits territoires populations, entreprises, informations et richesses, d'où la théorie des places centrales de Christaller (économie d'agglomération).

2.2. Urbanisation sans urbanisme en Afrique subsaharienne

2.2.1. La croissance urbaine précoloniale en Afrique

Le fond urbain pré-européen en Afrique notait quelques rares villes, comme nous le montrerons plus loin. Sinon, l'Afrique était constituée d'habitats ruraux dispersés. Leur distribution répondait aux déterminants naturels. Ils n'étaient pas implantés sur n'importe

quel lieu, mais il existait des emplacements préférables, notamment les flancs de vallées pour des raisons de salubrité. Le fond humide de vallées était fuyant car souvent infecté de moustiques qui répandent le paludisme et de glossines qui transmettent la maladie du sommeil. Cependant, leurs sols alluvionnaires sont préférables à ceux de surface des plateaux sablo-argileux, nettement moins bons.

Ces habitats traditionnels dispersés étaient situés à quelques dizaines de mètres de la forêt, puisque celle-ci possède des sols protégés et fertiles et constitue la zone de chasse, de cueillette et ramassage des produits alimentaires et d'autres éléments nécessaires à la vie (matériaux de construction, bois de chauffage, etc.). Les forêts ne sont pas seulement des lieux « vivriers », mais aussi des zones de refuge en cas d'alerte, explique Tshimanga.⁵

En ce qui concerne l'organisation de l'espace, on pouvait constater que l'Afrique était caractérisée par une organisation informelle (traditionnelle ou désagrégée).

De plus, entre les deux guerres, l'Afrique noire avait connu une « villagisation » : la politique d'administration coloniale avait procédé au regroupement et au transfert des villages sur quelques axes routiers, créant ainsi des « villages-rues » avec pour objectif de contrôler politiquement et l'encadrement socio-économique de la population. Cette villagisation ne répondait qu'à la « territorialisation » du colonisateur sur ses colonies (Mulambu).⁶ Il s'agissait d'une organisation spatiale de conquête.

Les civilisations africaines précoloniales possédaient, comme nous l'avons signalé, quelques villes. Celles-ci étaient concentrées principalement dans la région soudano-sahélienne, servant d'intermédiaires entre l'Afrique méditerranéenne et l'Afrique guinéenne, et sur la côte orientale.

Rodriguez-Torres écrit : « les villes africaines, comme beaucoup d'autres villes dans le monde doivent leur développement à des intérêts commerciaux, à l'existence des structures politico-administratives stables, au commerce caravanier (le transport transsaharien) ou maritime (sur la côte orientale), leur permettant de devenir centres de marché où se maîtrisent les relations économiques d'import-export, d'ordre et de contrôle politique, des foyers culturels et intellectuels. »⁷ Les principales villes étaient liées à des territoires, des régimes politiques ou des civilisations :

- l'empire Songhai, Korshya (capitale) qui fut transférée à Gao ;
- la civilisation Haoussa (au Soudan central) : Gober (ville guerrière, place militaire), Zaria (chargée des activités commerciales et économiques et de fournir des esclaves) ;
- les Tenda (au Nord-Ouest de la République de Guinée) : Nouma, Ikon et Ifane ;

⁵ Cf. R-F TSHIMANGA MULANGALA, *Exploitation artisanale du diamant dans la région de Mbuji-Mayi, en République démocratique du Congo. Spatialisation banale et économie de rapine*, Pistes Africaines, Chastres/Belgique, 2016.

⁶ MULAMBU MVULUYA, *Migrations et structure des groupements dans la zone de Miabi Mythes et réalités*, Kinshasa, 1991.

⁷ D. RODRIGUEZ-TORRED, *Lutte pour la vie et lutte pour la ville : Crise urbaine, politique urbaine et pauvreté à Nairobi*, Thèse de doctorat en Sciences politiques, Université de Bordeaux-I, Paris, 1994.

- l'empire d'Axoum : le port d'Adoulis en mer Rouge, Gondar (capitale) Addis-Ababa ;
- le pays de Kong (au nord de la Côte-d'Ivoire) : Kong (capitale et point de jonction entre la forêt et la savane) ;
- l'empire du Ghana : Koumbi-Saleh, Néma, Oualala, Aoudaghost ;
- l'empire du Mali : Tombouctou et Djenne, Yorouba (Guinée : Ifé ; Tchad : Koné) ;
- Côte orientale : Brava, Mombasa, Zanzibar, Kilova, Sofala, Mogadisco, Socotra, Kismayau, Pemba,...

Pour ce qui est de la RDC, selon De Saint-Moulin (2010), les villes congolaises ne sont pas des créations coloniales. L'espace de l'Afrique centrale avait son organisation à longue distance et ses points de polarisation avant la colonisation. Celle-ci ne les a pas créés, mais elle les a réorganisés à son profit.

2.2.2. La croissance urbaine en Afrique pendant la colonisation

Il faut remarquer par ailleurs que, par-delà le phénomène d'urbanisation composée, les différentes régions africaines n'ont pas évolué au même rythme. Aussi les niveaux d'urbanisation sont-ils différents selon les régions et les pays. Mais dans l'ensemble, il semble bien que les rythmes de croissance de toute la population et de celle des villes sont depuis lors les plus élevés du monde.

À partir de la période coloniale, les villes africaines connaissent des rythmes de croissance sans commune mesure avec les rythmes d'accroissement démographique des villes de la période précoloniale. C'est que l'avènement de la colonisation a introduit des changements considérables dans l'ensemble des sociétés africaines, et particulièrement dans ses différents espaces d'habitation. C'est d'ailleurs aussi depuis cette période que le phénomène démographique, dans son aspect global comme dans ses caractéristiques urbaines, a été considéré comme une donnée des problèmes de développement des pays africains.

Pendant le temps colonial, la croissance spatiale des villes était équilibrée et mieux contrôlée. Les quartiers lotis à cette époque étaient conformes au plan directeur (*Master Plan*) des villes dressés par des urbanistes coloniaux. Ils étaient dotés de maisons adaptées aux catégories socio-professionnelles des occupants.

Bâtie sur fondement racial, la ville blanche était séparée des cités indigènes (ou villages) par des espaces verts ou des vallées. Cette situation consacrait le souci d'un urbanisme

ségrégationnel ou d'Apartheid, notent Katalayi,⁸ Bukumba et Kabamba,⁹ De Potter¹⁰ et Tshimanga.¹¹

De la configuration et situation géographique des villes coloniales, il ressort que la création et la planification des villes servent les objectifs coloniaux en subordonnant la localisation dans des lieux stratégiques, en particulier sur les régions côtières. On voit par exemple que la plupart des centres urbains les plus importants en Afrique tropicale sont situés sur les côtés de l'océan Atlantique. En dehors des villes côtières, on trouve aussi les centres urbains créés et distribués le long des voies de chemin de fer, et les villes localisées près des mines et des lieux où se développent des activités économiques destinées à l'exportation des matières premières (cf. Rodriguez Torres).

Pendant le temps colonial et même aujourd'hui, l'Afrique noire est restée dominée par deux armatures urbaines. La première, celle à dominante périphérique (très fréquente dans le monde), dont les principales villes sont localisées sur la côte. La deuxième, c'est l'armature spatiale trouée. Paulet, cité par Tshimanga (2019), note que les armatures urbaines trouées sont celles où, dans un système régulier dans l'ensemble, apparaissent des lacunes. Tshiunza (2003) ajoute qu'il y existe aussi des zones d'ombre, des angles morts (isolats) ; des espaces non métropolisés à l'écart des influences urbaines. On peut ainsi constater en Afrique des villes nées de l'exploitation des matières premières minérales et des villes commerciales, à côté de régions mortes caractérisées par une armature urbaine spatiale trouée.

2.2.3. De croissance urbaine postcoloniale à l'urbanisation de laisser-aller

Depuis l'ère des indépendances des pays de l'Afrique noire, étrangère à toute expérience urbaine pendant le temps colonial, il y a eu une « urbanisation de rattrapage », c'est-à-dire l'éclosion de nouvelles petites et moyennes cités urbaines à côté des villes macrocéphaliques (Lagos, Kinshasa, Le Caire, etc.). Les villes présentent actuellement les paysages peu urbains, très dégradés. La dégradation s'inscrit dans le cadre général des problèmes socio-économiques que connaissent des villes du Sud. Tous ces problèmes affectent le niveau de vie de la population et corollairement, le cadre de vie.

1° Origine du problème et déterminants explicatifs de la bidonvillisation

La période postcoloniale est caractérisée par une urbanisation massive et incontrôlée. Une telle urbanisation d'improvisation est source d'anxiété et devait, dans le contexte politico-économique de crise concomitant, susciter un certain nombre des maux dont souffrent des villes du Sud.

⁸ H. KATALAYI MUTOMBO, *Urbanisation et fabrique urbaine à Kinshasa. Défis et opportunités d'aménagement*, Thèse de doctorat en géographie, Université Bordeaux-Montaigne, Paris.

⁹ BUKUMBA TUMBA MAKANGU et KABAMBA KABATA, « Urbanisation et détérioration de l'environnement de l'habitat à Kananga », *Zaire-Afrique*, n°241(1990), pp. 25-43.

¹⁰ F. DE POTTER D'INDOYE, « Problématique de l'habitat urbain », *Zaire-Afrique* n°112(1985), pp. 67-81.

¹¹ TSHIMANGA MULANGALA R-F et al., « Urbanisation de « laisser-aller » dans une ville postcoloniale (Mbuji-Mayi/Kasaï-Oriental/RDC) et évaluation des risques potentiels sanitaires », *Pistes Africaines*, Vol. 10, n°3, septembre-décembre 2020, pp. 5-41.

Badibanga a montré que la ville, avec son infrastructure actuelle et les bidonvilles affamés qui campent à sa périphérie, ou occupant certains de ses segments internes, est exogène à l'Afrique, tant par son mode d'organisation, son point de focalisation, que sa vocation originelle. C'est assez dire qu'elle émane de la colonisation et continue à en perpétuer le souvenir.

Avec le basculement de l'urbanisation du Nord au Sud, qui remontait à l'entre-deux-guerres en Afrique noire et en RDC, le phénomène d'urbanisation est devenu une urbanisation de crise ou de crise en ville à la ville en crise avec surtout la gourbisation (bidonvillisation).

La squattérisation est à la base de la pérennisation de grandes pathologies de promiscuité dans beaucoup de quartiers urbains éphémères pris d'assaut par une urbanisation de misère (habitats précaires). Cette situation a comme conséquence la victimisation de l'état de santé des populations.

2° Les déterminants explicatifs de la bidonvillisation

De manière générale, la croissance urbaine est liée à la combinaison de plusieurs phénomènes pouvant se produire consécutivement ou simultanément : la croissance naturelle, la croissance migratoire et le reclassement du milieu rural en milieu urbain.

Somme toute, la formation des bidonvilles est expliquée par une série de facteurs interdépendants comprenant : la croissance démographique, l'exode rural, la mauvaise gouvernance (en particulier dans les domaines des politiques, de la planification, du foncier et de la gestion urbaine), la vulnérabilité économique et le travail sous-payé, les déplacements causés par des conflits, les catastrophes naturelles et le changement climatique et, de manière significative, le manque d'options de logements abordables pour les citoyens pauvres, dans la mesure où les gouvernements se désengagent de plus en plus d'un rôle direct dans la fourniture de logement.

La demande exponentielle des logements en villes commandée par la croissance démographique apparaît une des causes explicatives de l'extension anarchique des villes en Afrique noire. À cette cause s'ajoute l'absence de politique de l'habitat : la non-application de *Master Plan*, la restructuration interne des quartiers de squattage (Biasasa) ; les règles de zonage n'ont jamais été transmises sur terrain. Ce qui a fait que certaines zones *non aedificandi* de Kinshasa, Lubumbashi, Mbuji-Mayi, Kabinda par exemple, ont été occupées au mépris des règles de servitude.

L'insuffisance des ressources permettant de mettre en œuvre des projets prévus a fait que l'État, la province, favorisent le remplissage des espaces libres, des vallées aveugles et interstices séparant autrefois la ville blanche de la ville indigène, et le télescopage entre services ainsi que la gestion partagée et l'urbanisme mimétique (chef coutumier, chefs immobiliers, chef de division de l'urbanisation et habitat).

La concentration dans des grandes agglomérations (des pays et provinces) de presque toutes les activités génératrices de revenus, de biens et de services nécessaires à l'existence

humaine au détriment des milieux ruraux, converge avec l'exode rural et rassemble tous les refoulés chassés par la xénophobie des autres régions.

Aujourd'hui, l'amenuisement des terrains à lotir et le morcellement des parcelles résidentielles se présentent comme des moyens efficaces pour lutter contre des effets pervers de la crise socio-économique, mais renforcent une occupation inharmonisée de l'espace.

3° Les bidonvilles en Afrique tropicale : de l'urbanisation sans urbanisme

3.1. Le phénomène urbain explosif, anarchique et longtemps sous-estimé

L'Afrique est la région du monde qui connaît le processus d'urbanisation le plus rapide. Sur le continent, depuis des années 1990 et d'ici 2050, les villes africaines devraient accueillir au moins un milliard de nouveaux urbains. Cette urbanisation explosive et anarchique a eu des effets longtemps sous-estimés. L'urbanisation en Afrique, au sud du Sahara, va plus vite que tout :

- plus vite que la croissance économique et les investissements productifs ;
- plus vite que la planification et la gestion urbaine, d'où la croissance des bidonvilles.

Le continent compte 86 des 100 villes à plus forte croissance démographique du monde. D'après le département des affaires économiques et sociales des Nations unies, 43,8 % de la population africaine est urbaine (soit environ 587 millions d'urbains). Elle devrait atteindre 824 millions (48,8 % de la population totale) en 2030, puis 1,489 millions en 2050 (soit 59,9 %).

3.2. Les divers aspects de l'environnement des bidonvilles

3.2.1. Définition d'un ménage d'un bidonville

D'après les groupes d'experts de la division statistique des Nations unies de l'ONU-Habitat (2015/2016), un ménage de bidonville est un ménage dans lequel les habitants souffrent d'une ou plusieurs privations : manque d'accès à une source d'eau améliorée, manque d'accès à des installations d'assainissement améliorées, manque d'espace de vie suffisant, manque de durabilité de logement et de sécurité foncière.

3.2.2. Les indications des bidonvilles

1° La congestion

La congestion dans des bidonvilles est très prononcée. Les bidonvilles sont des zones urbaines de fortes suroccupation, avec des densités humaines élevées et des densifications exagérées. On y vit en « colonie de squatters ».

En 2018, d'après Bariol-Mathias et ses collaborateurs¹², les bidonvilles et autres quartiers informels abritaient 238 millions de personnes en Afrique subsaharienne, soit 44 % de la population totale urbaine : c'est le taux le plus élevé au monde.

¹² B. BARIOL-MATHIAS et al., *Vers des villes africaines durables*, Éditions Gallimard, 2020, Paris.

Ce chiffre continue de croître, et le défi posé par des bidonvilles reste un facteur critique de la persistance de la pauvreté dans le monde, en Afrique et en RDC, empêchant des êtres humains et citoyens de bénéficier des avantages de l'urbanisation et d'opportunités égales et équitables pour atteindre le progrès et la prospérité individuels et collectifs. Les bidonvilles d'aujourd'hui sont beaucoup plus grands et comptent beaucoup d'habitants que ceux qui prévalaient dans l'Europe et l'Amérique du nord du 19^e siècle.

2° *L'architecture spatiale des bidonvilles*

La concentration urbaine a des effets dans des domaines extrêmement nombreux. C'est pourquoi il apparaît impossible de se livrer à une analyse exhaustive qui serait fastidieuse et dépassant d'ailleurs le cadre de notre recherche. Aldo Rossi, cité par Palletier et Delfante (1989), dans son ouvrage *L'Architecture de la ville*, a développé une intéressante théorie des faits urbains qui tient compte de leur structure plus que de leurs fonctions, et distingue les différentes parties de la ville, selon leurs caractéristiques. L'architecture d'une ville contemporaine, dit-on, est en quelque sorte la résultante des architectures des quartiers.

Il y a d'abord « l'horizontalité » des villes, expliquée par l'étalement urbain entraînant la dilution de l'habitat à l'intérieur comme à la périphérie. Cet étalement urbain est une « croissance discontinue » donnant des villes étalées.

En nous fondant sur la typologie du bâti et en nous référant à deux critères, à savoir la morphologie physique des quartiers et la densité d'occupation des activités socio-économiques, nous pouvons constater deux environnements dans la ville africaine contemporaine :

- un « environnement importé » fait de grands immeubles et d'une organisation urbaine à l'occidentale ;
- un « environnement infra-urbain », celui des bidonvilles et des quartiers populaires d'une ville auto-construite.

Cette dualité a affecté l'organisation urbaine, avec une urbanisation à deux vitesses : une ville coloniale bien organisée avec des règles d'urbanisme strictes, et une ville indigène désarticulée en habitat précaire.

Cet environnement infra-urbain est fait sans plan préconçu produisant du « laisser-faire spatial ». Ce qui témoigne, une fois de plus, le syndrome du mal politico-administratif africain et de l'incapacité à intervenir. L'aspect général est dominé par l'hétérogénéité des habitations. Les constructions avec l'emploi des briques adobes prédominent. L'anarchie de la croissance urbaine et l'absence d'uniformité n'ont ainsi produit qu'une paupérisation spatiale dans les tissus urbains à la suite de l'habitat informel ; juridiquement, il s'agit de constructions non planifiées, ce sont des segments urbains non planifiés. Il s'agit d'un bel exemple des jeunes villes africaines où le centre comme les autres zones périphériques, avec ses constructions non planifiées, présentent un « aspect modeste ».

Les rapprochements socio-économiques entre ville et campagnes, longtemps stigmatisés par maints chercheurs, s'y maintiennent. Il y a lieu d'affirmer que la campagne se trouve en partie intégrée dans la ville administrative. La morphologie de l'habitat des agglomérations en question revêt les formes multiples des générations de constructions mêlées en fonction des influences architecturales qui traduisent les manières de vivre différente, argumente Tshimanga (2016). Malgré l'apparition de construction de prestige, l'habitat de physionomie semi-rurale prédomine, à la suite de la faiblesse des revenus des habitants, du coût élevé des matériaux de construction et de l'incapacité de l'État à intervenir dans le secteur des logements.

Dans les villes africaines, on est en face d'une juxtaposition de deux sous-espèces à la suite de leur brièveté d'histoire urbaine. À Mbujimayi (Tshimanga et al., 2020), à Kananga (Bukumba et Kabamba, 1990) à Mwene-Ditu ou à Kabinda, l'environnement infra-urbain peut être comparé à une ville sous-souterraine intermédiaire, une ville d'« enfer robotisé », ou bidonville, comprenant :

- des quartiers spontanés d'habitat populaire, ex-*biasasa* restructuré, caractérisés par une sursaturation de cadre de vie due à une forte densification ;
- des quartiers populaires lotis, vaste espace urbain socialement différencié, habitat tantôt de bonne qualité, tantôt précaire, désuet et exigü, équipements résidentiels insuffisants, dégradation de l'environnement urbain très prononcée, surpeuplement critique ;
- des anciens villages engloutis, absorbés, ont perdu leur visage coutumier ou traditionnel, leur survivance n'est que par le nom. Lors des décès de l'un de leurs, surtout de leurs notables, on y pratique des rites des deuils traditionnels. Leurs populations sont tantôt autochtones, tantôt allochtones. Mwela¹³ ajoute que la population autochtone est en train de perdre sa « visibilité » traditionnelle, visible dans l'affaiblissement de l'autorité coutumière et la réduction de patrimoine foncier, la dilution de certaines valeurs culturelles, etc. Pour la résilience, beaucoup d'autochtones recourent soit au morcellement des parcelles, soit à la migration géographique vers la périphérie urbano-rurale ;
- des quartiers semi-urbains, véritable gourdisation où la survivance de la ruralité est permanente.

Cette situation explique des îlots insalubres, une fragmentation urbaine et la laideur des paysages. On peut ainsi dire que ces agglomérations sont caractérisées par une « urbanisation de carrosserie » (avec beaucoup d'habillage moderne). Ce développement urbain en « mosaïque » marque une hétérogénéité spatiale, une différenciation spatiale.

¹³ MWELA MATAMBIKULU, « Les Bakwanga dans la ville de Mbujimayi et la question de leur visibilité », Annales de l'ISP/Mbujimayi, n°24(2016).

3° La variabilité des formes des parcelles et les déficiences de l'habitabilité

Après l'indépendance, les espaces urbains africains s'étendent considérablement dans des diverses dimensions et ne font pas un « bloc monolithique ». De grandes différences apparaissent et se développent entre les segments urbains, donnant lieu notamment à des quartiers résidentiels populaires ou à des bidonvilles dans les aires métropolitaines africaines.

L'urbanisation est spontanée et démesurée. Elle se fait au mépris des lotissements et en l'absence de politique d'urbanisme et d'études préalables de la sitologie. Les bidonvilles ou les quartiers populaires offrent au regard des paysages à la fois hétérogènes et d'une grande banalité. Les auto-producteurs adoptent leurs propres solutions : des « parcelles-enveloppes », des « maisons-enveloppes », voire encadrées, dans les secteurs fortement densifiés où les places manquent pour l'édification de nouveaux bâtiments. Les parcelles des bidonvilles présentent plusieurs formes géométriques, et même après la restructuration, l'aménagement paraît difficile et pose de sérieux problèmes, sans parler des conflits fonciers.

Il en est de même des anciens villages engloutis formant des quartiers traditionnels. Ces espaces restent caractéristiques et donnent lieu à des îlots urbains insalubres, d'où la laideur des paysages. En périphérie de la ville apparaissent des parcelles de tailles différentes, mais on y relève la survivance de la ruralité.

Malgré leur statut de symbole de passage de l'Afrique à la transition urbaine, il s'y pose énormément de problème à tel point que nous n'hésitons pas à les classer dans la catégorie des « villes sclérosées », comme dirait Derruau (1999) au vu de leur désorganisation interne. Frédéric Girant, cité par Pourtier (2001) préfère parler d'une urbanisation « par le bas ».

Outre l'habitat précaire très répandu de façon désordonnée et illégale, et la ségrégation socio-spatiale, les autres défauts dont souffrent ces agglomérations sont qu'elles sont nées sans aucune prise en compte des grands besoins physiques de ville tel que le préconisent De Suray (1989) et Paulet (2000), ce qui dégage des « syndromes d'urbanisme ».

La politique du « laisser-faire » a des conséquences bien fâcheuses pour la durabilité du développement urbain, parmi lesquelles un développement urbain ni planifié ni maîtrisé et par conséquent anarchique et préjudiciable dans ses effets socio-économiques et spatiaux.

Les segments urbains sont donc « hétérogènes ». L'impression qui prévaut est l'existence de plusieurs villes différenciées socialement dans des mêmes grandes villes. Autrement dit, il y a juxtaposition de quartiers différenciés, d'où une ségrégation spatiale croissante.

D'après Derruau (1976), cité par Bukumba et Kibamba (1990) et Tshimanga (2020), l'habitat est l'agencement des espaces habités qui sont occupés par des maisons et leurs dépendances. Pour l'étude de l'habitat urbain ou rural, la parcelle apparaît comme une unité de base. En effet, elle fait partie de l'habitation : la partie construite sert de lieu de repos, où l'on mange et où l'on dort, tandis que l'on vit dans l'espace cour. Ainsi

l'environnement de l'habitat (dimension des parcelles, nombre de personnes et de constructions et annexes) influence le cadre de vie dans la parcelle.

Le phénomène « squatting-habitat » est expliqué par le fait que ce sont d'abord des quartiers irréguliers, et aussi par la pauvreté caractérisée des populations. Celle-ci se constate aussi bien sur le plan des revenus qu'à celui de l'habitat, où la misère s'observe dans des segments urbains peuplés de petites maisons construites en terre ou à briques adobes. Dans l'ensemble, les logements sont peu décents et étouffants, en piètre état. La prédominance des maisons précaires est remarquable. La hauteur des murs est généralement de deux à trois mètres. À cet indicateur s'ajoute l'étroitesse des pièces dans les maisons habitées par des familles entières, alors que la « capacité physique » des habitations ne permet pas d'abriter plus de trois personnes. Ces logements sont comme des coquilles habitables.

Les maux dont souffrent les agglomérations bidonvilles sont nombreux, notamment la concentration des hommes et des biens. Dans les bidonvilles africains, les hommes sont entassés en fourmilières. Le stress engendré par cette situation provoque des « envies de nature complexe » : nuisances et risques de toutes sortes, pathologies de grande promiscuité, facteur de déséquilibre psychologique, surcharge environnementale... L'entassement en fourmilières humaines est ressenti comme « altéragène », substance ou facteur provoquant une altération de l'environnement (Paulet, 2000). Dans ces conditions, comme échapper aux incendies ?

4° Autres aspects de la vie dans les bidonvilles

Les conditions de vie des personnes vivant dans les bidonvilles sont également conditionnées par d'autres défis, en plus de ceux liés à leur situation de logement. Les questions connexes de la santé, de l'éducation, des moyens d'existence, de l'impact du changement climatique et des catastrophes naturelles doivent également se retrouver au centre des agendas de développement locaux, régionaux et nationaux plus larges.

a) La santé

Une urbanisation de laisser-aller provoque de potentiels risques sanitaires pour les habitants des bidonvilles. La relation d'un milieu social et physique avec la morbidité et les maladies donne une vue panoramique de l'état de santé, de l'hygiène et même du niveau de vie d'une population, ainsi que la qualité de l'environnement de l'habitat d'une entité donnée (Tshimanga et al., 2020).

Pauvreté et mauvaise santé vont de pair, explique Adam Wagstaff.¹⁴ En matière de santé, les zones pauvres tendent à réaliser de moins bons résultats que des zones riches et, à l'intérieur d'une même entité. Le lien de causalité est à double sens : la pauvreté engendre la mauvaise santé et la mauvaise santé entretient la pauvreté. Il en est de même des conséquences des dépenses de santé sur l'appauvrissement et les inégalités de revenus.

¹⁴ WAGSTAFF A. (2002) ; « Pauvreté et inégalité dans le secteur de la santé », *Bulletin of the World Health Organization*, 2002, 80 (2), p. 97-105.

Les conditions de vie dans les bidonvilles constituent un risque pour la santé des habitants, et les rendent plus vulnérables aux épidémies de maladies transmissibles, qui ont un effet dramatique sur l'espérance de vie des habitants des bidonvilles. Tandis que les 20 % les plus pauvres dans les villes ont du mal à atteindre 55 ans, les 40 % les plus riches vivent bien au-delà de 70 ans. De même, parmi les 20 % des habitants les plus pauvres des bidonvilles du monde, le taux de mortalité des enfants de moins de 5 ans a plus que doublé par rapport à celui des 20 % les plus riches. Cette situation est générée et maintenue par des « disposition sociales injustes » (OMS, 2021).

Plus de 2,2 millions de personnes dans les pays en développement meurent de maladies évitables liées au manque d'accès à l'eau potable, à un assainissement insuffisant et à une mauvaise hygiène, et environ 1,8 millions de personnes meurent chaque année de diarrhée et d'autres maladies liées à une eau insalubre, les enfants – pour la plupart de moins de 5 ans – étant les premières victimes.

Les bidonvilles sont également sujets à des épidémies comme le VIH, le choléra et, récemment, le virus Ebola. Au cours de la dernière épidémie en Afrique de l'ouest, au Liberia, à West Point, l'un des bidonvilles les plus densément peuplés de Monrovia, de nombreux cas d'Ebola ont été signalés et confirmés (OMS, 2014) : les bidonvilles, sont vulnérables et insuffisamment préparés à l'éventualité des crises sanitaires. Le manque global de préparation provoque des troubles sociaux et les moyens d'existence en sont gravement impactés. Et que dire de la prostitution et propagation du VIH/SIDA (OMS, 2015) ?

Plusieurs publications sur la pauvreté et des inégalités dans le secteur de la santé au sein des bidonvilles existent. Elles relèvent la tendance à mourir plus tôt et à présenter des niveaux de morbidité plus élevés, les mesures anthropométriques de la malnutrition et de la mortalité, la limitation à l'exercice d'une activité majeure, la mortalité infanto-juvénile et la malnutrition, les maladies diarrhéiques et les infections respiratoires aiguës, les poches de résistance des rougeoles et leurs complications.

b) L'éducation

Selon l'UNESCO, les plus faibles taux d'alphabétisation dans le monde sont observés en Afrique subsaharienne et en Asie du sud et de l'ouest, ce qui n'est pas un hasard puisque ce sont également les régions connaissant la plus forte prévalence de bidonvilles (OMS, 2015). La région de l'Afrique tropicale héberge plus de la moitié de la population analphabète mondiale (52 %).

c) La criminalité

Dans les bidonvilles, la misère, la pauvreté, les inégalités sociales sont légions, elles accroissent les diverses formes de violences et d'insécurité, la criminalité prend des dimensions inquiétantes. Ainsi, un certain système urbain, dans lequel tous ces éléments sont interdépendants, génère entropie et désordre. Toutefois, à ces nuisances liées aux organisations humaines, il faut ajouter des confrontations des sociétés avec leur espace naturel.

Les bidonvilles ne sont pas seulement une « plaie » et un foyer de saleté et de pauvreté, mais aussi un lieu de rencontre de gens qui ne respectent pas le droit. Ils sont des foyers d'associations criminelles. Ils sont le lieu du désordre social et des tensions dans des agglomérations urbaines, des foyers de la délinquance juvénile, de l'illégalité au sens juridique et de vagabondage. La violence, les affrontements, la criminalité et l'insécurité sont le lot quotidien de leurs habitants.

Le surpeuplement est responsable des « envies de nature » souvent complexes : insécurité, entassement, pauvreté et pénurie des logements. Les hommes s'y entassent en fourmilières, on parle de « colonies de squatters ». Les embouteillages y sont une source majeure de tensions. Plus les hommes se rassemblent, plus ils se corrompent. Ce qui confirme une fois de plus le postulat des géographes urbanistes selon lequel des villes sont des « gouffres de l'espèce humaine ». Cette situation est un danger sanitaire pour certaines populations vulnérables, et cette évolution démographique menace de créer une catastrophe humaine. Le surpeuplement précipite également des flambées des maladies infectieuses et est aussi facteur déclenchant dans l'apparition de maladies à tendance épidermique : coqueluche et grippe. Cela expose les habitants à une forte charge de maladies respiratoires.

On note la clochardisation, la prolétarianisation, la prostitution précoce des filles ainsi que les violations des droits des enfants. Un des phénomènes typiques de ces milieux est la « ghettoïsation » (la délinquance), traduite par le dérèglement des mœurs et se manifestant assez souvent par le libertinage, la promiscuité et même la toxicomanie à presque tous les niveaux (adolescents, jeunes, adultes, population féminine, etc). À cela s'ajoutent les aspects de la criminalité, l'immoralité de jeunes en particulier et de toute la population en général, expliquée par l'impunité.

Les aspects de cette criminalité et immoralité sont nombreux : la légèreté (langage immodéré, tenues vestimentaires indécentes, etc.), la violence multiforme (physique et verbale). Nombre des habitants de ces entités sombrent dans la toxicomanie, sous prétexte de noyer leurs soucis, et en subissent des effets néfastes. La toxicomanie elle-même abrutit, aliène le corps et l'esprit du toxicomane. De plus, elle diminue l'espérance de vie de la victime et de sa progéniture à la naissance. La toxicomanie fait de ses adeptes des sujets hystériques, immoraux, inconscients et souvent agressifs. La moindre provocation déclenche une avalanche d'insanités verbales, de menaces, des querelles assorties de bagarres.

Ces agglomérations sont des espaces de criminalité et cruauté. Elles se classent ainsi dans la logique connue des « enfers robotisés ».

Dans des aires d'agglomérations africaines urbaines, on rencontre des bidonvilles soit dans des segments internes, soit à la périphérie. Et nous avons qualifié cela d'urbanisation « par le bas ». Rodriguez Terres les considère comme des milieux d'encombrements : il faut les évacuer du processus social, politique et urbanistique car ils sont perçus des milieux des acteurs qui n'ont de place ni dans le développement économique ni dans la participation politique. Le phénomène « squatter » est donc perçu par des sociologues

urbains et politiques et les politologies comme un élément capable de déstabiliser le pouvoir et son hégémonie économique-politique.

Ces milieux sont qualifiés d'exclusion et de marginalité spatiale. Ils représentent la pauvreté, foyers de contestation ou de révolte, endroits multi-ethnico-sociaux dominés par la pauvreté développant une violence urbaine, une anarchie et une criminalisation plus accentuées. Les habitants vivent dans des milieux urbains de « culture de violence urbaine » et de terreur. La violence est généralement associée à la délinquance et à la criminalité. La violence urbaine affecte les pauvres urbains sous de multiples aspects : manipulation ethnique et sociale, lutte contre les pouvoirs, conflits, violence privée, litiges fonciers, vols, agressions...

Lors de la restructuration des bidonvilles, c'est-à-dire de la parcellisation, il naît beaucoup de conflits entre des propriétaires. La possession d'une terre demeure un atout majeur dans la quête du bien-être. La terre continue à être associée à la continuité de la famille, des générations, tandis que la dépossession provoque stress, maladies cardio-vasculaires et mortalité précoce.

Dans ces oasis des bidonvilles, la taudification, l'entassement et la cohabitation difficiles entre les voisins sont encore à la base de multiples conflits interfamiliaux et produisent l'émergence des acteurs sociaux de violence.

d) La détérioration de l'environnement physique des bidonvilles

Inévitablement, l'extension urbaine n'a pas épargné des sites des bidonvilles de problème de catastrophes naturelles liées à la topographie, au sol, au sous-sol ou aux inondations. Le progrès technique a permis de construire dans des sites très variés, souvent au mépris des équilibres naturels. La liste des dangers qui menacent des citadins des bidonvilles est très longue et difficilement exhaustive. La détérioration de l'environnement physique des bidonvilles aggrave drastiquement les conditions de vie de leurs habitats. Elle est attribuée à la croissance démographique et à l'étalement des lotissements dans des lieux dangereux autrefois inaccessibles : dépressions basses, étendues marécageuses, rives de cours d'eau, vallées aveugles, versants abrupts ou flancs de colline, fonds de thalwegs, terrains insalubres, milieux mal drainés, etc.

Faute de défense d'environnement, les villes tropicales sont le théâtre d'érosion d'origine anthropique très spectaculaire (Tshimanga et Kambi, 1986), telle que celle qui menace tous les écosystèmes urbains quand les conditions d'érosion sont accélérées. Et, en dépit de l'urbanisation spontanée et démesurée, progressivement pratiquée au mépris de la topographie et dans l'absence de politique d'urbanisme, certains espaces des segments des bidonvilles ou urbains sont archipelisés, ciselés par des ravins. Cela aboutit au paysage d'« archipel urbain ».

Lors des excès de pluies, les inondations aggravent encore des dégâts dans des dépressions basses et les étendues marécageuses, les vallées aveugles, les fonds de thalwegs, les milieux mal drainés, en détruisant des constructions précaires, causant des noyades, emportant des biens. Les inondations emportent des habitations construites sur

des emplacements particulièrement risqués. Une urbanisation incontrôlée conduit donc à des sinistres de grande envergure. Sur des sites perchés, on connaît des glissements des terrains, et des dangers sont amplifiés.

Des journées de pluies incessantes et torrentielles ont entraîné des glissements de terrain qui ont emportés de maisons précaires construites à flanc de colline dans des quartiers taudis ou périphérique de plusieurs villes et ont fait plusieurs victimes. Les autorités n'ont pu que constater des dégâts et ordonner la démolition des maisons qui avaient survécu aux éboulements, mais qui demeuraient des risques potentiels.

Le changement climatique en Afrique subsaharienne, dans des villes en général et dans les bidonvilles en particulier, fait peser un risque extrême. L'une des conséquences majeures de l'empiètement de l'étalement urbain sur les écosystèmes naturels est une vulnérabilité accrue, dans ces zones, aux impacts des chocs climatiques, en particulier les inondations, les pseudo-sécheresses ou les sécheresses dues aux excès de températures élevés.

Les lieux publics sont une caractéristique de toute ville. Cependant, les zones de bidonvilles sont tristement célèbres pour leur manque d'espace public, et la prédominance de parcelles fragmentées qui répondent aux besoins de leurs résidents, l'« espace ouvert » n'existant pas.

Conclusion

Après les indépendances des pays africains, l'étalement anarchique dans certaines agglomérations citadines a abouti à une occupation chaotique qui pose beaucoup de problèmes de déficience d'habitabilité et de durabilité de vie. L'urbanisme-habitat à la périphérie de certaines agglomérations urbaines, voire certains segments urbains internes ont donné la physionomie (on l'image) des bidonvilles.

L'urbanisation d'improvisation ou de laisser-aller, auquel sont confrontées des populations, avec la médiocrité de logements, le milieu de vie malsain, la surcharge environnementale, le stress thermique et psychologique, la quasi-absence de système d'adduction d'eau et de réseau de drainage des eaux pluviales ainsi que absence de raccordement électrique : tout cela affecte la santé et le bien-être des habitants des bidonvilles.

Les conditions de vie des personnes vivant dans les bidonvilles doivent être améliorées et la prolifération des bidonvilles doit être arrêtée. Les autorités nationales et locales doivent les considérer comme une priorité parmi les tâches urbaines, afin d'y répondre et de consacrer leurs efforts non seulement à la poursuite de l'application des droits des citoyens pauvres, mais aussi pour favoriser leur progrès économique et social et, par conséquent, stimuler la prospérité globale des villes africaines.

Une bonne organisation de l'espace doit donc tenir compte de la nécessité vitale d'économiser l'espace, sans pour autant nier les biens raisonnables à satisfaire, mais en veillant à limiter tant que faire se peut les emprises ; il faut une restructuration accompagnée d'une « croissance qualitative », combinée à la défense de l'environnement urbain (Spack, 1982).

Le secteur urbain africain souffre durement des dégrèvements qui découlent des crises économiques, des investissements en matière d'infrastructures, d'équipements et de services urbains. Le secteur urbain peut être compté parmi des secteurs d'investissements prioritaires pour l'amélioration des bidonvilles dans le cadre de développement durable. Pour cela, il faut :

- reconnaître le problème des bidonvilles, limiter l'étalement spatial et densifier les centres et pôles d'attraction ;
- réussir la viabilisation et l'intégration des bidonvilles, et la gouvernance du continuum urbain-rural ;
- poursuivre une meilleure gouvernance urbaine pour créer des environnements urbains plus prospères et durables, concevoir les mécanismes de logement abordables qui satisfassent le droit à un logement convenable pour tous les niveaux de revenu en mettant le logement au centre ;
- combiner l'amélioration des bidonvilles avec la création d'emplois et le développement économique local. Il est nécessaire non seulement de reconnaître l'économie des bidonvilles, mais aussi de la soutenir : investir dans le capital social actuel, encourager les initiatives locales et le rôle des femmes dans l'économie des ménages ;
- nettoyer les bidonvilles et faire la promotion marketing) de l'urbanisme ;
- redéfinir le rôle de l'Etat avec une large concertation nationale ou locale des habitants des bidonvilles pour une « démocratie de promiscuité » en vue de l'aménagement urbain des bidonvilles.

L'urbanisation est le moteur du développement économique, mais les habitants des bidonvilles deviennent des laissés-pour-compte si leurs problématique et préoccupations ne sont pas intégrées dans la politique et les législations urbaines, la planification, les cadres de financement, et dans l'investissement.

L'urbanisation durable, inclusive et bien planifiée, permet à tous les citoyens de bénéficier de la croissance économique et de prospérer. Améliorer la vie des millions de personnes vivant dans les bidonvilles aujourd'hui continue d'être une tâche essentielle pour le développement et pour mettre fin à la pauvreté en Afrique.

Comme les villages ont été longtemps marginalisés, consacrés surtout à la production des matières premières et alimentaires, pourvoyeurs de la main-d'œuvre et milieux où soutirer de l'argent. Aujourd'hui les anciennes affectations des villages (monde rural) ont changé. Le monde rural est détenteur de la nature vivante, sa protection et conservation s'avèrent importantes. Les villages sont des gardiens de la biodiversité, de patrimoine biologique et de gaieté des paysages, etc.

Il faut pour cela :

- un urbanisme écologique et une architecture bioclimatique dans des campagnes africaines ;

- une valorisation économique dans nos campagnes africaines : développement des agrovilles, de l'agrobusiness, valorisation du tourisme rural et de la rénovation rurale des AONB (*areas of outstanding natural beauty*, littéralement : « zone de remarquable beauté naturelle ») ;

développer et réaliser avec les habitants des campagnes l'adaptation et la résilience au changement climatique.

Professeur Raymond-Floribert TSHIMANGA MULANGALA
ISP Mbujimayi

DEUXIÈME AXE
VIVRE LE VILLAGE AFRICAIN

LE STATUT JURIDIQUE DU VILLAGE DANS LE CONGO COLONIAL ET POSTCOLONIAL

Problèmes politiques, conflits coutumiers et perspectives

C'est un fait : la découverte du statut juridique du village comme entité à travers le temps passe inéluctablement par le recours au droit existant, au droit positif de l'époque pour ainsi dire. En revanche, ainsi que l'a démontré la doctrine, le droit positif souffre de l'inconvénient majeur d'occulter les conditions particulières d'émergence et d'application des normes, de trahir leur signification réelle, d'imposer des catégories universelles devant lesquelles doivent plier les réalités diverses et complexes.¹

C'est l'occasion de dire que l'ordre juridique est fondé sur une sorte de mystique qui fait référence à une image présentant le droit comme un arbre avec des branches, ou même comme de l'eau provenant de plusieurs sources. On peut dès lors se poser la question de savoir quel est l'auteur qui édicte les règles de droit. La réponse passe par l'affirmation selon laquelle le droit est le produit de la volonté de la force politique dominante à un moment donné de l'histoire². Or, certaines expressions normatives de cette force politique peuvent être oppressives compte tenu d'énormes violences qui se jouent dans le champ du politique. Celle volonté peut être le caprice d'un prince ou d'un dictateur.

Pour ces différentes raisons évidentes, nous ne saurons enfermer les analyses sur le statut du village dans les seules approches juridiques. Bien au contraire, celles-ci seront mises en lumière dans une perspective interdisciplinaire³ en vue de multiplier les éclairages, en combinant notamment les approches philosophiques, sociologiques⁴, anthropologiques et historiques. Le recours à ces différentes approches nous donne à voir, finalement, que le village s'est révélé comme une entité politique et/ou administrative dans cette zone qui a préexisté avant le Congo (I). En revanche, cette entité a sombré sous les coups du fait colonial qui l'a anéantie et démantelée (II), avant de sortir des ténèbres abyssales et de réapparaître sous la période postcoloniale (III), ce qui ne manquera pas de poser problème dans la pratique (IV).

1. Le village, une organisation politique avant la période coloniale

L'affirmation selon laquelle le village s'est présenté comme organisation pendant la période précoloniale découle des matériaux tirés de l'histoire.

¹ Y.-A. FAURE, « Les constitutions et l'exercice du pouvoir en Afrique noire. Pour une lecture différente des textes » in *Politique Africaine*, n°1, Paris, 1981, pp. 34-76.

² D. KALUBA DIBWA, *La Justice constitutionnelle en République démocratique du Congo. Fondements et modalités d'exercice*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan, Kinshasa, Éditions Eucalyptus, 2013, p. 186.

³ J. DJOLI ESENG'EKELI, *Le Constitutionnalisme africain : Entre la gestion des héritages et l'invention du futur. Contribution à l'émergence d'une théorie africaine de l'État*, Bruxelles, Éditions Connaissances et Savoirs, 2006, p. 53.

⁴ La vision caractéristique de l'école classique découle d'une appréhension interne, dogmatique et formaliste, qui considère le droit comme un système de régulation autonome, formel et clos, dans lequel la loi de l'État, la jurisprudence et la doctrine constituent les seules sources juridiques.

À ce propos, le professeur Isidore Ndaywel⁵ affirme que le village a constitué une véritable entité politique pendant la période précoloniale. Sur cette entité, cinq foyers d'innovation politiques ont exercé une influence :

1. le foyer des lacs Rumba-Maindombe, à la lisière méridionale de la cuvette, vraisemblablement le plus archaïque. Il est à la base du système politique Kumu, répandu dans la région et qui influencera l'organisation du royaume Kuba ;
2. le foyer de la côte atlantique, à la base de la production de la pléiade des royaumes de la région côtière, dont les plus importants ont été les royaumes Kongo, Loango et Ngolo, qui aurait pour fondement le système Mani (Mwene, né) et Nyimi ;
3. le foyer du Nord-Katanga, duquel ont émergé les deux édifices les plus prestigieux du Congo ancien – les empires Luba et Lunda – repose sur le système Mulopwe et Kilolo du sud ;
4. les foyers des Grands Lacs, dont les principes d'organisation ont été à la base des organisations centralisées des peuples du Kivu. Le système baami, à la base de cette culture politique, serait né au Maniema, avant d'éclorre dans les royaumes du Rwanda, du Burundi et de Buha ;
5. les foyers Oubanguien, dont la culture politique a façonné les structures centralisées et inspiré l'organisation des Bazande, Bangbetu, Bangbangi et Bangbaka.

Dans chacun de ces foyers, on peut noter que le village a été l'une des entités sur lesquelles a été bâti le système d'organisation politique sociétale de l'époque.

À titre d'illustration, il y a lieu de mentionner l'État Luba qui a expérimenté la décentralisation comme technique d'organisation administrative ayant atteint un stade de développement très avancé.

On peut dire que, dans cette organisation administrative, le royaume fut subdivisé en deux échelons : le village et la capitale. Le village avait le statut d'une entité administrative à l'échelon inférieur du royaume. Il était présidé par un chef. Celui-ci était censé être un dignitaire et un propriétaire foncier (*Kilolo*). Les relations entre villages étaient conçues sur le modèle de celles existant entre lignages. Ce réseau de pouvoir était celui des anciens dignitaires locaux, intégrés dans le royaume après avoir subi la loi des conquérants.

À l'échelon supérieur, le royaume était gouverné de la capitale (*Kitenda*), par le Mulopwe, ainsi qualifié parce qu'il détenait le pouvoir invisible qui ne pouvait être partagé (*Bulopwe*), symbolisé par des insignes de royauté et soumis à l'observation d'un code de conduite royal fait de nombreux interdits. Étaient associés à ce réseau de pouvoir des dignitaires de la cour de justice (*Tshihangu*) et du conseil général (*Tshidie*), notamment la mère-reine (*Ndalamba*), le remplaçant du roi dans des questions séculières (*Twite*), le gardien des emblèmes sacrés (*Nabanza*), le chef militaire (*Mwana mwilamba*). Le territoire était géré à

⁵ NDAYWEL È NZIEM I. , *Nouvelle Histoire du Congo. Des origines à la République démocratique du Congo*, Bruxelles, Le Cri édition, 2012, p. 121.

travers les dignitaires régionaux (*Bilolo*), responsables chacun d'une *Kibwindji* (région), eux-mêmes étant sous le contrôle des délégués du pouvoir central chargés de la perception des tribus (*Kwipata*) payés sous forme de corvées (*Mingilu*) ou d'impôts en nourriture ou en produits locaux (*Milambu*).

Évoquons aussi le royaume Kongo. Celui-ci a, en revanche, pratiqué la concentration comme technique d'organisation administrative. Ainsi, le roi nommait les gouverneurs territoriaux, sauf celui de Mbata et, après 1491, celui du Soyo. Maître incontesté du royaume, il représentait sa force et sa vitalité, rendait justice en dernière instance, nommait et destituait les fonctionnaires. Voilà pourquoi la noblesse était constituée, en plus des familles historiquement princières, des fonctionnaires nommés par le roi. Celui-ci disposait, pour la gestion du royaume, de plusieurs conseils : l'assemblée élective (Mani Vunda, Soyo et Mabata), le corps administratif (chefs des provinces et des villages) et la garde royale.

On mentionnera enfin la présence du village comme entité politique dans les États et sociétés à cuvette centrale, et plus particulièrement chez les peuples riverains occidentaux.

En effet, l'entre-Congo-Ubangi fut la région par excellence des eaux. On y dénombre une pluralité de communautés, notamment les Baloi, Libinza, Ewaku, Ndjando, Bamwe, Ndolo, Bondanga, Lingonda, qualifiés naguère de gens d'eau, ou couramment de Bangala.

Ces communautés ont adopté la technique de fabrication des fortifications, chacune d'elles abritant une principauté, véritable confédération de clans structurée en une unité politique (*Likomi*).

Chaque principauté (*Eboli*) était subdivisée en chefferies (*Mikongo*) et en villages (*Ngongo*). L'autorité suprême (*Kumu Milongo*) contrôlait ces hiérarchies inférieures (*Kumu Milongo* et *Kumu Ngongo*). Le regroupement virtuel de toutes les principautés Ngombe était symbolisé par la personne de *Kumu Monene* (chef suprême d'essence spirituelle), sans doute le vestige d'une organisation qui a prévalu avant l'ère de sa disparition.

Cependant, alors qu'il fut en plein essor, le village, tout comme les organisations politiques qui l'ont influencé, a connu un arrêt brusque du fait des changements politiques au 16^e siècle⁶.

2. L'émiettement du village sous l'EIC et la période coloniale

Le fait colonial est, selon Daniel Bourmaud, l'événement matrice qui a produit en Afrique l'effet d'un traumatisme⁷.

Ce traumatisme n'a pas du tout épargné le statut du village comme organisation politique, puisque déjà par le décret du 1^{er} août 1888, sous l'État indépendant du Congo, cette zone constituée des royaumes et empires a été fusionnée, puis divisée en 11 districts, découpés suivant les lignes géographiques conventionnelles, méridiens parallèles, limites des bassins fluviaux ou des lacs.

⁶ KAYEMBA NTAMBA MBILANJI, « Modernité sous l'identité culturelle d'emprunt en Afrique noire postcoloniale », *Annales de la faculté de droit*, Vol.IV-VII, Kinshasa, PUZ, 1984, pp. 63-76.

⁷ DJOLI ESENG'EKELI J., *Le Constitutionnalisme africain : Entre la gestion des héritages et l'invention du futur*, o.c., p. 53.

Quant aux indigènes, organisés en chefferie ou villages, ils sont recensés, dit-on, dans leurs centres coutumiers respectifs. Ainsi, le décret du 6 octobre 1891 recommande à tout explorateur chargé de l'investiture d'un chef de dresser immédiatement un tableau avec le nom et la situation du village, le nom des notables, le nombre des cases et la population, les prestations à fournir.

Il se développe alors au Congo la manie classificatoire héritée des sciences naturelles. La prise de position s'accompagne ainsi d'inventaires et d'étiquetages. Dénomination et délimitations tranchent dans ce qui n'était souvent qu'un continuum.

L'intervention administrative vise à fractionner les ensembles traditionnels et à y intégrer des cellules indépendantes appelées « chefferies » ou « secteurs », rouages de cet État dit moderne.

Louis Franck⁸ expliquera plus tard que ces chefferies n'avaient qu'un vague rapport avec la réalité africaine locale et avaient pour but final de créer ou d'investir sous l'autorité de l'administrateur du territoire – entité qui avait remplacé la Zone en 1895 – et de ses adjoints, dans un territoire, trois, quatre ou cinq secteurs où l'autorité indigène sera confiée à un chef de secteur désigné par eux nous, sans pour cela supprimer les chefs locaux. On arrivera ainsi à former graduellement une administration indigène subordonnée qui empruntera son influence à notre pouvoir.

Au nom de la stratégie coloniale, qui cherche à éviter des prétentions dangereuses chez les indigènes, chaque autochtone doit se définir par son clan, sa tribu, son village. Pour ce faire, les groupes composites, ceux qui constituaient jadis un amalgame des clans et des tribus plus ou moins fusionnés en ethnies, sont re-tribalisés. Chaque indigène est confiné dans sa petite identité tribale (système d'indigénat), tandis que les communications entre les populations des différentes provinces sont découragées et sanctionnées.

Ainsi, selon Elikya Mbokolo⁹, ces unités administratives coloniales, chefferies, secteurs et villages, telles qu'elles existaient à cette époque, découpages successifs réalisés par les autorités coloniales dans le sens de l'agrégation du morcellement des circonscriptions africaines, ont fini par durcir les frontières entre celles-ci et par grossir leurs différences.

Pour l'administration coloniale, il est important, sur un plan politique, que les indigènes restent divisés : elle s'emploie par ses structures à les maintenir en une sorte de mosaïque de populations soumises.

3. La résurrection du village comme circonscription administrative sous la période postcoloniale

Le 30 juin 1960, le Congo accède à l'indépendance avec les six provinces de 1933¹⁰. Cependant, il faut attendre encore neuf ans – à la faveur de l'ordonnance-loi n°69-024 du 12 mars 1969 relative aux collectivités locales prise sous l'empire de la constitution du 24 juin 1967 et dite révolutionnaire – pour voir réapparaître le village comme une

⁸ A. MAUREL, *Le Congo, de la colonisation à l'indépendance*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 85.

⁹ J. L. AMSELLE - M. ELIKYA, *Au cœur de l'ethnie (Ethnie, Tribalisme et Etat en Afrique)*, Paris, La Découverte, 1999.

¹⁰ F. VUNDUAWE Te PEMAKO, *Traité de droit administratif de la RDC*, 2^e édition, Bruxelles, Bruylant, 2020, p. 436.

circonscription administrative, c'est-à-dire une entité dépourvue de la personnalité juridique, entendu comme : toute communauté traditionnelle organisée sur base de la coutume ou des usages locaux et dont l'unité et la cohésion interne sont fondées principalement sur les liens de solidarité clanique parentale.

Cette communauté traditionnelle devait être dirigée par un chef de village désigné suivant la coutume, les usages locaux, reconnu par décision du collège exécutif territorial et investi par le chef de collectivité.

Dans la suite, on notera qu'en dépit des réformes administratives ultérieures¹¹, on constate une certaine constance dans le statut accordé au village. En effet, le village est resté comme une circonscription administrative à la fois sous l'ordonnance-loi n°82-006 du 25 février 1982 et sous le décret-loi n°98-081 du 2 juillet 1998. Du reste, la loi organique n°10/011 2010 portant fixation des subdivisions territoriales à l'intérieur des provinces¹², prise dans le sillage de la constitution du 18 février 2006, a conforté cette logique.

Certes, d'un point de vue juridique, on ne manquera pas de dire que les réformes apportées s'agissant du statut du village consacrent une certaine autonomie constitutionnelle.

Néanmoins, une telle architecture ne résiste pas à la critique selon laquelle il n'y a pas eu de rupture ombilicale, et encore moins conceptuelle ou mythologique, entre la conception du village de l'État colonial et celle de l'État postcolonial. On est resté dans le schéma du même modèle prétendument moderne de l'État.

En effet, selon Bertrand Badie¹³, les pays d'Afrique noire sont gérés par un État, partout le même, hier colonial et aujourd'hui postcolonial, qui est une institution importée.

Selon l'analyse de Gérard Conac¹⁴, pour ces États, l'accession à l'indépendance n'a été qu'une étape dans l'évolution de leurs structures politiques et administratives. Il y a eu rupture puisqu'elle a juridiquement mis un terme à la domination coloniale mais, dans la mesure où les nouveaux États correspondent à des territoires découpés d'un processus amorcé par l'occupation européenne, il y a eu continuité, manifestée par un certain nombre de traités conclus par les métropoles au bénéfice de leur territoire.

Bien plus, ajoute-t-il, ces États émancipés se sont non seulement appropriés un appareil administratif dont les premiers éléments avaient été mis en place par la colonisation, mais ils sont construits sur le modèle des États dits modernes. Il n'y a aucune différence de nature et de fond entre le village qui a prévalu sous l'État indépendant du Congo, qui a administré nos peuples de 1908 à 1960, et la structure du village héritière de l'entité étatique, qui fonctionne depuis 1960 jusqu'à ce jour. Il s'agit toujours de la structure de la même entité d'un même État, créé et fonctionnant par le fer et le sang, la terreur et

¹¹ C. KABANGE NTABALA, *Droit administratif, tome III, Genèse et évolution de l'organisation territoriale et administrative de la RDC, de l'État indépendant du Congo à nos jours et perspectives d'avenir*, Kinshasa, 2001, pp. 301.

¹² Lire article 2 de la Loi organique.

¹³ B. BADIE, *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1996, p. 9.

¹⁴ G. CONAC (dir.), *Les Institutions constitutionnelles des États d'Afrique francophones*, Paris, Economica, 1990, p. 4.

l'oppression, à partir du démantèlement d'une quinzaine de royaumes et empires. Il suffit pour s'en convaincre de voir la violence politique et les conflits coutumiers que cette entité génère.

4. Les problèmes politiques, conflits coutumiers et perspectives

Il faut dire que l'articulation du statut du village en droit comme circonscription administrative dépourvue de la personnalité juridique est la traduction d'une option politique. L'option politique est, selon la conception marxiste, le produit de la superstructure engendrée par l'infrastructure constituée des forces sociales et des modes de production. À chaque type de mode de production correspond un type d'organisation politique¹⁵. Dès lors, il importe de voir si cette option politique reflète les aspirations populaires.

À ce propos déjà, Djoli Eseng'Ekeli avait attiré notre attention sur le caractère plural de l'archétype sociétal africain, qui est aux antipodes du modèle occidental trinitaire issu du discours judéo-chrétien traditionnel.¹⁶

L'unitarisme du « Dieu » créateur et de l'État occidental qui est sa préfiguration temporelle ne sont-ils pas, à juste titre, dénoncés par les africanistes qui voient en effet dans l'État africain à inventer ou à constituer un modèle plural de juxtaposition ?¹⁷

De même, parler du village comme entité administrative, n'est-ce pas parler du peuple congolais qui en est le destinataire final ? Il est acquis que ce peuple est multiple et divers.¹⁸ Il est donc fort possible que l'existence des tribus¹⁹, sources humaines des normes coutumières, pose le sérieux problème de la légitimité même de cette technique d'organisation administrative.²⁰

Souvent, il est reproché au constituant d'imiter les infrastructures nées sous le soleil d'autres nations et ainsi nourries d'une histoire qui n'est pas la sienne. Cependant, un tel reproche résisterait-il à son tour à la critique lorsque le mythe de l'État de droit²¹ semble avoir déjà conquis tous les cœurs, en tous cas, ceux des Africains qui ne soupirent qu'après lui ? Mais doit-on faire un mimétisme de pacotille susceptible d'agir tel « un greffon sur un corps étranger ²² » comme nombre de nos institutions asséchées par une disette idéologique ravageuse ?

¹⁵ *Idem*, p. 45.

¹⁶ DJOLI ESENG'EKELI, *Le Constitutionnalisme africain. Entre la gestion des héritages et l'invention du futur*.

¹⁷ MOBUTU SESE SEKO, *Dignité pour l'Afrique. Entretiens avec Jean-Louis Remilleux*, Paris, Albin Michel, 1989, p. 85-86.

¹⁸ Cf. J. KI-ZERBO, *Histoire de l'Afrique noire d'hier à demain*, Paris, Hatier, 1972.

¹⁹ NDAYWEL È NZIEM I., *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République démocratique*, Paris, Kinshasa, Bruxelles, Agence de la Francophonie, De Boeck et Larcier, Afrique éditions, 1998, pp.39-75 (la première partie, consacrée à l'espace, aux hommes et aux structures de la République démocratique du Congo : instructif !).

²⁰ E. BOSHAB, *Pouvoir et droit coutumiers à l'épreuve du temps*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 2007, 338 p. Cet auteur perçoit, à notre avis, la bataille que se livrent ces deux sources normatives, mais plaide en fin de compte pour le droit écrit. La synthèse n'est-elle pas possible ? Le droit écrit occidental n'est-il pas un mélange subtil des coutumes de l'Ancien Régime d'avec les lois de l'État postrévolutionnaire ? Et, pourquoi cela serait-il impossible en RDC ?

²¹ J. CHEVALLIER, *L'État de droit*, 2^e édition, coll. Clefs, Paris, Montchrestien, 1994, 158 p.

²² KAYEMBA NTAMBA MBILANJI, *Cours d'institutions politiques du Zaïre*, 2^e graduat, Université de Kinshasa, Faculté de droit, polycopié, 1987-1988. L'auteur utilise cette métaphore à propos du mimétisme institutionnel africain dont l'efficacité est plus que douteuse.

Nous étudierons successivement les problèmes politiques, les conflits coutumiers et les perspectives d'avenir.

5. Problèmes politiques en termes de contrôle territorial par l'État

Nous passerons ici en revue quelques illustrations de problèmes politiques posés en termes de conflits. Dans cette perspective, nous aborderons le conflit lié à la « crise congolaise » des années 1960-1965 qui opposa deux sous-groupes de l'ethnie luba du Kasai (les Luba-Luluwa et les Luba-Lubilanji), couramment appelé conflit Luba-Luluwa.

Les événements qui se déroulèrent à Kananga entre 1959 et 1961 étaient la conséquence d'un malaise social latent entre les deux groupes (Kalanda, 1959 ; Nicolai, 1960). Plusieurs antécédents sociopolitiques présageaient de tels affrontements : les revendications territoriales des Luluwa, la victoire des élus luluwa aux élections municipales du 8 décembre 1958, l'échec de l'initiative des Luluwa de collaborer avec les Luba-Lubilanji sur le plan communal, le rapport très partial et à dosage politique présenté le 9 juillet 1958 par M. Dequenne, commissaire de district assistant, l'arrestation de nombreuses personnalités luba le 3 août 1958 pour motif d'agitation et les protestations qui en découlèrent, le déploiement des forces armées dans la ville, le congrès luluwa de Matamba et le renvoi dans l'opposition du parti Mouvement national congolais d'A. Kalonji à l'Assemblée provinciale du Kasai.

Ce conflit entraîna le déplacement des Luba-Lubilanji vers Bakwanga (devenue Mbuji-Mayi) et le pays luba-lubilanji. Selon I. Ndaywell, « le refoulement des Luba, à la fois du Katanga et de Luluabourg, avait d'abord créé la nécessité d'une "province autonome" anarchique. Les soucis financiers et l'appel à l'aide de la Minière du Bécéka exigeaient de passer de l'autonomie provinciale à la mise en place d'un État autonome ».

Ainsi, le 8 août 1960, A. Kalonji proclama l'État autonome du Sud-Kasai afin de se constituer en autorité publique différente du Gouvernement central de Léopoldville, pour continuer à recevoir l'argent de la société minière dont les responsables imposèrent l'idée d'une sécession au Sud-Kasai. Préoccupé par le souci de maintenir l'unité nationale, Lumumba déclencha une opération militaire d'envergure qui permit la reconquête du pays luba-lubilanji et de la ville de Bakwanga entre le 27 août et le 23 septembre 1960.

L'État sécessionniste du Sud-Kasai devint, lors de la subdivision du Congo en provinces de 1962, une province du même nom, à base essentiellement tribale, dont les limites et le nom furent entérinés par la Constitution de Luluabourg de 1964.

L'implication des forces tribales dans la lutte pour l'exercice du pouvoir explique les incohérences de cette subdivision en provinces qui avait pour principal défaut un découpage au gré des revendications de groupes particuliers avec pour conséquences de nombreuses divisions internes entre clans : Katawa contre Mutombo dans la province de Luluabourg ; Cibanda contre Mutu-a-mukuna dans celle du Sud-Kasai ; Ase Eswe contre Ase Ekonda dans le Sankuru, etc.

Ainsi, l'homogénéité tribale ne fut pas une garantie de cohésion à l'intérieur de ces provinces. De plus, ces nouvelles administrations firent l'expérience de l'incapacité qu'il y a à se gérer rationnellement, dans un État moderne.

Sur le plan patrimonial, les conflits de cette période trouble ont provoqué l'abandon par les Luba de leurs maisons à Luluabourg où ils étaient majoritaires dans les quartiers indigènes de Ndesha, Kamilabi, Nganza et Kele-Kele.

6. les conflits coutumiers

S'il ne s'agit pas d'analyser tous les cas traités, il sera utile, dans le cadre restreint de cette étude, d'étudier certaines affaires qui, par les circonstances de leur examen d'une part, et l'objet sur lequel elles portent d'autre part, ont non seulement suscité une forte controverse sur le plan juridique et politique, mais aussi et surtout attiré l'attention des chercheurs. À ce propos, l'affaire Kamuina Nsapu paraît la plus indiquée pour asseoir nos développements.

L'affaire Kamuina Nsapu

Partie de la révolte d'un chef de groupement de la lignée des Bajila Kasanga en Territoire de Dibaya, cette crise est la conséquence d'une combinaison d'un malaise social latent avec des faiblesses de gouvernance territoriale nourries par la fragilité de l'État.

C'est de la non-reconnaissance par les autorités politico-administratives du pouvoir coutumier de J.-P. Pandi Mpumbulula, intronisé le 25 mars 2013 chef du groupement Kamuina Nsapu comme successeur de son défunt oncle paternel Anaclet Ntumba Mupala, qu'est née sa contestation du pouvoir légalement établi.

Ce nouveau chef se mit à endoctriner, par des cérémonies rituelles, une jeunesse masculine à laquelle il prétendait donner par des forces surnaturelles la puissance de vaincre. Selon le récit de B. Beya Ngindu (2016), il faisait des incantations aux esprits des ancêtres qui lui répondaient et lui donnaient la force d'agir en vertu de « *Kabukulu ka ba kambwa, bena buloba bwabo* ».

Les jeunes hommes qui recevaient cette initiation affluaient de tous les villages de Dibaya ou même des autres territoires environnants. Ainsi est né le mouvement de ces initiés que ce chef appelait « éléments », et le mythe de ces jeunes initiés qui combattaient sans armes à feu, mais toujours munis de bâtons pour faire face aux soldats armés à condition d'observer des règles et une forme de discipline : ne pas céder à la panique, ne pas regarder derrière et ne pas prendre les biens d'autrui pour être immunisés contre les balles de l'adversaire.

Cette réputation a entraîné un sentiment de peur chez les soldats des forces armées de la RDC et les agents de la police nationale congolaise. Des barrières furent dressées sur les principales routes reliant le Territoire de Dibaya aux villes de Kananga et de Mbuji-Mayi en visant tous les agents de l'ordre car, selon le chef Kamuina Nsapu, ce sont eux qui avaient détruit sa maison et profané ses insignes de pouvoir coutumier, avec comme pour objectif de fragiliser son pouvoir. Par la suite, ses « éléments » se sont mis à s'attaquer aux édifices du pouvoir administratif et aux postes de police. Après l'octroi du statut de chef

de groupement à Ntenda, un chef de village sous la responsabilité de Kamuina Nsapu, les « éléments » déclenchèrent les hostilités le 30 juillet 2016 en brûlant plus de 100 maisons de ce village.

Ce fut le début d'une série d'attaques contre les symboles du pouvoir public (siège des administrations territoriales, postes de police, écoles, structures de santé...) qui partit de Tshimbulu le 8 août 2016 avant de s'étendre aux provinces du Kasai-Oriental, du Kasai et de Lomami.

Dans sa réaction contre la milice, le Gouvernement central est intervenu sur deux axes. Le premier a été militaire : il fallait éradiquer le phénomène par la force. Ainsi, les forces armées de la RDC (FARDC) se déployèrent sur l'ensemble du Grand Kasai, qui fut érigé en « zone opérationnelle », avec un quartier général à Kananga. Le deuxième axe a été politique. Outre les démarches de négociations entreprises entre juin et août 2016 par l'entremise de députés nationaux et autres dignitaires du Kasai-Central pour appeler au calme les responsables de la milice, une conférence pour la paix et le développement du Grand Kasai a été organisée à Kananga en septembre 2017.

Que faire alors ?

7. Perspectives

Soulignons tout d'abord que les conflits qui déchirent l'Afrique ou particulièrement la RDC, loin de signifier le refus de toute organisation étatique ou de tout ordonnancement juridique, dénotent plutôt un besoin d'État.

En effet, les groupes qui se battent n'exigent pas le retour à un état sauvage, et encore moins le rejet du cadre étatique hérité de la colonisation. Ils réclament la reconstruction, la reconfiguration ou la refondation de l'État sur la base des représentations politiques naturellement prévalentes chez la très grande majorité des citoyens africains. Ce qui permettra d'asseoir la légitimité sur des bases plus durables.

Ce n'est donc pas par hasard, constate Concalves²³, que dans tous les conflits en Afrique subsaharienne depuis l'indépendance, la culture est un facteur décisif. Ces conflits posent en somme le problème de la reconnaissance de la diversité historique, politique, culturelle et sociale, et de la capacité à imaginer, à inventer un mode d'articulation du pouvoir lorsqu'une telle pluralité existe dans un espace territorial donné.

Cette refondation de l'État doit intégrer la conception africaine de la diversité qui se manifeste le plus souvent, comme le dit Michel Alliot, sous la forme des puissances différentes, hiérarchisées et dépendantes : terre, ciel, arc-en-ciel, lune, soleil, vent, eau, vie terrestre, vie aérienne, vie aquatique ; les énergies qui leur correspondent, les puissances qui leur appartiennent sont les manifestations de la même vie divine, toutes différentes mais dépendant chacune des autres.

²³ J. CONCALVES, « Réflexions sur l'autoritarisme en zone de chaos », in GEMDEV (dir.), *Les Avatars de l'État en Afrique*, Paris, Karthala, 1997, p. 209.

Il faut donc saisir l'opportunité de ce désordre, de ce chaos, de la faillite de l'État postcolonial, pour inventer un authentique modèle d'État adapté à l'histoire et à la culture des sociétés hétérogènes, intégrant une pluralité d'identités dans un même dessein d'ouverture sur l'universalité du monde et d'ancrage dans la spécificité.

Professeur Dieudonné KALUBA DIBWA
Président de la Cour constitutionnelle
Université de Kinshasa

LE COMPLEXE DU VILLAGEOIS

Diagnostic et thérapie d'une maladie sociale

EN GUISE D'INTRODUCTION

S'il y a des notions qui méritent une attention particulière pour leur compréhension, « complexe » en est une. D'après Le Robert¹, ce qui est complexe est composé d'un ensemble d'éléments combinés d'une manière qui n'est pas immédiatement claire pour l'esprit ; en témoignent ses synonymes : « compliqué », « embrouillé », « emmêlé ». En psychologie, le mot complexe² renvoie à l'association de sentiments et de souvenirs, en général inconscients, qui conditionnent en partie le comportement d'une personne. Le mot « complexe » requiert ici toute notre attention parce qu'il peut être à la fois cause et symptôme d'un malaise individuel, avec inéluctablement ses prolongements sur la société.

Tel qu'il est formulé, le sujet de notre propos part d'un constat dont il convient de vérifier au préalable la validité. Que cache un complexe ? Existe-t-il un complexe du villageois ? Quels en seraient les signes ? Comment les aborder ? Pour répondre à ces questions, dans une approche holistique, nous nous proposons de revenir sur l'histoire de nos villages avant d'y situer l'individu et de chercher à comprendre ses attitudes. Nous verrons si parler du « complexe du villageois » se justifie, si ce complexe peut causer une maladie sociale, quels en seraient les symptômes, et surtout, quelle thérapie proposer, pour l'individu et pour la société ?

Du point de vue méthodologique, nous allons, dans une démarche interdisciplinaire, essayer d'analyser le contexte spatio-temporel dans lequel l'homme évolue, environnement qui, à coup sûr, interfère sur son comportement. C'est alors seulement que nous pourrons répondre aux interrogations posées dans le titre de notre exposé. Nous présenterons les résultats de notre réflexion selon un schéma structuré en cinq points : le village en tant que matrice ; la nécessité du droit, de la loi ; le vivre-ensemble ; le diagnostic ; les propositions de thérapie, si besoin en est. Nous terminerons par une synthèse en réponse à notre problématique.

1. À PROPOS DE NOS VILLAGES

En jetant un coup d'œil dans le rétroviseur, nous nous rendons compte qu'un malaise actuel, individuel ou social, peut avoir des causes très lointaines. Un proverbe de chez nous dit : « Lorsque tu ne sais pas où tu vas, regarde d'où tu viens » ; mieux encore : « Si tu ne sais que faire, souviens-toi de tes origines et le destin te guidera. » Il en va des hommes comme des sociétés qu'ils construisent.

Je m'inspire du livre de Benoît Nzengu³ pour rappeler l'histoire à l'origine de la constitution de certains de nos villages. Dans la région de « Nsang'a lubangu », pour citer un exemple, le chef Ilunga Mbidi avait pour dauphin un certain Kasongo Kadimbi. Mais à

¹ Paul ROBERT, *Le petit Robert micro*, poche, Paris, 2006.

² *Complexe* : <https://wikipedia.org>

³ Benoît NZENGU, *De Kasha à Tshikaji via Davidson et Liège, parcours de vie d'un chirurgien presbytérien*, éditions Panubula, Morlanwelz-Belgique, 2021.

sa mort, les notables vont introniser Kasongo Kumwimba. Fâché, à juste titre, Kasongo Kadimbi s'en est allé à des centaines de kilomètres de son village, il a traversé des rivières et s'est installé dans la région de Miabi, au Kasai. Un de ses amis, Tshimanga Lwasa Mbuta, qui ne pouvait plus supporter la méchanceté de Kasongo Kumwimba, le rejoint quelques années plus tard. Pour remercier Tshimanga Lwasa Mbuta de sa fidélité, Kasongo Kadimbi lui donne sa fille comme épouse. De cette union naît Kalonji Milabi, un excellent fabricant de manches à houe. Kalonji Milabi va dans la région de Mulundu, chez le chef Ilunga et épouse Kabedi. C'est pour cela qu'on appelle les Bwa Kalonji : « *Bana ba Kabedi a Ilunga* » et que ces derniers appellent un kanyok : « *Manseba* ». Kalonji et ses descendants sont réputés avoir eu des familles nombreuses. Dans leur poème panégyrique, on l'appelle : « *Tshitandayi wa baana milongulongu* » (celui qui a beaucoup d'enfants).

Cette histoire nous montre qu'un village peut se former à partir d'un ancêtre commun, mais aussi qu'il peut s'élargir et éclater en plusieurs villages. Ces villages formeront un clan. Dans un village, on ne retrouve pas que des frères et sœurs de sang ; des amis, des parents par alliance, des étrangers, peuvent, eux-aussi, y trouver une place, du moment que chacun apporte sa contribution. L'étranger, le parent par alliance accueillis dans un village doivent cependant rester dans les rangs, sinon, un jour, à l'occasion d'une dispute, quelqu'un pourrait leur demander : « Qui est-tu ici, toi ? Chez nous, de qui es-tu fils de qui ? »

Il va de soi que le mode de désignation du chef d'un clan respecte l'alternance sur le trône des descendants du chef fondateur du premier village. Si aujourd'hui, chez le Bwa Kalonji, le chef est un Mwena Kayemba, demain ce sera un Mukwa Mukendi, le lendemain, un Mwena Kalala, etc. Dans cet exemple de Bwa Kalonji, il n'est plus question d'un village, mais d'un clan.

Aristote⁴ appelle « village » la « première communauté formée de plusieurs familles en vue de la satisfaction de besoins qui ne sont plus purement quotidiens ». Un village est une « agglomération rurale caractérisée par un habitat plus ou moins concentré, possédant des services de première nécessité et offrant une forme de vie communautaire ».⁵ Les seuils de surface et de population au-delà desquels on peut dire qu'un établissement humain est un hameau, un village, un **bourg** ou une ville sont relatifs ; ils varient dans l'histoire et selon les territoires.

Tous les villages ne se sont pas constitués selon le modèle que nous venons de décrire. Voici l'exemple de Tshilomba, un village situé à 18 kilomètres de Mwene-Ditu. Dans les années soixante, les membres d'une famille habitant à Tshilomba avait « excellé » dans les vols. Il y eut plusieurs avertissements, plusieurs mises en garde. Mais chaque fois qu'un vol survenait, les objets étaient retrouvés dans cette famille-là. Un jour, le curé – un Belge – sortit une carte, il appela la famille et lui somma de quitter le village. Sur la carte, il

⁴ F. WOLF, *Aristote et la politique*, Paris, PUF, 2008.

⁵ <http://www.linternaute.fr>

lui montra toute la zone où il lui était interdit d'habiter. Quand on nous raconta cette histoire, devant l'étonnement des élèves que nous étions, un professeur nous expliqua que Tshilomba est un village missionnaire. Un village missionnaire est un groupement des gens autour d'une mission. En effet, sachant le bien que les missionnaires pouvaient apporter à leurs peuples, certains chefs coutumiers offraient aux missionnaires des terres et leur demandaient de s'y installer. Les missionnaires construisaient alors des églises, des écoles, des dispensaires. C'était bénéfique pour les habitants des environs. Leurs enfants n'auraient plus de longues distances à parcourir pour aller à l'école, et en cas de maladie, le centre de santé serait à portée. En contrepartie, les missionnaires devenaient propriétaires des lieux, avec le pouvoir de bannir du village les indésirables.

Un troisième mode de constitution d'un village était tout simplement le fait que les gens avaient compris l'intérêt qu'il y a de se trouver au bord d'une route : facilité de communication, écoulement des produits agricoles, marché, évitement de l'isolement. C'est ainsi que, le long de n'importe quelle route ou voie ferrée, vous trouverez des villages. Certains sont tellement artificiels qu'ils n'ont même pas d'appellation dans la langue de l'endroit. Dans la province orientale par exemple, si vous demandez à quelqu'un où il va, il peut vous répondre : « Je vais à 50 kilomètres ».

Enfin, certains villages se sont formés sur des sites où il y avait des richesses à exploiter. Au Katanga, par exemple, les fameux *mangeurs de cuivre* installaient des villages aux endroits où ils pouvaient extraire ce minerai.⁶ Certaines entreprises ont également été à la base de la fondation de quelques villages. Les travailleurs installés ont été rejoints par leurs familles et leurs amis.

Une chose est de constituer des villages, l'autre de *vivre ensemble*. C'est ici que le droit devient une nécessité.

2. QUAND LE DROIT S'IMPOSE

Le droit nous apprend la loi.⁷ La loi, c'est l'expression de la volonté générale. Partout où vivent les humains, la nécessité de la loi s'impose. Ne l'oublions pas : l'être humain est un être social. Le vivre-ensemble est pour lui un objectif chaque jour à renouveler. C'est le vivre-ensemble qui favorise le langage articulé, signe distinctif de notre humanité ; c'est le vivre-ensemble qui permet les échanges et l'harmonie dans nos relations. Les codes de vie et les règles de vie, matière du droit, donnent des balises pour permettre aux hommes de « vivre ensemble ». On a beau être de la même famille, rien n'est garanti en matière d'harmonie sociale. Dans le cadre de la transmission, chacun d'entre nous est capable de dessiner son arbre généalogique, avec des branches qui se ramifient dans tous les sens. L'harmonie dans les relations et la paix sociale ne sont pas toujours garanties. Il existe des familles dans lesquelles les relations sont tellement toxiques que certains de leurs membres émigrent, pour échapper à toutes sortes de contraintes. Le droit est un remède à des situations conflictuelles.

⁶ I. LIESENBORGHS, *Les Fondateurs de cuivre du Katanga*, Éditions Clepsydre, Bruxelles, 2019, p. 140.

⁷ Article 6 de la Déclaration des droits de l'homme.

3. VIVRE ENSEMBLE

Comme il fallait s'y attendre, tous les villages n'ont pas la même physionomie. Les hameaux constituant le village peuvent être regroupés selon des critères comme la proximité d'une rivière, la qualité du sol, la flore. Le souci de posséder sa portion de terre et de tisser des liens avec les siens est tellement fort que les espaces vides, qui auraient permis d'aérer le village, n'existent pas. On se tient, on se serre les coudes. On est tellement chez soi que mort, on peut être enterré dans la véranda de sa case, sinon à l'intérieur de celle-ci. Des sentiers serpentent le village sans se soucier de la notion de propriété privée. Si on a la même origine, chez mon frère c'est chez moi, donc pas besoin de s'encombrer de routes rectilignes qui m'empêcheraient d'arriver directement chez mon voisin. Remarquez qu'avant que Mbujimayi ne devienne une ville (soi-disant), dans certains quartiers, les maisons étaient construites sans aucune norme urbanistique. Ces quartiers s'appelaient d'ailleurs « *tsbiasasa* » (« construction anarchique »).

Avec la poussée démographique, un village attirait l'attention des autorités publiques qui décidaient d'en faire une ville. Cela passait par les routes, l'électrification, l'adduction de l'eau courante et l'offre d'un certain nombre de services. À partir de ce moment-là, comparée au village, la ville prenait de l'importance, comme le montrent ces quelques exemples :

- en cas de maladie, il vaut mieux se trouver en ville que dans un village ;
- alors qu'une fille de la ville tourne le robinet pour avoir de l'eau, celle du village parcourt des kilomètres pour puiser de l'eau à la source ;
- le chef du village lui-même est désormais désigné avec l'interférence d'une autorité qui est en ville ;
- le troc a cédé la place à l'argent ;
- les paradigmes pour la compréhension des réalités de la vie ne sont plus les mêmes ;
- la télévision, l'électricité, la modernité sont plutôt l'affaire de la ville que du village ;
- l'avantage de la distanciation dans les relations est plus perceptible en ville que dans les villages.

Ces différences entre villes et villages font que les unes se sentent au-dessus, les autres en dessous. Dans nos villages, est considéré comme ayant réussi celui qui a des enfants loin, en ville. De temps en temps, il pourra aller les visiter et revenir avec des cadeaux. Pendant ce temps, celui qui a ses enfants autour de lui pourra à l'occasion d'une dispute leur dire : « Vos amis sont partis, vous, vous êtes toujours ici en train de *tournoyer* ! *Nzolu wendenda ngudiadia muswaswa*.⁸ » L'enfant qui est parti est aussi considéré comme celui qui est à l'abri du mauvais œil ; il est en sécurité.

À ce stade de notre analyse, le mot complexe commence à être suggéré. Complexe de supériorité chez le citadin, et complexe d'infériorité chez le villageois. Le mot villageois

⁸ Proverbe signifiant : « C'est le coq qui bouge qui trouve quoi picorer. »

devient une insulte, le fossé se creuse entre l'habitant du village et son ami qui est allé en ville. La psychologie nous fait observer des attitudes nouvelles. Un malaise s'installe au niveau social. L'équilibre dans nos villages est rompu.

4. LA PSYCHOLOGIE (DIAGNOSTIC)

Le sentiment de supériorité chez le citadin se traduira par sa propension à privilégier le paraître à l'être. Le sentiment d'infériorité chez le villageois se traduira par la méconnaissance de ses atouts, la perte de l'estime de soi et aussi par des attitudes de surcompensation. (souvent ridicules).

Le complexe du villageois, une maladie sociale ? Celui qui est complexé, dans un sens comme dans l'autre, est comparable à un malade et, quand le sentiment d'infériorité et ou de supériorité devient général, nous sommes en présence d'une maladie sociale au fondement du sous-développement. Celui qui souffre d'un complexe d'infériorité peut aller jusqu'à perdre l'estime de soi ; il peut se montrer d'une timidité morbide ; il peut se mettre à copier sans esprit critique ce qui se passe en ville (mode, coiffure, langage, etc.).

Le complexe de supériorité chez le citadin se caractérisera par l'hypertrophie du « je ». « L'hypertrophie du moi [...] se caractérise chez le sujet par une surestimation de ses propres capacités, un autoritarisme marqué, de la psychorigidité, de l'autophilie et une faible affectivité. Les personnes atteintes de ce trouble tendent à imaginer qu'elles sont capables de réaliser des prouesses et qu'elles possèdent des aptitudes rares. En cas d'inadéquation entre la grandeur de leurs aspirations et la modestie de leurs accomplissements, ces individus s'obstinent dans leur croyance en pensant être bridés par autrui. »

Au niveau sociétal :

- les antivaleurs sont considérées comme des valeurs (exemple : le voleur se considère comme débrouillard) ;
- certaines habiletés apprises au village deviennent sujets de honte (au lieu de vanter les mérites de quelqu'un, on parle de lui en des termes péjoratifs : « Celui-là, c'est un vrai villageois, il sait même tisser des nattes », ou : « Tu as entendu comment il châtie sa langue maternelle ? C'est un vrai villageois. ») ;
- changement de paradigmes et déstabilisation de la société à cause des équilibres rompus (grilles de lecture inadaptées, coutumes surannées).

5. QUELQUES PROPOSITIONS THERAPEUTIQUES

* Étude de nos valeurs traditionnelles (solidarité, travail, partage, sens de la justice, philosophie de vie), mais surtout analyse critique et contextualisation de nos coutumes (deuil, mariage, fécondité, etc.).

* Mise à l'honneur de ceux de nos frères qui, partis des villages, ont réussi à étudier et à se faire une place de choix tant au niveau national qu'international. Par leur exemple, ils nous ont démontré que village et ville ne doivent pas être opposés. On peut partir du village et

réussir en ville. On peut quitter la ville et aller vivre tranquillement au village. Un proverbe de chez nous dit : « *Wumuangala kutuudi njilu, wadiakupingana mweba mu nkolu.* »⁹

* Montrer l'absurdité qu'il y a d'opposer villageois et citadins, d'autant que certains sont beaucoup plus mal lotis en ville qu'ils ne le seraient au village (bidonvilles, squatts, et longues distances à parcourir). Dans certaines villes, des quartiers sont purement et simplement une reconstitution d'un village, et on y trouve les gens originaires d'un même coin !

* Cultiver l'estime de soi. « L'estime de soi est l'image que l'on a de soi, positive ou négative. Elle se construit à travers notre vécu, les difficultés et les expériences que l'on traverse, mais surtout peut varier selon l'environnement, les situations, les personnes qui nous entourent. Elle permet, enfin, de mieux vivre de manière générale : meilleures relations, meilleure réussite professionnelle, etc. »¹⁰

CONCLUSION

Le complexe du villageois cache un autre complexe : celui de l'homme de la ville. Le complexe de l'homme de la ville se caractérise par des délires de grandeur, alors que celui du villageois se traduit par un manque d'estime de soi. Nous devrions nous débarrasser de ces complexes.

Ville et village ne devraient pas s'opposer. On peut se retrouver en ville dans des conditions pires que si on était resté au village. L'homme de la ville devrait se remettre en question et s'interroger sur les conditions dans lesquelles il a plongé nos sociétés. Je pense ici aux hommes politiques qui plongent nos pays dans le chaos. La solution serait d'offrir à nos villages les services qui pourraient permettre d'améliorer le niveau de vie des gens.

L'homme de la campagne devrait revoir certains de ses paradigmes et se remettre au diapason du monde d'aujourd'hui. Grâce à la science, ce qui nous paraissait mystérieux devient explicable. Certaines croyances devraient rester derrière nous. Ici, les études, la lecture, les débats, devraient nous permettre de cultiver notre esprit critique et de devenir moins crédules.

La ville devrait renvoyer l'ascenseur au village, comme c'est le cas dans les pays développés. C'est l'occasion de rappeler cette phrase de Mobutu : « Kinshasa n'est pas le Zaïre. » Le moment aussi de chanter avec Camara Laye : « Femme noire femme africaine... femme des champs, femmes de rivière... femme du grand fleuve... femme de la résignation, ô toi ma mère, je pense à toi. » Cet hymne est dédié à une femme du village, et non de la ville. Nos ancêtres nous ont légué des poèmes panégyriques, rien de mieux pour cultiver l'estime de soi.

Pie TSHIBANDA WAMUELA BUJITU
Penseur, psychologue et écrivain (Belgique)

⁹ Proverbe qu'on peut traduire ainsi : « Si tu déménages d'un site, n'arrache pas les arbres fruitiers, un jour tu pourrais y revenir. »

¹⁰ M.-L. CUZACQ, *50 théories de psychologie*, Paris, ESI Savoirs, 2017.

COMBATTRE CONTRE GOLIATH

Le village africain face à la politique mondiale

Introduction

Le thème de mon intervention à ce colloque, « Combattre contre Goliath, le village africain face à la politique mondiale », est fondé sur une image qui traverse deux domaines apparemment diamétralement opposés. Il s'agit bien du domaine religieux, ou spirituel, et du domaine temporel. Le thème évoque Goliath, un personnage de la Bible, un livre à caractère spirituel, et s'intéresse en même temps au village africain qui est une réalité purement temporelle cherchant à garder son identité face aux diktats des puissants du monde. Le débat n'étant pas centré sur cette question, il convient simplement de retenir que cette opposition n'est qu'apparente : le spirituel peut inspirer et orienter le temporel et le temporel peut aussi éclairer et soutenir le spirituel. Ces deux réalités se croisent, se chevauchent et se soutiennent mutuellement.

En effet, toute société humaine normale, pour bien fonctionner, a toujours besoin d'être gérée au quotidien pour éviter, étouffer ou contrer tout désordre dû à l'anarchie qui caractérise parfois la nature humaine. Cette gestion s'appelle la *politique*, définie par Jean-Luc Pouthier comme « un art qui permet aux hommes de vivre ensemble, sans que leur coexistence ne tourne à la guerre permanente de tous contre tous »¹. Et pour Aristote, l'être humain est un *animal politique*² parce qu'ayant vocation à vivre en société et à suivre une certaine organisation pour bien se réaliser.

De plus, cette gestion s'exerce selon les dimensions de l'entité concernée. Elle peut être territoriale, provinciale, nationale, régionale ou même mondiale. Cependant, quelle que soit l'étendue de son champ d'action, la politique est appelée à se laisser guider par les mêmes valeurs : elle doit viser principalement *la promotion de la personne humaine et le bien commun*. Si elle ne remplit pas ce critère, elle perd tout son sens. C'est ainsi qu'elle peut même être considérée de nos jours comme ayant perdu sa sincérité et son humanité pour épouser le mensonge, les intérêts, la force et la domination³. Mathias Nebel dit même que la vérité et la politique semblent devoir être tenues pour incompatibles⁴.

Le panorama des récents conflits à travers le monde a révélé que la politique, dans sa dimension mondiale, a effectivement failli à sa mission de la promotion de la personne humaine et de la défense du bien commun. La politique, art de gérer la cité et le monde, a la mainmise sur tous les domaines de la vie en société. Et nos villages sont parmi des lieux qui subissent gravement les affres de cette défaillance. Ils sont victimes de plusieurs manières : directement par la guerre armée, les politiques de santé, les programmes scolaires ; et indirectement par l'inaction et l'indifférence, alors que ces lieux restent la

¹ J.-L. POUTHIER, *Dieu est un homme politique. Pour une présence chrétienne en démocratie*, Éditions Bayard, Paris, 2007, p. 9.

² Cf. ARISTOTE, *Politique*, Gallimard, Paris, 1993, I, 2.

³ Cf. FRANÇOIS, *Evangelii gaudium*, Exhortation apostolique sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui, le 24 novembre 2013, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, n.205.

⁴ Cf. M. NEBEL, « Émergence, possibilités et limites de la notion de diaconie de la vérité. Une dimension politique de la diaconie », in *Studia Moralia* 52/1, 2014, p. 131.

matrice qui nous porte, l'espace encore assez vierge face aux influences suicidaires et criminelles du monde moderne, le dépôt de nos valeurs, le grenier de nos villes et bidonvilles.

Face à cette dictature de la politique mondiale, le village africain est appelé à résister. Il est convié à défendre son identité et ses valeurs ; à engager une lutte acharnée, un combat farouche contre ce Goliath qu'est la politique mondiale prise en otage par les grandes puissances aux commandes de la gestion du monde. Le village doit s'assumer, développer des mécanismes pour anéantir l'arrogance, le mépris, la peur, l'hypocrisie, la cupidité et la méchanceté qui l'habitent ; pour lui ravir ses instruments de la mort qu'il continue à détenir et à aiguiser et non pour le tuer ; pour l'amener à respecter et à valoriser tout être humain, pas de manière hypocrite, mais dans la sincérité et dans la vérité. Le village est également appelé, grâce à un leadership responsable, à trouver des mécanismes pour une prise en charge correcte et responsable de ses habitants en matière de santé, à développer son agriculture et à purifier sa foi par une bonne éducation.

Pour rendre intelligible notre réflexion, trois points essentiels constitueront l'ossature de cette contribution : le premier point consistera à comprendre l'expression « politique mondiale », le deuxième aidera à faire connaissance du personnage de Goliath en comparant certaines de ses caractéristiques à la politique mondiale, et le troisième sera centré sur certaines propositions qui peuvent aider le village africain à relever les différents défis que lui lance continuellement cette politique.

1. Politique mondiale

Étymologiquement, le terme « politique », qui dérive du grec *polis*, « cité », et *techné*, « science », peut être entendu comme une science du gouvernement de la cité. Ce gouvernement désigne une organisation qui ne se fonde pas sur les sentiments et les préjugés, mais plutôt sur les idées et les intentions droites qui favorisent tout effort du vivre ensemble. D'après Platon, la politique ne peut être exercée que par des personnes qui ont une vision du monde éclairée par la raison. Ceux qui savent percevoir, entrevoir et anticiper les problèmes qui se posent dans leurs milieux de vie. C'est ainsi qu'il estimait : « Le genre humain ne mettra pas fin à ses maux avant que la race de ceux qui, dans la rectitude de la vérité, s'adonnent à la philosophie n'ait accédé à l'autorité politique ou que ceux qui sont au pouvoir dans les cités ne s'adonnent véritablement à la philosophie, en vertu de quelque dispensation divine. »⁵ Platon s'intègre donc dans une longue tradition qui considère la politique comme un savoir spécifique dont le possesseur se distingue clairement de la foule ignorante et se considère autorisé, pour cette raison, à exercer le pouvoir dans la cité.⁶ Ainsi, toute politique doit se fonder sur une connaissance complète de la réalité et de l'ordre existant dans le monde. Pour sa part, Jean-Luc Pouthier conçoit la politique comme un service gratuit en vue du bien commun. Elle n'est pas chose sale ; elle est plutôt charité.⁷ Et, d'après Paul Valadier, la politique est « un champ

⁵ PLATON, *La République*, 326 a 7 - b 4.

⁶ Cf. F.L. LISI, « La politique platonicienne : le gouvernement de la cité », in Luc BRISSON et al., *Lire Platon*, Presses universitaires de France, Paris, 2014, pp. 235-252.

⁷ *Ibid.*, p. 70.

d'humanisation, le lieu potentiel d'une vie commune dans la justice et la paix, si on ne l'abandonne pas à sa prétendue "autonomie" ou si on ne l'identifie pas au mal, mais si on y voit le lieu de l'engagement risqué d'une liberté, en vue de la promotion des libertés de tous. »⁸ De son côté, Otfried Höffe évoque la notion de « la justice politique [qui] signifie la négation des intérêts particuliers comme ultime principe de la politique ». ⁹ Dans la même perspective, Jacques Maritain affirme qu'« une bonne politique est d'abord et avant tout une politique juste ». ¹⁰ De fait, lorsqu'une politique se passe de la morale et de la justice, le danger devient inévitable. C'est ainsi que ce dernier relève les conséquences de l'indifférence, de l'ignorance ou de la négligence de certaines valeurs éthiques, surtout de la justice, en politique, non seulement pour la nation mais aussi pour le monde : « Le fait nouveau est que la politique croit qu'il est *de son essence même* (et donc de son devoir) d'ignorer entièrement la morale et la justice. Et nous éprouvons avec une affreuse évidence l'énormité du dégât produit par une telle corruption ; nous voyons de nos yeux que quand la politique se brouille ainsi avec la justice, non seulement de par la faiblesse humaine, mais en droit, de par la doctrine même qui forme la conscience et règle l'action, le monde est précipité dans une horreur sans cesse grandissante. » ¹¹ Il propose même la *subordination* de la politique à la morale, qui ne dépouille pas la politique de son essence, mais lui donne plus de crédibilité : « On voit aussi par là que la subordination de la politique à la morale, à la véritable morale – précisément parce qu'elle est morale elle-même – est une subordination humaine, pratique et praticable, et non pas inhumaine ou antihumaine, impraticable et géométrique. » ¹² Par ailleurs, si Jacques Maritain et Otfried Höffe insistent sur l'importance de la justice en politique, Mathias Nebel, de son côté, pense que c'est la recherche de la vérité qui doit guider toute action politique : « Que cette recherche de la vérité en politique soit en effet difficile, plurielle, fragile, n'efface en rien le fait qu'elle reste et doit rester recherche de la vérité : vérité du fait ; vérité éthique de l'humanité et du vivre ensemble. » ¹³

Par ailleurs, lorsque l'action politique s'exerce sur un territoire large, en dépassant les frontières nationales, régionales et mêmes continentales, les choses deviennent plus complexes. C'est à ce niveau que nous pouvons parler de la politique internationale ou mondiale. Le choix est porté sur l'expression « politique mondiale » pour mettre l'accent sur la globalité de cette politique par rapport à l'expression « politique internationale » qui, de manière imprécise, ne concerne qu'un ensemble d'États influents. Lorsque les intérêts des nations entrent en jeu, la coordination devient de plus en plus difficile à maîtriser,

⁸ P. VALADIER, *Agir en politique. Décision morale et pluralisme politique*, Éditions du Cerf, Paris, 1980, p. 159.

⁹ O. HÖFFE, « Les droits de l'homme comme principes de l'humanité politique », in *Droits des peuples, droits de l'homme. Paix et justice sociale internationale*. Actes du colloque organisé par l'Institut international Jacques-Maritain sous le patronage de l'UNESCO, Éditions Le Centurion, Paris 1984, p. 94.

¹⁰ J. MARITAIN, « La voie de la paix », in *Œuvres complètes*, IX, Éditions Universitaires Saint-Paul, Fribourg-Paris, 1990, p. 162.

¹¹ J. MARITAIN, « De la justice politique », in *Œuvres complètes*, VII, Éditions Universitaires Saint-Paul, Fribourg-Paris, 1988, p. 322.

¹² J. MARITAIN, « Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté », in *Œuvres complètes* VI, Éditions universitaires, Fribourg-Paris, 1984, p. 536.

¹³ M. NEBEL, « Émergence, possibilités et limites de la notion de diaconie de la vérité. Une dimension politique de la diaconie », o.c., p. 139.

alors qu'étant donné que c'est par la politique que passent toutes les décisions qui engagent le monde, ses actions devraient viser obligatoirement le bien de la famille humaine dans son ensemble. C'est à cet engagement que P. Valadier invitait énergiquement les acteurs de la politique mondiale, en ces termes : « on s'aperçoit qu'il faut de plus en plus considérer aussi le *bien de l'humanité globale*, comme un élément essentiel de la décision »¹⁴. René Coste, qui était préoccupé de la superficialité de relations internationales et de l'hypocrisie de la politique mondiale faisait déjà, en son temps, une vive recommandation à toute la famille humaine : « Il est essentiel que les peuples du monde prennent conscience de leur solidarité, qu'ils l'acceptent de bon cœur et qu'ils comprennent qu'ils ne peuvent résoudre les grands problèmes qui les concernent tous que par une coopération étroite et organisée à l'échelle mondiale. »¹⁵ Ce besoin de la mondialisation politique est exprimé par tous les esprits éveillés pour parvenir à résoudre les problèmes qui troublent la quiétude des peuples du monde. C'est ainsi que Maurice Bertrand l'exprimait bien en ces termes : « C'est l'accroissement du consensus mondial qu'il faut d'abord rechercher. Il s'agit du degré de "volonté politique" qu'il est possible d'atteindre pour construire la paix, pour éradiquer la pauvreté, l'ignorance et l'injustice, pour faire respecter les droits de l'homme et la démocratie, pour sauvegarder l'environnement, c'est-à-dire en définitive des possibilités de se mettre d'accord sur le type de société que l'on souhaite instaurer au niveau planétaire. »¹⁶ Le pape François, qui déplore la déviation actuelle de la politique, n'a pas hésité à insister sur la nécessité de faire une politique capable de favoriser la fraternité mondiale : « Une meilleure politique, mise au service du vrai bien commun, est nécessaire pour permettre le développement d'une communauté mondiale, capable de réaliser la fraternité à partir des peuples et des nations qui vivent l'amitié sociale. »¹⁷

Il est alors clair de comprendre ici que le devoir indispensable de la politique, c'est la recherche du bien de la communauté, et la politique mondiale devient un outil adapté à l'organisation responsable et correcte de la communauté mondiale. Cependant, de nos jours, le dévoiement de la politique, même au niveau mondial, est de plus en plus visible.

2. Goliath et la politique mondiale

La compréhension du terme *politique* permet de constater que les faits, les gestes et parfois des discours liés à la pratique politique mondiale révèlent qu'elle est souvent dévoyée et déformée.

Ici, nous souhaitons faire une comparaison entre la politique mondiale et le personnage de Goliath. Loin de nous l'intention d'inciter au crime, comme dans le cas biblique : il est simplement question ici d'emprunter l'image pour inviter les habitants du village africain à l'attention dans l'organisation, à la détermination dans la compétition, à la souplesse dans la négociation et à l'estime de l'autre dans toute rencontre, en tenant compte des capacités

¹⁴ P. VALADIER, *Agir en politique*, o.c., p. 126. C'est l'auteur qui souligne.

¹⁵ R. COSTE, *L'Amour qui change le monde, Théologie de la charité*, Éditions S.O.S., Paris, 1981, p. 216.

¹⁶ M. BERTRAND, *L'ONU*, Éditions La Découverte, Paris, 2006, p. 116.

¹⁷ FRANÇOIS, *Fratelli tutti*, Lettre encyclique du 3 octobre 2020 sur la fraternité et l'amitié sociale, Éditions du Cerf, Paris, 2020, n° 154.

et des faiblesses de chacun. Le personnage de Goliath rend plus ou moins bien l'image de chaque nation et du monde aujourd'hui, caractérisée par l'orgueil, l'arrogance, le mépris, la cupidité, la peur, la fragilité. L'explication du personnage de Goliath constituera le premier moment de cette partie, et la comparaison de la politique mondiale à ce personnage fera l'objet du second moment.

2.1. Goliath, l'homme fort écroulé (1S 17,1-51)

Goliath est un personnage biblique, un Philistin originaire de Gath, l'un de cinq grands territoires philistins. Il était réputé pour sa stature (2,9 m d'après certaines sources), sa force et son professionnalisme dans l'art de la guerre¹⁸, mais il a été abattu, vaincu et tué par un jeune juif, David. D'après la description faite par le récit du Premier Livre de Samuel, au dix-septième chapitre, lors de ce combat, cet homme portait une cote de mailles en cuivre d'un poids équivalent à 57 kg et la lame en fer de sa lance pesait 7 kg.

Pendant quarante jours, il sortait, après avoir lancé un défi aux Israélites, pour trouver un adversaire dans leur camp capable de l'affronter. Il leur disait : « Choisissez-vous un homme, et qu'il descende vers moi ! S'il est le plus fort en luttant avec moi et qu'il m'abatte, nous deviendrons vos esclaves. Mais si je suis le plus fort et que je l'abatte, vous deviendrez nos esclaves, vous nous serez asservis. Moi, aujourd'hui, je lance un défi aux lignes d'Israël : donnez-moi un homme, et nous lutterons l'un contre l'autre ! » (1S. 17,8c-10). Sa stature et cette arrogance ont effrayé les Israélites, à commencer par le roi Saül (Cf. 1S 17,11).

Goliath est caractérisé, d'abord, par le souci de défendre sa nation et son territoire. Il est même prêt à vaincre tout ennemi pour cette cause, cependant il a aussi eu l'imprudence de minimiser son adversaire. Le « champion », d'après l'appellation biblique (1S 17, 4.23), est confiant en sa stature, en son professionnalisme et en son armement. C'est ainsi qu'il attend et patiente pendant quarante jours avant de trouver un adversaire, selon lui un apprenti dans l'art de la guerre. Cependant, cette confiance exagérée en lui-même, son arrogance, son orgueil, son dédain, sa cupidité l'ont rendu aveugle, distrait, et poussé à minimiser son adversaire. C'est ainsi que, dès les premiers instants du combat, l'apprenti guerrier en a profité pour le faire tomber par un simple jet de pierre. Ainsi s'éteignit la réputation du professionnel du combat, à la grande surprise et à la déception de son peuple (1S 14, 49-51).

2.2. Goliath et les dérapages de la politique mondiale

Il a été souligné abondamment ci-haut que la politique, dans toutes ses dimensions, doit se fonder sur les valeurs éthiques et humaines en vue de la recherche du bien commun et la promotion humaine. Cependant, la réalité révèle un hiatus entre l'idéal politique et la pratique politique, même au niveau mondial. En effet, dans les rapports entre les nations, les principes classiques de la politique sont souvent sacrifiés au profit de la « *realpolitik* », qui consiste à adapter son attitude selon l'interlocuteur en présence et à obéir à une morale de circonstance, comme le notait Charles Onana sur la situation du Congo : « Ne

¹⁸ Cf. F. HAUSS, *Figures bibliques*, Éditions Alsatia, Paris, 1955, p. 93.

pas nommer les bourreaux du Congo devient un gage de “sérieux” et de “respectabilité”. »¹⁹

En effet, comme Goliath, qui est effectivement un homme fort ayant toujours tendance à écraser les autres, les nations du monde sont aussi caractérisées par ce que le pape Paul VI appelait *nationalisme absolu*²⁰. Ce nationalisme renferme quelques caractéristiques de Goliath et de certains du camp de David : l’arrogance, le mépris, la cupidité, mais aussi l’hypocrisie et la peur. En effet, tout citoyen a la fierté d’appartenir à une nation et l’orgueil de penser que son pays est meilleur par rapport à d’autres pays. Et les bons dirigeants sont ceux qui privilégient d’abord les intérêts nationaux avant de penser à ceux des autres. Certains dirigeants de grands pays du monde ont eu à l’exprimer courageusement. À titre illustratif, pour Henry John Temple, « l’Angleterre n’a pas d’amis ou d’ennemis permanents ; elle n’a que des intérêts permanents »²¹. Et, en son temps, Charles de Gaulle abondait dans le même sens en soutenant : « un grand pays n’a pas d’amis. Les hommes peuvent avoir des amis, pas les hommes d’État »²². Ces deux affirmations font clairement comprendre l’idée que certains se font de la politique mondiale et des relations internationales : chercher à tout s’accaparer. Selon cette perception, les intérêts de la nation doivent guider toute action de la nation. Tout celui qui s’y oppose devient un ennemi à abattre. Ceci prouve à suffisance que les relations entre les nations du monde ont toujours été dominées par la volonté de puissance, les rapports de force et le profit.

Soulignons également que les Israélites avaient peur de Goliath (Cf. 1S 17,11.24) et que les frères de David s’opposaient discrètement à sa démarche (Cf. 1S 17,28). Dans la politique mondiale et dans les relations internationales, la peur, la flatterie et l’hypocrisie se constatent aussi et surtout du côté de ceux qui se croient fragiles et qui doivent continuellement tendre la main à ceux qui ont plus de moyens. C’est à partir de ce moment que résonnent les termes : « diplomatie », « partenariat bilatéral ou multilatéral », « coopération », « ouverture », etc. Il n’est pas étonnant de constater que même la légitimité se recherche à travers des contacts avec les pays puissants qui n’ont comme préoccupation que la garantie de leurs intérêts. Cette garantie passe devant tous les droits humains qui peuvent être bafoués, et qui constituent le motif du chantage pour le maintien ou l’éjection du pouvoir, si les intérêts de ces puissances sont menacés.

Les premières victimes de cette situation sont les habitants de nos villages. Il convient de relever ici quelques aspects de ce désordre organisé de la politique mondiale et ses incidences sur le village africain.

¹⁹ C. ONANA, *Europe, crimes et censure au Congo, Les documents qui accusent*, Éditions Dubois, Paris, 2012, p. 12.

²⁰ Cf. PAUL VI, *Populorum progressio*, Lettre encyclique du 26 mars 1967 sur le développement des peuples, in *Documentation catholique* 1492 (1967), n. 62.

²¹ H. J. TEMPLE, LORD PALMERSTON, *Speech to the House of Commons*, 1848. « *We have no eternal allies, and we have no perpetual enemies. Our interests are eternal and perpetual, and those interests it is our duty to follow.* »

²² C. DE GAULLE, extrait d’un entretien au magazine *Paris Match*, le 9 décembre 1967.

1.2.1. *Sur le plan sécuritaire*

La politique mondiale crée l'insécurité, à travers les entreprises multinationales, quelques compatriotes et les pays voisins, pour exploiter illégalement les minerais de nos villages, en massacrant même les habitants qui osent résister. Les survivants sont forcés de se déplacer, devenant étrangers sur leurs propres territoires, par peur des représailles, pour laisser libre cours aux prédateurs.

De plus, les villages sont les premières victimes des affres de différentes guerres qui se déclarent sur leurs territoires quand ils sont les passages obligés de belligérants pour atteindre les capitales et les grands centres des pays. Lors de ces passages, les villages sont systématiquement pillés, ravagés et détruits, les vies humaines fauchées, les femmes et filles violées, comme l'affirme Colette Braeckman sur la situation du Congo : « Dans plusieurs villages, les civils furent tués à l'arme blanche, égorgés, enfermés dans les maisons et brûlés vifs. »²³ Et la reprise après tous ces dégâts n'est toujours pas facile, comme le prévenait déjà le pape Pie XII : « Rien n'est perdu avec la paix, mais tout peut l'être avec la guerre. »²⁴

1.2.2. *S'agissant de l'éducation*

Plusieurs aspects sont à relever. En premier lieu, l'indifférence affichée pour offrir aux enfants des villages des structures scolaires dignes. Les aides financières pour la construction ou la réhabilitation des structures scolaires ne s'arrêtent que dans des villes. Très peu d'écoles de nos villages ont bénéficié de l'aide internationale ou même nationale.

Notons également le manque de programmes scolaires adaptés aux réalités du milieu. Depuis la colonisation, nos programmes scolaires nous imposent bien des matières qui instruisent sur les réalités d'ailleurs au lieu d'insister sur les réalités de nos milieux de vie africains. Les réformes scolaires initiées vont parfois dans le sens de détruire certaines valeurs de nos cultures pour nous faire entrer dans une civilisation de la mort et du mépris de la vie.

On peut aussi observer que l'organisation de l'enseignement selon ses différents niveaux n'existe pas : l'école gardienne, le cycle maternel, primaire, secondaire et universitaire. Les enfants des villages ne bénéficient que de deux cycles considérés comme indispensables : le primaire et le secondaire.

Il convient de relever que les enseignants subissent les tracasseries administratives qui ne leur permettent pas de bien exercer leur métier : la bancarisation qui perturbe les enseignements à cause de longues distances effectuées par les enseignants pour chercher de leur maigre salaire, dont la moitié est même parfois dépensée durant le déplacement qui peut prendre des semaines. À ces difficultés, il faudra ajouter le non-paiement qui

²³ C. BRAECKMAN, *Les Nouveaux Prédateurs. Politiques des puissances en Afrique centrale*, Eden, Paris, 2009, p. 192. À ce sujet, Anatole France, dans sa lettre adressée à Cachin et parue dans *L'Humanité* du 18 juillet 1922, disait aussi : « On croit mourir pour la patrie, on meurt pour les industriels. » Et Paul Valéry ajoutait : « La guerre, c'est le massacre de gens qui ne se connaissent pas, au profit de gens qui se connaissent et ne se massacrent pas. »

²⁴ PIE XII, radio-message pour appeler à la paix, le 24 août 1939.

décourage davantage ceux qui peuvent encore avoir la bonne foi de se donner à ce beau métier, et la modicité du salaire de ceux qui sont rémunérés.

Il y a également le manque de personnel qualifié et compétent. À cette incompetence s'ajoutent la corruption et la tricherie qui sont devenues des valeurs pour une catégorie de professionnels de la craie dans des villages, à cause de la prise en charge des enseignants par les parents et de la politisation des écoles.

1.2.3. *Le secteur de la santé*

La plupart de nos villages sont dépourvus de structures sanitaires capables de prendre en charge les patients, ne fût-ce que pour les soins élémentaires. Les campagnes de vaccination et d'autres programmes d'intervention liés à la santé n'y arrivent que difficilement. Et ceux qui y sont financés et organisés n'ont parfois comme objectifs que de faire accepter certaines pratiques allant dans le sens de la banalisation et de la fermeture à la vie.

1.2.4. *Les programmes alimentaires*

Ils n'aident pas à résoudre les problèmes du milieu ciblé. Au lieu d'une sensibilisation à la prise en charge par les formations agropastorales, certains organismes continuent à encourager l'oisiveté dans nos villages par la distribution des vivres et de maigres sommes d'argent. Les projets eux-mêmes sont conçus et exécutés par des gens qui viennent d'ailleurs dans le but de faire bénéficier aux autres ce qui revient de droit aux populations ciblées. Aminata Traoré l'exprimait avec amertume en ces termes : « Des milliers de femmes africaines, asiatiques, arabes, sud-américaines enterrent chaque jour des enfants qui meurent de faim, de malnutrition ou de maladies guérissables. La communauté internationale est parfaitement consciente de cette tragédie humaine qui se déroule loin des caméras. Les femmes elles-mêmes meurent en couches, par centaines, dans des hôpitaux ou loin de tout centre de soins. »²⁵ Pour stigmatiser l'hypocrisie de pays dits « développés », elle reprend la pensée de Majid Rahnema : « La plupart des interventions sociales en faveur des "pauvres" visent à consolider les fondements économiques de la société des non-pauvres. »²⁶

1.2.5. *L'intégrisme religieux*

Sa croissance dans les villages, avec l'installation de certains chefs religieux à tendance radicale mérite d'être aussi souligné. Beaucoup de jeunes, à la recherche du bien-être et pleins de rêves, se laissent attirer et embarquer dans des aventures sans issues pour devenir, à la longue, les bourreaux de leurs propres frères et de tous ceux qui s'opposent à leurs projets macabres.

2.3. Des solutions mondiales ?

C'est à cause de ces dérapages que certaines voix se sont élevées et certaines institutions mises en place pour essayer d'encadrer, de contrôler et d'orienter l'action politique au

²⁵ A. TRAORE, *Le Viol de l'imaginaire*, Éditions Actes Sud, 2002, p. 17.

²⁶ M. RAHNEMA, cité par Aminata TRAORE, *Le viol de l'imaginaire*, o.c., p. 37.

niveau mondial. En effet, du 19^e au 21^e siècle, trois institutions se sont évertuées pour la recherche de la paix et la résolution des conflits à travers le monde. Il s'agit tout d'abord de l'Union interparlementaire, conçue en 1889 pour être un parlement véritablement universel en vue de la résolution et l'arbitrage des conflits. Ensuite, il y a eu la Société des nations qui, après la Première Guerre mondiale, prétendait être la première institution mondiale à vocation universelle, et qui s'était fixée le but de garantir la paix au monde, d'unir les forts avec les faibles en vue de protéger les uns et les autres. Enfin, l'Organisation des Nations unies, depuis 1945, a pour tâche de maintenir la paix et la sécurité internationales ; de résoudre les problèmes internationaux d'ordre économique, social, intellectuel et humanitaire ; d'encourager le respect des droits de l'homme et des libertés pour tous sans distinction de race, de sexe, de langue ou de religion. Cependant, malgré l'existence de ces institutions, la pratique politique continue à poser de sérieux problèmes par rapport à la bonne gestion de défis et des enjeux du monde d'aujourd'hui.

C'est en sens que le pape Jean XXIII, comme beaucoup d'autres esprits éveillés, ayant constaté ces failles non négligeables au sein du pouvoir qui règle les questions mondiales, avait proposé la mise sur pied d'une autorité politique mondiale : « De nos jours, le bien commun universel pose des problèmes de dimension mondiale. Ils ne peuvent être résolus que par une autorité publique dont le pouvoir, la constitution et les moyens d'action prennent eux aussi des dimensions mondiales et qui puisse exercer son action sur toute l'étendue de la terre. C'est donc l'ordre moral lui-même qui exige la constitution d'une autorité publique de compétence universelle. »²⁷

En attendant la naissance de cette institution, le village africain doit-il vivre dans la léthargie ?

3. Combattre Goliath : le village africain face à ses défis

Aminata Traoré donne une synthèse intéressante de ce que doit être le travail des habitants du village africain et leurs amis : « Les maîtres du monde sont en train de nous prouver encore une fois qu'ils ont des intérêts à sauvegarder, mais aucun projet humanitaire à faire valoir, ni aucun remède à offrir aux blessures de l'âme dont souffrent les peuples du Sud en général, et l'Afrique en particulier. Nous sommes les seuls et véritables détenteurs de tels remèdes. En ces temps de tourmente, de violence et de mensonge, ayons donc l'audace et le courage de les explorer, d'imaginer d'autres mondes, de renouer ainsi avec l'espoir et l'utopie qui nous animaient en Afrique dans les années 1960. »²⁸

Cette recommandation met le village africain devant ses responsabilités et l'invite à engager un combat rude contre Goliath : évidemment un combat entre des adversaires de forces inégales. De fait, l'organisation de la politique, les stratégies de la diplomatie, les relations internationales et les rapports de force entre le Nord et le Sud prouvent à suffisance que nous sommes en face de deux forces inégales. Combattre contre Goliath n'est pas une entreprise facile. Il est géant, il est imposant, il effraie, il a les atouts

²⁷ JEAN XXIII, *Pacem in Terris*, Lettre encyclique sur la paix du 11 avril 1963, n. 137.

²⁸ A. TRAORE, *Le Viol de l'imaginaire*, o. c., p. 24.

nécessaires pour ne pas laisser échapper une seule victoire et se laisser importuner. Engager un combat contre lui paraissait une illusion, une ambition démesurée et peut-être une prétention suicidaire au regard de sa stature et de son équipement de combat face à un jeune David mince, de petite taille par rapport à lui et dépourvu d'un équipement professionnel de combat. Cependant, dans ce récit, combattre paraît aussi une question de détermination, d'engagement, de convictions et de technicité, qui ont donné à David l'occasion de faire de Goliath un géant aux pieds d'argile, qui est tombé face à un apprenti guerrier.

S'il n'est pas possible d'affronter complètement la politique mondiale – ici comparée à Goliath – à la manière de David, elle peut être défiée et maîtrisée autrement, par des stratégies propres au village africain. N'étant pas équipé comme son adversaire pour combattre à armes égales, David s'y est engagé avec des instruments de combat (une fronde et quelques pierres) moins impressionnants que ceux de son adversaire, mais efficaces. Ce sont ces stratégies qui peuvent être proposées aux habitants et amis du village africain.

Étant donné que la politique embrasse tous les domaines de la vie de l'homme en société et de tous les hommes du monde, il sera question ici d'identifier uniquement quelques-uns des domaines qui semblent être prioritaires pour offrir au village africain les stratégies de son combat contre Goliath. Le village africain a besoin d'un leadership fédérateur et visionnaire, d'une solidarité responsable, d'une éducation adaptée à ses réalités, d'une médecine locale et éthique, et d'une agriculture planifiée. Essayons d'explicitier ces expressions.

3.1. Un leadership fédérateur et visionnaire

Pour engager un combat contre les dérapages de la politique mondiale, le village africain mérite d'être dirigé par des personnes capables d'unir autour d'elles toutes les intelligences, toutes les capacités, toutes les compétences pour parvenir à la réalisation de projets communautaires. Il n'est possible de combattre, de vaincre les forces du mal et d'écarter les menaces que quand les membres d'un groupe se mettent ensemble, quand ils ont un esprit d'équipe, quand ils savent concevoir et appliquer ensemble les lois et les normes, quand ils savent se mettre d'accord sur les principes qui doivent faire avancer le groupe, quand ils savent se regrouper autour des idéaux qui doivent guider leurs actions, mais aussi lorsqu'ils savent fédérer les énergies pour les résultats probants dans l'intérêt commun. Les responsables du village africain doivent être capables de détecter les défis et de promouvoir toutes les forces du progrès dans leurs milieux de vie. L'habileté et l'inventivité des responsables peuvent débarrasser le village africain du conformisme et du défaitisme qui font obstacle à tout esprit d'initiative et à tout effort de développement. C'est l'attention et le soutien de tout esprit d'initiative qui peut lutter contre la fuite des cerveaux. La jalousie pareille à celle de Saül à l'égard de David qui venait de remporter une grande bataille et faire un grand honneur à son peuple est à bannir des attitudes des responsables : « Les femmes dansaient en se renvoyant ce refrain : "Saül a tué ses milliers, et David, ses dizaines de milliers." Saül le prit très mal et fut très irrité. Il disait : "À David

on attribue les dizaines de milliers, et à moi les milliers ; il ne lui manque plus que la royauté !” Depuis ce jour-là, Saül regardait David avec méfiance. » (1S 17,7-9).

Les responsables du village africain sont également invités à cesser d’être à la remorque des politiciens, à conserver leur autonomie et leur notoriété originaires, et à être les gardiens de valeurs et de bonnes traditions qui font encore d’eux des personnes authentiques. Si les politiciens ont comme principe : « Diviser pour régner », les responsables du village africain devront avoir comme principe : « Unir pour vaincre ». Car suivre leur exemple et leur discours ferait le lit de tous les conflits qui ravagent et détruisent nos villages aujourd’hui. Les responsables du village africain doivent prendre conscience de ce danger qui guette continuellement leur milieu de vie et s’employer à trouver des solutions efficaces par des négociations et des dialogues sincères, qui peuvent aider à préserver de vies humaines et à éviter des dégâts matériels qui ne font que les faire régresser. Les énergies utilisées autrefois pour se livrer la guerre devraient servir aux habitants du village africain d’aujourd’hui pour arranger les routes de desserte agricole, pour consolider les ponts afin de créer des relations sincères de bon voisinage et pour enclencher un réel mécanisme de promotion de la solidarité.

3.2. Une solidarité responsable

Le village reste encore, dans une certaine mesure, le dépôt de valeurs, le promoteur de la charité et le miroir de notre solidarité ; il est encore le modèle de lutte contre l’indifférence et la concurrence déloyale. Il est appelé à maintenir cet élan contre toute tendance à l’individualisme qui caractérise la politique mondiale, les grandes villes du monde et les bidonvilles. Cependant, cette solidarité n’est pas synonyme de l’oisiveté, qui consiste à penser que tout doit être fait par l’autre en ma faveur. Elle est appelée à être une solidarité d’émulation, qui favorise et encourage tout esprit de créativité et d’initiative pour ne pas laisser la charge du groupe à un petit nombre ; une solidarité qui soutient toutes les initiatives individuelles et communautaires du progrès. Cette solidarité ne doit pas non plus se confondre avec la bonasserie qui dépouille le solidaire de tous ses moyens de survie et le précipite au suicide. C’est une solidarité qui s’emploie à satisfaire les besoins des autres sans se priver soi-même du droit à la vie. C’est également une solidarité qui doit éviter toute tendance à la possession et à la domination. Celui qui est solidaire de l’autre, c’est celui qui fait don de son temps, de ses énergies, de ses moyens à l’autre sans être possessif ni dominateur. Tout devra normalement partir de la compréhension de la vocation originare de l’homme, qui n’est pas seulement un être cupide et jaloux, incliné à tuer et à se satisfaire soi-même, mais qui est également un être capable de relations saines et constructives comme le souligne bien Aristide Gnada : « L’homme ne descend pas d’un *grand singe tueur* et il n’est pas qu’un loup pour l’homme, mais un acteur du développement intégral de la personne humaine [...]. L’être humain est naturellement moral, solidaire et empathique. Loin d’être un *Homo œconomicus* froid et calculateur, il est, grâce au rôle de ses émotions, plus généreux qu’on ne le croirait. »²⁹

²⁹ A. GNADA, « L’implication des vertus cardinales dans la bonté humaine », in *Studia Moralia* 52/2 (2014), p. 255. C’est l’auteur qui souligne.

Le village africain ne sera authentique que s'il est le lieu de l'épanouissement de la vie d'un homme authentique, le cadre où l'homme se sent porté, protégé et soutenu, un paysage qui donne encore la possibilité de respirer un air frais et naturel, de vivre la solidarité dans la sincérité. Ainsi, cette valorisation de la solidarité pourra aider à lutter contre le nivellement par le bas, la jalousie, la rancune qui le rongent parfois. Cependant, le village africain ne pourra arriver à se doter d'un leadership responsable et visionnaire, à promouvoir une solidarité responsable, que si l'éducation est proportionnelle aux réalités du milieu.

3.3. Une éducation adaptée aux réalités du milieu

La société africaine traditionnelle a toujours été caractérisée par un attachement remarquable à sa culture. Elle formait ses jeunes à embrasser la vie avec optimisme et détermination. C'est ainsi qu'elle organisait des rites d'initiation selon les âges, les périodes et les lieux. L'initiation (à la fois humaine, éthique et sociale) était fondée sur les besoins fondamentaux de la communauté et l'apprentissage de les couvrir. Après sa formation interdisciplinaire, l'initié devenait capable d'affronter la vie et de faire face à tous les obstacles qui pouvaient se présenter devant lui.

Les écoles du village ne doivent pas déroger à cette règle. Les enfants et les jeunes devront être éduqués à donner des solutions aux problèmes de leur milieu de vie, au lieu qu'on leur bourre la tête de théories qui ne leur servent presque à rien. C'est ici que les programmes scolaires, et même universitaires, doivent être conçus en fonction des besoins fondamentaux et d'une connaissance approfondie des réalités du milieu de vie, pour éviter de ne produire que des répétiteurs au lieu d'avoir des travailleurs et des agents de développement. Une école sérieuse du village africain est aussi celle qui combat la superstition ainsi que l'intégrisme religieux. La superstition étant fondée sur les soupçons, les illusions et les fausses croyances, elle envenime les relations et crée les divisions entre les personnes. C'est dans cette école africaine que les élèves doivent apprendre la liberté religieuse, en se désolidarisant de toutes les idéologies criminelles habillées en religions. Qu'ils apprennent à laisser Dieu combattre seul au lieu de prétendre combattre à sa place. Il est aussi nécessaire de cultiver en ces apprenants l'amour de leur milieu de vie.

3.4. Une fierté et une détermination pareilles à celles de David

Dans ce combat contre Goliath, David reste un modèle de fierté et de détermination, parce qu'il n'a pas voulu l'humiliation de son peuple, non plus que de son Dieu, et il ne voulait pas que son peuple perde sa terre³⁰. Il s'est engagé sans tenir compte de son âge, de sa petitesse et du professionnalisme de celui qui était en face de lui. Il a refusé même d'écouter ses aînés pour sauver l'honneur de son peuple. Les récentes guerres et les différents conflits armés dans notre pays ont révélé que ce sont les fils du pays et de nos villages qui se coalisent avec les étrangers pour avoir libre accès aux ressources, parfois en sacrifiant même des vies humaines. David est un bel exemple de la résistance à la trahison contre son propre peuple, et une interpellation pour les habitants du village africain, qui

³⁰ John DOS PASSOS disait : « Vous pouvez arracher l'homme du pays, mais vous ne pouvez pas arracher le pays du cœur de l'homme » in *Bilan d'une Nation*, Éditions du Pavois, 1946, p. 114.

ne doivent pas brader leurs terres aux prédateurs et aux pilleurs. En outre, il serait aussi bon de sensibiliser les natifs et originaires du village qui habitent les villes et les bidonvilles à avoir une attention particulière à leurs milieux d'origine, comme les Israélites en déportation « Si je t'oublie Jérusalem [...] que ma langue s'attache à mon palais » (Ps 137 (136),5-6). Qu'ils comprennent que ce milieu les porte et les estime malgré leur indifférence. Le village africain reste le lieu le plus beau³¹, le cordon ombilical d'où ils tiennent la vie, le panier où ils peuvent retrouver les traces de leurs origines, les ancêtres dont ils portent les noms, les coutumes qui les lient, ainsi que la terre toujours disponible à les accueillir.

Quand on aime son peuple et son milieu, on peut facilement s'engager pour résoudre les problèmes fondamentaux, comme l'agriculture qui doit être améliorée.

3.5. Une agriculture planifiée

Presque tous nos villages ont comme activité principale l'agriculture ; on peut aussi y ajouter l'élevage. Cependant, ces activités ne servent qu'à nourrir les petits foyers et quelques personnes isolées, parce qu'elles ne sont pas bien conçues, programmées, suivies et améliorées. Les méthodes sont restées les mêmes depuis des siècles. Les villages africains, qui ont d'énormes étendues de terres arables, ne peuvent plus continuer à se laisser frapper par la famine. Le grand mérite des habitants du village africain d'aujourd'hui serait d'étudier d'abord le milieu, de découvrir, ensuite, les cultures qui évoluent sur chaque terrain, selon les périodes, de connaître les besoins de la population à nourrir et, enfin, de programmer les activités afin que le rendement soit meilleur et profitable à tous. Ils sont conviés à cesser de se laisser clochardiser par la pratique de l'attentisme instauré par les organismes internationaux dans la distribution des aliments et de maigres sommes d'argent. Le village africain doit impérativement redevenir le grenier des villes et bidonvilles. C'est de cette manière que l'Afrique peut aussi faire face à toutes les manipulations d'aliments et conserver la nature. C'est également de cette manière que l'Afrique pourra proposer ses aliments de qualités ailleurs et s'imposer aussi sur le marché international. La réalisation d'un tel programme demande, bien entendu, l'implication des États africains.

L'agriculture peut également aider énormément au développement de la médecine sur base de la richesse de la flore africaine.

3.6. Une médecine locale et éthique à promouvoir

Nos villages, qui sont les plus oubliés dans presque tous les programmes et politiques de santé, doivent apprendre à promouvoir, à rationaliser, à perfectionner et à systématiser la phytothérapie, qui donne encore de l'espoir contre un degré élevé d'intoxication de nos médicaments modernes.

Étant un « moyen du bord », la phytothérapie semble être une pratique à encourager pour nos villages caractérisés par la précarité des moyens financiers et l'insuffisance de structures sanitaires adéquates pour une prise en charge convenable. L'amélioration, le

³¹ Cf. Frédéric BATAILLE, poème *Mon beau village*.

dosage et la conservation constituent des éléments essentiels à prendre en compte pour éviter tous les dangers liés à l'intoxication. Les habitants du village africain sont appelés également à s'opposer et à combattre les pratiques mortifères qui menacent la vie humaine depuis son commencement jusqu'à sa fin. Il s'agit ici de l'avortement, qui nie à la vie humaine en progression son droit d'existence et se donne le pouvoir de décider de sa survie ou de sa suppression ; de l'euthanasie, qui s'arroge le droit d'imposer un terme à sa vie ou à celle de l'autre au motif qu'elle ne vaut plus ; de la chirurgie plastique et de l'utilisation des produits éclaircissants, qui se moquent de Dieu et de la nature en voulant corriger ce qui ne peut pratiquement pas l'être. Les habitants du village africain qui connaissent intensément le sens et la valeur de la vie humaine doivent continuellement être sensibilisés pour l'accueillir, la respecter, la protéger, la défendre et l'honorer depuis sa genèse jusqu'à sa fin. La vie humaine étant connectée à beaucoup d'autres vies, les habitants du village africain ont aussi le devoir de communier, de respecter et de protéger la nature en vue de favoriser la biodiversité.

Conclusion

Affronter les multiples défis que lance continuellement la politique mondiale au village africain ressemble à un combat de David contre Goliath. Il a été question ici de comparer les pratiques de cette politique au comportement de ce personnage biblique réputé pour sa stature et son armature imposante, mais abattu par un jeune homme presque inconnu et sans expérience dans l'art de la guerre. En diagnostiquant cette politique, la démarche était celle de mettre garde, en sensibilisant les habitants du village africain à prendre conscience du danger qui les guette continuellement. Goliath comme David restent les symboles de la défense de leurs propres patries, et Goliath, jusqu'au sacrifice suprême. Cependant, ce dernier avait commis la grave erreur de minimiser son adversaire et de relativiser ses capacités.

Le courage et la détermination de David suggèrent aux habitants du village africain que, même avec de maigres moyens, on peut réaliser de grandes choses, parvenir à couvrir ses besoins prioritaires et défier ceux qui prétendent avoir de gros moyens. La politique mondiale, fondée sur le capitalisme sauvage, sans cœur ni loi et qui n'a comme *modus operandi* que le mépris, le viol, l'arrogance, la cupidité, la prédation et les crimes, ne peut pas facilement se convertir. parce qu'il en est ainsi, les habitants du village africain doivent-ils continuer à se lamenter et à s'apitoyer sur eux-mêmes en attendant qu'un bon samaritain vienne les secourir ? Devant cette situation, ils n'ont comme choix que de se regarder en face, de s'évaluer et de s'assumer par des actions susceptibles de donner un nouveau souffle, et d'affronter avec détermination ce géant qui continue à faire peur et mal. Aujourd'hui, ce combat ne peut pas être engagé pour éliminer l'arrogant et l'orgueilleux Goliath. Il est plutôt engagé uniquement pour arrêter sa main levée pour continuer à tuer et anéantir ses vices qui défigurent et dénaturent le visage humain qui est en lui. Car le tuer, c'est refuser la différence et la diversité ; c'est s'opposer à l'enrichissement mutuel, tandis qu'accepter le *statu quo*, c'est également s'enfermer dans son monde égoïste où le « moi » prime sur le « nous », le réfute et l'écrase.

En réalité, aucun pays du monde ne peut, aujourd'hui, se couper des autres ou se dresser contre eux et se maintenir sans quelques difficultés. Dans une société globalisée, tous ont besoin de tous, il n'y a pas d'intérêt à minimiser l'autre, à l'écartier, à l'humilier ni à l'éliminer. L'heure est à l'ouverture, à la solidarité, à la collaboration, mais dans la sincérité, le respect mutuel et la droiture. C'est à cela que devront travailler les habitants du village africain : engager un combat rude contre Goliath pour le déposséder de ses instruments de combat, anéantir sa capacité de nuisance et l'aider à redevenir humain. La victoire du village africain ne sera que dans l'organisation et la détermination pour la recherche du bien de tous, dans l'ouverture aux autres, avec la conscience d'être capables de préserver la dignité de l'autre et de s'engager sans peur, sans hypocrisie et sans flatterie dans un dialogue constructif pour l'intérêt de tous. Le souci est de parvenir, comme le note le pape Paul VI, à « construire un monde où tout homme, sans exception de race, de religion, de nationalité, puisse vivre une vie pleinement humaine, affranchie des servitudes qui lui viennent des hommes et d'une nature insuffisamment maîtrisée ; un monde où la liberté ne soit pas un vain mot et où le pauvre Lazare puisse s'asseoir à la même table que le riche. »³²

Professeur Abbé Alphonse NDIATA KALALA
ISP/Ngandanjika et Grand Séminaire Christ-Roi de Malole

³² PAUL VI, *Populorum progressio*, n. 47.

L'IRRUPTION DE LA NOUVELLE ÉTHIQUE AU VILLAGE AFRICAIN

Identification des cibles et recherche des stratégies de résistance

Introduction

Tout d'abord, nous tenons à exprimer nos sentiments de profonde gratitude à l'organisateur de ce grand forum scientifique pour nous avoir convié à titre de conférencier. Il nous a été proposé de parler du village africain à l'épreuve du village planétaire, ses tensions culturelles et ses défis éthiques. Mais au vu de la richesse d'un tel thème, il nous a paru plus réaliste de le restreindre, en parlant plutôt de l'irruption de la nouvelle éthique mondiale au village africain.

Pour ce faire, en nous appuyant sur des analyses des chercheurs qui ont étudié à fond le courant éthique sous examen et qui ont alerté les intellectuels africains par rapport aux dégâts insoupçonnés qu'il a provoqués sous d'autres cieux, après en avoir identifié le contenu, les enjeux, les stratégies et les idéologies sous-jacentes en un premier point, nous allons, en un deuxième point, cerner ses cibles privilégiées, puis terminer par proposer quelques stratégies de résistance à cette caricature d'éthique qualifiée, avec raison, de « *totale dérive morale et anthropologique* », qui risque d'engager le monde vers une véritable catastrophe¹.

1. La nouvelle éthique mondiale

1.1. Définition

À en croire Marguerite A. Peeters, l'expression attrayante et fortement séduisante de « nouvelle éthique mondiale » désigne une « éthique nouvelle, laïciste dans ses aspects radicaux, éthique qui est le fruit des révolutions féministe, sexuelle et culturelle occidentales du siècle dernier et du long cheminement de l'Occident vers la postmodernité ».²

Il convient de remarquer tout de suite que sa visée « est de déconstruire pour reconstruire, de *déculturer* pour *enculturer*, de démolir l'ordre ancien pour bâtir un nouvel ordre mondial »³. Elle a comme matrice la postmodernité et constitue une véritable arme de destruction massive par rapport au patrimoine moral traditionnel, admis, consacré et véhiculé par les grandes traditions spirituelles et religieuses de l'humanité. Elle a la prétention d'envahir toutes les cultures et de détruire tous les repères éthiques qui ont géré les grandes phases de l'histoire de l'humanité.

Et après s'être attaqué cruellement aux racines chrétiennes de la culture occidentale et à l'anthropologie d'inspiration biblique sous-jacente à cette dernière, elle a particulièrement aiguisé ses armes contre les populations africaines qu'elle considère comme une menace réelle contre l'avenir de l'humanité. Elle a monté des stratégies insoupçonnées pour

¹ M. A. PEETERS, *Le Gender : une norme mondiale ? Outil de discernement*. Préface du Cardinal R. SARAH, Dialogue Dynamics, Clamecy, 2012, p. 4.

² M. A. PEETERS, *La Mondialisation de la révolution culturelle occidentale. Concepts-Clefs, Mécanismes opérationnels*, p. 1.

³ T. B. AKOHA, *Nouvelle Éthique mondiale : ombre ou lumière pour les familles en Afrique*, L'Harmattan, 2019, p. 12.

détruire la culture de la vie et introduire de manière douce les Africains dans la culture de la mort ou anti-vie. Les États du Nord, les organisations non-gouvernementales d'origine européenne et américaine, les différents organismes des Nations unies mobilisent de grands moyens financiers pour imposer à tout prix aux Africains vivant même dans les villages les plus reculés la culture du crime et de la lutte contre la vie.

1.2. Enjeux

Ses enjeux sont de plusieurs ordres : théologique, anthropologique, moral et bioéthique. Théologiquement, elle rejette toute référence à Dieu et à sa loi, et absolutise la liberté et la centralité de l'homme. Ce dernier ne peut se réaliser pleinement qu'en fonction de ses choix qui ne sont pas négociables, et que lui seul peut révoquer sans subir aucune contrainte extérieure. Sa liberté s'est totalement libérée de toute emprise de la vérité et de la loi morale qui n'ont plus aucune consistance.

Lié à l'enjeu théologique qui fait du vouloir humain un absolu, « l'enjeu anthropologique nie les déterminismes naturels et revendique le droit d'opter pour une création identitaire conforme au vouloir humain »⁴. Dans cette perspective, la loi naturelle et ses inclinations fondamentales⁵ ne sont que les fruits de la construction de l'homme et ne peuvent exercer aucune contrainte sur lui. L'attraction dite naturelle entre les personnes de sexes opposés relève de la culture et a, pendant des siècles, empêché l'homme de connaître le plein épanouissement et de jouir du *droit à l'orientation sexuelle*. De même, la famille, dans sa configuration classique « n'est pas une donnée naturelle co-existante à l'homme et apparaissant comme un paradigme intouchable. Elle est plutôt un produit de la culture et une des formes que se donne la liberté pour l'épanouissement social de l'homme ».⁶ La maternité n'est plus un lieu de réalisation et d'épanouissement pour la femme. Au contraire, elle est souvent une corvée dont la femme devrait se libérer pour une participation plus efficiente au développement de l'humanité. Sur le plan strictement éthique et moral, la nouvelle éthique mondiale s'affiche comme une éthique consensuelle, dont la finalité est de libérer l'homme de l'emprise des lois préétablies et des valeurs morales absolues et non négociables.

Quant à l'enjeu bioéthique, « il consiste en la recherche d'une qualité supérieure de vie qui passe par les manipulations génétiques, la sélection de la race, la destruction des embryons et la suppression de toute vie qui s'oppose au plaisir personnel. L'eugénisme, l'euthanasie, l'avortement, le transhumanisme et l'idéologie de la rationalisation démographique sont désormais à l'honneur ».⁷ On dirait que la *loi bioéthique* s'inscrit dans un processus de liquidation de l'espèce humaine. Et par rapport à l'Afrique, des laboratoires sont montés pour raffiner des stratégies de démantèlement de la culture de la vie et de liquidation

⁴ T.B. AKOHA, *Nouvelle Éthique mondiale : ombre ou lumière pour les familles en Afrique*, p. 15.

⁵ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*. Préface de Mgr Roland MINNERATH, Cerf, Paris 2009, nn. 44-52.

⁶ T.B. AKOHA, *Nouvelle Éthique mondiale : ombre ou lumière pour les familles en Afrique*, p. 16.

⁷ T.B. AKOHA, *Nouvelle Éthique mondiale : ombre ou lumière pour les familles en Afrique*, p. 21.

douce des populations africaines jugées encombrantes et considérées comme un obstacle au développement durable.⁸

1.3. Stratégies

Enracinés dans la culture de la déconstruction, les tenants de la nouvelle éthique mondiale commencent par adopter une *nouvelle sémantique* qui débouche sur l'imposition de *nouveaux paradigmes*. Et ces derniers sont transmis de manière pressante par les médias et les nouvelles technologies de l'information qui ne laissent aucun espace de discernement aux consommateurs. Après les avoir revêtus d'une couverture juridique, ils mettent en place les structures d'application connectées généralement aux organismes des Nations unies et aux grandes organisations non-gouvernementales irréductiblement acquises à la culture de la mort. Celles-ci raffinent subtilement les idéologies, souvent coulées en programmes de développement, qui deviennent des véritables véhicules de cette caricature d'ethos.⁹

En rapport avec l'étape de l'adoption de la nouvelle sémantique, Marguerite Peeters fournit quelques exemples des mots et des concepts déconstruits par la révolution culturelle occidentale. Selon elle, il s'agit de concepts en voie de disparition du langage mondial : « vérité, amour, charité, mari, femme, époux(se), parents, père, mère, fils, fille, frère, sœur, personne, famille, communion, cœur, conscience, raison, intelligence, volonté, complémentarité, identité, virginité, chasteté, pudeur, décence, bonheur, croissance, joie, espérance, foi, bien, mal, péché, souffrance, sacrifice, don, gratuité, service, bien commun, moralité, loi, dogme, réponse, mystère, signification, définition, réalité, représentation (démocratique)... »¹⁰ Il s'agit ici des concepts fondamentaux qui ont toujours été connectés au véritable patrimoine éthique de l'humanité. Ils renvoient aux coutumes sociales universellement admises, estimées favorables à l'épanouissement personnel des individus et à l'édification d'un vivre-ensemble pleinement humain.

Il sied de constater que les concepts éliminés du langage mondial ont été généralement remplacés par d'autres plus adaptés et plus conformes aux nouveaux modes de vie et aux nouvelles habitudes sociales, fruits de l'effondrement du patrimoine spirituel, philosophique et éthico-religieux qui a toujours soutenu la marche des peuples dans leur multiforme quête de bonheur. Ainsi, on promeut « l'éthique à la place de la morale, la liberté à la place de la loi, l'émotion à la place de la raison, le plaisir à la place des sacrifices et de la souffrance, la permissivité à la place de la chasteté, les droits à la place des devoirs, les partenaires à la place des conjoints, les unions libres à la place du mariage, la reproduction à la place de la procréation, les parents à la place des pères et des mères, les familles sentimentales à la place de la famille traditionnelle »¹¹.

Quant aux nouveaux paradigmes, nous pouvons relever, parmi les plus remarquables : « le transsexualisme, l'eugénisme, le transhumanisme, la théorie du genre, l'homosexualité, le

⁸ Cf. J.-M. ELA, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire. Les défis du monde d'en-bas*, L'Harmattan, Montréal, 1998. L'auteur consacre au sujet le 8^e point de la troisième partie du livre, qu'il intitule : « Face au défi du nombre : un nouveau fétiche ».

⁹ J.-M. ELA, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire*, pp. 21-22.

¹⁰ M. A. PEETERS, *La Mondialisation de la révolution culturelle occidentale. op. cit.*, p. 24.

¹¹ T.B. AKOHA, *Nouvelle Éthique mondiale : ombre ou lumière pour les familles en Afrique*, pp. 22-23.

mariage pour tous, l'homoparentalité, l'échangisme et les nouvelles formes de familles. Le transsexualisme promeut une libre transformation génitale par des moyens chirurgicaux. Le transhumanisme se donne pour prétention de faire parvenir l'homme au-delà de ses actuelles capacités existentielles. C'est l'homme de l'avenir, l'être humain nouveau inventé par l'homme lui-même. L'eugénisme donne la possibilité de faire le choix de l'enfant selon le sexe et la couleur. La théorie du genre ouvre l'espace d'une orientation sexuelle qui contrecarre le déterminisme du sexe biologique ».¹²

Il est évident que ces nouveaux paradigmes correspondent à de nouvelles réalités sociales de plus en plus visibles dans les pays dits civilisés qui tiennent, malheureusement, à les imposer à l'ensemble de la famille humaine. Néanmoins, nous pouvons noter la difficulté que beaucoup d'Africains, surtout ceux qui habitent les villages, éprouvent quand il s'agit de les traduire dans leurs langues respectives. En vérité, il s'agit de pratiques innommables.

Néanmoins, les médias et les nouvelles technologies de l'information (Internet, télévision, radio, réseaux sociaux...), devenus la culture dominante de la société contemporaine, sont exploités au maximum pour déstabiliser toutes les bases culturelles, spirituelles et religieuses qui ont permis aux peuples des quatre coins du monde de donner sens à leur vie et de mener une existence conforme à la nature humaine. Ils jouent un rôle de premier plan dans l'imposition des paradigmes ci-haut évoqués. En fait, « il suffit d'ouvrir ces organes pour constater la part importante qu'ils prennent dans la dépravation des jeunes avec la prolifération de la pornographie, de la permissivité et de nouvelles formes de mariages et de familles que de nombreux films présentent comme des acquis ».¹³

Outre les médias et les nouvelles technologies de l'information, la nouvelle éthique mondiale a été adoptée et intégrée dans la vision et la philosophie d'action de la plupart des organismes des Nations unies et de grandes organisations non-gouvernementales qui militent pour le développement des peuples et pour la défense des droits de l'homme. Ils constituent des structures d'application qui engagent de grands moyens financiers pour l'imposer à tous les peuples de la planète. Dépendants des nations puissantes qui dominent le monde, ils conditionnent aujourd'hui l'*aide au développement* accordé aux pays appauvris à l'application des politiques soumises aux idéologies sous-jacentes à la nouvelle éthique. Et celles-ci vont jusqu'à élever certaines déviations au rang des droits de l'homme. Au niveau des Nations unies, plusieurs conférences sont organisées pour imposer cette dernière génération des droits aux nations dites pauvres. Elles véhiculent toutes la conviction selon laquelle le développement des peuples passe par la réduction drastique de la démographie. Ici, la contraception et l'avortement sont identifiés comme un outil de première importance pour *le bien des peuples*.¹⁴

Il est pertinent de noter qu'en bons stratèges, les vulgarisateurs de la nouvelle éthique mondiale ont toujours trouvé des grands alliés dans les parlements pour faire de leurs

¹² T.B. AKOHA, *Nouvelle Éthique mondiale : ombre ou lumière pour les familles en Afrique*, p. 23.

¹³ T.B. AKOHA, *Nouvelle Éthique mondiale : ombre ou lumière pour les familles en Afrique*, p. 25.

¹⁴ T.B. AKOHA, *Nouvelle Éthique mondiale : ombre ou lumière pour les familles en Afrique*, p. 26-27.

convictions perverses des lois. Aujourd'hui, des lois favorables à l'avortement, à l'homosexualité, à la procréation médicalement assistée, au mariage des homosexuels et à l'adoption des enfants, à la contraception, même en milieu scolaire, existent à profusion.

2. Le village africain : cible privilégiée de la nouvelle éthique mondiale

Dans les limites de cette contribution, nous nous proposons d'identifier les grandes cibles à travers lesquelles les vulgarisateurs de la nouvelle éthique mondiale agressent le village africain de manière douce, et avec la prétention de se mettre résolument au service du bien de ses filles et de ses fils. En dehors de la vie qui constitue sa principale cible, d'autres cibles se recrutent parmi les institutions telles que la famille et l'école ; et d'autres encore parmi des catégories de personnes comme les femmes et les jeunes.

2.1. La vie

En contexte africain, et surtout dans nos villages non encore contaminés par le super-virus de la nouvelle éthique mondiale, la vie est radicalement considérée comme un don de Dieu. Elle est la valeur des valeurs, la valeur par excellence à laquelle sont subordonnées toutes les autres, comme la liberté et la santé. En tant que telle, elle est sacrée et inviolable, et mérite d'être protégée depuis le premier moment de son émergence jusqu'à son extinction naturelle.

En effet, « dans les traditions africaines, la réalité fondamentale est la vie elle-même. Elle est le bien le plus précieux, et l'idéal de l'homme consiste non seulement à vivre à l'abri des soucis jusqu'à la vieillesse, mais avant tout à rester, même après la mort, une force vitale continuellement renforcée et vivifiée dans et par la progéniture ». ¹⁵ Néanmoins, il faut ajouter que les Africains considèrent la vie comme une *expérience dramatique*, un lieu d'affrontement permanent entre les forces de la vie et les forces de la mort. Dans cette perspective, « l'éthique africaine se révèle ainsi comme une éthique anthropocentrique et vitale : les actes censés être susceptibles de favoriser l'éclosion de la vie, de la conserver, de la protéger, de l'épanouir ou d'augmenter le potentiel vital de la communauté sont, de ce fait, considérés comme bons ; tout acte présumé préjudiciable à la vie des individus ou de la communauté passe pour être mauvais ». ¹⁶ Et toute personne qui pose un acte ordonné à détruire ou à supprimer la vie est tenue pour un criminel ou un sorcier. Vivre, dans ce contexte, équivaut à s'allier les forces de la vie et à s'enraciner « en Dieu, source de vie et créateur de tout ce qui existe ». ¹⁷

Convaincues que l'élimination des pauvres est la meilleure stratégie de lutte contre la pauvreté et radicalement dépendantes de la logique malthusienne, les structures d'application de la nouvelle éthique mondiale (quelques organismes des Nations unies, quelques ONG internationales, quelques fondations, quelques partis politiques...) recourent à de grandes conférences internationales comme celles du Caire et de Maputo pour introduire la *culture de la mort* ; et à des programmes comme ceux de la planification familiale et de la *santé de la reproduction* pour imposer la culture contraceptive et

¹⁵ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n. 16.

¹⁶ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n.16.

¹⁷ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n.16

contragestive. Ils passent par des zones de santé pour atteindre tous nos villages, cherchant à convaincre les pauvres paysannes multipares que la maternité, loin d'être un lieu de réalisation et d'épanouissement pour la femme, devient un danger réel pour sa santé, tandis que l'avortement, dans certaines conditions, peut devenir une libération et une prévention. Et ils n'hésitent pas de leur proposer des mécanismes d'avortement sans risque. Ils mobilisent des grands moyens financiers pour imposer à tous les peuples non seulement la dépénalisation, mais aussi la légalisation de l'avortement qui constitue, selon eux, l'unique alternative pour combattre les avortements clandestins qui augmentent sensiblement la mortalité maternelle. C'est donc pour des raisons humanitaires qu'ils ont fait de l'avortement un bien, et même un droit inaliénable pour la femme. Leurs adeptes profitent souvent de l'ignorance de certaines femmes pour les stériliser à leur insu. À ce sujet, un cas notoire est celui qui a été dénoncé par le Dr Muham Ngare au Kenya : l'OMS, sous prétexte d'administrer gratuitement des vaccins antitétaniques à plus de deux millions de filles et de femmes, leur avait administré plutôt des vaccins anti-grossesses¹⁸.

Interpellé et choqué par la volonté délibérée et acharnée de réduire drastiquement les populations africaines, Michel Schooyans a eu raison d'attester que « les riches mettent décidément plus d'ardeur à lutter contre les pauvres que contre la pauvreté ».¹⁹ Ils savent pertinemment que la pauvreté écrasante des Africains, loin d'être engendrée par la surpopulation, est plutôt le fruit d'un ordre économique mondial injuste, cruel et même criminel, qui favorise l'exploitation des immenses richesses naturelles et minérales de l'Afrique au profit des multinationales et des pays puissants.²⁰

2.2. La famille et l'école

Sans aucune intention de fournir une définition de la famille qui fasse l'unanimité, prenons en compte le fait que la famille africaine dont nous parlons aujourd'hui a déjà subi des mutations profondes du fait de l'évangélisation chrétienne et de la colonisation : elle est passée du *lignage* à la *conjugalité monogamique*, considérée comme « base de l'organisation sociale ». « Cellule de base de la société », elle est « la première école des vertus sociales et la matrice des valeurs fondamentales de chaque peuple ».²¹ Dans l'imaginaire collectif des habitants du village africain, « la famille naît de la communion conjugale dans laquelle l'homme et la femme se donnent et se reçoivent mutuellement. Elle est donc une communauté de personnes pour lesquelles la vraie façon d'exister est de vivre ensemble dans la communion. Dans la mythologie africaine, l'homme et la femme, acteurs principaux de la structure et de l'institution familiale et matrimoniale, se trouvent au centre d'une polarité fondamentale et d'une nuptialité universelle qui lance en quelque sorte mâle et femelle à la recherche éternelle l'un de l'autre, conviant ainsi à la nécessité d'une intégration sociale voulue par les ancêtres dès l'origine du monde ».²²

¹⁸ Cf. T.B. AKOHA, *Nouvelle Éthique mondiale : ombre ou lumière pour les familles en Afrique*, p. 60.

¹⁹ T.B. AKOHA, *Nouvelle Éthique mondiale : ombre ou lumière pour les familles en Afrique*, p. 61.

²⁰ Cf. JEAN PAUL II, Encyclique *Centesimus Annus*.

²¹ Cf. MUKENDI WA META, « Famille africaine : cellule de base », in *Église-Famille ; Église-Fraternité. Perspectives postsynodales. Actes de la XX^e Semaine théologique de Kinshasa, du 26 novembre au 2 décembre 1995*, Facultés catholiques de Kinshasa, 1997, p. 31.

²² MUKENDI WA META, « Famille africaine : cellule de base », p. 32.

Pour atteindre des objectifs de destruction systématiques de la famille, deux grands axes sont exploités. Le premier utilise des programmes à visée libératrice et humanitaire tels que *la planification familiale*, *la santé de la reproduction*, certains vaccins et même certains soins spéciaux offerts gratuitement aux femmes atteintes de certaines maladies qui affectent les organes de reproduction, en vue de détruire la vie émergente ou d'en empêcher l'éclosion. Sur ce plan, de grands moyens financiers sont mobilisés pour intégrer la contraception et la contragestion dans le mode de vie ordinaire des filles et des femmes de toutes les cultures.

Le deuxième axe est soutenu par des *lobbies* puissants qui font la promotion des *unions contre-nature*, comme celles des homosexuels ou des lesbiennes, s'efforçant de les hisser au même niveau que le mariage – qui n'est possible, selon le dessein créateur de Dieu et la loi naturelle, qu'entre un homme et une femme – et de leur conférer la légalité. Des nouveaux paradigmes voient le jour, les médias en font une large diffusion et leur confèrent une portée universelle. C'est le cas, à titre d'exemple, du *mariage pour tous* et de la *famille sentimentale*.

Le cri lancé par les évêques d'Afrique à l'occasion de la tenue de la conférence du Caire nous permet de saisir l'ampleur de l'agression dont la famille africaine est victime de la part des tenants des idéologies cruelles et barbares issues de la postmodernité. Pour les pasteurs africains réunis à Rome au cours de la première Assemblée spéciale du Synode des évêques pour l'Afrique, la famille est en danger, et elle est une institution à sauver : « Pendant ce synode, certaines dispositions du document préparatoire de la conférence du Caire sont venues à notre connaissance. Elles font état de la volonté délibérée d'imposer à l'ensemble des pays du monde, à grand renfort d'argent, la libéralisation de l'avortement, la promotion d'un style de vie sans référence morale, la destruction de la famille telle que voulue par Dieu. »²³ Avec fermeté, ils condamnent la culture individualiste et permissive qui libéralise l'avortement et attribue à la femme le plein pouvoir de décider de la mort de l'enfant. Avec amertume, ils dénoncent les pressions injustes exercées sur les nations pauvres pour les contraindre à lever des options contre la vie et la moralité.²⁴ Malheureusement, après la conférence du Caire en 1993, une autre sera convoquée à Maputo au Mozambique en 2003 pour faire adhérer les Présidents africains aux idéologies du Caire. Ici, on conditionne explicitement l'octroi de l'aide au développement à l'acceptation des idéologies criminelles.²⁵

Prolongeant et poursuivant les mêmes objectifs que la famille, l'école est l'une des cibles privilégiées de la nouvelle éthique qui cherche à l'instrumentaliser pour détruire et saper systématiquement les valeurs morales fondamentales acquises en famille. La tendance générale est de considérer les enfants et les jeunes comme des paquets de désirs à orienter dans le sens de la permissivité et du libertinage. Ils sont en quelque sorte armés contre les parents et contre toutes les instances qui incarnent l'autorité ou qui osent rappeler certains

²³ M. CHEZA, *Le Synode africain. Histoire et textes*, Karthala, Paris, 1996, p. 226.

²⁴ Cf. M. CHEZA, *Le Synode africain. Histoire et textes*, p. 226.

²⁵ Cf. T.B. AKOHA, *Nouvelle Éthique mondiale : ombre ou lumière pour les familles en Afrique*, p. 27.

interdits et leur transmettent, avec fermeté, certaines valeurs jugées dépassées et obsolètes.²⁶

On constate curieusement que les institutions comme l'UNESCO et l'UNICEF, en collaboration avec l'OMS, s'investissent pour introduire des programmes tendancieux d'éducation sexuelle dans les écoles : « Initialement axée sur l'information sur la reproduction humaine, l'éducation sexuelle est devenue successivement une arme de prévention contre le sida avec l'usage du préservatif (1998) et l'accès à la pilule du lendemain, une pilule abortive (2000-2001). Mais c'est surtout avec la déclaration des droits sexuels par l'IPPF en 2008 que l'éducation sexuelle va devenir le lieu de la promotion de la masturbation, de la pédophilie, de la théorie du genre, de l'homosexualité, de la PMA et de la GPA. Les standards pour l'éducation sexuelle en Europe en font leur cheval de bataille avec l'appui de l'OMS et de l'UNESCO. La finalité dernière est l'universalisation de la pratique pour déconstruire la famille et la société. »²⁷

Il convient de noter que l'idéologie du genre (et ses dérivés) occupe une place centrale dans ce nouveau système éducatif. Les enfants apprennent le respect de la diversité des orientations sexuelles et de l'identité sexuelle qui relève non pas de la biologie, mais plutôt du choix libre de chaque personne. Dès le bas âge, les enfants sont introduits dans un *processus d'auto-désignation*²⁸. Ils sont également initiés à connaître les parties du corps capables de leur procurer le maximum de plaisir. Les écoles deviennent des lieux de vulgarisation des droits reproductifs et sexuels. Avec l'appui des nouvelles technologies de la communication, ils intègrent progressivement la nouvelle sémantique dans leur langage ordinaire.

2.3. La femme et les enfants

Comme nous l'avons déjà mentionné ci-haut, la culture de la déconstruction postmoderne, dans sa visée de démanteler le patrimoine traditionnel dans ses multiples aspects – spirituel, religieux, moral et culturel – ne s'attaque pas seulement aux entités sociales comme la famille et l'école, elle vise également certaines catégories des personnes, particulièrement la femme, les enfants et les jeunes.

Si la femme est l'une des cibles privilégiées, c'est parce qu'elle constitue « le point de polarisation de ce que la nouvelle éthique mondiale tend à combattre : la natalité et l'explosion démographique. Elle donne la vie. La nouvelle éthique n'en veut pas. Elle fait alors de la maternité un esclavage tout en donnant à la femme des armes pour s'en délivrer : les contraceptifs et les contragestifs ».²⁹ Loin d'être un lieu de réalisation et d'accomplissement, la maternité est considérée comme une oppression dont il faut se libérer. Elle est une prison qui empêche la femme de jouir pleinement de la vie, de se mouvoir librement et d'atteindre le même niveau d'épanouissement que l'homme.

²⁶ Cf. T.B. AKOHA, *Nouvelle Éthique mondiale : ombre ou lumière pour les familles en Afrique*, p. 63.

²⁷ T.B. AKOHA, *Nouvelle Éthique mondiale : ombre ou lumière pour les familles en Afrique*, p. 63, note 78.

²⁸ M. A. PEETERS, *La Mondialisation de la révolution culturelle occidentale*, p. 33.

²⁹ T.B. AKOHA, *Nouvelle Éthique mondiale : ombre ou lumière pour les familles en Afrique*, p. 64.

Dans cette dynamique de libération de la femme, la notion d'émancipation joue un rôle primordial. Est émancipée une fille qui ne permet ni à ses parents, ni à ses éducateurs, ni à ses pasteurs de lui donner des orientations et des directives par rapport à sa vie sexuelle. Elle est ainsi libérée de tout interdit religieux et de tout tabou culturel. La virginité qui faisait la fierté d'une mère et qui lui valait une « *mbuji wa nyima* » n'est plus une valeur, elle devient plutôt un motif de frustration et de honte.

Toutefois, dans nos villages non encore contaminés par la dérive morale et anthropologique véhiculée par la nouvelle éthique, la vie demeure un don Dieu, et la maternité une source d'épanouissement et de bonheur pour la famille. Pour la jeune fille, la maternité demeure une aspiration noble.

Il est vrai que la femme africaine vit un moment dramatique que nous ne pouvons pas passer sous silence. Avec la culture de la guerre qui s'est installée sur le continent, les femmes sont identifiées parmi les premières victimes de ladite culture. Elles subissent des humiliations de tout genre : violées, véritablement meurtries, elles subissent toutes sortes de violences et des traitements inhumains et dégradants. À cela s'ajoutent certaines coutumes liées à nos traditions qui les enferment dans la sphère de l'humanité de seconde zone, ou même de la non-humanité. Dans nos villages, elles sont parfois exploitées de manière accablante, utilisées par leurs maris comme main-d'œuvre et moyen de production. La pratique perverse de la dot tend à les faire basculer vers la catégorie des biens commercialisables. Et même quand elles se trouvent au sommet de l'échelle sociale, elles subissent le poids du machisme hautement ancré dans les habitudes sociales. Certains dictons de notre terroir en témoignent de manière éloquente.³⁰

Il s'agit là des multiples aspects de la vie de la femme africaine, qui ne devraient laisser personne dans l'indifférence. Il convient d'ailleurs de rappeler que toute humiliation infligée à un seul être humain atteint l'humanité dans sa totalité et devrait susciter l'indignation de tous les humains. Toutes les actions ordonnées à soutenir et à promouvoir la dignité des femmes qui ont subi les affres de la guerre et en portent des stigmates dans leur être profond devraient être encouragées, même quand elles viendraient des structures du crime, mises en cause dans le projet machiavélique de destruction des populations africaines. Néanmoins, oser inscrire la maternité sur la liste des fléaux qui menacent le bien-être, la santé et l'épanouissement de la femme n'est pas admissible. La maternité fait partie de la vocation de la femme et est inscrite dans sa nature profonde.

Malgré les pressions, l'Afrique demeure le continent de la vie. La vie y est encore vénérée, et l'annonce d'une naissance, même quand il s'agit du fruit d'un viol, demeure toujours une bonne nouvelle, sinon la meilleure des nouvelles. Car l'enfant né du viol de sa mère

³⁰ À titre d'exemple : « *bakaji kabena mwa kututamba lungenyi. Nansha boobo balonga bapiluka, tudy'amu tubasela bu mbyji* » (« Les femmes ne peuvent jamais nous dépasser en intelligence, même si elles atteignent le sommet de l'intelligensia, nous les épouseront toujours comme des chèvres »), ou « *bakaji mbantu byabu* » (« les femmes sont aussi des êtres humains ») en ciluba ; ou encore « *mukashi mwamba a mwamba, sungwa atumbwa sungwa aneema, songwa etshimpa ma mpesa, mukashi mmuntw'a muntu* » (« la femme est toujours subordonnée, même si elle atteint le sommet de l'échelle sociale, même si elle s'habille de manière splendide, la femme restera toujours en position de dépendance ») en kisonge.

demeure innocent par rapport au crime du viol ; il doit, par conséquent, être accueilli sans condition. Ce qui est parfois choquant, c'est de constater que les parrains et les protecteurs des violeurs, ceux qui leur fournissent des armes pour continuer à sévir et qui tirent profit de leur crime, cherchent à tout prix à imposer la légalisation de l'avortement de tout enfant non désiré, surtout de celui qui est issu d'un viol. Curieusement, même quand le violeur est connu, personne ne réclame sa condamnation à mort. Quelle justice !

Quant aux jeunes et aux enfants, toute la révolution du système éducatif évoquée ci-dessus les concerne. Ce sont eux qui sont au centre de toutes les actions menées pour faire de l'école un canal puissant de transmission de la nouvelle éthique mondiale. Et les médias, surtout les nouvelles technologies de l'information, profitent des faibles capacités de discernement des enfants et des jeunes pour en faire les chantres d'un univers sans référence à Dieu, ni à la morale.

3. Recherche de stratégies de résistance

3.1. Recherche du patrimoine éthique commun

Nous estimons ici qu'incombe à l'intellectuel africain la mission de réinventer de nouveaux cercles de transmission des valeurs éthiques fondamentales qui ont permis aux peuples et aux nations de traverser, avec sérénité et lucidité, les différentes phases de l'histoire. Il a la mission de scruter et d'interroger les différentes traditions culturelles, spirituelles et religieuses de l'humanité pour en dégager les valeurs éthiques fondamentales partagées par tous, et qui constituent ce qu'on est en droit d'identifier comme le patrimoine éthique planétaire, que la nouvelle éthique ne peut aucunement détruire parce qu'il est enraciné profondément dans la nature humaine.

Il sied de rappeler que « le fondement de l'éthique est universel : c'est la nature même de l'être humain. La finalité de l'éthique est universelle, c'est rendre la vie bonne, aussi humaine que possible, tant pour les individus que pour les sociétés ». ³¹ Et tout examen rigoureux des grandes traditions de sagesse permet d'identifier certains comportements humains reconnus et appréciés dans la plupart des cultures, comme l'expression d'une certaine excellence et lieu de réalisation humaine. Par exemple, « actes de courage, patience devant les épreuves et les difficultés de la vie, compassion pour les faibles, modération dans l'usage des biens matériels, attitude responsable vis-à-vis de l'environnement, dévouement au bien commun... » ³² Ces comportements sont dits éthiques et conformes à nature profonde de l'homme. ³³

En revanche, d'autres actes humains tels que le meurtre, le vol, le mensonge, l'adultère, le viol, les actes de duplicité, de colère, de convoitise, de corruption et d'avarice, etc. apparaissent dans la plupart des cultures comme des atteintes à la dignité et à la noblesse de l'homme. Et ils provoquent généralement la réprobation et l'indignation collective. Ce sont des actes mauvais et indignes de l'homme. ³⁴

³¹ B. BLANCHET, *La Bioéthique. Repères d'humanité*, Médiaspaul, Montréal / Paris 2009, p. 7.

³² COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n. 36.

³³ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n. 36.

³⁴ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n. 36.

En effet, il est important de relever que la marche historique des peuples a été marquée par différentes tentatives de recherche et de définition d'une éthique planétaire ou universelle. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, au vu des atrocités innombrables provoquées par des complicités étroites que le totalitarisme avait entretenues avec le positivisme juridique, la communauté des nations « a défini dans la Déclaration universelle des droits de l'homme (1948) des droits inaliénables de la personne humaine qui transcendent les lois positives des États et doivent leur servir de référence et de norme. Ces droits ne sont pas simplement concédés par le législateur : ils sont déclarés, c'est-à-dire leur existence objective, antérieure à la décision du législateur, est rendue manifeste. Ils découlent en effet de la *reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine.* »³⁵ Il s'agit des droits liés à la nature humaine et partagés par tous les membres de la famille humaine. Ils reposent sur un noyau fondamental de valeurs absolues et non négociables.

En 1993, dans le souci d'explicitier les fondements éthiques des droits de l'homme, certains représentants du parlement des religions, dans le cadre du dialogue entre les cultures et les religions, ont proposé une Déclaration pour une éthique planétaire. Celle-ci atteste qu'« un consensus existe déjà parmi les religions, susceptibles de fonder une éthique planétaire : un consensus minimal concernant les valeurs contraignantes, des normes irrévocables et des attitudes morales essentielles ». Elle contient quatre principes.³⁶ Il s'agit de ce que Bertrand Blanchet considère comme des repères d'humanité qui ont toujours éclairé les choix et les décisions des hommes au cours de l'histoire³⁷.

Observant les différents mouvements de la société civile qui militent pour l'humanisation de la globalisation, Leonardo Boff estime que cela adviendra là où on acceptera de subordonner le bien particulier au bien commun, l'économie à la politique, la politique à l'éthique, et l'éthique à la spiritualité³⁸. Ici, il est clair que la solution à la crise de civilisation actuelle passe par la réintégration de l'éthique et de la spiritualité dans la prise des décisions qui touchent au destin des peuples.

3.2. Le village planétaire et la mission de vigilance de l'intellectuel africain

L'intellectuel africain exercera la même vigilance par rapport à l'expansion du village planétaire et aux mutations profondes que son irruption a provoquées dans les villages et les mégapoles du continent africain. Il accompagnera et encadrera les jeunes de manière à leur permettre de participer au dialogue interculturel en protagonistes responsables, capables d'apporter au rendez-vous de l'histoire leur propre vision de la vie, leurs

³⁵ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n. 5.

³⁶ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n. 6, note 1 : Primo, « pas de nouvel ordre du monde sans une éthique mondiale ». Secundo, « que toute personne humaine soit traitée humainement ». La prise en compte de la dignité humaine est considérée comme une fin en soi. Ce principe reprend la « règle d'or » qui se trouve dans beaucoup de traditions religieuses. Tertio, la Déclaration énonce quatre directives morales irrévocables (non-violence et respect de la vie ; solidarité ; tolérance et vérité ; égalité de l'homme et de la femme). Quarto, au regard des problèmes de l'humanité, un changement de mentalité est nécessaire afin que chacun prenne conscience de sa responsabilité impérieuse. C'est le devoir des religions de cultiver cette responsabilité, de l'approfondir et de la transmettre aux générations suivantes.

³⁷ B. BLANCHET, *La Bioéthique. Repères d'humanité*, op.cit., p. 10-22.

³⁸ L. BOFF, *Spiritualità per un altro mondo possibile. Ospitalità-Convivenza-Convivialità*, Queriniana, Brescia, 2009, p. 7.

préoccupations majeures, leurs rêves et leurs utopies par rapport au destin de leur nation, de leur continent et du monde.

L'avènement du village planétaire est une chance pour nos villages dans la mesure où il nous tire de notre enclavement et nous ouvre de nouveaux horizons. Là où l'intellectuel joue son rôle de guide et d'éclaireur, de formateur du peuple, il initiera ce dernier à s'ouvrir au changement de paradigme véhiculé par le village planétaire dans l'approche de la réalité dans toute sa globalité. Il s'agit d'une nouvelle manière de percevoir la réalité, avec des nouvelles valeurs, des nouvelles utopies, une nouvelle manière d'organiser les savoirs, un nouveau type de relation sociale, un nouveau mode de dialogue avec la nature, une nouvelle manière de comprendre la réalité ultime, une nouvelle manière de nous comprendre nous-mêmes et de définir notre place au sein de la communauté de tous les vivants³⁹. Des questions comme celles de l'écologie, de la protection de la vie, de la protection et de la sauvegarde des droits des enfants et des mineurs ou la protection des droits de la femme seront abordées autrement, avec des sensibilités nouvelles.

Il est pertinent de noter que le village planétaire éveille chez les humains une nouvelle conscience, celle d'habiter tous la même planète Terre, petite et aux ressources limitées donc épuisables. Et l'on découvre en même temps des liens profonds entre la terre, l'humanité et la biosphère qui ne sont plus séparables. Nouvelle phase dans le processus évolutif de l'humanité, le village planétaire offre l'opportunité de rencontre entre les cultures, les religions, les nations et les peuples, possibilité de rencontre de tous avec tous, convaincus d'être habitants de la même Maison commune – la Terre – et membres de la même Famille humaine. Son avènement nous engage tous à nous libérer de nos identités meurtrières qui ne génèrent que des barrières et des divisions paralysant nos communautés.

Les intellectuels africains prendront très au sérieux ce message vibrant que la pape Benoît XVI avait osé adresser à notre continent : « Afrique, tu es un immense poumon spirituel pour une humanité en crise de foi et d'espérance. »⁴⁰ Ils se feront de vraies sentinelles de la vie, des chantres de son inviolabilité et de son caractère sacré. Ils défendront, avec la dernière énergie, l'unique modèle de mariage entre deux personnes de sexe opposé, et l'unique modèle de la famille qui se trouve « dans la communauté d'un père, d'une mère et des enfants ».⁴¹

À la lumière de ce qui précède, nous pouvons oser affirmer que le village africain est une immense réserve de sens et de ressources : en l'écoutant attentivement, en prêtant attention à ses interrogations, à ses vrais problèmes, on peut se réapproprier l'initiative de la recherche afin de produire des savoirs pouvant permettre de contribuer à l'émergence d'un monde différent.⁴²

³⁹ Cf. L. BOFF L., *Spiritualità per un altro mondo possibile. op. cit.*, p. 22.

⁴⁰ Cité par T.B. AKOHA, *Nouvelle Éthique mondiale op. cit.*, p. 60.

⁴¹ T.B. AKOHA, *Nouvelle Éthique mondiale*, p. 86.

⁴² Cf. J.-M. ELA J. M., *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire*, p. 416.

3.3. Non à la culture de la mort et à la dictature de l'argent

Dans son livre intitulé *Mon combat pour l'Afrique*, le cardinal Robert Sarah met les Africains en garde quand il écrit : « La pensée africaine ne peut pas être de nouveau colonisée par des pensées absurdes, inhumaines et contraires à la raison et au sens des réalités les plus fondatrices de l'humanité. »⁴³ Cette interpellation du prélat catholique guinéen s'inscrit dans la même ligne que le cri, apparemment désespéré, de son aîné le cardinal béninois Bernard Gantin dans sa dénonciation : « Des pratiques contre-nature et contraires à nos saines traditions s'infiltrèrent dangereusement chez nous avec la complicité sournoise de gens peu scrupuleux qui en accueillent l'invasion et l'intrusion moyennant la divinité argent. »⁴⁴ Pour sa part, le théologien camerounais d'heureuse mémoire Jean-Marc Ela invite les nouvelles générations d'intellectuels africains à reprendre le droit à l'initiative, à rapatrier les débats sur des questions majeures du temps, à déconstruire, à leur tour, les mythes et à désacraliser les fétiches imposés par le culte de l'argent. Il souligne l'urgence d'une éthique de la transgression ordonnée à réhabiliter la pensée maudite afin de retrouver les sources de la créativité.⁴⁵

Pour jouer son rôle de porte-parole et d'interprète des cris de détresse et souffrance réelle de son peuple, l'intellectuel ou le chercheur africain s'efforcera d'être un homme libre vis-à-vis du pouvoir, de la vaine gloire et de l' avoir. En fréquentant nos villages, il y découvrira des hommes et des femmes simples et pauvres, mais qui préfèrent la pauvreté à la fortune qui aliène et qui rend esclave. Le destin et le sort de notre peuple ne sont pas négociables. Ils font partie des valeurs pour lesquelles une femme ou un homme initié peut donner sa vie.

En disant non à la culture anti-vie que les partenaires multilatéraux veulent imposer aux Africains, un intellectuel libre et non corrompu les invitera à une approche honnête et équilibrée de la question démographique, qui ne devrait pas s'arrêter exclusivement au taux de natalité à réduire à tout prix. Elle devrait s'étendre aux problèmes de mortalité infantile qui va de pair avec ceux de la couverture sanitaire universelle et de l'alimentation ; aux problèmes d'éducation et d'amélioration de la production agricole ; aux problèmes d'industrialisation et d'amélioration des infrastructures routières, sans oublier celui de l'exode rural qui constitue un défi majeur pour l'avenir de nos villages. En d'autres termes, là où nos partenaires pensent que la priorité des priorités pour l'Afrique, c'est la réduction du taux de natalité, les Africains estiment plutôt que le développement intégral du continent et de nos villages est non seulement prioritaire, mais aussi porteur des facteurs d'amortissement de la montée démographique. Là où les pays riches se préoccupent du déséquilibre trop criant dans le processus de répartition de la population mondiale, les Africains se préoccupent plutôt des inégalités criantes dans le processus de distribution des biens de la terre et des richesses disponibles ; ils exigent plus de justice dans l'achat des matières premières d'origine africaine et dans la fixation des taux de

⁴³ Cité par AKOHA T. B., op. cit., p. 91.

⁴⁴ « Espérances et inquiétudes d'un Père pour la Famille africaine », in *La Croix du Bénin*, n. 817, du 11 juillet 2003, p. 17. Cité par T.B. AKOHA, *Nouvelle Éthique mondiale*, p. 54, note 68.

⁴⁵ J.-M. ELA, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire. op. cit.*, p. 410.

change. Les intellectuels africains se chargeront, au nom des habitants de nos villages, de rappeler aux gouvernants leurs missions régaliennes. Le véritable développement de nos villages sera l'œuvre de l'État dont la raison d'être est le bien commun.

À la manière d'Antigone qui avait désobéi aux lois de Créon au nom des lois non écrites et immuables des dieux, les intellectuels africains exerceront leur vigilance auprès des législateurs et des décideurs pour les empêcher de voter et de promulguer des lois permissives qui consacrent des comportements contraires aux saines traditions africaines et à la loi morale naturelle inscrite au plus profond de l'être humain. Ils proposeront aux enfants et aux jeunes, à ce sujet, les exemples très louables de certains chefs d'État comme Macky Sall vis-à-vis de Barack Obama, du président ghanéen John Atta Mills et de Robert Mugabe qui, malgré les fortes pressions des États-Unis d'Amérique et de la Grande-Bretagne, n'ont jamais accepté de légaliser l'homosexualité dans leurs pays respectifs.⁴⁶

Pour protéger les enfants et les jeunes, ils alerteront les parents pour qu'ils exercent un rôle de premier plan dans l'éducation de leurs enfants. Ils les aideront à analyser le contenu des programmes pour éviter qu'ils ne détruisent tous les repères éthiques acquis en famille. Également en collaboration avec les parents, ils n'hésiteront pas à mettre en cause le paradigme éducatif destructeur imposé aux éduqués et aux éducateurs. Veillant à ce que l'école ne soit pas un lieu de *formatage idéologique*, ils travailleront à éliminer des milieux scolaires la thématique de la planification familiale, qui est une matière pour adultes.⁴⁷

Pour gagner ce pari, et pour être crédibles, les intellectuels cultiveront une plus grande liberté vis-à-vis de l'argent. Ils éviteront de sacrifier leur conscience critique, et leur mission de guide et d'éclaireur de la société à l'argent. Pour y arriver, ils s'exerceront de manière régulière, à travers les diverses sollicitations de la vie quotidienne, à dire non à toute forme de corruption. C'est l'une des conditions majeures pour sauver l'Afrique en péril.

Conclusion

Nous voulons terminer en félicitant l'initiateur de Projet Ditunga et tous ses collaborateurs pour leur engagement au service du village africain. Ditunga est et restera, dans notre contrée, un exemple et une interpellation pour tous les intellectuels africains et congolais, appelés à jouer le rôle de veilleur, de sentinelle, de guide et d'éclaireur d'un peuple abandonné à son triste sort, loin de l'attention de ceux qui ont la charge et la mission de travailler à l'amélioration des conditions de vie et de travail de la population.

En nous invitant à prendre part à ce forum d'échange d'idées et de partage des réflexions sur le destin du village africain embarqué sans son accord dans l'aventure pleine de turbulences du village planétaire, Ditunga s'offre comme un exemple et un modèle d'un village africain qui bénéficie des multiples apports du village planétaire sans perdre son identité profonde. Conservant ses racines religieuses, et engagé à transmettre les valeurs

⁴⁶ T.B. AKOHA, *Nouvelle Éthique mondiale*, pp. 80-83.

⁴⁷ T.B. AKOHA, *Nouvelle Éthique mondiale*, p. 88.

éthiques fondamentales et les repères qui ont toujours permis à nos ancêtres de ne jamais céder à la résignation devant les difficultés de la vie, Ditunga est le lieu où les jeunes sont initiés à la culture du travail, et surtout d'un travail bien fait.

À l'écoute du « monde d'en-bas », pour utiliser l'expression de Jean-Marc Ela, Ditunga a découvert, en contrepied des affirmations des malthusiens, que le village africain a des défis et des priorités qui ne se limitent pas à la question de la réduction de la natalité. Il est le lieu à partir duquel le village africain s'exprime, définit ses besoins et ses priorités, et dans la dignité collabore avec les partenaires respectueux de nos populations et soucieux de la promotion de l'humain. La promotion de l'éducation, l'amélioration de l'alimentation par l'activité agropastorale, l'amélioration des conditions d'accès aux soins de santé primaire, l'éducation des masses, l'amélioration de l'habitat sont autant de problèmes qui préoccupent nos frères et sœurs, habitants de nos villages, et pour lesquels ils attendent, en urgence, des réponses de la part des gouvernants et de la part de tous les hommes de bonne volonté.

Ditunga nous dit qu'un village africain différent et amélioré est possible.

Professeur abbé Richard KITENGIE MUEMBO
Recteur de l'Université Notre-Dame de Lomami

LA CONSOMMATION AU VILLAGE

VUE SOUS L'ANGLE DU DROIT ET DES DROITS DE L'HOMME

I. Cadre conceptuel

A. Le développement

Pour bien consommer (qualité et quantité), un cadre développé et développant s'impose. Pour Lebret, cité par Ntuaremba, le développement est une croissance ; mais une croissance bien équilibrée, bien distribuée et intégrale. Il est le passage de conditions moins humaines à des conditions plus humaines, d'une phase moins humaine à une phase plus humaine.¹ En Amérique latine, poursuit-il, le développement est souvent défini comme une conscientisation des populations à leurs possibilités et droits comme à leurs limites. Il est aussi libération de toutes les chaînes et dominations externes et internes.

Plus généralement, le développement se définit comme une transformation des structures économiques, sociales, culturelles, psychologiques et politiques. En tant que changement social, le développement se caractérise comme toute transformation observable dans le temps qui affecte d'une manière permanente la structure ou le fonctionnement de l'organisation sociale d'une collectivité donnée.

Le développement n'est pas exclusivement une croissance économique, une augmentation des richesses, un meilleur équilibre entre production et consommation, une transformation des échanges ; il est avant tout transformation des structures sociales, ethniques et régionales, transformation des hommes, de leurs mentalités et de leurs attitudes.²

D'aucuns, comme Mbolokala Imbuli, croient que le développement est « polysémique » et essentiellement dialectique, parce qu'il suppose opposition, conflit entre positivité et négativité, domination et liberté, ignorance et savoir, enfin progression positive (grande production agricole et minière, exportation, monnaie forte, pouvoir d'achat élevé, mieux-être de l'homme) et régression (baisse de la production, peu ou presque pas d'exportation, monnaie sans valeur, dégradation des mœurs, le mal-être ou le mal-vivre de l'homme).³

Le « développement au ras du sol » peut être défini comme la prise en charge partielle ou totale, par les communautés, de responsabilités et d'actions directes correspondant à leurs besoins propres, aux priorités qu'elles apprennent à établir en prenant progressivement conscience des problèmes qui touchent à leur niveau de vie et à leur bien-être.⁴

Dans son message adressé au Secrétaire général de l'ONU, Houari Boumédiène, le président algérien, exprime sa préoccupation par rapport à la thèse de certains pays industrialisés selon lesquels la ruine de l'économie mondiale est le fait de la revalorisation

¹ Léonard NTUAREMBA ONFRE, *Le Développement endogène : données pour une nouvelle orientation théorique*, Éditions Universitaires Africaines, Kinshasa, 1999, p. 149

² Léonard NTUAREMBA ONFRE, *Le Développement endogène : données pour une nouvelle orientation théorique*, p.18

³ Nestor MBOLOKALA IMBULI, « La thérapeutique philosophique : mythe ou réalité », in *Recherches Philosophiques Africaines*, Facultés catholiques de Kinshasa, 1996, p. 31.

⁴ Georges SICAULT, « Le développement au ras du sol », in *Tiers-monde*, IEDES, PUF, Paris, Tome XVIII, n°72, octobre-décembre 1977, pp. 699-708.

des prix du pétrole, et demande au Secrétaire général de l'ONU de réunir toutes les chances de succès pour résoudre, d'une manière définitive, les problèmes de la grande majorité de l'humanité.⁵

Caputo et Pizarro démontrent, à travers leur étude et chiffres à l'appui, la perspective erronée « du développementisme » qui fait du capital étranger une condition essentielle du développement. Les économistes chiliens réfutent les trois thèses centrales du développement, à savoir :

- le capital étranger fournit des ressources additionnelles de devises ;
- le capital étranger constitue un complément de l'épargne nationale dans son aspect le plus vital ;
- le capital étranger, en ce qui concerne l'investissement direct dans les pays en développement, constitue une forme importante de transfert du progrès technique et des formes d'organisation.⁶

Jean-Marie Domenach, philosophe chrétien, s'interroge sur l'écart scandaleux qui existe entre les pays industrialisés et les pays en voie de développement ; il met l'accent sur la force de la morale qui stipule :

- les riches doivent assistance aux pauvres ;
- les riches doivent réparation aux pauvres ;
- les riches doivent prévenir la violence des pauvres.⁷

Un saint du Moyen Âge disait déjà : « Le surplus d'un riche, c'est le nécessaire d'un pauvre ; ainsi, détenir le surplus, c'est détenir un bien d'autrui sans le savoir. »

Au sujet du développement comme processus, voici les thèses du professeur Jacques Freyssinet :

- l'économie sous-développée est une économie stationnaire ;
- l'économie sous-développée est une économie en équilibre stable de sous-emploi ;
- l'économie sous-développée est une économie en stagnation, une inaptitude à franchir un seuil ;
- le sous-développement est une inaptitude à l'industrialisation ;
- le sous-développement est un produit de l'antagonisme des systèmes.

En opposition avec le « développement exogène » ou « développement pervers », quatre notions centrales doivent être soulignées dans l'option endogène du développement :

⁵ Houari BOUMEDIENE, « L'impérialisme a resurgi dans sa forme la plus implacable », Message du Président Houari Boumédiène à M. Kurt Waldheim, Secrétaire général de l'ONU, in *L'Économiste du tiers-monde*, n°6, Paris, nov.-déc. 1974, pp. 11-15.

⁶ O. CAPUTO et R. PIZARRO, « Le capital étranger : une utopie du développementisme », in *Amérique latine : crise et dépendance*, Éditions Anthropos, Paris, 1972, pp. 409-462.

⁷ J.-M. DOMENACH, *Aide au développement, obligation morale ?*, Centre de l'information économique et sociale de l'ONU. Document d'information, n°4, New York, 1971, p.30.

- Compter sur une autonomie politique, pour mettre en marche des projets nationaux de développement dont l'indépendance économique constituera l'élément fondamental.
- Le développement doit partir (mais pas exclusivement) des réalités nationales. Il doit respecter et reprendre l'ancêtre historique et culturel, utiliser la technologie autochtone, mobiliser l'ensemble des ressources nationales telles que les ressources humaines, les ressources matérielles et les ressources techniques.
- Le développement endogène doit s'appuyer sur la mobilisation populaire ainsi que sur la participation sociale, laquelle constitue la condition *sine qua non* de ce type de développement. Le développement n'est pas une question d'ordre technocratique, il dépend de l'intervention créative et organisée des masses. C'est pourquoi l'homme, les hommes constituent le centre de tout effort de développement ; ainsi développement économique et développement social se rejoignent.
- Étant donné que les pays en voie de développement sont en retard du point de vue de la structure productive, ils ne se trouvent pas dans des conditions leur permettant de satisfaire pleinement l'ensemble de leurs besoins nationaux, de sorte qu'ils se voient obligés de déterminer des priorités. En tant que stratégie, le développement endogène vise à satisfaire en premier lieu les besoins essentiels de la population. Cela ne veut pas dire non plus qu'il prétende satisfaire uniquement les besoins vitaux minimum, mais bien plus qu'il tend à répondre aux besoins fondamentaux de tous ordres concernant tant le niveau de vie, la nutrition, les services médicaux et l'enseignement que la culture, la communication, la vie politique (la liberté aussi est un besoin essentiel).⁸

Le développement ne peut être qu'endogène puisqu'il doit précisément tenir compte de l'ensemble des éléments qui constituent le visage particulier de telle ou telle société en lui donnant une allure ou un style identique à nulle autre.⁹ Un processus africain de développement passe par une distanciation au moins méthodique avec les habitudes, les comportements, les structures, les technologies et les modèles de développement venus d'ailleurs.¹⁰

Le développement endogène est à comprendre comme un modèle de développement qui, pour sa réalisation, doit partir des réalités nationales, mobiliser les masses populaires locales, recourir à la méthode de participation sociale. Aussi et surtout doit-il jouir d'une autonomie politique, pour mettre en marche des projets nationaux de développement dont l'indépendance économique constitue l'élément fondamental.

Toute la pensée débouche finalement sur une conclusion générale qui met en relief le rôle prépondérant de la mentalité, de la conscience et de la volonté ; en un mot, de l'éducation de l'homme concepteur, organisateur, réalisateur et enfin bénéficiaire principal de son propre développement. Loin de tourner le dos à la coopération internationale en

⁸ Léonard NTUAREMBA ONFRE, *Le Développement endogène*, op. cit., p. 61

⁹ Amadou-Matharr M'BOW, « Les aspects culturels du nouvel ordre économique international », *Annuaire du tiers-monde*, Tome II, Paris, Breger Levrault, 1975-1976.

¹⁰ Edgar PISANI, cité par NTUAREMBA, op. cit., p.5

préconisant la pratique d'un développement endogène, le développement endogène conseille une interdépendance ainsi qu'une solidarité entre les peuples aux fins de pouvoir réaliser leur être.

Un autre fait qui dure depuis bien longtemps au détriment du tiers-monde et qui devrait cesser au plus vite, c'est qu'après plusieurs décennies d'indépendance, les Africains continuent d'apprendre les réalités de leur propre continent à travers le regard de l'autre, à travers un savoir et un discours généralement produits ailleurs sur eux et pour eux. Les raisons du détour par l'autre pour aller de nous-mêmes à nous-mêmes sont faciles à comprendre ; elles résident, pour l'essentiel, dans l'appropriation par l'Occident de grands moyens de production et de diffusion du savoir ainsi que celle des principaux réseaux et relais de collecte et de diffusion de l'information.

Selon Ouedrago et Mignot-Lefebvre, considérer l'homme comme la raison d'être du développement exige que l'on respecte son système de valeurs, sa personnalité culturelle, son contexte historique, ses aspirations au progrès économique et social. Il est donc nécessaire de promouvoir un développement endogène, fondé sur les potentialités et la créativité propres à sa culture et de sa société.¹¹

Un peuple qui dispose de culture politique est capable de se réconcilier avec lui-même ; et par conséquent, se reconnaît. C'est aussi un peuple qui, stoïquement, a le courage et l'honnêteté intellectuelle de reconnaître ses sorts, ses confusions, ses faiblesses, ses insuffisances et ses qualités. L'homme qui vit dans cet environnement de l'intellectualisme devra en toute humilité savoir reconnaître le bien et le mal qui sont cachés en lui. C'est, comme disait Socrate : « Connais- toi toi-même. ». Cette vérité intrinsèque qu'il a placée au centre de la culture occidentale est devenue la charpente de la vie politique et le catalyseur des attitudes positives nécessaires non seulement pour la transformation sociale, mais aussi pour la civilisation des mentalités. C'est à ce titre que nous disons que la culture politique est particulièrement une question de morale et de responsabilité.¹²

Pour Banyaku Luape, la culture politique est définie comme un modèle particulier d'orientation des processus politiques de communication et de socialisation des comportements politiques, et de production des normes sociales et usages en vigueur pour l'exercice du pouvoir, qui est la gestion des ressources politiques.¹³ La bonne gestion implique le sens de responsabilité et de l'effectivité du pouvoir politique. Ce dernier se traduit par la responsabilité de l'action politique responsable vis-à-vis des citoyens dans l'accomplissement de ses fonctions sociales, économiques exécutives, législatives et judiciaires.

Le sous-développement est le résultat de l'affrontement de deux cultures, dont une, développée et en croissance, exerce automatiquement une dominance sur l'autre,

¹¹ L.B. OUEDRAGO et Y. MIGNOT LEFEBVRE, « Participation et auto-développement, le cas de groupement Naan au Yatenga en Haute-Volta », Rapports Études ETD, Division de l'étude du développement, mise en forme de E. Monteil, UNESCO, Paris, 1978.

¹² *Idem.*

¹³ Eugène BANYAKU LUAPE EPOTU, *Les Concepts et les approches théoriques du phénomène de développement*, Éditions universitaires africaines, Kinshasa, 1997, p. 55.

traditionnelle et stationnaire – économie de substance ou de survie qui, de ce fait, se désagrège et entre dans le processus circulaire et cumulatif du sous-développement.¹⁴

B. La consommation

La consommation, l'action de consommer, est l'usage que l'on fait des biens et services produits. Consommer, c'est « détruire, user, altérer quelque chose »,¹⁵ ou encore : « faire usage de quelque chose pour sa substance. Employer, user pour son fonctionnement, brûler »¹⁶.

La consommation nous concerne tous, nous devons nous assumer car, avec le marché libéral, les commerçants sont engagés dans une course effrénée vers la rentabilité ; non seulement le consommateur a droit à l'information sur ce qu'il consomme, mais il a droit à la réparation s'il est floué.¹⁷

Les biens et services de consommation font aujourd'hui l'objet de contrats distincts appelés « contrats de consommation » conclus entre un professionnel et un particulier (consommateur) et soumis à un régime de protection des consommateurs de plus en plus étendu. C'est ainsi qu'on parle d'un « droit de consommation ».¹⁸

On ne peut pas parler de la consommation sans faire allusion au consommateur, au consumérisme, à la société de consommation, au contrat d'adhésion...

Est considérée comme consommateur « toute personne physique qui agit à des fins qui n'entrent pas dans le cadre de son activité commerciale, industrielle, artisanale, libérale ou agricole ».¹⁹ Il s'agit d'un non-professionnel ; le consommateur peut être aussi un professionnel qui acquiert un bien pour son activité, mais sans rapport avec cette activité.

Pour David Mukendi Musanga, le consommateur est une personne qui utilise, use ou jouit, moyennant paiement, de biens et de services, livrés ou offerts au public par la production en vue de satisfaire les besoins qu'elle ressent sans distinction de destination professionnelle ou autre.²⁰

De l'anglais *consumerism*, le consumérisme est « la tendance pour les consommateurs à se réunir en mouvements ou en associations pour défendre leurs intérêts ». Ralph Nader est considéré par la majorité des auteurs comme l'un des fondateurs du concept de protection des consommateurs.

¹⁴ J.M. AUBERT, *Droits de l'homme et libération évangélique*, Le Centurion, Paris, 1987, p. 169.

¹⁵ J. OUSTANOL et alii, *Vie sociale et professionnelle*, BÉP, Nathan, Paris, 1993, p. 118.

¹⁶ Petit Larousse illustré, 2006, p. 284.

¹⁷ Kader TRAORE, Inter-réseaux Développement rural (<http://www.lefaso.net>), cité par Uckson UKABA UPAR, « Protection des droits des consommateurs des produits alimentaires dans la cité de Bunia, cas de la viande fraîche de 2004 à 2009 », Université du Cepromad Bunia, Graduat 2010.

¹⁸ CALAIS-AULOY et STEINMETZ, *Droit de la consommation*, Précis Dalloz, 4^e édition, 1996 ; CALAIS et AULY, *L'Influence du droit de la consommation sur le droit civil des contrats*, RTD civ., 1994, p. 239 ; SINAY CYTERMANN, *Protection ou surprotection du consommateur ?*, JCP, 1994, I, 3804.

¹⁹ Cette définition est directement issue du droit européen : Règlement UE n° 254/2014 du Parlement européen et du Conseil du 26 février 2014.

²⁰ MUKENDI MUSANGA, « Techniques juridiques de protection de consommateurs en matière contractuelles en RDC : cas de la vente de véhicules automobiles », Mémoire de licence, Faculté de droit, UNIKIN, 1978, p. 2.

Selon Madeleine Grawitz, la société de consommation est liée au système capitaliste, elle incite à consommer (publicité, création de besoins, etc.)²¹ Répandu surtout dans la seconde moitié du 20^e siècle, l'expression « société de consommation » renvoie à l'idée d'un ordre économique et social fondé sur la création et la stimulation systématique d'un désir de profiter de biens de consommation et de services dans des proportions toujours plus importantes.

Le marketing et la publicité sont des techniques utilisées par les cadres d'entreprise pour pousser les clients à acheter au-delà de leurs besoins. Ces modèles sociétaux sont principalement répandus dans les pays occidentaux, qui en sont les précurseurs, même si, actuellement, dans le cadre de la mondialisation, des pays dits émergents font leur apparition et aspirent à l'adoption de ce modèle.

II. Le droit, les droits de l'homme et des peuples

A. Les notions de droit

Le droit trouve ses racines dans la société, en même temps qu'il s'adapte à son évolution ou à ses changements ; il est pour ainsi dire dynamique. C'est le sens de l'adage latin *Ubi societas, ibi jus*, qui signifie : « Là où il y a une société (communauté des hommes), s'applique nécessairement le droit ». Et la société, on le sait, existe depuis les temps immémoriaux – le récit de la Création consacrée dans le livre de Genèse en dit long. Le droit est ainsi aussi vieux que le monde. Il est davantage inspiré par des idées évangéliques (voir le droit canon).

Étymologiquement, le mot « droit » vient du mot latin *directum*, qui signifie « conforme à la règle ». Il peut également, sur le plan étymologique, venir du mot latin *jus*, provenant lui-même du verbe latin *jubere*, qui signifie : « commander, contraindre ou ordonner ».

Le mot « droit » a divers sens, dont deux principaux²² :

- Dans son sens premier, il désigne l'ensemble des règles qui gouvernent l'activité de l'homme et dont la violation est sanctionnée par les autorités étatiques. Dans ce premier sens, le droit est envisagé par rapport à l'objet qu'il régit et c'est pour cette raison qu'on l'appelle « droit objectif ». Le droit égale la règle de droit. Le droit objectif apparaît et se développe à travers diverses sources : loi, traités internationaux, jurisprudence, coutume.

Par exemple : « Tout fait quelconque de l'homme qui cause dommage à autrui oblige celui par la faute duquel le dommage est arrivé à le réparer », dit l'article 258 du Code civil congolais (livre III). Le droit objectif a ainsi un caractère obligatoire pour tous et sa force réside dans la contrainte ou dans la sanction.

- Dans un second sens, le droit désigne les prérogatives dont une personne peut jouir en sa qualité de sujet de droit : droit d'être propriétaire, d'être titulaire du

²¹ M. GRAWITZ, *Lexique des sciences sociales*, 8^e éd., Dalloz, Paris, 2004, p. 375.

²² Dorothé Cossi SOSSA et Joseph DJOGBENOU, *Introduction à l'étude du droit. Perspectives africaines*, Les éditions du CREDIJ, Cotonou, 2012, p. 10.

droit de vote, etc. Dans ce sens, accent est mis sur le sujet titulaire du droit ; raison pour laquelle on parle de « droits subjectifs ». C'est le droit au sens subjectif.

Le fait de vivre en société n'empêche pas chacun de ses membres d'avoir une personnalité propre, une conscience individuelle différente de celle d'autres membres de cette société. L'homme a ainsi droit à l'affirmation et à l'épanouissement de sa personnalité au sein même de la société dont il relève.

En vue de satisfaire à cette tendance, le droit objectif a, par des règles précises, assuré à chaque individu des pouvoirs, des facultés, des prérogatives qui protègent l'action de chacun, dans la mesure où les actes individuels sont parfois incompatibles avec les intérêts de la société. Ces facultés ou prérogatives portent le nom de droits subjectifs.

Par exemple : Kasongo, automobiliste, renverse et blesse Lukusa, cycliste, pendant qu'il effectuait une manœuvre de déplacement. En vertu du droit objectif (article 258 du Code civil congolais), Lukusa a le droit subjectif (droit à l'intégrité physique et à la propriété suivant les dispositions constitutionnelles) d'exiger réparation du dommage subi au plan physique (soins médicaux) et au plan matériel (réparation de la bicyclette).

Il y a lieu de noter que les droits subjectifs sont énumérés par la Constitution de chaque pays dans sa partie consacrée aux droits et libertés fondamentales, inspirée par la Déclaration universelle des droits de l'homme et plusieurs autres instruments juridiques internationaux.

Aux termes des articles 16, 17, 22 et suivants de la Constitution de la III^e République de notre pays, les droits et libertés fondamentales des citoyens sont : le droit à la vie, à l'intégrité physique, au libre développement de sa personnalité, à l'information, à la propriété individuelle et collective, à l'exercice du commerce, de l'art, de l'artisanat, au travail, à l'éducation, à la culture, à la paix, à la sécurité de ses biens et de sa personne, à l'environnement sain et propice à son épanouissement intégral ainsi que la liberté de mouvement, de presse, d'association, de réunions, de manifestation...

En contrepartie de ces droits ou pour leur consolidation, toute personne a le devoir de défendre le pays et son intégrité territoriale face à une menace ou à une agression extérieure (pour cela, tout citoyen peut être soumis à un service militaire obligatoire et toute autorité a le devoir de sauvegarder l'unité de la République et l'intégrité de son territoire, sous peine de haute trahison), le devoir de faire échec à tout individu ou groupe d'individus qui prend le pouvoir par force ou l'exerce en violation des dispositions de la constitution, le devoir de payer ses impôts et taxes, le devoir de respecter et de traiter ses concitoyens sans discrimination, le devoir de protéger la propriété, les biens et intérêts publics et de respecter la propriété d'autrui (voir la théorie de contrat social de Jean-Jacques Rousseau²³).

²³ Hilaire KABUYA KABEYA TSHILOBO, *Introduction générale à l'étude du droit : Contexte africain et congolais*, Éditions Mediaspaul, Kinshasa, 2018, p. 50.

Lorsqu'on parle de la règle de droit, il s'agit du droit objectif. Dans les pays de droit écrit, la règle de droit est créée dans des conditions diverses. L'expression « source de droit » renvoie aussi bien à la détermination des autorités habilitées à créer les règles de droit qu'aux types d'actes pris par ces autorités²⁴.

B. Les droits de l'homme et des peuples

La pression des idées et des événements a amené le gouvernement congolais, lui-même gagné depuis toujours – en théorie du moins – à la cause des droits de l'homme et des peuples, comme il l'est à la cause des développements, à créer le ministère des Droits et Libertés du citoyen. Ce, à la suite de la signature par le président Mobutu de l'ordonnance-loi n°87 du 20 juillet 1987 autorisant la ratification de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, approuvée par le XVIII^e Sommet des chefs d'État et de gouvernements de l'Organisation de l'unité africaine en juillet 1981, à Nairobi au Kenya.

Tout au long de l'Antiquité, la notion des droits de l'homme ne semble pas très développée, comme l'atteste l'existence de l'esclavage. Mais des débats autour de l'évolution du statut de l'esclave à Rome marquent une étape : selon le droit naturel, tous les hommes sont égaux ; et c'est le droit des hommes qui répartit les êtres entre hommes libres et esclaves. Des débats entre historiens autour du rôle du christianisme dans ce domaine ont eu lieu.²⁵

Au Moyen Âge, l'influence de l'Église semble faciliter la suppression du servage. La juridicisation de la société (autour du droit romain par exemple) facilite l'émancipation des communes, etc. La Grande Charte de 1215 en Angleterre établit ainsi un certain nombre de libertés en faveur des hommes libres et la suprématie de la loi sur les actes mêmes du souverain.

Les droits de l'homme, en tant que notion essentiellement politique, sont apparus en Europe, puis en Amérique, avec des différences nationales marquées. Les citoyens acquièrent au 17^e siècle²⁶ et 18^e siècle²⁷ des droits civils et politiques : liberté individuelle, droit de propriété, droit de résistance à l'oppression, liberté de pensée.

Les droits de l'homme, conquête des États démocratiques modernes, ont été au cœur de l'affrontement avec les régimes totalitaires au 20^e siècle. Ces droits s'élargissent aux domaines économique, social et culturel, en même temps qu'ils se diffusent dans le reste du monde.

La Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, élaborée dans le cadre des Nations unies, ajoute aux droits civils et politiques des principes économiques et sociaux, comme le préambule de la Constitution de 1946 pour la France. Sont notamment

²⁴ Gilbert BOSSA et alii, *L'entreprise et le droit*, OHADA UEMOA-CEMAC-CIMA-OAPI, Juriscope, 3^{ème} édition, 2008, p. 11.

²⁵ Roger VIGNERON, « Le droit romain. Notes de cours », Premier graduat, Faculté de droit, Université de Mbuji-Mayi, année académique 1994-1995.

²⁶ *Habeas Corpus* de 1679 et *Bill of Rights* de 1689 en Angleterre.

²⁷ Déclaration de 1789.

reconnus : le droit au travail, à la protection de la femme et de la famille (groupe de personnes liées par des liens de filiation et d'alliance), au respect de la vie...²⁸

Le contenu des droits de l'homme reste contesté. Sur quel texte s'appuyer ? Qui a autorité pour faire émerger ces droits ? Les déclarations élaborées dans un cadre international visent justement un accord sur des notions communes. Cependant, la Déclaration de 1948, sans valeur juridique contraignante pour les États, reste une pétition de principes. Par ailleurs, les droits de l'homme évoluent avec le temps, et peut-être convient-il de les examiner au regard des changements de la société ou de l'économie.

L'universalité même de ces droits fait débat. Certains pays critiquent la vision trop occidentale, ou trop chrétienne, qui les imprègne, y voyant l'expression d'une volonté de domination du modèle occidental libéral. Les pays les plus pauvres sont réticents à faire respecter certains droits, notamment économiques et sociaux ; ce qui renvoie au problème des conditions à l'aide au développement.²⁹ Cette contestation existe aussi au sein des pays développés : sur la question de la peine de mort par exemple (il existe des pays qui plaident pour son maintien et d'autres pour son abolition) ; tandis que certains droits sociaux ne font pas l'unanimité dans les systèmes capitalistes (par exemple, l'âge de travail des enfants : 13 ans en Angleterre, 16 ans en France). Enfin, comment articuler les droits entre eux, par exemple : comment concilier liberté religieuse et protection de la liberté de pensée avec l'existence des sectes ?

Les Déclarations des droits de l'homme sont le plus souvent des textes symboliques qui ne lient pas les États à l'intérieur de leurs frontières et dans leurs rapports avec les citoyens. Ils sont donc libres de mettre en place ou non des moyens pour en assurer le respect. L'effectivité du respect de ces droits est entre les mains des États. En France, il faut attendre le développement du contrôle de constitutionnalité (qualité de ce qui est conforme à la Constitution) par le Conseil constitutionnel (1971), pour que la Déclaration de 1789 et le préambule de 1946 soient tenus comme des sources de droit supérieures aux lois, que ces dernières doivent respecter.³⁰

Il y a deux manières de classer les droits de l'homme : classification binaire et classification par option. La classification binaire retient deux catégories de droits de la personne : les droits généraux et les droits spécifiques.³¹ Les droits généraux sont les droits qui sont reconnus à toutes les personnes humaines sans exception ; ils sont absolument universels. En revanche, les droits spécifiques visent les droits spécialement reconnus à des catégories précises des personnes, au regard de leur vulnérabilité liée notamment à l'âge, au sexe, au déracinement territorial... On parle ainsi de droits de la femme, de droits de l'enfant, de droits des réfugiés, de droits des personnes handicapées, de droits des minorités, de droits des personnes confrontées à une situation de guerre... Tous ces droits ont fait l'objet des définitions rigoureuses et des codifications dans les

²⁸ <http://www.viepublique.fr/th/glossaire/famille.html>

²⁹ *Idem.*

³⁰ <http://www.vie-publique.fr/th/glossaire/constitutionnalite.html>

³¹ NGOMA BINDA, *La Participation politique. Ethique civique et Politique pour une culture de paix, de démocratie et de bonne gouvernance*, 2^e édition revue et augmentée, Academic Express Press, Kinshasa, 2005, p. 100

conventions et déclarations internationales. La classification par option est la plus connue, parfois dénommée « classification générationnelle ».³²

La première génération des droits de l'homme comprend les droits civils et politiques : droit à l'égalité, à la liberté, à la vie, à l'intégrité physique ou à l'inviolabilité de la personne, à la sécurité de la personne et de ses biens ; droit à la liberté d'opinion, de conscience, d'expression, d'association, de libre circulation, de citoyenneté ; et droit de vote, d'éligibilité, de participation à la gestion des affaires de sa nation, de résistance contre la tyrannie et la dictature.

C'est avec les philosophes du 17^e et 18^e siècles que ces droits apparaissent de manière claire à la conscience de l'homme. Il s'agit essentiellement des droits de l'individu qui revendique, contre la dictature et la domination, un espace d'autonomie et de liberté vis-à-vis de l'État et des détenteurs du pouvoir politique et/ou économique dans la cité, et un droit de regard et de participation à la direction des affaires publiques dans cette perspective des droits de l'homme. C'est, en somme, l'État libéral individualiste qui est affirmé dans cette perspective des droits de l'homme.

La deuxième génération est celle qui regroupe les droits économiques, sociaux et culturels : droit à la propriété privée, au travail, au logement, à une rémunération convenable et équitable « suivant le principe d'un salaire égal pour un travail égal » ; droit à l'éducation, à la santé, à la protection de la famille ; droit à une vie culturelle épanouie.

La troisième génération est principalement apparue à la fin du 20^e siècle, avec le constat de l'approfondissement du sous-développement du tiers-monde et la dégradation accélérée de l'environnement, du fait de l'industrialisation à outrance et de l'exploitation effrénée et sauvage des ressources du monde.³³ Il s'agit de droits collectifs (droits relatifs à l'environnement et au développement durable).

Pendant que l'Afrique – nous pensons particulièrement aux relations entre l'ancien royaume Kongo et le Portugal du 15^e au 18^e siècle – cherchait à établir des relations diplomatiques d'égal à égal, l'Europe, elle, visait ou a fini par viser l'exploitation du sol et sous-sol africains. Plus tard, c'est l'Europe qui s'est chargée du partage des territoires de l'Afrique, au lieu que celle-ci en décide elle-même. Ne parlons pas des méfaits subis par l'Afrique de la part de cette Europe (traite des Noirs, colonisation), méfaits bien connus et qui ne sont pas sans conséquences dans le développement ou le sous-développement du continent noir.

Voilà plus de cinquante ans que l'Afrique s'est éveillée et a pris conscience de son identité (culturelle notamment)... qu'elle n'a cessé depuis lors de réclamer ! Voilà trois décennies qu'elle est officiellement libérée du joug colonial, qu'elle a pris en mains les rênes de sa destinée politique et économique. A-t-elle encore, cette Afrique-là, des raisons de chercher ailleurs les obstacles à son développement ?³⁴

³² NGOMA BINDA, *La Participation politique*, p. 100

³³ NGOMA BINDA, *La Participation politique*, p. 100

³⁴ H. MBUMBA NGIMBI, *Kinsbasa 1881-1981, 100 ans après Stanley. Problèmes et avenir d'une ville*, Kinshasa, 1982, p. 121.

S'il faut rendre hommage, comme nous y invitait le pape Paul VI dans son encyclique *Populorum Progressio*, aux qualités et aux réalisations des colonisateurs qui, dans ces régions déshéritées, ont apporté leur science et leur technique et laissé des fruits heureux de leur présence, nous ne devons pas moins reconnaître que les puissances colonisatrices, civilisatrices, ont souvent poursuivi leur intérêt, leur puissance ou leur gloire.³⁵ N'est-ce pas un de ces fruits de la colonisation qu'entre les pays du Nord et les pays du Sud se creuse un fossé de plus en plus large, à l'abondance des biens et des services disponibles dans certaines parties du monde correspondant au retard inadmissible dans le Sud ?³⁶

C'est pourquoi on a connu en Afrique des mouvements de résistance contre toute tentative de la négation ou de l'aliénation contre l'Africain ; mouvements messianiques définis comme une somme des réactions organisées et dirigées par un prophète qui s'efforce de délivrer les peuples d'une situation désagréable, soit culturelle, sociale, économique, soit morale et religieuse ; situation qui se manifeste comme conséquence du heurt imprévu ou du contact prolongé avec la civilisation des Blancs.³⁷

C'est aussi le cas de la riposte ethnique née en Amérique avec la « Renaissance nègre » ou « New Negro Movement » et poursuivie par Senghor et consorts contre le mépris dont le Noir a été longtemps l'objet, contre la négation de son être, de sa culture. Ce mouvement ne s'est pas limité au seul domaine littéraire, culturel : il est allé de pair avec le souci d'émancipation politique prônée, au départ, par les idéologues du panafricanisme.

Les Noirs avaient exigé, en plus de l'application du simple principe d'égalité et de justice, la prise en mains de la destinée de l'Afrique, la création d'États nègres où les puissances coloniales seraient traitées d'intruses, l'épanouissement sans condition d'une culture propre.³⁸ C'est ainsi que lors de la V^e Semaine philosophique de Kinshasa organisée par la faculté de philosophie du 26 avril au 1^{er} mai 1981, les participants devaient encore demander, concernant les droits des peuples :

- que soit reconnu le droit des peuples à l'autodétermination ainsi qu'à la prise en mains effective par les nations encore sous domination coloniale ou néo-coloniale de leur propre destinée ;
- que soit rendue effective et totale la décolonisation de l'Afrique ;
- que soit respecté le droit de toutes les nations à la jouissance plénière des biens de leur sol et sous-sol ;
- que toute nation jouisse du droit effectif à l'accession généralisée à la science et à la technique moderne ;
- que soit garantie la promotion des minorités ethniques, religieuses et linguistiques ;

³⁵ PAUL VI, *Populorum Progressio*, Vatican, Typographie Polyglotte, 1967, p. 5.

³⁶ *Idem*.

³⁷ GUARIGLIA, « Les grandes caractéristiques des sectes modernes (mouvements prophético-salvifiques) en terres de mission », in *Devant les sectes non-chrétiennes. Rapport et compte rendu de la XXX^e semaine de Missiologie*, Louvain, 1961, p. 18.

³⁸ I. KIMONI, *Une image du Noir et de sa culture. Esquisse de l'évolution de l'idée du Noir dans les lettres françaises du début du siècle à l'entre-deux-guerres*, Neuchâtel, s.d, p. 125

- qu'advienne enfin l'indépendance réelle des nations contre l'invasion des idéologies étrangères de culturalisme, d'économisme et toutes les formes du néo-colonialisme.³⁹

En juillet de la même année 1981 fut approuvée la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples. S'agissant de l'exode rural (la désertion de nos villages), beaucoup de causes attirent le rural vers la ville. Rien qu'à penser à l'impact culturel, on ne peut pas nier qu'une ville comme Kinshasa soit un centre d'attraction : par le développement de l'enseignement, elle est le haut lieu du savoir dont le rayonnement s'étend sur tout le pays, comme le milieu d'éclosion de nombreux talents musicaux, théâtraux, artistiques, etc.⁴⁰

C. Le droit de la consommation

Le marché des dupes – s'il en est un – est celui où se rencontrent le consommateur (non-professionnel) et le professionnel ou fournisseur des biens et des services. S'il est vrai que, dans la plupart de cas, le consommateur est roulé dans la farine, il est aussi vrai que les concurrents entre eux se font des coups bas ; et de gros poissons avalent de petits poissons. D'où l'intérêt de protéger les uns et les autres par une législation efficace et adaptée.

Le droit de la consommation s'est construit sur l'idée qu'une relation unissant un consommateur ou non-professionnel d'une part, et un professionnel d'autre part, portait en elle-même les germes d'un déséquilibre. Déséquilibre des personnes tout d'abord, le professionnel étant souvent d'un poids économique plus important que le consommateur ; le déséquilibre dans la maîtrise de l'objet du contrat ensuite, la relation unissant un sachant et un profane ; déséquilibre dans la maîtrise juridique de l'opération enfin, le contrat étant en pratique rédigé préalablement par le professionnel, le consommateur n'ayant d'autre choix que d'accepter ou de refuser.

La notion de protection des consommateurs est apparue aux États-Unis d'Amérique, sous le mandat du président John Fitzgerald Kennedy. Le jeudi 15 mars 1962, il envoya au Congrès américain un message spécial sur la protection des intérêts des consommateurs dont il lut un résumé dans la matinée pour les médias et la télévision : « Nous sommes tous par définition des consommateurs. Ceux-ci constituent le groupe le plus important. Les deux tiers des dépenses de l'économie nationale sont effectués par les consommateurs. Ils sont cependant le seul groupe économique qui n'est pas organisé et dont le point de vue est ignoré. »

Depuis cette déclaration, quatre droits fondamentaux du consommateur ont été construits :

- le droit à la sécurité : être protégé contre les produits, les processus de fabrication et les services qui menacent la santé ou la vie ;

³⁹ *Philosophie et droits de l'Homme. Actes de la V^e Semaine philosophique de Kinshasa du 26 au 30 avril 1981*, Kinshasa, 1982, p. 429.

⁴⁰ H. MBUMBA NGIMBI, *Kinshasa 1881-1981*, op. cit., p. 23

- le droit d'être informé : recevoir des informations nécessaires pour faire un choix avisé et être protégé contre les publicités et l'étiquetage frauduleux. Car si la production concerne l'action des hommes sur les choses, la communication quant à elle concerne l'action des hommes sur les autres hommes : il s'agit pour les professionnels d'influencer positivement le consommateur pour entraîner diverses adhésions et atteindre leurs sains objectifs, et non d'une tornade de bonnes paroles éloignées des normes et de la réalité ;
- le droit de choisir : être capable de faire un choix à partir d'une série de produits et services offerts à des prix compétitifs, avec l'assurance d'une qualité satisfaisante ;
- le droit d'être entendu : participer aux politiques publiques ou gouvernementales sur la consommation des produits et des services.

Plus tard, avec le développement du « consumérisme » né aux États-Unis et symbolisé par l'action de Ralph Nader, en particulier contre les constructeurs automobiles, quatre autres droits ont été ajoutés :

- le droit à la satisfaction des besoins essentiels : avoir accès aux biens et services essentiels de base (nourriture adéquate, vêtement, logement, soins de santé, éducation, services publics, eau et hygiène...) ;
- le droit à la réparation : bénéficier d'un règlement équitable des réclamations justes, y compris la réparation pour la déclaration des produits et services de mauvaise qualité ;
- le droit à l'éducation du consommateur : acquérir le savoir et les aptitudes nécessaires pour être informé, pour faire des choix de biens et services en confiance, tout en étant conscient de droits fondamentaux et des responsabilités du consommateur et de la manière d'agir sur celles-ci ;
- le droit à un environnement sain : vivre et travailler dans un environnement qui ne menace pas le bien-être des générations présentes et futures ; et il est aisé de constater que la protection de la santé et de la sécurité publique, comme celle de l'environnement, bénéficie au consommateur. La santé et la sécurité publique, tout comme l'environnement, sont donc des biens collectifs et leur bénéfice est indépendant de la qualité économique de leur bénéficiaire. Ainsi, la seule qualité de sujet de droit justifie cette protection.

Le mouvement consumériste existait déjà aux États-Unis avec les associations comme Consumer Federation of America, dont la tâche est de faire parvenir les desiderata des consommateurs au pouvoir public. Il s'efforce de faire améliorer la législation et promouvoir l'éducation du consommateur. C'est finalement en 1983 qu'a eu lieu la première Journée Mondiale des droits des consommateurs. Deux ans plus tard, soit le 9 avril 1985, l'Assemblée générale des Nations unies adopta les principes directeurs pour la protection des consommateurs après une dizaine d'années de dur lobbying par le « Consumers International ». Ces principes directeurs reprennent les huit droits des consommateurs et fournissent un schéma pour le renforcement des politiques de protection des consommateurs. Grâce à ceux-ci, les droits des consommateurs sont

finalement élevés à une position de reconnaissance et de légitimité internationales, aussi bien dans les pays développés que dans les pays en voie de développement dont la RDC fait partie.

Toute la vie de l'homme n'est que consommation, au regard du cortège des besoins qu'il éprouve (besoins physiologiques, sanitaires, alimentaires, de logement, de déplacement, d'apprentissage, etc.). Pour vivre, il doit manger ; si, dans le temps il ne vivait que de la cueillette et de la chasse, des produits propres prélevés dans la nature toute vierge, aujourd'hui, avec l'évolution technologique, il vit des OGM ou des produits manufacturés issus du processus industriel de transformation.

Pour sa santé, son logement, son déplacement, l'homme a construit d'imposantes infrastructures (sanitaires, routières, et de somptueux ouvrages d'art) où se consomment des produits alimentaires et pharmaceutiques, des véhicules et leurs lubrifiants, des appareils électroménagers et machines industrielles, divers produits d'entretien et de constructions, y compris les toilettes...

L'eau et la nourriture que consomme l'homme finissent par devenir des déchets (urines, éjections humaines, eaux usées, etc.), outre différents emballages qui les ont contenus et qui deviennent des polluants. Il en est de même des épaves des véhicules et leurs produits usés (les vidanges, les eaux usées des garages, des industries ou des laveries, de différents appareils et machines hors d'usage...).

Tous ces déchets devraient être collectés et traités conformément aux normes environnementales, pour assurer une bonne qualité de vie dans l'environnement où vit l'homme, source de ces déchets. Il s'entend qu'après la production et la consommation, l'homme est invité à gérer les déchets qui en sont la suite : les séparer en déchets biodégradables et non-biodégradables, avant de les traiter ou de les recycler.

En République démocratique du Congo, malheureusement, les déchets ne sont pas bien gérés (pas un pas sans voir un sac). On côtoie à chaque instant des déchets, des tas d'immondices dans nos marchés et dans les rues ; lesquels servent commodément parfois d'étalages, à la grande indifférence de l'autorité qui perçoit pourtant des taxes d'étalage et autres. Souvent, l'autorité se limite à l'opération de collecte et d'évacuation vers des sites inappropriés (jeter dans la nature ou dans les eaux), et dans les quelques sites aménagés, des déchets sont mélangés et non traités.

Pourtant, bien gérés, ces déchets, après recyclage, constitueraient une bonne source de revenus. Par exemple, les tonnes de déchets domestiques produits journallement, bien gérés ou triés (pour ne garder que les déchets biodégradables, les déjections humaines et animales), peuvent être compostés ou traités pour produire au bout d'un certain temps de l'humus ou de l'engrais vert nécessaire à la culture bio, en remplacement de l'engrais chimique qui est non seulement une source d'appauvrissement des sols arables et des poches des agriculteurs, mais aussi une source considérable de maladies. C'est le cas des goîtres, avec la consommation des légumes ou végétaux avant leur maturité, c'est-à-dire avant la disparition totale de l'engrais chimique qu'ils contiennent.

Alors que la population congolaise doit vivre dans un environnement sain et propice ainsi que l'imposent plusieurs instruments juridiques internationaux et nationaux, différents déchets (ménagers, domestiques, pharmaceutiques, biomédicaux, industriels, informatiques, électriques et électroniques, etc.) produits par diverses activités, y compris les consommations de l'homme, menacent de façon inquiétante son environnement, principalement la vie ou la survie des êtres vivants (l'homme, les animaux, qualifiés de faune, et les végétaux, qualifiés de flore).

Dans la pratique et pour occuper le marché, les sociétés se livrent souvent à une rude concurrence. Le but de celle-ci est d'attirer la clientèle. Au-delà de la promotion du produit, c'est l'achalandage, la clientèle et donc les consommateurs, c'est-à-dire les utilisateurs, qui sont visés. Il faut rappeler à ce point que la concurrence comporte indéniablement un aspect agressif. Cependant, cette agressivité doit être menée dans le respect des normes de conduite légales et parfois morales. Sortira vainqueur de ce challenge celui qui fait l'offre la plus heureuse en termes de prix, de qualité, de délai de livraison, et non pas le plus brutal. Tant que les moyens utilisés par le commerçant sont licites (talent, savoir-faire, énergie) pour atteindre ses résultats, cette concurrence demeure loyale, même si cela aboutit à des résultats désastreux pour les concurrents. Le consommateur se trouve donc au centre de toutes les convoitises ; et c'est donc à cause de lui que les publicités les plus atroces sont diffusées.

Si Bralima indique dans une publicité que la consommation de ses produits augmente le quotient intellectuel, tous les étudiants et autres seront attirés et abandonneront Bracongo. Mais si, finalement, au lieu de réussir, ils échouent en masse et deviennent plutôt bougres, ils auront été trompés. De même, si deux sociétés fabriquent leur produit à Mbanzangu et que l'une mentionne ce lieu tandis que l'autre indique « *Made in Belgium* », il s'agira d'une tromperie.

En droit des affaires, il existe une procédure spécifique pour le règlement du contentieux concurrentiel : le juge saisi est tenu d'ordonner en urgence la cessation de l'acte anti-concurrentiel, et ce, avant même de statuer sur le fond.

La législation congolaise est devenue anachronique en matière concurrentielle et continue à ne reconnaître la prérogative de saisir le juge pour contentieux concurrentiel qu'au concurrent lésé. Pourtant, le consommateur peut bien être victime d'une tromperie de la part d'un concurrent. Le consommateur n'a pas qualité d'introduire une action en concurrence déloyale et de solliciter la cessation de l'acte. Il doit saisir le juge de droit commun selon la procédure ordinaire. Et pourtant, il est établi que la concurrence déloyale est préjudiciable aux consommateurs. Un auteur disait que la faute à l'égard du concurrent se double toujours d'une faute à l'égard du consommateur. C'est pour cela que plusieurs actes de concurrence déloyale ne sont jamais poursuivis, par exemple en cas d'abus de position dominante. De plus, le refus de reconnaître le droit au consommateur de saisir le juge du contentieux concurrentiel est un héritage des colonisateurs dont la législation était alors similaire à la nôtre. Or, à ce jour, la Belgique reconnaît le droit d'introduire l'action en concurrence déloyale non seulement aux concurrents, mais

également aux consommateurs, curateurs, liquidateurs. Toutefois, il est reconnu au consommateur le droit de saisir les cours et tribunaux conformément au droit commun en se référant notamment à l'article 258 CCLIII.

L'histoire du droit de la concurrence en République démocratique du Congo remonte à l'acte général de Berlin du 26 février 1885, où a été affirmé le principe de la liberté du commerce et de l'industrie avec la libre concurrence comme corollaire ; lequel principe a permis à l'État indépendant du Congo de devenir un centre d'attraction des capitaux étrangers. Cet acte sera remplacé par la convention de Saint-Germain-en-Laye du 10 septembre 1919, par laquelle les États qui avaient des possessions en Afrique avaient établi des restrictions à la liberté pour le besoin de protection contre la concurrence déloyale qui risquait d'entraver leur existence et tranquillité extérieures.

Par l'ordonnance-loi n°41-63 du 24 février 1950, le législateur congolais a, pour moraliser les affaires, interdit les actes de concurrence déloyale et institué l'action en cessation des actes contraires aux usages du commerce. Les ententes ayant pour but de provoquer la hausse ou la baisse des prix et des produits, ou de déterminer les prix minima ou maxima de vente, y compris les restrictions de la production et de la circulation des produits destinés à provoquer la hausse ou la baisse des prix, sont là autant de pratiques anti-concurrentielles.

L'exercice du commerce et de l'industrie est garanti à tous les Congolais sur le territoire national dans les conditions fixées par loi ; la circulation des biens est libre sur toute l'étendue de la République. C'est autant avec le reste des Constitutions de la République. Aussi a-t-il été créé, par l'arrêté départemental DENI/CAB/06/013/87 du 2 mai 1981, la commission de la concurrence, rattachée au ministère de l'Économie, qui a pour objet de veiller au respect par les opérateurs économiques des règles de la libre concurrence.

Plusieurs États dans le monde disposent aujourd'hui d'un droit de la concurrence et de l'autorité de surveillance, et plus d'un ont mis en place un contrôle des concentrations avec une obligation de notification préalable, dans la mesure où les législations de différents pays peuvent entrer en conflit les unes avec les autres, en cas de transactions transfrontalières. Cette tendance est renforcée par la reconnaissance universelle de certaines règles juridiques réglementant la concurrence au niveau international ; règles élaborées par certaines organisations internationales, au nombre desquelles on peut citer l'Organisation mondiale du commerce, l'Organisation des Nations unies, l'Union européenne...

Selon la dimension des transactions interétatiques, les solutions discordantes peuvent mener à des irritations politiques sérieuses pouvant aller jusqu'à des sanctions économiques ou des guerres commerciales internationales.

Le droit congolais de la concurrence est issu de dispositions éparses et parcellaires, notamment l'ordonnance législative n°41/63 du 24 février 1950 sur la concurrence déloyale et le décret-loi du 20 mars 1961 sur les prix. Une commission de la concurrence a été créée le 26 mai 1987 par arrêté « départemental » (ministériel), mais n'a jamais fonctionné en pratique.

En définitive, la légalité, la traçabilité, les indications géographiques et les codes barres sont autant de phares qui peuvent éclairer aussi bien le consommateur que le professionnel ou le fournisseur des biens et des services dans leurs différents choix.

Professeur Hilaire KABUYA
Université officielle de Mbuji-Mayi

BÂTIR UN VILLAGE KASAYEN AU MOYEN D'UN PROJET DE DÉVELOPPEMENT.

Défis majeurs, actions stratégiques et résultats attendus

Introduction

Plus que jamais, l'Afrique aspire à l'émancipation complète et profonde de ses villages les plus éloignés ; elle aspire à leur développement qui se veut fondamentalement durable. Un tel développement, on s'en doute, est une nouvelle approche visant à assurer la pérennité des sociétés africaines, leur écosystème, leurs économies... Il devra être un levier d'innovation qui repose sur trois dimensions : environnementale, sociale et économique – vivables, viables, durables et équitables. De la sorte, il peut se mesurer à travers quatre indicateurs : le savoir, le pouvoir, le devoir, l'avoir. Une telle aspiration devra donner à l'Afrique, l'opportunité unique de repenser ses modèles de développement.

Puisque aucun pays ne peut se développer en autarcie (en vase clos), il est impératif pour l'Afrique, à cette heure de la mondialisation, de s'ouvrir aux autres : gouvernements et organismes locaux et ou étrangers. En effet, un appui sinon un soutien financier aux activités de développement provenant des pays amis (aide bilatérale) ou des organismes internationaux (aide multilatérale) est et sera toujours la bienvenue pour l'Afrique. Voilà pourquoi, de nos jours, l'on note la présence sur la terre africaine et ce, jusque dans ses villages les plus profonds du Grand Kasai, de multiples organismes étrangers constitués en partenaires techniques financiers (PTF). Ils travaillent soit seuls, soit en collaboration avec les organisations et associations locales. Ils apportent aux bénéficiaires des aides dites « aides au développement »¹, afin de financer des projets de développement.

Cependant, il ne semble pas que l'Afrique soit déjà au bout du tunnel de son désespoir, de son aspiration légitime au développement, malgré les multiples aides au développement, malgré la forte présence des PTF. Des questions légitimes peuvent se poser : qu'est-ce que l'Afrique a contre elle-même ? Que doit-on ou peut-on faire pour que l'Afrique puisse sortir de son cercle vicieux ? Ces aides, dites aides au développement, qui financent des milliers de projets de développement sont-elles réellement la solution au problème ou constituent-elles le problème lui-même ? Quels sont les enjeux, les défis majeurs, les actions stratégiques à mener, et quelles sont les perspectives de la mise en exécution d'un projet de développement sur le sol kasayen ?

Pour qu'advienne dans les villages africains le développement durable tant espéré, il faut d'abord mieux comprendre les enjeux et défis qui sont de taille ; puis mieux poser ou envisager des actions stratégiques qui seront comme des jalons indiquant la bonne direction à prendre pour atteindre les objectifs assignés ou résultats attendus. Ces résultats attendus devront consister non seulement à bâtir réellement et efficacement nos villages par des projets de développement, mais aussi à rêver un développement propre à l'Afrique, avec des indicateurs ne s'écartant pas du savoir, du pouvoir, du devoir, de l'avoir.

1. Un projet de développement

Que pouvons-nous retenir d'un projet de développement ? L'expression est polysémique. Il faut retenir ici deux sens qui devront être conjugués si nous voulons qu'un projet de développement soit réellement un instrument efficace capable d'améliorer les villages kasayens.

En effet, un projet de développement peut consister avant tout en l'*aide* ou en la *solidarité internationale*, provenant des organismes internationaux ou des gouvernements, pour appuyer le développement d'un autre pays. Une telle solidarité se situe à trois niveaux déjà évoqués ci-haut. Il s'agit de l'*aide bilatérale*, l'*aide multilatérale* et l'*aide caritative*. Pourtant, chacune de ces trois formes, selon l'analyse des plusieurs observateurs, contient un virus destructeur et a des limites qui ne peuvent en rien garantir automatiquement le développement durable souhaité pour les villages africains en général et kasayens en particulier. Elles constituent le problème au lieu d'en être la solution. Si l'on veut qu'elles soient réellement la solution au problème, il faudrait bien se pencher sur les mécanismes d'octroi de ces aides dites « aides au développement »². De telles aides, souligne le titre de l'ouvrage de Dambisa Moyo, doivent absolument venir en appoint aux entrepreneurs, et non devenir des aides fatales pour cette population.³ Nous devons retenir avec Yunus que « si l'aide étrangère doit améliorer tant soi peu les conditions de vie des pauvres, il faut qu'elle soit réorientée vers les ménages pauvres, en particulier vers les femmes des familles les plus défavorisées. L'aide doit être entièrement repensée, et ses objectifs redéfinis ».⁴

Les projets de développement des villages qu'apportent les PTF doivent avoir un objectif clairement défini et présenté pour produire des résultats clairement définis et attendus. Leur but est de résoudre un problème qui se pose, ce qui implique une analyse préalable des besoins. Suggérant une ou plusieurs solutions, ils visent un changement. Ces projets doivent être réalistes. Ils sont limités dans le temps et dans l'espace. Pour cela, ils nécessitent des actions de pérennisation. Ils sont souvent complexes et peuvent faire appel à diverses compétences en matière de montage et de conduite, avec divers partenaires et acteurs. Ils sont conduits par une équipe, impliquent divers partenaires et répondent aux besoins d'un public cible. Ces projets doivent être uniques et apporter une réponse spécifique à un besoin (problème) dans un contexte spécifique. Ils doivent être innovants, et chacun d'eux est une aventure en soi : différent et novateur, comportant

² Plusieurs de mes écrits antérieurs⁷ reviennent sur cette question de la solidarité internationale pour en démontrer le sens et la signification, mais aussi les limites, et indiquer la bonne direction pour orienter cette solidarité internationale afin de l'amener à être réellement la solution au problème. L'on peut consulter, entre autres, mes articles : « The Requirements of the international solidarity for a sustainable development in developing countries » (*European Journal of Sustainable Development*, Volume 6, n°4, Ed. European Center of Sustainable Development, Rome, 2017, pp. 387-393) ; « Formaliser l'informel en vue du bien-être des jeunes et femmes de l'Afrique subsaharienne. Stratégie pour un entrepreneuriat efficace et efficient en RDC » (*Actes de la 2^e Conférence internationale sur la Francophonie économique* ayant pour thème général : « L'entrepreneuriat et l'insertion professionnelle des jeunes et des femmes en Afrique francophone », Université Mohammed-V, Rabat, Maroc, 2-4 mars 2020).

³ Dambisa MOYO, *L'Aide fatale : les ravages d'une aide inutile et de nouvelles solutions pour l'Afrique*, Paris, JC Lattès, 2009. Dans ce livre de renommée planétaire, l'auteur veut arracher les Africains à l'accoutumance de l'aide : elle a raison car de nombreux gouvernements africains cherchent à maximiser l'aide, considérée comme une ressource permanente, plutôt que d'élaborer et de mettre en œuvre des stratégies pour accélérer la croissance et réduire les inégalités.

⁴ M. YUNUS et alii, *Vers un monde sans pauvreté : « le banquier des pauvres »*, Paris, JC Lattès, 1997.

forcément une certaine incertitude et des risques. Ils doivent être évalués, donc planifiés et organisés selon des objectifs mesurables qui doivent pouvoir être évalués.

S'il est vrai que les projets de développement dont il est question ici et qui peuvent aider à bâtir les villages kasayens peuvent consister en cette solidarité internationale, ils ne sont cependant pas efficaces à eux seuls. Car, ils portent déjà en eux un virus destructeur, comme noté ci-haut. Il faudrait aller au-delà et entendre le projet de développement dans *son sens originel*. En effet, qui dit projet sous-entend avant tout le sens de l'image d'une situation, d'un état que l'on pense atteindre. C'est le rêve que l'on a de quelque chose d'espéré, de voulu. C'est dire donc qu'il n'est pas possible de bâtir un village sans en avoir déjà une idée, une image, le rêve d'un village idéal que l'on veut construire. En effet, avoir le rêve d'un développement africain des villages reste une condition et le point de départ pour que les villages africains se construisent efficacement et prennent de l'envol. Car un rêve peut paraître utopique, mais les humains vivent aussi d'utopie, d'imaginaire et d'espérance : quand l'utopie prend corps et se concrétise, elle devient alors nécessaire et peut même donner lieu à un changement, à une transformation d'une portée historique inédite. Ainsi, Henri Lefebvre avait-il raison d'écrire que « ceux qui pensent arrêter leur regard sur l'horizon et se bornent à regarder ce qu'on voit, ceux qui revendiquent le pragmatisme et tentent de faire seulement avec ce qu'on a, n'ont aucune chance de changer le monde. Seuls ceux qui regardent vers ce qu'on ne voit pas, ceux qui regardent au-delà de l'horizon sont réalistes. Ceux-là ont une chance de changer le monde ».⁵

Il ressort donc que le projet de développement dont il s'agit ici est la conjugaison de ces deux sens : d'une part, le sens d'un projet de développement apporté comme don, comme appui financier (aide internationale) et d'autre part le projet de développement comme rêve d'un village idéal conçu par les bénéficiaires qui en sont des acteurs. Sans le rêve d'un village voulu, même si l'on investit des milliers d'argent, rien ne changera. C'est ce que laisse transparaître la pensée philosophique de Kā Mana. Il soutient que le développement ou non de l'Afrique est aussi fonction de son propre imaginaire, dans lequel les mythes jouent un rôle décisif et déterminant. La défatalisation de l'impasse dans laquelle se trouve plongé le continent exige la transformation de ses mythes en de véritables projets de développement efficaces et en profondeur, trouvant leur raison d'être au cœur des Africains eux-mêmes, pour qu'ils soient protagonistes de leur histoire et artisans de projets durables, pouvant transformer leurs rêves en réalité, leurs problèmes qui les tiennent esclaves et aliénés en énergie de puissance et d'action.⁶

2. Défis majeurs du développement des villages kasayens

Depuis toujours, on note une nette opposition entre d'une part le *monde rural* (campagne, village,...) qui constitue l'univers des paysans, des champs, du petit microcosme autarcique et communautaire, et d'autre part, le *monde urbain* (ville) qui était généralement considéré comme le lieu des citadins, du commerce, de l'usine et des relations sociales

⁵ Cité par J. ZIEGLER, *L'Empire de la honte*, Fayard, Paris, 2005, p. 42.

⁶ Cf. L. LWANGA FALAY, *La Pensée du philosophe Kā Mana. Redynamiser l'imaginaire africain*, L'Harmattan, Paris, 2017.

impersonnelles. Dans l'imaginaire⁷, à la campagne correspondaient la *stabilité* (l'ordre éternel des champs), la *tradition*, les *croyances*, la *pauvreté*, un caractère frustré et arriéré. Tandis qu'à la ville sont associés le *mouvement* et la *civilité*.

Aujourd'hui, une telle distinction n'est plus totalement soutenable, car la campagne ne correspond plus au seul domaine des paysans. Le monde rural, comme c'est le cas de la cité de Ngandanjika⁸ où se tient ce colloque interdisciplinaire, est aussi habité majoritairement aujourd'hui par des populations non-agricoles menant essentiellement des activités non-agricoles. Il est aussi habité par des organismes techniques et financiers de tous ordres. Le paysan s'est un tout petit peu transformé et son mode de vie se rapproche de celui des citadins ; le travail de la terre s'est industrialisé avec une agriculture motorisée, etc.

Se fondant sur la typologie⁹ du géographe Pierre George, l'on peut regrouper les villages en trois catégories : les « vraies campagnes », qui sont dominées par une production agricole de plus en plus industrielle ; le « désert rural », où la production agricole a été abandonnée, avec des zones soit en friche, soit transformées en parcs naturels ou en forêts ; la « campagne de la reconquête urbaine », qui est aménagée en fonction des activités des citadins : zones de loisirs, habitations secondaires ou habitations principales à la périphérie des villes. D'où le terme « périurbain » employé parfois pour désigner ce nouveau paysage rural investi par l'urbanité.

Cela étant, il faudrait noter que les problèmes (les défis) du monde rural africain en général, et kasayen en particulier, sont multiples. Ils sont tantôt liés, soit aux *rôles de l'agriculture et à la pertinence de la politique agricole* dans le processus du développement économique ; soit aux *enjeux environnementaux* liés aux activités agricoles (la dévastation de la faune et de la flore par les pratiques de la cueillette, de la pêche et de la chasse) ; soit *aux concepts fondamentaux de la théorie micro-économique de la production, de la consommation et du marché* ; soit aussi *aux activités économiques non-agricoles génératrices de revenus pour les ménages ruraux* ; soit *au phénomène de l'exode rural* ; soit enfin, *au phénomène socio-culturel et aux coutumes traditionnelles rétrogrades* ; mais aussi et surtout *aux rôles des PTF sur le sol kasayen*.

2.1. Défis de l'agriculture et de la politique agricole

Bien que l'on aperçoive çà et là des signes d'une agriculture motorisée au Kasai-Oriental par la présence des tracteurs sur son sol, il faut noter que l'agriculture reste rudimentaire dans cette partie du pays. C'est par la petite houe que la population se nourrit misérablement du fruit de son champ.

2.2. Défis environnementaux du monde rural

Le monde rural est un monde qui mérite une attention soutenue, surtout en ce qui concerne des pratiques de prédation qui lui sont reconnues. Il s'agit notamment de la

⁷ J.-F. DORTIER, *Le Dictionnaire des sciences sociales*, Éditions Sciences Humaines, Paris, 2013, pp. 319-320.

⁸ La localité de Ngandanjika est le chef-lieu du territoire éponyme, dans la province de la Lomami, en République démocratique du Congo. Sa population est estimée à 146 217 habitants en 2012.

⁹ P. GEORGE, *Fin de siècle en Occident, déclin ou métamorphose ?*, PUF, Paris, 1982.

dévastation de la faune et de la flore par les pratiques de la cueillette, de la pêche et de la chasse.

Il faudrait noter que la déforestation réalisée dans le souci de former des grandes exploitations agricoles a des conséquences de haut niveau sur l'environnement, notamment le changement et réchauffement climatique. C'est peut-être le lieu de penser ici à l'exploitation agricole par les volontaristes de Nkwadi. Il y a eu l'abattage d'arbres (les palmiers et autres) sur une grande surface, mais la production n'a pas eu un impact visible et valable en province et ce, malgré le niveau élevé du financement accordé. Dans la même lignée, l'on peut aussi faire mention du phénomène de commerce de la braise. Il suffit de constater le trafic des vélos transportant les braises venant de tous les villages pour approvisionner la ville de Mbujimayi. Si l'on n'y prend pas garde, nos villages deviendront des lieux privilégiés de la destruction systématique et programmée de notre environnement, de notre écosystème.

Les défis environnementaux sont aussi liés à la dégradation du sol par, notamment, les feux de brousse ; à l'émission de gaz à effet de serre, aux déchets et d'autres matières biodégradables qui contribuent à la pollution environnementale.

2.3. Défis de la production, de la consommation et du marché

Un des défis majeurs pour l'édification des villages kasayens est d'encourager de plus en plus les entreprises rurales et la diversification des activités répondant à une demande du marché et créatrices de revenus, comme un moyen d'améliorer les moyens d'existence et la sécurité alimentaire.

Le développement *d'entreprises familiales* est une stratégie de réduction de la pauvreté rurale très prometteuse pour assurer une croissance du revenu équitable et des conditions de travail décentes dans tous les systèmes agricoles.

Les petites et très petites entreprises constituent la première source d'emploi dans les pays en développement. Entre la moitié et les trois quarts des personnes qui augmentent leurs revenus en travaillant dans des petites ou des très petites entreprises sont des femmes.

Penser à augmenter la production ; initier la population, les femmes surtout, à améliorer leurs pratiques nutritionnelles ; créer des connexions commerciales entre le monde rural des producteurs avec les grands centres qui sont des lieux de consommation, restent des défis majeurs pouvant permettre l'amélioration du bien-être des villages qui veulent se reconstruire.

2.4. Défis liés aux activités non-agricoles

Les activités non-agricoles occupent un éventail très large. Il s'agit des activités allant de la transformation des récoltes à la commercialisation d'artisanat culturel, en passant par le transport routier, la location de téléphone portable, etc. Les activités rurales non-agricoles se développent dans les campagnes africaines et pourraient être un tremplin pour le développement des zones rurales. Elles sont souvent pensées dans une perspective de

survie. Mais les contraintes sont nombreuses. Aussi, comment appuyer et accompagner ces activités pour qu'elles aient un réel effet d'entraînement sur les économies rurales ?¹⁰

Avec la multiplicité des activités non-agricole dans les villages kasayens, l'économie rurale du Kasayi, comme dans le monde rural africain, est en train de se diversifier. Les activités agricoles à elles seules ne suffisent pas à absorber les nouveaux travailleurs ruraux. Voilà pourquoi il n'est pas du tout impératif de n'investir que dans l'agriculture dans les zones rurales africaines. L'investissement doit aussi être diversifié.

2.5. Défis socio-culturel

Chaque peuple a ses valeurs culturelles qui devront former le socle de son développement. Mais il y a aussi des pratiques négatives qu'il faudrait tout simplement bannir. Fort malheureusement, le constat est que beaucoup de valeurs ont cédé la place aux antivaleurs. Il s'agit, entre autres, du manque de solidarité familiale face aux orphelins dans un village, l'abandon de tous les travaux champêtres favorisé par l'exode rural. L'attrance provoquée par la libéralisation du diamant a plongé tout le monde dans l'insécurité alimentaire. Bref, au plan socio-culturel, les défis sont majeurs et se situent à plusieurs niveaux :

- Au plan géographique, beaucoup de nos villages sont enclavés et souffrent d'un manque criant de routes de dessertes agricoles bien aménagées.
- Les conflits sont récurrents dans les villages, notamment les conflits de terre, de succession sur les trônes. Ils sont souvent liés aux crises nationales, aux ambitions des acteurs politiques et à la fragilité du contexte socio-économique, et ont des conséquences néfastes tant sur l'environnement que sur le patrimoine. Au Kasayi-Oriental on les compte par dizaines.¹¹
- Le taux de natalité (comme de mortalité) augmente de plus en plus dans les villages. La croissance démographique est la plus élevée (3,3 %). S'il n'y a presque pas de soucis sur la survie des enfants qui naissent, il sont ensuite nombreux dans les rues, et sans éducation assurée. La gratuité de l'enseignement est la bienvenue ; mais il y a très peu d'écoles publiques, et encore moins en bon état.
- La superstition se constitue en barrière au développement de nos villages au Kasai-Oriental.

Si ces problèmes restent irrésolus et non analysés à fond, ils deviennent des défis ou des barrières à l'essor de nos villages.

2.6. Rôles des PTF dans le monde rural

Les PTF apportent des ressources des compétences, mais aussi des moyens pour soutenir et financer des projets du développement. Ces financements peuvent être *bilatéraux*,

¹⁰ « Enjeux des activités rurales non-agricoles dans le développement d'économies locales diversifiées », dans le Dossier *Grain de sel* n°45, décembre 2008-février 2009, pp. 25-26.

¹¹ Cf. Kabata KABAMBA, « Pouvoir, territorialité et conflictualité au Grand Kasai (République démocratique du Congo) », dans *Patrimoine, environnement et développement : sens et contresens pour l'espace rural en Afrique*, voir <https://doi.org/10.4000/belgeo.26916>.

multilatéraux ou même *caritatifs*. Le problème est que ce genre des financements n'a pas pu amener les villages à se développer. La question est de savoir pourquoi ces villages ne sont pas arrivés à se développer malgré l'abondance de ces financements. Le développement même de nos villages va-t-il se réduire à leur équipement, ou bien peut-il impliquer autre chose ? Les PTF sont-ils réellement à la hauteur des attentes de ces villages, ou bien ne sont-ils que des touristes en développement sur le sol africain ?

3. Actions stratégiques pour un développement efficace et efficient des villages

Face aux multiples défis exposés ci-haut, il faut envisager certaines actions stratégiques proportionnelles pour les relever. Les actions à mener doivent être dictées par le rêve ou la vision que l'on se fait du développement des villages kasayens, et par les objectifs à atteindre que l'on s'est fixés.

En effet, les villages africains en général, et les kasayens en particulier, ne pourront mieux se construire et se consolider avec efficacité sans un véritable projet de développement conçu localement, répondant aux attentes et prenant en considération les aspirations de la population de ces villages. Tout projet dit de développement qui viendrait comme une manne tombant du ciel ne peut en aucun cas permettre un développement efficace et efficient, s'il n'y a pas une vision, un rêve, une volonté de faire partir le développement de la base.

Un tel projet de développement, si l'on veut qu'il permette de produire des résultats attendus, ne peut pas être un copier-coller. Il doit être pensé, réfléchi par les populations de ces villages, avec elles et pour elles.

Voilà pourquoi la première des actions stratégiques à mener serait de créer un *comité de développement du village* (CDV). Ce CDV, composé des ressortissants de ces villages possédant un minimum de qualités requises pour le développement et capables de rêver un monde meilleur, devra devenir un cadre permanent de réflexion et d'action dans chacun des villages. Il doit devenir une ressource ayant des réponses réfléchies à une série de questions, telles : quelles sont les potentialités du village ? Quelles sont ses difficultés (ses besoins) ? Quelles sont les solutions possibles à ces difficultés ? Qu'est-on capable de réaliser localement pour affronter ces difficultés ? Que pouvons-nous solliciter comme appui (financier et technique) ailleurs ? etc. ce sont les réponses à toutes ces questions qui pourront devenir le point de départ du développement des villages kasayens. Un tel comité a besoin d'un renforcement des capacités pour devenir compétitif et capable de booster le développement de sa communauté.

En rapport avec les défis liés à l'agriculture, il faudrait que l'autorité provinciale et nationale en la matière adopte d'une bonne politique agricole capable de relever le défi agricole au Kasayi. Puisque l'agriculture peut être un facteur de cohésion sociale au Kasayi, il faudrait qu'une telle politique agricole puisse se concevoir à la taille humaine. Il faut encourager les associations agricoles ou organisations paysannes (OP) ; encourager les travaux agricoles en groupes ; à défaut de la motorisation de l'agriculture, il faudrait encourager la pratique de la traction bovine. La politique agricole à adopter devra permettre d'assurer et maintenir la sécurité alimentaire de tous les villageois. Il est

toujours inconcevable de constater l'insécurité alimentaire dans le fin fond des villages du Kasayi qui, pourtant ne manque de rien pour une agriculture rentable. Le Kasayi a des terres fertiles, deux saisons agricoles,... La politique de développement à adopter devra faire de l'agriculture un véritable moteur du développement socio-économique de cette province.

Face aux défis environnementaux du monde rural, il faut envisager des campagnes de formation et de sensibilisation multipliées pour la protection de l'environnement, de l'agroforesterie,... Ainsi, les projets de développement bancables les plus importants et les plus urgents pour la conservation de notre environnement, notre univers qui est notre maison commune, seront à privilégier plus que tous les autres.

Face aux défis des activités non-agricoles, où les femmes occupent une place de choix, il faudrait impérativement favoriser le leadership féminin kasayen afin d'amener les femmes kasayennes à s'autoévaluer pour savoir quels sont les aspects à améliorer pour elles-mêmes et pour leurs collaborateurs. Pour cela, elles doivent acquérir des outils pour mieux gérer les foyers et les lieux où elles sont présentes. Elles doivent acquérir un style propre de management.

Autant on le dit pour les femmes, autant on le dira aussi pour la jeunesse, et finalement pour toute la population. Tout le monde, en effet, est appelé à participer à l'élaboration et la mise en œuvre de la planification du développement de la communauté. Pour être réellement acteurs et protagonistes de leur développement, les jeunes et les femmes, et finalement toute la population, devront être impérativement formés à l'esprit entrepreneurial. Les cours d'entrepreneuriat et de management devront devenir des cours transversaux.

Le développement des villages du Kasayi exige des moyens financiers conséquents. Puisque l'accès au financement n'est pas donné à tout le monde, les populations rurales doivent être initiées et encouragées à l'autofinancement local, tel : les ristournes, les tontines, mais aussi les CECI (Communauté d'épargne et de crédit interne). Ces initiatives ont la capacité de créer la richesse, de mettre les gens ensemble en encourageant la synergie entre les personnes.

Par rapport à bien d'autres défis socio-économiques du monde rural, il faudrait aussi notamment :

- initier des séances de renforcement des capacités pour les activités socio-économiques vitales dans les milieux ruraux ;
- renforcer la cohésion sociale pour anticiper les multiples conflits qui éclatent souvent dans nos villages et les gérer pacifiquement ;
- construire et réhabiliter les infrastructures viables pour endiguer l'exode rural ;
- renforcer le pouvoir et la présence de l'État, et que les autorités et la population soient capables de mieux collaborer.

4. Résultats attendus d'un village kasayen réellement développé

En tout état de cause, développer un village du Kasayi, c'est d'abord commencer par changer les mentalités.

Le Kasayen n'arrivera à mieux bâtir ses villages et redorer leur image que si, non seulement il parvient à avoir la maîtrise, la capacité d'analyse et de compréhension des problèmes liés aux activités socio-économiques de son monde rural ; mais aussi et surtout, s'il devient un observateur à temps plein et un véritable analyste outillé pouvant proposer les solutions qui s'imposent afin de résoudre tant soit peu les problèmes liés au monde rural.

Un village kasayen sera un village réellement bâti et développé, lorsqu'il aura satisfait à certaines exigences qui sont à considérer comme des résultats à atteindre. Il s'agit notamment de :

- posséder un territoire géographique avec des limites tangibles et bien sécurisées. Un peuple nomade, instable, et en perpétuel conflit, ne peut pas se constituer et se développer. La paix et la sécurité, comme le soutient Paul VI¹², sont les autres noms du développement du Kasayi ;
- respect des droits humains fondamentaux : droit à la vie, droit à l'éducation et à la santé, droit à la propriété privée ;
- la bonne gouvernance administrative, politique et financière.
- la dynamique communautaire de changement dans laquelle tout le monde s'engage pour un village où il fait bon vivre.

5. Conclusion

Le développement est un processus permanent par lequel l'homme se transforme et transforme son environnement naturel afin d'en faire une richesse. En tant que tel, le développement véritable de nos villages ne peut pas se concevoir et s'envisager comme un prêt à porter, une recette toute faite, un don à recevoir, encore moins une manne qui tomberait du ciel. Les aides dites « aides au développement », puisque considérées comme des mannes du ciel, n'ont pas apporté le développement en question.

Pour que le développement des villages du Kasayi, et partant de toute l'Afrique, soit durable, il doit partir du cœur de l'homme kasayen (africain), y prendre racine. Il doit être pensé, réfléchi, imaginé, rêvé et proposé par le bénéficiaire lui-même. Voilà pourquoi, le développement doit être avant tout humain avant d'être environnemental. La transformation extérieure, physique, palpable, de nos villages est le reflet de la transformation de l'homme, acteur et artisan de ce développement. Ainsi, toutes les

¹² C'est l'idée principale que soutient ce premier pape à avoir foulé les pieds sur la terre africaine en allant à la rencontre d'autres peuples. En effet, le concile Vatican II a invité l'Église à se mettre à l'écoute des aspirations de chaque génération pour en vérifier, à la lumière de l'Évangile, la légitimité et proposer des orientations pour l'action. C'est à cet appel que répond Paul VI dans son encyclique *Populorum progressio* (PP). Il observe que de nombreux peuples sont condamnés à vivre dans des conditions qui rendent illusoire leur désir d'amélioration de leurs conditions de vie en termes de santé, de travail, de responsabilité, d'éducation (PP n. 6). Parfois, c'est même leur sécurité alimentaire qui est menacée (PP n. 8).

actions visant la transformation de l'esprit, de l'intellect, de la conscience et du cœur de l'homme (du villageois) du Kasai doivent être primordiales dans toute action de développement à entreprendre. Car, le Kasayen devant être acteur de son propre développement, il doit être mieux outillé s'il veut mieux, réellement et efficacement bâtir ses villages, même les plus profonds.

Professeur Alphonse NKONGOLO Mulami
Université officielle de Mbuji-Mayi

LE VILLAGE COMME LIEU CAPACITANT DU SYSTEME DE SANTÉ CONGOLAIS

Introduction

Projet Ditunga dans l'espace kasayien s'est focalisé au village, et en a fait un espace de vie qu'il faut revitaliser en offrant aux habitants l'amélioration de leur vécu quotidien, leur bien-être social, économique, sanitaire. À l'occasion de son 15^e anniversaire, nous voulons montrer comment le village est un lieu de capacitation du système de santé congolais. Il sera abordé successivement, d'abord la compréhension de la zone de santé et « du village de santé », puis les traditions, handicaps et opportunités de la santé au village ; enfin, la santé dans ses aspects holistiques vécus dans l'espace du village, lieu capacitant.

En effet, la santé demeure un concept clé et ne peut être définie que dans le contexte bien circonscrit d'un espace géographique délimité. Cet espace est la zone de santé, ou « village de santé » : le système de santé d'un pays gravite autour de l'unité fondamentale qu'est la zone de santé. Chaque zone de santé en RDC est un espace qui mesure non seulement l'accessibilité géographique, mais aussi l'accessibilité financière, sociale ainsi que relationnelle. La thématique de village de santé dans sa globalité, ainsi que du village comme lieu stratégique, est abordée plusieurs fois par l'Organisation mondiale de la santé (OMS) et par bien des auteurs.

Selon l'OMS, la santé est un état de complet bien-être physique, mental et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité. Ainsi, ne se considère comme étant réellement en bonne santé qu'une personne prise dans son bien-être global.

Avec une population estimée à 95 750 841 habitants, la RDC compte 26 provinces et 145 territoires. Le découpage sanitaire comprend 516 zones de santé et correspond, selon notre entendement, à autant de « village de santé ». Un village de santé, à l'instar de Projet Ditunga, doit favoriser les initiatives locales des membres des communautés et éviter la marginalisation, la vulnérabilité technologique dans le cadre de la mise en œuvre du diagnostic médical, de la prise en charge, du suivi et du traitement. Il est difficile de trouver aisément un scanner, de suivre un malade en fin de vie. Nous prendrons l'exemple de l'absence des certains molécules pharmaceutiques et l'inaccessibilité financière et technologique. Le programme « La santé pour tous d'ici l'an 2000 » est axé sur le développement des différents axes du *care*, l'hygiène, l'environnement, qui font du village un lieu capacitant du système de santé.

1. La compréhension de la « zone de santé » et du « village de santé »

L'organisation du système sanitaire en RDC s'échelonne en trois niveaux.

En premier lieu, le niveau central, qui rassemble et coordonne les activités sanitaires au plan national. La préoccupation majeure de ce niveau concerne la normalité, l'élaboration des normes ; on l'appelle aussi niveau stratégique. C'est le ministère de la Santé, constitué d'un ministre de la Santé et de son cabinet, ainsi qu'un secrétariat général de la Santé, dirigé par le secrétaire général, appuyé par des directions et des programmes spécialisés. Ce système de santé est lourd, car il fonctionne avec 12 directions, 52 programmes

spécialisés et plus de 20 coordinations.¹ Les 52 programmes spécialisés correspondent à des stratégies de lutte. Le problème qui se pose clairement est celui de l'alignement des fonds et l'harmonisation des actions.² La réforme en santé prévoit de réduire le nombre des directions, l'objectif primordial étant seulement l'amélioration de l'offre de soins et de leur accessibilité pour tous.

Le deuxième niveau, provincial, s'occupe de l'appui technique et de tout ce qui concerne la logistique. Actuellement, avec la réforme, nous avons deux niveaux et deux structures : l'inspection provinciale de santé qui dépend du niveau central (IPS) et la division provinciale (DPS) qui dépend du ministère provincial en charge de la santé.

Le troisième niveau est l'échelon opérationnel de la zone de santé. À ce niveau, les structures de prestations de soins sont l'hôpital général de référence et le centre de santé

La zone de santé constitue le niveau opérationnel de base pour l'organisation et la planification sanitaire. Une zone de santé telle que définie en RDC est « un espace géographique bien défini comprenant une population d'environ 50 000 à 100 000 personnes en milieu rural, et de 100 000 à 250 000 personnes en milieu urbain ».³ Elle comprend deux niveaux d'intervention : un réseau de *centres de santé* (dispensaires) correspondant chacun à une subdivision de la zone de santé en aire de santé, comprenant 5 000 à 10 000 habitants en milieu rural, et 15 000 à 30 000 habitants en milieu urbain. Un hôpital général de référence offre un ensemble de soins complémentaires pour la zone de santé. En RDC, nous comptons 516 zones de santé. Le pays possède au total plus de 400 hôpitaux, ce qui fait une moyenne de 1 pour 180 000 habitants, et 5 078 centres de santé, soit une moyenne de 1 pour 10 000 habitants, avec seulement 9 lits d'hôpital, 5 infirmiers et 1 médecin pour 10 000 personnes. Le budget de l'État, depuis les années 1980, dépend des apports extérieurs (ONU).

Plus de trente ans après la tenue de la conférence d'Alma-Ata (1978), où les soins de santé primaire étaient identifiés comme la clé de la réduction des inégalités en matière de santé avec la réalisation de l'objectif ambitieux mais non encore atteint du programme de « La santé pour tous à l'horizon 2000 »⁴, voulant à tout prix atteindre cet objectif de l'horizon 2000, la RDC a opté pour un système de santé œuvrant pour une couverture totale recherchant à atteindre chaque individu dans sa communauté. Les soins de santé devraient être organisés autour d'une unité opérationnelle du système de santé nommée « zone de santé », système conçu pour atteindre la base communautaire et être plus dynamique. Les aires de santé devraient agir comme des familles et le système est pris dans sa globalité.

¹ PNDS (Programme national de développement sanitaire) 2016-2020.

² MINISANTÉ, « Accessibilité financière aux soins de santé en RDC... », p. 6

³ MINISANTÉ, PNDS 2011-2015.

⁴ OMS, Déclaration d'Alma-Ata sur les soins de santé primaire du 12 septembre 1978.

2. La santé au village : les traditions, handicaps et opportunités

Le terme « tradition » peut se comprendre comme la transmission de coutumes, de doctrines et de règles, de personnes à personnes d'un même groupe sur une longue période. Il s'agit d'une volonté de perpétuer des comportements qui ont été validés comme meilleurs dans le but d'atteindre la perfection.

Deux notions se laissent entrevoir : celle de la privation d'une liberté de transformer, de déformer ou de modifier ce qui existe ; et celle de dénaturer ce qui semble être meilleur. Comment s'attendre à une progression aussi longtemps que la liberté est enclavée et la pensée emprisonnée, puisque ce qui importe est de respecter ce que les anciens et ancêtres ont planté ?

Nous prendrons quelques exemples dans l'environnement kasayien, comme le cas des pactes entre personnes entre villages, et leurs conséquences sur le plan de la santé. Pour le *cibalu* ou pacte, le rite pour cette cérémonie consiste parfois à tremper la main dans un même récipient, boire à la même source, de mélanger son sang, etc. Cette pratique entrave la démarche scientifique de lutte contre des maladies hydriques et des maladies des mains sales, et l'action réparatrice qui découle de cette tradition est en opposition avec les soins de santé pour tous tel que prônait la Déclaration d'Alma Ata (depuis le début jusqu'à la fin de la vie). Le tableau suivant énumère quelques rites qui accompagnent les valeurs de la tradition en montrant leurs significations, en quoi ces rites peuvent être un handicap pour la santé et en même temps une opportunité pour l'amélioration de la santé au village.

Tableau 1 : Traditions : handicaps et opportunités

Traditions	Signification	Handicap	Opportunité
Pactes (<i>cibalu mayi</i>)	Réparation unité, coordination, même vision.	Contagion dans les maladies, Ebola, mains sales.	Mutuelle de santé, solidarité, sensibilisation, éducation sanitaire.
Héritage (<i>kupiana</i>)	Us et coutume autour des parents : on n'hérite pas seulement des biens, mais des enfants et de leur mère, pour continuer leur éducation. Le frère de mon père, c'est aussi mon père.	Manque de contrôle de maladies sexuellement transmissibles (VIH/sida, etc.)	S'occuper des personnes vulnérables.
<i>Kusanga mashi cibahu</i>	Réparation en cas d'inceste.	Risque infectieux.	Solidarité, réparation.
Polygamie	Un homme peut épouser plusieurs femmes.	Stress, Les faiblesses.	
Fils (surtout fille) de sacrifice (<i>muana wa mulambu</i>)	La dot de la première fille offerte à un membre de la famille.	Précocité de mariage.	Mortalité maternelle et infantile.
Deuil	Laver le corps (<i>nkoba</i>) , le ramener dans le village	Covid-19, Ebola...	Dignité de la personne, respect des mort, prévention des épidémies.
<i>Muanzu</i> : privilège accordé à certains enfants	Cérémonie et rites pour prouver au monde que cet enfant a un potentiel spécial	Enfants formés à être capricieux, sans résilience.	Former le leader et guide communautaire en santé.

En réalité, la conservation d'une culture avec ses caractéristiques précises est essentielle à l'ethnie, qui est appelée à ne pas disparaître. Les traditions et la culture sous-entendent de protéger la religion, les croyances spirituelles, les us et les coutumes, les classes économiques, l'orientation sexuelle, l'origine géographique, sans oublier l'histoire du groupe l'éducation sociale et l'expérience de vie. La culture se transmet de génération en génération : souvent la culture et la tradition sont identifiées symboliquement à la langue, à la manière de se vêtir, à la musique et aux comportements, elle est intégrée à tous les aspects de la vie d'un individu. Ainsi, au village, certains rite et mode font barrières au développement du système de santé déjà exposé aux défis de la technologie moderne. Il est important, si on veut développer la santé au village, de considérer l'aspect global et holistique des soins ou de la santé.

3. La santé dans ses aspects holistiques vécus dans l'espace du village lieu capacitant

Cette conception holistique rejoint en profondeur non seulement les intuitions ancrées de Projet Ditunga sur le concept du village, mais aussi le mouvement de l'existence qui tient compte de la santé du corps, du psychique, du psychologique et du religieux. La santé est le fruit de nombreux facteurs que sont, entre autres, le revenu, les conditions de vie, l'assainissement correct et l'alimentation en eau salubre, ainsi que le comportement personnel ou les services de santé. La vie au village et en périphéries sont des lampes pour les organisations qui luttent pour le développement intégral.

Le village représente le modèle de famille où, dans une communion et une vision idéale commune, on prend soin les uns des autres. Ici, nous pouvons introduire la notion du *care*. La politique nationale de santé en RDC préconise un plan de santé élaboré au niveau communautaire et de façon participative. La version révisée du document de la stratégie de renforcement de services de santé (SRSS) 2010 prévoit un certain nombre d'axes stratégiques d'intervention, notamment :

- le développement de la zone de santé qui est l'axe principal de base ;
- le renforcement de la gouvernance et du leadership dans le secteur de la santé ;
- le développement des ressources humaines ;
- la réforme du secteur des médicaments ;
- la rationalisation du financement de la santé ;
- la collaboration intersectorielle.

Le renforcement de la recherche sur le système de santé en vue d'une amélioration de la pertinence des politiques stratégiques et des normes de secteur de santé au village est une urgence, d'autant plus que, sur le plan de la santé, le village est une référence, une zone périphérique, qui peut facilement servir de modèle de gestion participative et collective. En réalité, le problème de financement des soins est un problème complexe, car il est à la fois individuel, communautaire et politique. Otto von Bismarck, au 19^e siècle, a inauguré

en Allemagne le modèle nommé « bismarckien »⁵ d'assurance sociale. Ce modèle, comme le signale Tchouaket Nguemeleu, est « fondé sur le principe de mutualisation des risques à l'aide des assurances sociales rétribuées par les cotisations obligatoires des travailleurs. Les principes de solidarités et de redistributions horizontales sont les fondements de ce modèle ». ⁶ Quant à William Beveridge il introduit en 1946 le modèle « beveridgien » de financement au Royaume-Uni. Ce modèle de financement se fait *via* les impôts et taxes.⁷

Il est important que règnent la compassion et des dispositions en faveur des indigents. Le financement de la santé en faveur des plus vulnérables est souvent de nature temporaire, car il est censé remédier aux inégalités entre la situation actuelle et la mise en application prévue d'une politique de couverture universelle. Nous pensons que le village est le lieu privilégié de l'intégration de l'inclusion sociale.

Je termine par cette phrase de la tradition orale africaine : « Je suis un maillon de la chaîne des hommes qui doit transmettre à mes descendants la vie que moi-même ai reçue de mes parents et qui ne m'appartient pas. »⁸ Et j'ajoute que je suis le maillon de la chaîne des hommes et des femmes qui doivent lutter pour la santé et le bien-être.

Professeuse Justine MBELU

Directrice générale de l'Institut supérieur des techniques médicales de Mbujimayi

⁵ Otto VON BISMARCK est l'initiateur du modèle d'assurance sociale légiférée en Allemagne en 1883 pour les malades, les invalides et les personnes âgées.

⁶ Éric TCHOUAKET NGUEMELEU, « Influence de financement sur la performance des systèmes », p 30.

⁷ *Idem.*

⁸ <https://www.hello-tribu.com/les-bienfaits-dune-tradition-africaine-porter>

TROISIÈME AXE
PROMOUVOIR LE VILLAGE AFRICAIN

DEMEURER DANS LE VILLAGE

Notes éthiques sur *Amoris laetitia* et le Code congolais de la famille

O fortunatos nimium sua si bona norint agricolas !
VIRGILE, *Géorgiques*, II, V, 458

Introduction

Être du village, être villageois, représente, dans l'imaginaire congolais, quelque chose de négatif, presque une insulte, une réalité dont on doit se cacher. Les valeurs traditionnelles, villageoises, portent la même marque. Il est alors surprenant que le Code congolais de la famille renvoie aux valeurs authentiques congolaises que nous ont léguées nos ancêtres, même si elles n'en sont pas une simple répétition. Où trouver ces valeurs sinon dans nos villages d'où elles jaillissent et où elles restent encore vivantes ?

Les deux tumultueux synodes sur la famille (2014-2015) desquels émane l'exhortation apostolique *Amoris laetitia* nous ont présenté une forte résistance de certains pères synodaux, notamment africains, à l'adoption de nouvelles valeurs familiales et matrimoniales tirées du monde globalisé, du monde urbain. Cette résistance nous rappelle la nuisance de ces valeurs *urbaines* pourtant applaudies dans le monde contemporain dominant. Les ambiguïtés de certaines affirmations de cette exhortation postsynodale ne prouvent-elles pas l'importance pour les Congolais de s'attacher davantage aux valeurs congolaises *villageoises*, de demeurer au village ?

En parlant du village, par opposition à la ville, on voit d'abord non seulement un espace géographique bien déterminé, un endroit physique où les gens vivent concrètement, mais aussi un esprit qui se manifeste dans certaines manières, certaines réactions, certains choix. Cet esprit peut se trouver auprès des gens vivant aussi bien en ville qu'au village. C'est dans la mesure où les Congolais n'auront pas dédaigné le milieu géographique du village, avec ses valeurs africaines traditionnelles, qu'ils pourront contribuer à l'édification d'un monde où le global et le local se complètent.

Après avoir parlé du villageois et du citadin au premier point, nous chercherons à comprendre la notion de la famille et ses membres constitutifs en nous servant d'*Amoris laetitia*. Nous terminerons par l'éducation des enfants congolais et l'objectif de ce type d'éducation.

1. Le villageois et le citadin

Ces dernières années, dans notre pays, il y a comme une ruée vers la ville et la recherche du titre de « ville » pour certaines agglomérations. Être appelée ville pour une communauté donne du prestige, et les habitants d'un milieu appelé « ville » sont beaucoup plus heureux de ce qualificatif que de la réalité quotidienne vécue dans ce même milieu. L'honneur des habitants de ce qui est appelé « ville » provient, me semble-t-il, beaucoup moins d'un changement profond, mieux, d'une amélioration des conditions de vie, que du titre lui-même.

Un gros village dont les conditions empirent chaque jour mais qui, grâce à un puissant fils de la contrée travaillant dans les hautes sphères de la gestion de la chose publique

nationale, obtient le titre de ville, célébrera avec faste son élévation au rang de ville alors que, du point de vue historique, la même communauté aurait certainement préféré les conditions de décennies plus tôt, quand elle n'était que village ou simple cité.¹ Fort heureusement, il n'y a aucun processus de rétrogradation qui, grâce à des critères clairs, permettrait à des villes qui sont pires que certains gros villages de perdre le titre de ville et de recouvrer leur ancienne place.

Ce désir pour sa communauté d'être ville est aussi celui qui, dans l'individu, l'amène à désirer être citadin, urbain, et à ne pas vouloir demeurer dans le village, à refuser d'être villageois et, surtout, à ne jamais accepter d'être qualifié de villageois, au village comme en ville.

Être villageois dénote un certain retard dans la compréhension du monde. Être villageois (mais surtout être qualifié de villageois) indique un niveau très bas de connaissance, une certaine ignorance profonde, un esprit arriéré. Il n'est pas rare qu'un habitant d'un village traite son voisin de villageois. La qualification revêt une note d'insulte lorsqu'elle est appliquée à quelqu'un en pleine ville, car personne ne serait heureux d'être traité d'ignorant parmi les connaisseurs, de dépassé parmi les gens à la mode, d'arriéré parmi les gens à la page, de rural parmi les urbains, de pauvre parmi les personnes aisées.

Au-delà des réalités matérielles directement observables, le village est le gardien des cultures traditionnelles. Il est le lieu où se transmet la coutume de manière naturelle, tout simplement en la vivant. Le village est cet endroit où les valeurs sont essentiellement léguées par les anciens à la nouvelle génération de façon ininterrompue.

L'espace du village renvoie aussi à un type de manières. C'est ainsi que l'on parle de manières rustiques par opposition aux bonnes manières, d'une gestion villageoise par opposition à une gestion raisonnée et rationnelle, d'une personne rustique par opposition à une personne fine, éduquée.

Si le village détient cette connotation négative, des gouvernants et des penseurs ont cherché à en inverser la compréhension.

Dans l'Empire romain, au 1^{er} siècle avant notre ère, bien des campagnards abandonnèrent leurs champs et se dirigèrent vers la ville. En effet, les mains molles de l'urbain étaient préférées aux mains rugueuses de l'agriculteur. La vie détendue et même libertine de Rome attirait plus que le rythme soutenu et régulier de la campagne. Cette situation amena l'empereur César Auguste à commissionner le poète Virgile à exalter les beautés de la campagne. Virgile chanta les beautés de la vie au village et nous laissa des textes dont nous continuons à jouir aujourd'hui. À titre d'exemple, ce vers célèbre :

O fortunatos nimium sua si bona norint agricolas !²

Nous pouvons traduire ce vers de la manière suivante : « Qu'ils seraient heureux, trop heureux, ces villageois si seulement ils connaissaient leur bonheur ! » C'est un peu, comme

¹ Le découpage des 11 provinces en 26 nouvelles provinces a donné lieu à la création de nouvelles villes, dont les conditions de vie des habitants ont certainement empiré. Néanmoins, ce sont des villes et non des villages. Et ça se célèbre avec faste.

² VIRGILE, *Géorgiques*, II, V, 458.

nous disons en ciluba : *Dikeba didi mu bula, kuya mwitu nkutapika mici*. Le problème est que le campagnard ne sait pas apprécier son propre bonheur.

On retrouvera la même préoccupation au 16^e siècle, chez Guy de Pibrac qui célèbre les doux plaisirs de la vie à la campagne :

Ô bienheureux celui qui, loin des courtisans,
Et des palais dorés, pleins de soucis cuisants,
Sous quelque pauvre toit, délivré de l'envie,
Jouit des doux plaisirs de la rustique vie.³

Au 17^e siècle, commence un courant « urbaphobe » qui déteste la ville et chante la beauté de la vie au village. La ville est dépeinte sous ses plus sombres aspects. Ce qui était exalté se retrouve à la dernière place et les campagnards sont élevés.

L'on fait souvent remonter le courant urbaphobe à Jean-Jacques Rousseau. Ce dernier avait horreur de la ville et décrit la campagne comme un milieu où il fait bon vivre. La ferme isolée vivant en autarcie sous un régime patriarcal est décrite comme un idéal de vie par opposition à la ville. Le village se suffit à lui-même : « ce pain bis, que vous trouvez si bon, vient du blé recueilli par ce paysan ; son vin noir et grossier, mais désaltérant et sain, est du cru de sa vigne ; le linge vient de son chanvre, filé l'hiver par sa femme, par ses filles, par sa servante ; nulles autres mains que celles de sa famille n'ont fait les apprêts de sa table ; le moulin le plus proche et le marché voisin sont les bornes de l'univers pour lui ».⁴ En revanche, en ville, les gens mangent les repas produits par d'autres personnes vivant loin d'eux.

En matière d'éducation, Rousseau abominait la ville qu'il trouvait contre-éducative. Pour lui, son cadre approprié, c'est la campagne et non la ville :

« Je veux élever Émile à la campagne, loin de la canaille des valets, les derniers des hommes après leurs maîtres ; loin des noires mœurs des villes, que le vernis dont on les couvre rend séduisantes et contagieuses pour les enfants ; au lieu que les vices des paysans, sans apprêt et dans toute leur grossièreté, sont plus propres à rebuter qu'à séduire, quand on n'a nul intérêt à les imiter. Au village, un gouverneur sera beaucoup plus maître des objets qu'il voudra présenter à l'enfant ; sa réputation, ses discours, son exemple, auront une autorité qu'ils ne sauraient avoir à la ville : étant utile à tout le monde, chacun s'empressera de l'obliger, d'être estimé de lui, de se montrer au disciple tel que le maître voudrait qu'on fût en effet ; et si l'on ne se corrige pas du vice, on s'abstiendra du scandale ; c'est tout ce dont nous avons besoin pour notre objet. »⁵

Depuis le 20^e siècle, les milieux les plus huppés ne sont pas les centres des villes, mais les périphéries. La fille de la classe la mieux élevée n'est pas une fille de la ville, mais plutôt

³ G. de Pibrac, *LES QUATRAINS, LES PLAISIRS DE LA VIE RUSTIQUE ET AUTRES POÉSIES*, GENÈVE, DROZ, 2004.

⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou De l'éducation*, 1762, livre III, p. 168. Ce livre peut être téléchargé sur http://classiques.ugac.ca/classiques/Rousseau_jj/emile/emile.html.

⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou De l'éducation*, Livre II, p. 68.

une *uptown girl*, la « fille de la périphérie ». Les gens fuient la ville pour s'installer à la campagne.

Ici, au Kasayi, à la fin de l'époque coloniale, le centre urbain le plus important était Luluabourg. Tous les grands services s'y trouvaient. Les décisions importantes s'y prenaient. Les personnes qui manipulaient l'argent y étaient nombreuses. Avec la décolonisation et les déplacements conséquents des populations, plus on s'éloigne de Luluabourg, plus on est villageois. Ceux qui se sont installés à Mérode sont des villageois car ils ne sont pas urbains, ils ne sont pas luluabourgeois, mais ils sont moins villageois que leurs compatriotes qui ont choisi Bakwanga. Et si vous allez à Ngandanjika, la distance qui vous sépare de Luluabourg étant énorme, le niveau de l'être-villageois aussi augmente.⁶ Ce dernier ne pourrait diminuer que grâce au rapprochement avec le centre urbain, Luluabourg.

Un exemple pour manifester comment le village est détesté même par certains qui y sont nés et y vivent : l'usage de la langue et l'accent utilisé en ciluba. Ils ne sont pas rares, ceux qui ont honte de parler la langue de leur village. Il en va de même de ceux qui, parlant la langue de leur village, dissimulent l'accent villageois et le remplacent par l'accent de la ville.

Ces derniers temps, on parle beaucoup de police de proximité, sans trop nous expliquer en quoi elle serait différente de l'autre police « de non-proximité » qui serait probablement une structure éloignée du peuple et assurée par des gens éloignés du peuple. D'aucuns, pour le faire facilement accepter par la population, ont voulu préciser que le policier de proximité est « *musheeshe wa baa Cibangu* », le qualificatif voulant signifier que le policier de proximité est « frère de Cibangu », en ville comme au village.

Cette traduction ne peut qu'être fantaisiste, sinon simplement trompeuse. Qui est ce frère de Cibangu qui ne parle pas la langue de Cibangu ? Qui est ce frère de Cibangu qui se manifeste par son refus délibéré de s'adresser à Cibangu dans la langue que ce dernier connaît ? Pourquoi ce frère de Cibangu qui, sachant que son frère Cibangu est villageois, qu'il parle la langue du village, qu'il ne connaît pas la langue de la ville, qu'il n'est pas urbain, s'adresse à son frère dans la langue de la ville, sinon pour lui reprocher son être-villageois ? Pourquoi ne parlerait-il pas ainsi, sinon pour exalter son être-urbain et faire sentir à son prétendu frère Cibangu sa culpabilité d'être resté villageois, de n'être pas (encore) devenu citoyen ? Chaque fois qu'un policier, même celui dit de proximité, s'adresse à un citoyen dans une langue qui n'est pas d'usage dans cette contrée, il lui reproche de ne pas être urbain, il lui donne l'ordre de quitter le village pour s'installer en ville, il lui rappelle qu'il n'est pas son frère.

Il est donc du devoir des villageois, fiers de leur être-villageois, de rappeler aux urbains que les villageois communiquent chaque jour de manière efficiente, transmettent et

⁶ En fait, pour indiquer que leur milieu n'est pas aussi arriéré que l'on croirait, d'aucuns ont cru important de chanter *Ngandanjika wapici Luluabourg ku maalu aa dikema*. C'était en 1958, probablement à l'occasion de la construction du stade. Notons qu'à Ngandanjika, même l'accent du ciluba est beaucoup plus éloigné que celui du ciluba luluabourgeois.

reçoivent clairement des messages sans avoir besoin de recourir à une langue de la ville. Les villageois feraient œuvre utile en rappelant aux urbains que la vraie urbanité interdit à quiconque de s'adresser à quelqu'un dans une langue qu'il ne connaît pas. Les urbains, y compris les policiers incapables d'apprendre la langue du village, feraient mieux de se munir d'interprètes pour que leurs messages arrivent clairement à leurs compatriotes villageois. Et à quoi servirait un policier accompagné d'un interprète ?

On dirait avec hâte que le village, tel que présenté ici, serait une société close, qu'il ne veillerait qu'à transmettre fidèlement les techniques de travail et de comportement qui y sont en vigueur et à garantir leur relative immutabilité, qu'il semble fermé à toute nouveauté.⁷ Il est vrai que le village veille à faire respecter les us et coutumes de l'endroit, cet endroit physiquement localisable, que nous pouvons visiter, peut-être en touristes curieux et avides de quelque originale exotérisme. Mais il peut aussi représenter un esprit avec lequel on rencontre le monde, le regard qui nous permet d'analyser la réalité changeante du moment. Ce regard est souvent différent du regard urbain, voire opposé.

La grande difficulté gît dans le besoin senti de manière irrésistible par l'urbain de libérer le villageois de son village où il se complait et l'amener à une compréhension nouvelle du monde, présentée comme plus ouverte, plus efficace et plus respectueuse de la personne. Ces deux visions du monde, de nos jours, ne s'entrechoquent pas, car l'urbain avance subrepticement pour détruire à la racine le village, les valeurs anciennes non-occidentales, les coutumes traditionnelles, en s'appuyant sur des structures internationales, sur des organismes spécialisés de l'ONU, sur des traités internationaux conçus pour résoudre des problèmes de certains milieux, et surtout sur l'argent, cet appât facile pour acheter le pauvre dont se servent certaines ONG internationales. Nous examinerons cette tension entre le village et la ville dans deux documents, l'un catholique, l'exhortation postsynodale *Amoris laetitia* du pape François ; et l'autre, africain, le Code congolais de la famille. Nous fixerons notre regard sur deux points : la famille et l'éducation des enfants.

2. La famille ou les familles

En ce début du 21^e siècle, parmi les sujets les plus débattus, figurent en bonne place le mariage, la sexualité et la famille. Il s'agit de réexaminer ou de maintenir la position traditionnelle sur cette réalité humaine.

Selon l'enseignement constant de l'Église, la famille est fondée sur le mariage et elle est ordonnée au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants. Le mariage est donc une union durable entre un homme et une femme en vue de créer une communauté de personnes ainsi que de générer et d'éduquer des enfants. Ces derniers

⁷ Il ne faudrait pas comprendre que la société traditionnelle, ici appelée le village, est une société close au sens de Bergson. Elle est dynamique dans la mesure où, en son sein, circulent des figures des héros qui appellent à leur ressembler simplement par leur vie. Les règles qui y sont respectées sont des cadres de vie et non des simples obligations de la morale close. Lire H. BERGSON, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Édition électronique (ePub, PDF), les Échos du Maquis, avril 2013. Ce livre peut être téléchargé gratuitement sur <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Les-deux-sources-de-la-morale-et-de-la-religion.pdf>.

sont présentés comme « le don le plus excellent du mariage et ils contribuent grandement au bien des parents eux-mêmes ».⁸

Le pape Jean-Paul II, appelé à juste titre « le pape de la famille », s'appuyant sur les fruits de la V^e assemblée générale du synode des évêques (26 juin-25 octobre 1980), assigne quatre tâches principales à la famille : la formation d'une communauté de personnes, le service de la vie, la participation au développement de la société, la participation à la vie et à la mission de l'Église.⁹ Il faut préciser que la communauté des personnes renvoie, à ses origines, à la rencontre des deux sexes, le masculin et le féminin, à laquelle s'ajoutera la rencontre entre deux générations, celle des parents et celle des enfants, parfois accompagnée par la génération des grands-parents. Il appartient à la famille de « de vivre fidèlement la réalité de la communion dans un effort constant pour promouvoir une authentique communauté de personnes ».¹⁰

La deuxième tâche, celle du service à la vie, est tout aussi importante. Les enfants, invités de l'amour conjugal, sont comme une réception de la bénédiction que le Seigneur a donnée aux premiers parents. Pour Jean-Paul II, contrairement aux politiques mondiales antinatalistes, « le but fondamental de la famille est le service de la vie, la réalisation, tout au long de l'histoire, de la bénédiction de Dieu à l'origine, en transmettant l'image divine d'homme à homme, dans l'acte de la génération ».¹¹

Cette présentation du mariage et de la famille est bien différente de celle en vogue dans les institutions de l'ONU et dans les médias dominants, qui exaltent ce que l'on appelle, avec un brin de souplesse, les « familles diverses » qui devraient être incluses dans la définition de la famille. Cette nécessité d'inclusion des formes nouvelles d'unions relativement durables s'oppose à la « discrimination » dont souffriraient les personnes qui s'engagent dans ces unions autres que celle entre un homme et une femme.

La convocation d'un synode extraordinaire sur la famille par le pape François était précédée de quelques prises de position qui ne pouvaient que provoquer à la réflexion sur la ligne que ce synode allait prendre. D'une part, à Assise, le pape condamne la conception du mariage dans la société contemporaine. Il montre comment cette société « privilégie les droits individuels plutôt que la famille [...], elle privilégie les relations qui durent jusqu'à ce qu'apparaissent des difficultés, et c'est pourquoi elle parle parfois de rapport de couple, de famille et de mariage de manière superficielle et équivoque. »¹²

D'autre part, on ne peut pas oublier que cette prise de position du pape François était précédée par celle, plus célèbre et très publicisée dans tous les médias, qui créait l'événement. Sur le vol qui l'amène à Rome en provenance de Rio de Janeiro où il a participé à la Journée mondiale de la jeunesse, le pape François répondit à une question de

⁸ Concile Vatican II, *Gaudium et spes. Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps*, 7 décembre 1965, n. 50,1.

⁹ JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio. Exhortation apostolique de Sa Sainteté Jean-Paul II à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles de toute l'Église catholique sur les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui*, 22 novembre 1981, n. 17.

¹⁰ JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n. 18.

¹¹ JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n. 28.

¹² Pape FRANÇOIS, Discours du 4 octobre 2013 lors de la rencontre avec les jeunes d'Ombrie pendant sa visite pastorale à Assise.

la journaliste Ilze Scamparini qui voulait savoir comment le pape allait affronter toute la question du lobby gay. Sa réponse est demeurée tout aussi légendaire qu'énigmatique : « Si une personne est gay et cherche le Seigneur, fait preuve de bonne volonté, qui suis-je pour la juger ?¹³ » L'écrasante majorité des journalistes ont interprété cette réponse comme une grande ouverture vers une nouvelle compréhension de la sexualité et, partant, de la famille.

Amoris laetitia est l'œuvre de la III^e assemblée générale extraordinaire du synode des évêques. Son thème était : « Les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation », alors qu'habituellement, il est appelé tout simplement « synode sur la famille ». Il s'est déroulé au Vatican du 5 au 19 octobre 2014, date de la béatification du pape Paul VI. Cette assemblée extraordinaire était pratiquement une assemblée préparatoire au synode qui devait se tenir l'année suivante et qui aurait pour thème : « La mission de la famille dans l'Église et dans le monde ». Ce dernier, qui eut lieu du 4 au 25 octobre 2015, informellement appelé second synode sur la famille, est en fait la XIV^e assemblée générale ordinaire du synode des évêques. Il avait pour mission d'approfondir la réflexion sur les points discutés au cours du synode des évêques sur les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation. Le 18 octobre, en plein synode, les parents de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Louis et Zélie Martin, furent canonisés en tant que couple. C'est la première fois que, dans l'histoire, un couple marié est canonisé ; il s'agit en fait de la canonisation du mariage lui-même.

Le moins qu'on puisse dire est que les deux synodes furent fort houleux, les pères synodaux ont dû se battre entre la ville et le village. À cet effet, il s'agissait entre autres de comprendre ce qu'est le mariage et la famille, l'amour conjugal et, naturellement, la compréhension de l'eucharistie aussi bien pour ceux qui sont dans le mariage durable, ouvert à la procréation, que pour ceux qui se sont engagés dans une seconde union après la faillite d'un premier mariage sacramentel, sans oublier la possibilité de reconnaissance des couples de même sexe vivant ensemble dans une union durable.

Il est vrai que les pères synodaux de l'Europe occidentale, c'est-à-dire les pères qui proviennent des pays fortement déchristianisés, étaient ceux qui ont milité le plus pour l'ouverture, l'accueil, l'inclusion. Des termes peuvent cacher des réalités énormes. Qu'est-ce que l'inclusion ? Qu'est-ce que l'exclusion ? Par inclusion, il faut entendre le devoir de tout accepter et de ne condamner personne. Tous les styles de vie étant bons, il y a la nécessité de discerner les options de nos contemporains et voir comment les accompagner dans les choix qu'ils ont opérés. L'exclusion, au contraire, est une sorte de discrimination qui condamne certains actes en les taxant de mauvais et en promouvant certains autres présentés comme bons et désirables.

Les pères synodaux provenant des pays où la chrétienté est vivante, principalement les États-Unis et l'Afrique, ont opposé une grande résistance à ces nouveautés en se fondant

¹³ Pape FRANÇOIS, Conférence de presse du 28 juillet 2013, lors du voyage apostolique à Rio de Janeiro, au retour de la XXVIII^e Journée mondiale de la jeunesse.

aussi bien sur les saintes Écritures¹⁴ que sur une anthropologie dont la compréhension de la nature et de la culture était aux antipodes de l'anthropologie de l'ouverture et de l'inclusion.

Ici, nous pouvons dire que le village a globalement remporté la bataille de retenir le sens du mariage comme l'union d'un homme et d'une femme malgré des poussées qui, au cours du synode, voulaient invertir la marche.¹⁵ Mais il semble que c'est une bataille remportée qui exige une grande attention pour l'avenir.

Quelques éléments pourront supporter nos affirmations : *Amoris laetitia* présente comme un danger « l'individualisme exaspéré qui dénature les liens familiaux et qui finit par considérer chaque membre de la famille comme une île en faisant prévaloir, dans certains cas, l'idée d'un sujet qui se construit selon ses propres désirs élevés au rang d'absolu »¹⁶ et fustige une destruction juridique de la famille qui, dans beaucoup de pays, tend à adopter des formes fondées quasi exclusivement sur le paradigme de l'autonomie de la volonté.¹⁷ Cette destruction juridique passe par des parlements nationaux qui, soit par faiblesse soit par vénalité, votent des lois qui leur sont dictées par ceux qui les financent et s'éloignent ainsi de leurs propres électeurs. Aussi faudrait-il toujours réexaminer les lois déjà promulguées pour en comprendre le sens profond et les mobiles de leurs concepteurs.

Là où le pape surprend dans *Amoris laetitia*, au grand mécontentement de ses admirateurs qui s'attendaient à une grande ouverture, c'est lorsqu'il rejette les unions des personnes du même sexe alors que ce point représentait, avec l'autorisation aux divorcés remariés de recevoir les sacrements, l'une des plus grandes attentes des progressistes. Pour le pape François, « il n'y a aucun fondement pour assimiler ou établir des analogies, même lointaines, entre les unions homosexuelles et le dessein de Dieu sur le mariage et la famille »¹⁸. Le pape trouve inacceptables les pressions que les *citadins* exercent sur les églises locales afin qu'elles acceptent ces unions comme voulues par Dieu. De même, le saint-père condamne les organismes internationaux qui « conditionnent les aides financières aux pays pauvres à l'introduction de lois qui instituent le “mariage” entre des personnes de même sexe »¹⁹. Le pape invite les chrétiens à être courageux et à continuer à proposer le mariage comme union entre un homme et une femme. Devant l'effondrement moral et humain de l'Occident, les chrétiens ne devraient pas s'accommoder de ces nouveautés pour éviter de contredire la sensibilité actuelle, pour être à la mode ou par complexe d'infériorité. Nous ne devons pas priver le monde des valeurs que nous pouvons et devons lui apporter.²⁰

¹⁴ La place des saintes Écritures est bien soulignée par PELLETIER Anne-Marie, « *Amoris laetitia* sous l'inspiration de la parole de Dieu », in *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2017/2 (n°294), pp. 17 à 30.

¹⁵ Voir les différentes réticences des uns et des autres dans THIEL Marie-Jo, « Intégrer depuis le bas : une relecture d'*Amoris Laetitia* », in *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2016/4 (n°292), pp. 49 à 91..

¹⁶ Pape FRANÇOIS, *Amoris laetitia*, exhortation apostolique du 19 mars 2016, n. 33.

¹⁷ Pape FRANÇOIS, *Amoris laetitia*, n. 53.

¹⁸ Pape FRANÇOIS, *Amoris laetitia*, n. 251.

¹⁹ Pape FRANÇOIS, *Amoris laetitia*, n. 251.

²⁰ Pape FRANÇOIS, *Amoris laetitia*, n. 35.

Le législateur congolais est – pour combien de temps encore ? – dans la ligne traditionnelle du mariage conçu comme union entre un homme et une femme. « Tout individu a le droit de se marier avec la personne de son choix, de sexe opposé, et de fonder une famille. »²¹ La clarté de l'expression indique le rejet de toute velléité pour une quelconque union entre deux personnes de même sexe demandant à être reconnue comme mariage. Et le but essentiel de ce mariage étant de « créer une union entre un homme et une femme qui s'engagent à vivre ensemble jusqu'au décès de l'un d'entre eux pour partager leur commune destinée et pour perpétuer leur espèce »²², on voit directement l'impossibilité, dans l'état actuel des choses pour deux hommes de procréer ou pour deux femmes d'avoir un enfant découlant de leur union. Sans oublier l'aspect de la durée : on ne se marie pas pour rester avec son conjoint aussi longtemps que ça nous plaira et tant que nous pourrions mettre fin à cette union dès qu'il nous semblera bon. Le législateur congolais veut que le mariage dure jusqu'au décès de l'un des conjoints. Pas une union provisoire, mais définitive, qui nécessite d'être protégée lorsqu'elle traverse des moments difficiles.

Revenant à l'exhortation papale, on se rend compte qu'elle s'en prend également à la mentalité antinataliste encouragée par des politiques mondiales en matière de santé reproductive. Ces politiques cherchent à dissuader les personnes d'avoir des enfants, et ceux-ci sont compris comme une sorte de pollution de la planète alors que l'on cherche un environnement sain, écologique. Le pape rappelle que « l'Église rejette de toutes ses forces les interventions coercitives de l'État en faveur de la contraception, de la stérilisation ou même de l'avortement ».²³

Un dernier point que nous voudrions souligner est l'éducation des enfants et le rôle des parents, principalement du père. L'insistance que nous sentons ces derniers temps sur les droits de l'enfant est une résultante d'une société sans pères. En effet, la société occidentale a combattu la figure du père depuis le Siècle des lumières. Au cours de ce siècle, il y a eu une réelle volonté de renverser les autorités aussi bien politiques que religieuses et morales.

Cette conception se répercute aussi dans l'éducation des enfants en famille et à l'école. Il faut libérer l'enfant de l'autorité du père. Ce dernier est présenté sous sa plus sombre image. Le père est quelqu'un d'autoritaire qui brime la liberté de l'enfant et, pour que ce dernier croisse convenablement, il faut le libérer de l'emprise paternelle. Avec l'apparition des méthodes pédagogiques modernes qui insistent sur les besoins de l'enfant, sur la nécessité de mettre l'enfant au centre de son éducation, sur le mépris du dirigisme, la crise de l'autorité ne pouvait qu'augmenter.

L'autorité du père en famille nous renvoie aussi à toute personne exerçant l'autorité dans la société, que ce soit l'enseignant, le policier, le prêtre, le médecin, etc. Le respect dû au

²¹ Code congolais de la famille, art. 334. Cf. Loi n° 16/008 du 15 juillet 2016 modifiant et complétant la Loi n°87-010 du 1^{er} août 1987 portant Code de la famille. Cette disposition du législateur congolais rejoint celle du constituant : cf. Constitution de la RDC, art. 40, al. 1.

²² Code congolais de la famille, n. 349.

²³ Pape FRANÇOIS, *Amoris laetitia*, n. 42.

père en famille rappelle à l'enfant le respect dû à quiconque, dans la société, détient une parcelle d'autorité sur nous. Si l'autorité du père est rejetée en famille, comment aurait-on une quelconque déférence envers les différents chefs que l'on rencontre dehors ?

Il faut donc retourner en famille si l'on veut une société moins désorganisée ; nous devrions retourner en famille et y reconnaître l'autorité du père. Ce dernier n'est pas, contrairement à ce que d'aucuns pensent, le « censeur du bonheur de ses enfants et obstacle à l'émancipation et à l'autonomie des jeunes »²⁴. Une société qui rejette l'autorité du père en famille, une société sans pères, ne pourrait qu'évoluer vers une société où les enfants deviennent des tyrans, en famille et en communauté. Et « le problème de nos jours ne semble plus tant être la présence envahissante des pères que leur absence, leur disparition ».²⁵ Qu'en est-il de cette éducation des enfants au Congo ?

3. L'éducation des enfants : entre violence et prise de soins

Faudrait-il que les enfants congolais soient traités comme des enfants ou comme des adultes ? Faudrait-il que les enfants congolais soient éduqués comme des enfants congolais ou bien occidentaux ?

Au village, les enfants sont des enfants et sont traités comme tels. La loi prévoit que « l'enfant, à tout âge, doit honneur et respect à ses père et mère ».²⁶ Cela veut dire que l'enfant doit se reconnaître enfant devant ses parents. Ce n'est pas l'enfant qui dicte à ses parents ce qu'ils doivent faire pour lui. L'enfant, en toute confiance, comprend que ses parents l'aiment et veulent son bien. Il est, pour cette raison, placé sous l'autorité des personnes qui exercent sur lui l'autorité parentale ou tutélaire pour tout ce qui concerne le gouvernement de sa personne.²⁷

Les nouvelles lois urbaines, avec leurs cohortes d'activistes des droits de l'enfant, souvent financées par l'étranger, nous jettent dans un monde nouveau où deux sociétés ont du mal à coexister, où la ville se superpose au village avec parfois des incohérences difficiles à coordonner. Les parents étant possiblement violents envers l'enfant, ne faudrait-il pas un mécanisme pour le protéger contre la violence de ses parents ? À l'inverse, la protection de l'enfant contre ses parents ne pourrait-elle pas, en fin de compte, devenir la protection de l'enfant contre l'affection de ses propres parents ? Entre l'autorité des parents et l'autorité du policier ou du juge, laquelle est mieux placée pour protéger l'enfant ?

Prenons trois cas réels dont nous avons eu connaissance ces deux dernières années.

Le premier cas est celui d'un enfant « abusé » (sic) qui accuse son père de violence au tribunal de Ngandanjika. Selon la loi, le juge condamne le père à payer l'amende prévue. Ce qui fut fait. Le village convoque alors l'enfant, le juge et le condamne pour avoir fait *marcher* son père. Comme c'est un enfant mineur sans ressources et dépendant encore de ses parents, ses grands frères paient cette amende au nom de leur petit frère et pour lui, comme de coutume. Une loi urbaine probablement copiée ou imposée a ignoré la loi

²⁴ Pape FRANÇOIS, *Amoris laetitia*, n. 176.

²⁵ Pape FRANÇOIS, *Amoris laetitia*, n. 176.

²⁶ Code de la famille, op. cit., n. 316.

²⁷ Code de la famille, n. 221.

villageoise, ancrée dans les cœurs de la population. Quelle est la position des activistes congolais des droits de l'enfant en apprenant que le jugement urbain est condamné par un jugement villageois ? Que pense la société congolaise à Ngandanjika de cette situation où celui qui a gagné le procès au tribunal urbain le perd au tribunal villageois ? Que dire au père qui a perdu le procès devant un juge urbain pour le gagner et se faire payer l'amende au tribunal villageois ? Ce père devrait-il s'accommoder des lois urbaines au point de devenir presque étranger devant sa propre progéniture, ou s'accrocher à ses lois villageoises dans lesquelles il a grandi au risque de se faire condamner une deuxième fois ?

Le deuxième cas est celui de quelqu'un qui annonce tranquillement à une radio communautaire qu'il a administré trois bonnes fessées à un enfant qui a jeté une pierre sur sa voiture en marche. Les villageois, témoins de l'événement, prennent acte de cette action et l'approuvent. Il n'est pas exclu que les parents villageois de cet enfant aient encore puni cet enfant par la suite pour le corriger de son acte mauvais, comme on agit au village. Qu'ont fait les militants urbains des droits urbains de l'enfant ? Ne s'agit-il pas là d'un cas de violence faite à l'enfant, selon une certaine vision du monde ? Devrait-on plutôt y voir une action d'un père responsable qui prend soin de la croissance morale de cet enfant ?

Vient enfin le troisième cas, où l'auteur de ces lignes est personnellement impliqué. Avec d'anciens camarades, nous rencontrons dernièrement, au deuil d'un de nos collègues, notre ancien préfet du secondaire, qui nous a beaucoup fouettés pendant notre formation. Curieusement, nous étions tous heureux de le voir et fiers d'être passés par ses mains pour notre formation humaine. Il fallait aussi constater la haute déférence de tous ces quinquagénaires et sexagénaires devant leur ancien préfet. Quelle est l'attitude des enfants ayant eu tous leurs droits devant leurs propres (anciens) parents, au propre et au figuré ?

Le premier problème qui saute aux yeux dans ces cas est la compréhension de l'autorité. Qui devrait détenir de l'autorité sur les enfants ? Au fond, est-il permis que quelqu'un exerce une autorité sur les enfants ?

La société traditionnelle reconnaît l'autorité des parents sur leurs enfants.²⁸ Ces derniers apprennent dès leur jeune âge à obéir à leurs parents et à les honorer. Cette autorité, lorsqu'elle devient tyrannique, est corrigée par des personnes attirées, placées elles-mêmes au rang des pères. Les oncles²⁹ paternels, les grands-parents, les parents de mes

²⁸ En renvoyant d'abord à la société traditionnelle, nous n'oublions pas que la loi congolaise sur la protection de l'enfant congolais se rapporte, dans l'exposé des motifs, d'abord aux traités internationaux émanant de l'ONU, ensuite à la charte africaine des droits et du bien-être de l'enfant, et en dernière position à la Constitution de la république. Bien que, vu la préséance des textes en droit, ce choix puisse se justifier, il n'en reste pas moins un signe de ce qui est plus important et de ce qui l'est moins.

²⁹ Notons que dans bien des langues congolaises, nous ne trouvons pas un terme spécifique pour désigner l'*oncle paternel*. La plupart du temps, on recourt au même terme utilisé pour le père biologique. C'est ainsi que chacun, en dehors de son propre père biologique, a plusieurs autres pères qui veillent sur lui avec beaucoup d'attention car c'est leur enfant. À côté de ces oncles, appelés naturellement pères, tout adulte dans la société est honoré et respecté car il occupe la position de père. Si l'on manifeste ce respect envers tout adulte dans le village, combien plus encore envers le père de mon ami ? De même, ma tante maternelle est tout simplement ma mère. Toute femme adulte est honorée avec le respect dû à la mère. Aussi est-il courant, en français congolais, de remplacer le terme français « madame » par le terme de « maman ». Ce dernier, plus ancré dans la culture congolaise, acquiert un sens nouveau et est facilement compris par les Congolais qui l'utilisent, à la grande stupéfaction des Français eux-mêmes.

amis, tout homme adulte, pourra intervenir pour que les relations père-enfant se normalisent. En ville, loin de la famille élargie, de nouvelles familles se créent autour des confessions religieuses, des mutualités des originaires d'un coin, des anciens élèves d'une école bien déterminée, etc.

Cette autorité du père renvoie à l'autorité du Père éternel, et de celle des ancêtres avec lui. Le fondement du respect dû à mon père est le respect dû à la loi de Dieu, le Père des vivants et des morts. Qu'il s'agisse de la société traditionnelle avant le christianisme, ou de la même société déjà influencée par les valeurs judéo-chrétiennes, la personne obéit à l'autorité établie en reconnaissant l'autorité de Dieu. En plus de la foi en Dieu, incontestée dans toutes les sociétés africaines sub-sahariennes, il y a la conviction que les ancêtres vivent, qu'ils veillent sur nos actions quotidiennes, qu'ils peuvent sanctionner nos mauvaises actions car elles nous éloignent de la communion avec eux.

Les valeurs nouvelles sont au contraire fondées sur la non-existence de Dieu, sur le rejet de son autorité, sur l'exaltation de l'individu qui devient lui-même le centre de l'univers et l'auteur de ses propres lois. Débarrassé de l'autorité divine, la personne humaine est alors en mesure de rejeter toute loi qu'elle ne s'est pas imposée elle-même. L'homme devient son propre législateur et il rejette toute autorité au-dessus de lui.

Cette éthique se manifeste même dans l'éducation. L'enfant, mis au centre de sa propre éducation, doit être entendu et suivi jusque dans ses caprices. Il faut le laisser agir et il apprendra de ses erreurs. Toute directivité est considérée comme non-formatrice, car elle empêche l'enfant d'user de toutes ses potentialités et de les exprimer dans leur totalité. L'éducateur est invité à s'effacer au profit de l'apprenant.

Pour essayer de comprendre ces trois cas, nous devons signaler directement que nous nous trouvons devant deux logiques.

La logique du conflit et de la suspicion : ce que nous faisons à l'autre est expliqué à la lumière du conflit. Il y a risque de violence partout et l'enfant est vulnérable, il peut être abusé, il peut subir la violence. Il y a alors grande nécessité de protéger l'enfant contre les possibles violents qui pourraient abuser de son innocence. Il faut donc protéger l'enfant contre ses propres parents, contre son propre père et contre sa propre mère. Cette protection s'élargira à tous ceux qui, dans la société, exercent une certaine parcelle d'autorité : les enseignants, les professionnels de santé, les policiers, les chefs religieux, etc. Le point de départ étant une suspicion de la possible violence que le tenant de l'autorité peut exercer ou peut avoir exercé sur l'enfant, il se trouve que ce dernier reprochera à ses parents tout ce qu'il constatera comme violence à son endroit et, devenu adulte, il leur rappellera ce qu'il interprète comme violence subie dans son jeune âge.

Comme il faut protéger l'enfant contre son père, la confiance sera alors donnée au policier, au juge, au psychologue, à l'activiste des droits de l'enfant. Tous ces professionnels payés assurent de grands services dont la société a besoin. Quant à soutenir qu'ils soient les mieux placés pour protéger l'enfant contre ses propres parents, rien n'est moins sûr. Des parents violents envers leurs enfants sont aussi vieux que le monde. Mais la situation ne peut pas être généralisée de manière abusive. Le problème

consiste à vouloir trouver solution à une situation en en créant de nouveaux. Si l'enfant urbain occidental peut faire marcher son père et demeurer tranquille, il n'en va pas de même de l'enfant congolais, au village comme en ville, et nous avons quelques difficultés à croire que l'enfant sera mieux protégé par des professionnels payés que par ses propres parents.

La deuxième logique est la *logique de la prise de soin* de l'autre, du plus faible, en confiance. Ici, il s'agit d'être attentif à celui qui est faible, à celui qui est dans le besoin, à celui qui vous appelle sans vous adresser un mot, par sa propre présence en face de vous. Cette prise de soins nécessite une confiance réciproque qui vous autorisera certains actes à première vue violents alors qu'ils sont signes d'amour.

Dans la vie courante, les gens posent plusieurs gestes à l'endroit des autres, de bonne foi, avec cette conviction qu'ils perçoivent le bien-fondé de leur agir. Cette confiance que les autres les comprennent, qu'ils savent qu'ils ne sont pas leurs ennemis, qu'ils n'ont pas l'intention d'abuser de leur être, leur donnent la latitude de faire tout le bien dont ils sont capables. Cette prise de soin pourra être bloquée par la suspicion que l'acte, originellement bon au village, soit interprété en ville comme une violence. Quel monde bâtirons-nous où chaque acte peut être interprété comme une violence ?

Les villageois devraient se rappeler que la ville des villes, le monde occidental, qui cherche à imposer sa morale au village à travers ses lois, est un monde qui a perdu la boussole et ne sait même plus où il va. Nos valeurs traditionnelles africaines, villageoises dirais-je, devraient être exportées vers la ville des villes, et non l'inverse. L'*humanum* dont regorgent nos sociétés africaines ne devrait pas être détruit pour être remplacé par des réalités dont le principal atout est de provenir de très loin.

Par conséquent, chaque parent villageois devrait exercer et revendiquer son droit inaliénable « d'éduquer ses enfants conformément à ses propres traditions et à ses valeurs religieuses et culturelles, grâce aux instruments, aux moyens et aux institutions nécessaires ».³⁰ Les parents villageois devraient s'organiser en associations des parents pour rappeler au législateur que, à force de trop écouter ce qui vient de loin, il risque de sous-estimer et même d'ignorer ce qui est proche, dans son village intérieur. Les parents sont en mesure de s'opposer aux dispositions qui ne leur permettent pas d'être parents et qui transfèrent leurs prérogatives à des services payés par eux.

Les parents peuvent rejeter une éducation qui ferait de leur progéniture des Nord-Américains ou des Européens à la peau noire. Une telle éducation morale, calquée sur le modèle occidental, en voulant imposer une construction mentale nouvelle, ne réussira pas de sitôt à supprimer les fortes convictions ancrées dans les cœurs des villageois. De puissants organismes de l'ONU sont prêts à aider les villageois à abandonner leurs valeurs villageoises pour embrasser celles, nouvelles, de la ville qu'ils leur apprennent. Il en sera de même en famille comme à l'école.

³⁰ JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n. 46

Il y a lieu de former des enfants à se reconnaître enfants, c'est-à-dire dépendants des grands, du milieu, fragiles, ayant besoin de soins des plus importants. Si nous prenons parallèlement les soins pour élever ou cultiver les plantes, et ceux exigés par l'éducation des enfants, nous pouvons souligner le fait que, bien que l'enfant possède en lui la possibilité de continuer à vivre et qu'il pourra s'auto-développer, il reste cependant très fragile et dépendant de son milieu.³¹ Ce dernier ne devrait pas être un milieu importé mais son milieu naturel, ordinaire. Ce n'est pas le propre d'un milieu d'enseigner à un autre milieu comment être parents.

Le Code congolais de la famille, contrairement aux pressions des milieux urbains, maintient que les père et mère sont chargés de la direction de l'enfant mineur. Certes, ils agiront toujours dans l'intérêt de l'enfant et cet intérêt implique la possibilité d'«infliger à l'enfant réprimandes et corrections dans la mesure compatible avec son âge et l'amendement de sa conduite».³² C'est la charge des parents. Pas celle des ONG de défense des droits de l'enfant.

Conclusion

Nous demeurons au village et émettons plusieurs réserves à embrasser la ville qui, après avoir séparé nature et culture, supprime la différence naturelle fondée sur le sexe pour imposer une anthropologie nouvelle où nos idées du moment ouvrent à des unions provisoires totalement fermées au futur de l'humanité.

Nous demeurons au village et émettons des réserves envers la ville qui, dans le mariage, réduit l'être de la personne aimée à un simple jouet pour la satisfaction de chaque individu et qui lui permet de ne rester attaché à cette personne aimée qu'aussi longtemps qu'elle lui est utile. En tant que jouet, il sera rejeté dès que son utilité n'est plus au rendez-vous.

Nous demeurons au village et résistons aux assauts de la ville parce qu'elle casse les liens de transcendance, nous ferme à l'ouverture au Dieu Créateur, et instaure une société totalement immanente où l'homme, dans son angoisse, se retrouve seul, sans secours, presque perdu.

Nous demeurons au village et résistons à la ville car nous sommes des Africains, des gens vivant en symbiose avec la nature, avec des êtres visibles et invisibles, avec des vivants et des morts, sous l'œil bienveillant du bon Dieu, Être suprême, et de tous les ancêtres avec lui.

Nous demeurons au village et continuons à nous référer aux valeurs congolaises, nous tenons à la famille fondée sur le mariage entre un homme et une femme. Des dispositions nouvelles de gestion de cette famille ne changent pas le fond de la réalité. Nous résistons aux pressions urbaines qui voudraient faire disparaître la famille traditionnelle, naturelle, disons villageoise, pour la remplacer par une nouvelle structure qui, anthropologiquement, est bien éloignée de la réalité de la famille et renverse la notion du mariage, celle où se fait

³¹ DE KONINCK T., *Philosophie de l'éducation pour l'avenir*, Laval, PUL, 2010, p. 10.

³² Code de la famille, op. cit., n. 326.

la rencontre naturelle des sexes différents et des générations successives, pour la remplacer par d'autres réalités qui privilégient la réalisation de l'individu.

Nous demeurons au village et aiguïsons notre esprit critique envers les médias, principalement le cinéma qui, sans nous donner des ordres explicites, proposent et incitent les téléspectateurs à suivre un modèle urbain éloigné de celui vécu au village. Il s'agit là d'une éthique narrative où le cinéaste, sans vous dire explicitement ce qui est bien et ce qui est mal, sans vous indiquer ce que vous devez faire, vous invite seulement à contempler ce qui se fait ailleurs et vous ouvre à la possibilité d'agir de la même manière.

Nous demeurons au village et, dans la mesure du possible, nous envahissons les médias, non comme consommateurs, mais comme producteurs de programmes nouveaux, de films, de spots pour proposer des modèles villageois de vie, de mariage, de famille, de l'éducation des enfants, des rapports hommes-femmes et inciter les urbains à y réfléchir un peu plus, à comprendre des réalités villageoises qui ne leur sont pas si pas étrangères, mais simplement inconnues ou méprisées.

Professeur Raphaël DILA CIENDELA

Directeur général de l'Institut supérieur pédagogique de Ngandanjika

HABITER ET TRAVAILLER LA TERRE

Pour une éthique et une pratique de l'écologie dans un milieu rural

Introduction

Au cours de cet exposé, je voudrais proposer une éthique et une pratique de vie que nous pouvons adopter aujourd'hui dans nos milieux ruraux. Il s'agit de l'éthique de la justice, de la vérité et de la rectitude morale, éthique que nous, les Africains, avons hérité de nos ancêtres, depuis l'époque de l'Égypte pharaonique. Selon cette éthique, la justice ne concerne pas uniquement nos rapports entre nous les hommes, mais elle va jusqu'aux rapports entre les hommes et les autres entités de la nature qui habitent avec nous le même monde.

Dans le premier point de mon intervention, je présenterai ce qu'il convient d'appeler la problématique écologique telle qu'elle se présente dans le monde d'aujourd'hui, à la suite du progrès des sciences et des techniques modernes. Les principaux signes de la crise écologique se trouvent dans la pollution sous toutes ses formes, dans la dégradation et la destruction des milieux naturels, dans l'épuisement des ressources naturelles, dans les perturbations climatiques, dans l'explosion démographique et la malnutrition, dans le surarmement de certains États, dans les risques liés aux manipulations génétiques chez les végétaux, les animaux et les humains, etc.

Au deuxième moment de l'exposé, je présenterai, en réponse à cet ensemble de problèmes, les principes d'un discours écologique africain. Il s'agit essentiellement des principes de l'origine commune et de l'unité du réel, de l'interrelation et de la corrélation des êtres, de la valeur intrinsèque de tous les êtres, de la solidarité du naturel et de l'humain ; il s'agit aussi du principe du respect, de l'amour et de la gratitude que l'homme est appelé à vouer aux autres êtres de la terre ; il s'agit aussi du principe du respect de la vie.

Le troisième point exposera l'éthique de la Maât ou maâtéthique, éthique de la justice, de la vérité et de la rectitude morale. Cette éthique peut désormais guider notre comportement dans nos relations avec les autres êtres de la nature, tout comme elle peut guider nos relations entre humains.

Le quatrième moment proposera l'« agroécologie » comme une pratique agricole dans notre milieu du village. Le concept d'agroécologie, ou agriculture biologique, évoque, comme nous le verrons, des techniques de production agricole qui visent l'obtention d'une nourriture saine et le respect de la vie.

Le cinquième et dernier point de mon exposé proposera des conseils pour nos milieux ruraux.

1. Les principaux signes de la crise écologique

L'un des grands signes de la crise écologique se trouve dans la pollution de la nature sous ses formes de pollution des eaux, de l'air, des savanes et des forêts, des rivières, des fleuves, sous la forme de pollutions radioactives, etc. La pollution des milieux naturels

procède d'un mépris à l'égard de la nature. Ainsi, les vallons, les marais, les ravins servent de dépotoirs de la civilisation industrielle. Ces milieux sont réputés être improductifs et méprisés pour cette raison, ils ne peuvent donc servir que de dépotoirs pour des immondices et de décharges publiques.¹

Après la pollution des eaux, il y a aussi la pollution de l'air. Celle-ci se fait en grande partie par les industries qui libèrent dans l'atmosphère de la chaleur, des particules solides, des suies, des fumées, des poussières et du gaz carbonique. La composition de l'air en est alors modifiée de façon notable.² La pollution de l'air par le gaz carbonique a donc pour conséquence une modification de l'atmosphère, notamment son réchauffement, le réchauffement des mers, la modification de la composition de l'air, la suspension dans l'atmosphère de substances toxiques pour la vie et pour les autres êtres vivants de la nature.

Un autre type de pollution de la nature se trouve dans ce qu'on appelle les pollutions radioactives. Depuis la dernière guerre mondiale, l'homme répand dans la nature des substances provenant des fissions nucléaires artificielles. Les conséquences de cette nouvelle forme de pollution sont énormes : de multiples dangers pour l'homme et pour les autres êtres vivants peuvent résulter de la multiplication des substances radioactives.³ Sans parler des risques d'accidents pour les hommes d'aujourd'hui, et surtout pour les générations futures, on peut évoquer la concentration biologique de corps radioactifs dans les chaînes alimentaires. Une radioactivité accrue est également dangereuse pour l'avenir génétique des populations végétales, animales et humaines.⁴

Un autre signe important de la crise écologique se trouve dans la dégradation et la destruction des milieux naturels : phénomènes de déforestation, de savanisation, de destruction des milieux naturels par les feux de brousse, d'érosion, de désertification, de destruction des milieux aquatiques.

La déforestation peut être considérée comme le premier stade de la destruction des milieux naturels. Partout dans le monde, le déboisement exerce ses ravages. La forêt recule devant la savane et prend, dans certaines régions du globe, des allures catastrophiques.⁵ La destruction des forêts laisse place à des savanes ; et la destruction de savanes par l'érosion est une autre destruction des milieux naturels.

Avant de parler de l'érosion, soulignons d'abord la destruction des savanes et même des forêts par le feu. Les feux de brousse, qui finissent dans la plupart des cas par détruire aussi les forêts, sont l'une des pratiques destructrices des milieux naturels, pratique caractéristique du continent africain et de nos milieux. Il est vrai que les autres continents connaissent aussi ce phénomène, mais en Afrique, le problème des feux de brousse se pose avec plus d'acuité et représente une grande calamité, qui transforme tout le

¹ J. DORST, *La Force du vivant*, Paris, Flammarion, 1979, p. 125.

² J. DORST, *La Nature dé-naturée*, Paris, Délachaux et Niestlé, 1965, p. 173.

³ J. DORST, *La Nature dé-naturée*, pp. 156-157.

⁴ J. DORST, *La Nature dé-naturée*, pp. 160-163.

⁵ J. DORST, *La Nature dé-naturée* pp. 59-61.

continent.⁶ Ces feux de brousse, qui ont souvent pour but d'améliorer les pâturages et de favoriser la chasse, sont de puissants agents de destruction et de modification des biotopes et sont souvent à l'origine de l'érosion. Ils ont une grande action modificatrice sur les habitats naturels. Le feu détruit la forêt et empêche toute possibilité de régénération. Il détruit les rejets et les jeunes plants qui ont poussé pendant la saison pluvieuse précédente.⁷ Il y a ici la destruction des espèces végétales, mais aussi celle des espèces animales : bêtes, oiseaux, insectes de toutes sortes... On observe souvent un acheminement progressif, à force d'incendies, vers l'assèchement, voire la désertification des milieux et parfois de régions entières. Si le feu n'est pas le seul responsable de cette évolution dans les transformations des milieux forestiers et savaniens en milieux désertiques, il en est la pièce maîtresse et le facteur principal.⁸

Quant à l'érosion, naturelle, elle est souvent lente, contrairement à l'érosion accélérée, conséquence de la mauvaise gestion du sol dont l'homme est responsable. L'érosion accélérée est la plus lourde des conséquences de l'action de l'homme dans son environnement. Ce mal est général et a pris des proportions catastrophiques en raison des moyens techniques dont dispose l'homme à l'époque moderne.⁹

Outre la déforestation et la savanisation qui lui est consécutive, et outre l'érosion, il y a aussi le phénomène de désertification. « Le Sahara progresse vers le nord comme vers le sud, aidé par le surpâturage des pasteurs nomades qui dégrade la végétation au point qu'elle ne peut toujours se rétablir. »¹⁰

À l'époque moderne, les mauvaises pratiques agricoles et leurs conséquences peuvent être considérées comme l'un des signes écologiques les plus importants. La mise en culture, postérieure au défrichement et au déboisement, vient achever la destruction des habitats naturels et accélérer le processus d'érosion. La monoculture consiste à remplacer les multiples espèces végétales par une seule espèce cultivée. L'installation, à la place des forêts ou des savanes, de cultures industrielles aux produits destinés à l'exportation, pour le simple profit économique, entraîne la rupture des équilibres biologiques dans beaucoup de régions agricoles.¹¹

La mise en culture a entraîné des bouleversements dans des milieux originels. Elle a provoqué la raréfaction et la destruction totale d'un grand nombre d'espèces animales et végétales. L'emploi des insecticides et des pesticides, qui a été un net progrès dans la production des moyens de subsistance, a donné lieu à des abus déplorables : les insecticides ont tué et tuent sans distinctions tous les insectes : les utiles, les indifférents, les nuisibles, mais aussi les nécessaires aux régulations biologiques et à la pollinisation.¹² L'agriculture moderne s'accompagne aussi de l'usage des substances chimiques qualifiées d'herbicides, pour la lutte contre les végétaux indésirables, c'est-à-dire contre les plantes parasites ou

⁶ J. DORST, *La Nature dé-naturée*, p. 69.

⁷ J. DORST, *La Nature dé-naturée*, pp. 66-68.

⁸ J. DORST, *La Nature dé-naturée*, pp. 68-69.

⁹ J. DORST, *La Nature dé-naturée*, pp. 51-53.

¹⁰ R. DUMONT, *L'Utopie ou la mort*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 28.

¹¹ J. DORST, *La Nature dé-naturée*, op. cit., p. 73-83.

¹² E. MORI, *La Méthode. Tome 2. La vie de la vie*, Paris, Le Seuil, 1980, p. 82.

compétitrices des plantes cultivées. Cet emploi de substances chimiques herbicides est responsable de la destruction des communautés végétales et de la raréfaction des espèces particulières. Disons donc, en bref, que le déversement des substances toxiques dans la nature (forêts, savanes, cours d'eau, etc.) fait courir des dangers graves à la nature et à l'homme lui-même.

Un autre signe marquant de la crise écologique est l'explosion démographique. Un grand nombre d'exposés scientifiques diagnostiquent une expansion démographique de type exponentiel. Exponentiel signifie une croissance accélérée, dans le sens d'une progression géométrique ou obéissant à la loi du taux croissant. Aux dires de beaucoup de penseurs¹³, l'accroissement numérique de la population mondiale suit une progression géométrique. Autrement dit, elle suit une progression de type exponentiel. Pour F. Meyer, l'exponentiel est trop faible pour mesurer l'accélération démographique de la population réelle : l'accroissement va au-delà de l'exponentiel, il est surexponentiel.¹⁴ L'accroissement accéléré et à taux croissant de la population humaine mondiale apparaît comme un problème écologique dans le sens où une espèce vivante particulière, la nôtre, s'empare de la planète, l'envahit par son nombre et la presse de livrer toutes ses ressources par une exploitation effrénée. L'augmentation de la population humaine aurait pour conséquence, entre autres, la famine, qui est déjà, dans certaines parties du globe, un fléau endémique.

Par ailleurs, l'épuisement des ressources naturelles est consécutif à l'augmentation de la population humaine, ainsi qu'au mode de vie des sociétés contemporaines caractérisé par le gaspillage et le pillage de ces ressources. Dans *La Force du vivant*, J. Dorst évoque la surconsommation des ressources renouvelables : l'énergie, l'espace, le temps, l'eau et même les hommes.¹⁵

La crise écologique, c'est aussi la course aux armements, avec ses risques de destruction massive par la bombe atomique. C'est ce que H. Jonas appelle « la menace brutale de l'holocauste atomique »¹⁶, qui reste inséparable de la menace sournoise, celle de la destruction de l'environnement, étant donné que l'homme et l'environnement ne peuvent être séparés.

Dans *Le Contrat naturel*, M. Serres trace le schéma de l'évolution des conflits et de la guerre entre les humains. Les guerres, qui étaient d'abord claniques, tribales, ethniques et nationales sont devenues mondiales au 20^e siècle. Cette évolution a été proportionnelle au développement des sciences et des techniques.

La Deuxième Guerre mondiale et, au cœur de cette guerre, l'événement de la bombe atomique lancée sur Nagasaki et Hiroshima a réveillé la conscience du monde sur les risques et les menaces de destruction que courent l'humanité et même toute la planète.

¹³ Par exemple : R. DUMONT, *L'Utopie ou la mort*, op. cit., p. 19 ; GAUFFAUX (Jean), *Notions d'écologie*, Kinshasa, Centre de Recherches Pédagogique, 1991, p. 186 ; DORST (Jean), *La nature dé-naturée*, op. cit., p. 20.

¹⁴ F. MEYER, *La Surchauffe de la croissance*, Paris, Fayard, 1974, p. 20.

¹⁵ J. DORST, *La Force du vivant*, op. cit., p. 166-168.

¹⁶H. JONAS, *Le Droit de mourir*, Paris, Payot et Rivage, 1996, p. 85.

Avec Hiroshima et Nagasaki, nous constatons que « la science vient de conquérir une puissance telle qu'elle peut virtuellement détruire la planète ».¹⁷

Aujourd'hui, un grand nombre de pays dans le monde se trouve dans la course pour l'achat des armes et l'équipement militaire. D'autres pays sont lancés dans la course de la fabrication des armes et des équipements militaires pour réaliser un profit économique. Ainsi, le souci de toujours vendre leurs armes et d'accumuler plus d'argent pousse ces pays à alimenter des conflits armés, surtout dans les pays dits du tiers-monde. Dans ce sens, la course aux armements est alimentée par la course vers la réalisation du profit économique, mais aussi par les ambitions impérialistes et dominatrices des pays occidentaux.

On le voit donc ici : le progrès des sciences et des techniques n'a pas pour seule conséquence la domination sur la nature, il favorise aussi la domination de l'homme sur l'homme, par la force des armes. Ainsi, la technoscience apparaît comme un instrument de domination de la nature par l'homme, de domination des pays riches, capables de se fabriquer ou de s'acheter des armes, sur les pays pauvres. Bref, elle est un instrument de domination de l'homme sur la nature, de l'homme sur l'homme, et un instrument de violence entre les sociétés humaines.

L'avenir de l'humanité, et même de toute la biosphère, est hypothéqué et menacé devant l'accumulation de ces machines de guerre et des bombes atomiques. Selon R. Garaudy, les États-Unis et les anciens pays de l'Union soviétique possèdent à eux seuls 25 fois plus de bombes atomiques qu'il n'en faut pour anéantir la vie sur la terre. Beaucoup de pays dans le monde jouent aujourd'hui avec le feu nucléaire, prêts à prendre le rôle de détonateurs. Les pays officiellement constructeurs des bombes (États-Unis, Angleterre, Russie, France, Chine, Inde, etc.) ne sont pas les seuls à en disposer.¹⁸

Le progrès des sciences et des techniques dans le domaine de la vie et des pratiques médicales pose aussi de graves problèmes à la conscience morale des hommes d'aujourd'hui pour l'avenir de tous les êtres vivants et de toute la biosphère. Selon M. A. Peeters, la plupart des pays occidentaux ont légalisé l'avortement, promulgué des lois autorisant la fécondation artificielle, permis d'effectuer des manipulations génétiques sur des embryons surnuméraires. Plusieurs d'entre eux ont accordé aux couples homosexuels un statut juridique comparable à celui du mariage. Ces aberrations et d'autres encore qui ont droit de cité en Occident ne semblent plus choquer les mentalités, bien qu'elles accentuent un malaise de civilisation qui devient de plus en plus perceptible.¹⁹ C'est ainsi qu'est née la bioéthique. Elle cherche à « modifier et à définir les limites de l'utilisation et de la mise en œuvre des techniques biologiques lorsqu'elles ont l'homme pour objet ».²⁰

¹⁷ M. SERRES, *Éclaircissements*, Paris, François Bourin, 1992, p. 130.

¹⁸ R. GARAUDY, *Appel aux vivants*, Paris, Le Seuil, 1979, p. 10.

¹⁹ M.A. PEETERS, *La Mondialisation de la révolution culturelle occidentale*, s.l., Marguerite A. Peeters, 2007, p. 4.

²⁰ G. HOTTOIS, *Évaluer la technique. Aspects éthiques de la philosophie de la technique*. Paris, J. Vrin, 1988, p. 100.

La bioéthique est une science qui veut améliorer la qualité de la vie ; elle étudie le comportement humain dans le domaine de la recherche biologique et dans celui de la pratique médicale quand le comportement humain est vu à la lumière des valeurs et des principes moraux.²¹ La bioéthique s'interroge sur le sens de la vie et de l'homme, posant la question de savoir jusqu'où peuvent aller nos actions sur l'être humain et même sur les autres vivants.

Les problèmes soulevés par le progrès des sciences et des techniques dans le domaine de la biologie et de la pratique médicale sont des problèmes d'ordre philosophique, éthique et écologique. Philosophique, puisque ces problèmes exigent la réponse à la question du sens et du pourquoi des phénomènes ; éthique, puisqu'ils sont liés aux valeurs morales ; et écologique, puisqu'ils engagent l'avenir de la vie et de l'environnement vital de l'homme.

Selon A. Kahn, les biotechnologies sont anciennes et commencent dès le développement de l'agriculture et de l'élevage, qui modifie considérablement l'environnement de l'homme. Technologies du monde des vivants, elles incluent les activités agricoles et pastorales caractérisées par la transformation des produits végétaux et animaux.²² D'où les liens entre la bioéthique et l'écologie.

C'est dans le monde humain que ces manipulations posent le plus de problèmes d'ordre éthique et philosophique. Par exemple, les manipulations génétiques visent la détermination par avance du sexe de l'enfant à naître, de la couleur de ses yeux ou de ses cheveux, ainsi que d'autres caractères transmis génétiquement. De même, elles visent le contrôle du comportement, le contrôle génétique des hommes à venir pour satisfaire l'ambition de l'*Homo faber* de prendre en mains son propre destin, de conserver, d'améliorer et même de transformer l'espèce humaine selon son propre projet.²³

Après les manipulations génétiques, il y a aussi la technique du clonage. Le clonage est « une technique biomédicale qui consiste à reproduire à l'identique un être vivant à partir d'une de ses cellules ».²⁴ C'est une technique de « transfert des noyaux provenant d'autres cellules », une technique de reproduction asexuée « d'un être vivant par transfert nucléaire ».²⁵ Ainsi, à partir d'un embryon, qu'il soit humain, animal ou végétal, on peut obtenir, par la technique du clonage, le nombre d'embryons qu'on veut, tous identiques, comme des photocopies.²⁶ Dans le règne végétal, le clonage est très fréquent. Dans le règne animal et chez les humaines, le clonage est plus difficile ; mais on a déjà réalisé des exploits dans ce domaine. À la fin de l'année 1999, plus d'une centaine d'animaux étaient nés de cette façon : des moutons, des chèvres, des souris, des bovins, etc.²⁷

Si cela a été possible pour les autres animaux, n'est-il pas possible de faire naître un être humain par la technique du clonage ? La fabrication d'embryons par clonage a

²¹ S. MUYENGO MULOMBE, *Introduction à la bioéthique*, Kinshasa, Presses Universitaire du Sud, 1999, p. 34.

²² A. KAHN, *Et l'homme dans tout ça ?*, Paris, Nil Éditions, 2000, p. 137.

²³ H. JONAS H., *Le Principe responsabilité*, Paris, Le Cerf, 1992, p. 42.

²⁴ S. MUYENGO MULOMBE, *Introduction à la bioéthique*, op. cit., p. 89.

²⁵ A. KAHN, *Et l'homme dans tout ça ?*, pp. 226, 242.

²⁶ S. MUYENGO MULOMBE, *Introduction à la bioéthique*, op. cit., p. 80.

²⁷ A. KAHN, *Et l'homme dans tout ça ?*, p. 224-225.

généralement deux objectifs : l'un thérapeutique, l'autre reproductif. On fabriquerait les embryons pour soigner certaines maladies telles que le cancer, le diabète, les brûlures, la maladie de Parkinson, les insuffisances hépatocellulaires, etc.²⁸ ; mais aussi pour avoir des enfants. C'est la technique à laquelle peuvent recourir par exemple les homosexuels.

Dans le domaine de la pratique médicale, il y a, selon S. Muyengo Mulombe, trois niveaux de problèmes bioéthiques : le premier niveau est celui du début de la vie, le deuxième est celui du déroulement de la vie et le troisième est celui de la fin de la vie humaine.²⁹

Au premier niveau apparaissent les problèmes soulevés par les techniques de la contraception, de l'insémination artificielle, des fécondations *in vitro* (FIVETE), du diagnostic prénatal, de l'avortement. Il y a ici d'autres techniques et dérivés possibles, telles que l'utilisation des embryons dans le but d'expérimenter les médicaments, la cryoconservation et l'octogénèse, la parthénogénèse³⁰ et la gestation d'embryons humains par d'autres espèces animales. Au deuxième niveau, celui du déroulement de la vie, se posent des problèmes de manipulations du comportement, les dons et les transplantations des organes (le cœur, le rein, le foie, l'œil...), les recherches et l'expérimentation sur les êtres humains. Au troisième niveau, celui de la fin de la vie, évoquons les problèmes de l'euthanasie, de l'acharnement thérapeutique (ou l'insistance thérapeutique), de l'accompagnement des malades (ou les soins palliatifs).

Enfin, le progrès des sciences et des techniques dans le domaine de la vie et de la pratique médicale pose des problèmes de manipulations biologiques et génétiques, manipulations non seulement du monde végétal et animal, mais aussi manipulations de l'homme lui-même. Il présente un risque d'instrumentalisation de l'homme et même de commercialisation des produits de la procréation humaine. En fait, les sciences et les techniques risquent tout simplement d'attenter à la vie et à la dignité de la personne humaine.

2. Les principes d'une écologie profonde vitalisée

Je veux ici énoncer quelques principes de l'écologie profonde vitalisée. Des principes, en effet, se présentent à moi comme les bases d'une écologie qui défend la valeur intrinsèque de tous les êtres, vivants et non-vivants.

- Le principe de l'unité du réel : le réel est Un

La cosmogonie égyptienne et les autres traditions africaines (luba, dogon, bambara, kanyok, boschiman) me portent à comprendre le monde comme Un, déjà dans ses origines. Il est Un dans toutes ses composantes : minérale, végétale, animale, humaine et même divine. Selon les penseurs de l'Égypte ancienne, le monde dans toutes ses dimensions est sorti du *Noun*. Il a une seule origine, une origine commune à tous les

²⁸ A. KAHN, *Et l'homme dans tout ça ?*, p. 227.

²⁹ S. MUYENGO MULOMBE., *Introduction à la bioéthique*, p. 55.

³⁰ S. MUYENGO MULOMBE S., *Introduction à la bioéthique*, pp. 78-80 : la parthénogénèse consiste à produire un individu à partir d'un gamète sans fécondation, technique à laquelle peuvent recourir les homosexuels pour avoir des enfants. La cryoconservation est une technique qui consiste à conserver les embryons en vue de les garder en vie. L'ectogénèse consiste à conserver les embryons dans un environnement artificiel pendant longtemps, pour créer un enfant entièrement *in vitro*.

étants, vivants comme non-vivants. Selon la pensée africaine de l'Antiquité, le monde est un TM, c'est-à-dire une Totalité, la Totalité de tout ce qui était, qui est et qui adviendra dans le réel. Il rassemble l'Être créateur et les êtres créés ; il unit l'Être infini et les êtres finis ; il rassemble les êtres invisibles et les êtres visibles, les êtres matériels et les êtres immatériels. Dans ce sens, nous ne pouvons pas agir sur la nature sans la considérer comme un Tout.

- Le principe de l'origine commune de tous les êtres et de la fraternité universelle de toutes choses

Selon ces mêmes traditions, la nature dans son ensemble est sortie des mains du Créateur, de l'unique Créateur de tout. Celui-ci est le Père des dieux et des esprits, des astres, des planètes et des galaxies, des minéraux, des végétaux, des animaux et des humains. Cela fonde une sorte de fraternité universelle entre tous les êtres sortis de ses mains et de sa bouche (de sa Parole créatrice).

- Le principe de l'interrelation et de la corrélation universelle des êtres

Le monde, c'est l'ensemble de tous les êtres en relation et en corrélation les uns avec les autres, dépendant les uns des autres. La divinité n'est pas solitaire ; les hommes, les animaux, les végétaux et les minéraux ne sont pas non plus solitaires. Ils sont liés, tous les êtres dépendant les uns des autres.

L'univers comme TM est un ensemble de relations inextricables qui constituent une totalité et une unité de sens. Le TM est une réalité relationnelle et dynamique où tout se tient. Tout implique tout. Rien n'existe en dehors de la relation, et la relation est à l'origine et à l'œuvre dans toute la réalité. Le monde est Un et forme un Tout vivant où chaque chose est reliée au Tout. L'homme est, dans cet univers, un maillon dans une longue chaîne de relations et d'interrelations où son action a des répercussions çà et là dans la nature.

- Le principe de la valeur intrinsèque de tous les êtres

La valeur intrinsèque propre aux animaux, aux végétaux et aux minéraux leur confère une certaine dignité. La dignité concerne ce qui n'a pas de prix. Or, il n'y a pas que l'homme qui n'a pas de prix, c'est aussi le cas de certains êtres de la nature. Ainsi, on ne peut pas fixer le prix d'une forêt, ou d'un océan, ou encore d'une savane. Comme ces êtres n'ont pas de prix, économiquement parlant, ils ont une valeur propre, une valeur intrinsèque.

- Le principe du respect, de l'amour et de la gratitude que l'homme est appelé à vouer aux autres êtres de la nature

Il y a une certaine communion et une certaine interdépendance, entre l'homme et les animaux d'une part, et entre l'homme et les végétaux d'autre part. La tendance des anciens Égyptiens à l'adoration des dieux incarnés dans les animaux ou même dans les végétaux semble, à mon avis, leur manière d'exprimer la gratitude envers ce que la terre, les arbres et les animaux donnent à l'homme. Cela impose aux hommes une attitude de respect envers leurs bienfaiteurs.

- Le principe du respect et de la préservation de l'ordre de l'univers

L'éthique pharaonique, dans le concept de Maât, nous inspire le respect et même l'obligation morale de respecter et de protéger les êtres de la nature, les structures de la nature et l'ordre de l'univers.

L'idéal de la Maât exprime la volonté qui habitait les Égyptiens anciens, volonté de respecter et de préserver l'univers, les lois qui le régissent. Et cette tâche de préservation de l'ordre de la nature relevait, dans l'Égypte ancienne, d'abord de la responsabilité du pharaon, par l'exercice de sa mission politique, et des prêtres par l'accomplissement des rites dans les temples ; ensuite, de toute la population par son adhésion à la politique du pharaon et sa participation aux rites des prêtres dans les temples. Aujourd'hui, elle relève d'abord de l'homme politique, mais ensuite de tout homme dans la société.

- Le principe du respect de la vie et des lois qui régissent les phénomènes de la vie

En tant qu'idéal éthique, la Maât oblige l'homme à respecter les lois de l'univers, les structures de fonctionnement de ce dernier et les conditions d'épanouissement de la vie. Il rejette tout ce qui détruit la vie et réduit le monde à des structures artificielles, devant être considéré comme mauvais et rejeté comme tel.

La vie est le lien qui lie, dans l'espace et dans le temps, toutes les choses du monde à leur origine primordiale. Dans ce sens, tout le réel forme une grande famille qui unit les vivants ; mais aussi les non-vivants, les minéraux, tous liés dans la quaternité fondamentale, symbole de la totalité du réel et de la fraternité universelle.

- Le principe de la solidarité du naturel et de l'humain

Ce principe exige de ne pas séparer la cause de la dégradation de la nature de celle de la dégradation humaine et sociale. Car les destins de l'une et de l'autre sont liés. Cette dimension de la problématique écologique met en rapport la vie sociale et la vie politique. Elle concerne les rapports entre les riches et les pauvres, les gouvernants et le peuple. Cela appelle une morale de l'harmonie de la société, de la solidarité des riches avec les pauvres, du fort avec le faible, de l'homme politique avec son peuple. La Maât exige une vie harmonieuse entre les membres de la société et rejette l'exploitation des uns par les autres.

- Le principe de la place qu'occupe chaque être et du rôle joué par chacun dans l'harmonie de l'ensemble

Une écologie profonde et vitalisée doit intégrer le fait que, dans le monde, tout a une place, depuis les réalités les plus prestigieuses comme le soleil, la lune, les étoiles, les fleuves ou les océans, jusqu'aux réalités apparemment moins prestigieuses tels que les insectes ou les vers de terre. En fait, chaque être a sa place dans l'ensemble des écosystème et y joue un certain rôle. Dans ce sens, il peut et doit être protégé et ne saurait être détruit sans raison objective valable ni sans aucun regret. La ritualisation de la vie en Afrique traditionnelle traduit ce désir de symbiose de l'homme avec la nature.

3. La maâtéthique, l'éthique à l'heure de l'écologie

L'idéal de la Maât exprime la volonté de respecter et de préserver la nature, la vie et les lois propres à l'une et à l'autre. En tant qu'idéal éthique, l'idéal de la Maât appelle les humains à respecter les lois de l'univers, les structures du fonctionnement du monde et les conditions d'épanouissement de la vie. La maâtéthique rejette tout ce qui détruit la vie dans toutes ses dimensions. Exigence de respect de l'ordre du monde tel que créé par son Créateur, exigence de respect des lois du monde, exigence de respect de la place de chaque être créé et du rôle que chacun y joue selon sa nature, la maâtéthique, dans ce sens, proscrie les activités telles que le transfert des gènes, les techniques du clonage et toutes sortes de manipulations biologiques et génétiques : l'avortement, l'euthanasie, l'acharnement thérapeutique, etc.

Explicitons cette idée. La maâtéthique, éthique africaine par excellence – même si elle est aussi une éthique universelle –, prescrit aux Africains et à tout humain de rejeter toute sorte de pseudo-éthique qui véhicule les œuvres de la mort. Dans ce sens, elle rejette les mariages homosexuels ; elle rejette tous les enseignements sur le « gender » ; elle rejette la fabrication, la vente et l'utilisation des contraceptifs ; elle rejette et condamne la dépénalisation de l'avortement ; elle rejette la dépénalisation de la prostitution ; elle rejette les pseudo-concepts de « liberté sexuelle », de « droit à choisir son partenaire sexuel », etc.

L'éthique de la Maât ou maâtéthique peut nous aider dans la recherche de solutions aux problèmes écologiques de notre temps. Si elle prescrit le respect de la vie sous toutes ses formes, elle est une éthique de la justice, de la vérité, de la rectitude de comportement, de la rectitude morale. Elle rejette le mensonge, l'hypocrisie, l'injustice, l'avidité présentes dans ce qu'on appelle aujourd'hui « la nouvelle éthique mondiale ».

La maâtéthique est une éthique de l'harmonie du monde, mais aussi une éthique de l'harmonie de la société, de la solidarité des riches avec les pauvres. Elle rejette l'exploitation des pauvres par les riches, elle rejette l'exploitation des nations pauvres par les nations riches ; elle rejette toutes les formes de domination de certains peuples sur d'autres peuples. Bref, elle rejette toute sorte d'impérialisme.

Dans *L'Homme et la nature*³¹, j'avais préconisé la maâtéthique comme solution aux problèmes écologiques. Le concept de Maât se présente comme une exigence de pureté morale qui demande aux humains de respecter la nature, pour ne pas la souiller par les impuretés de toutes sortes. Du point de vue strictement écologique, ces impuretés consisteraient, comme le suggère le chapitre 125 du *Livre des morts des anciens Égyptiens*, à polluer les eaux, l'air, les forêts, etc.

L'homme appartient à la grande famille des vivants, liés les uns aux autres par des liens inextricables et complexes. Nous sommes tous, aussi bien les minéraux, les végétaux, les animaux que les humains, des enfants du soleil, des enfants de la terre, les fils et filles du cosmos.

³¹ R. MATAND MAKASHING, *L'Homme et la nature. Perspectives africaines de l'écologie profonde*. Paris, L'Harmattan, 2019.

Le maâtéthique soutient l'idée d'équilibre, d'harmonie entre l'homme (microcosme) et l'univers (macrocosme) pour que la vie puisse s'épanouir. Or, justement, cette harmonie semble rompue dans notre monde moderne, à cause de toutes les activités technoscientifiques de l'homme. La maâtéthique viserait, dès lors, le rétablissement de cet équilibre rompu entre l'homme et la nature dans le monde moderne.

Comme le souligne l'égyptologue Anna Mancini, un certain état du cœur (humain) permet la circulation de la Maât. Et cette circulation entraîne l'équilibre qui ouvre un passage vers une meilleure forme de vie.³² Un cœur ouvert à la Maât, c'est-à-dire à la vérité, à la justice, à la rectitude, à l'honnêteté, au respect des autres humains et êtres de la nature, au bien sous toutes ses formes, fait circuler l'énergie cosmique. Au contraire, un cœur fermé à la justice, à la vérité, au bien, c'est-à-dire un cœur ouvert au mensonge, aux injustices, aux pillages des ressources naturelles, à l'avidité, au désir insatiable d'enrichissement, à la cupidité et à la gabegie financière, empêche d'atteindre l'harmonie et l'équilibre, et ouvre la voie vers la disharmonie, vers les conflits, vers les guerres, bref, vers la mort.

L'écologie profonde et vitalisée qui s'appuie sur une éthique de la Maât rend justice aux différentes réalités du réel. Elle intègre le fait que, dans le monde, tout a une place, depuis les réalités les plus prestigieuses jusqu'aux réalités apparemment plus humbles. Chaque être a sa place dans l'ensemble des écosystèmes et doit être protégé. Chaque être ne saurait être détruit sans raison objective valable et sans regret.

Ce que je dis ici a été démontré par un écologiste américain, Aldo Leopold, avec l'exemple du bouleau nain. « Un petit buisson effacé, inaperçu, écrit-il, le bouleau nain, joue un rôle important dans les fluctuations de la vie végétale et animale. On voit ici comment il donne la vie ou la mort aux cerfs, aux grouses, aux lapins et aux orchidées dans le Wisconsin. »³³ Plus loin, l'auteur ajoute : « En dépit des apparences, ce petit arbre insignifiant avait donc lui aussi son importance, car il joue un rôle dans la vie et la mort des cerfs, des tétras, des lapins et des orchidées ». ³⁴

De même, l'écologie profonde met en avant l'idée selon laquelle l'homme est un être en relation et en dépendance avec le reste de la réalité. Les êtres de la nature, tels que les forêts, les rivières, les savanes, les pierres, les animaux, etc., la divinité et les divinités, les hommes vivants et les ancêtres morts, les sociétés proches et éloignées, les différentes cultures, sont dans une interdépendance universelle.

L'écologie profonde d'inspiration africaine, en tant que philosophie, rejette toutes les philosophies et idéologies que j'avais décrites dans *L'Homme et la nature* comme responsable du mal écologique de notre temps.³⁵ Elle rejette donc l'idéalisme parménidien et son mépris, son rejet et sa négation de la réalité de la nature. De même, elle rejette les dualismes platonicien et cartésien et leur séparatisme. Elle rejette dans la pensée cartésienne et baconienne le désir de maîtrise et de domination du monde et de la nature.

³² A. MANCINI, *Maat, la philosophie de la justice de l'Égypte ancienne*, Paris, Éditions Buenos Books International, 2014, p. 83.

³³ A. LEOPOLD, *La Conscience écologique*, Marseille, Éditions Wildproject, 2013, p. 91.

³⁴ A. LEOPOLD, *La Conscience écologique*, p. 92.

³⁵ R. MATAND MAKASHING, *L'Homme et la nature*, chapitre 2.

L'écologie profonde rejette le kantisme en tant qu'une philosophie qui considère l'homme seul comme « une fin suprême » et qui dégrade tout le reste de la nature au rang de simple moyen dont l'homme peut disposer comme il l'entend. De même elle rejette le marxisme, cette philosophie qui considère que la technique plus avancée et plus poussée devrait produire des biens en abondance, faciliter la vie humaine, satisfaire pleinement les besoins vitaux par le règne de l'abondance : pareille pensée reste prisonnière d'une mystique de la domination et de la conquête du monde. Elle rejette l'économisme et le développementisme, deux idéologies responsables de la course folle vers l'enrichissement et le développement aveugles, tristes héritages de la civilisation occidentale moderne.

L'écologie profonde que je soutiens rejette l'aliénation et la fascination pour le béton et la quincaillerie.³⁶ Elle rejette l'aliénation et la fascination pour l'argent facile, obtenu par les moyens les plus ignobles qui méprisent la nature et la vie qu'elle porte. Nous connaissons sur ce point le triste sort réservé aux forêts équatoriales, amazonienne et congolaise, mais aussi à toutes les forêts de nos villages.

4. L'agroécologie, une pratique agricole dans le milieu du village

Face à l'ensemble de problèmes écologiques décrits au premier point, la tentation qui nous guette est de dire : les pays développés et industrialisés nous ont conduits par les chemins du développement, à des conséquences écologiques que nous décrions, alors c'est inutile de chercher à nous développer. Pouvons-nous soutenir un pareil raisonnement ? Le développement ne nous apparaît-il pas comme une exigence et un impératif pour tous ?

Nous pouvons et nous devons nous développer, sortir de la misère et de la pauvreté, mais en suivant un autre chemin que celui emprunté par l'idéologie des sciences et des techniques occidentales. Cela signifie que nous devons et nous pouvons nous développer en inventant de nouvelles techniques, moins polluantes et plus respectueuses de la nature dans toutes ses composantes.

Un ou deux exemples peuvent nous éclairer. Il s'agit d'exemples empruntés au domaine de l'agriculture et à celui de l'énergie. Nous savons qu'un certain développement de nos pays dits sous-développés doit partir de l'agriculture, puisque tout développement est lié à l'énergie. Or, plusieurs penseurs tels que J. Dorst et P. Rabhi ont montré que l'agriculture intensive a été à l'origine de l'appauvrissement du sol, des phénomènes érosifs, de la disparition de certaines espèces animales (insectes, oiseaux, etc.) et végétales à cause des engrais chimiques utilisés pour la production agricole et des pesticides (insecticides, herbicides...) pour tuer des êtres nuisibles à la production agricole. Et pourtant, il est aussi vrai qu'on peut bien produire au champ en utilisant les méthodes de l'agriculture biologique.

Le concept d'agriculture biologique évoque des techniques de production agricole opposées à l'emploi de tout produit chimique dans le processus de production de la ferme. De plus, l'agriculture biologique a l'avantage de fournir des produits alimentaires

³⁶ Cf. A. TRAORE, *Le Viol de l'imaginaire*, Paris, Librairie Fayard et Actes Sud, 2002, p. 70.

sains et naturels, c'est-à-dire exempts des résidus de pesticides et dont la qualité assure un apport en oligoéléments, vitamines et fibres³⁷.

Un deuxième exemple concerne le domaine de l'énergie. Dans ce domaine, le concept d'« énergie verte » ou d'« énergie douce » signifie une énergie non polluante. Au lieu de faire tourner un groupe électrogène qui brûle du carburant et produit de la fumée, on peut utiliser une batterie chargée avec un panneau solaire et un convertisseur ou un élévateur pour faire fonctionner une télévision. On peut aussi utiliser des énergies dites renouvelables dont l'utilisation n'entraîne pas la destruction de leur source (énergie solaire, éolienne, hydraulique). C'est dans ce domaine que peuvent s'investir les recherches scientifiques en vue du développement de nos milieux de vie en Afrique.

Ainsi, dans nos milieux villageois en Afrique et même ailleurs, on orienterait les recherches pour créer des techniques qui utilisent directement l'énergie solaire, éolienne, hydraulique, mettant de côté ou minimisant les autres formes d'énergie (charbon, gaz, pétrole) qui sont polluantes et destructrices de leurs sources.

Le développement, qui est un impératif pour l'Afrique, doit être entendu en son sens intégral. Il s'agit d'un développement qui prend en compte tous les hommes et toutes les dimensions de l'homme, en même temps qu'il respecte la vie présente dans les autres vivants, animaux et végétaux. Le développement de nos milieux ruraux, de notre pays comme de l'Afrique, devrait donc prendre d'autres chemins que ceux empruntés par l'Occident. Il devrait prendre les voies qui accordent leur importance aux valeurs de la modération et de la sobriété et gardent le lien viscéral de l'homme avec la nature et la terre de nos ancêtres³⁸.

La philosophie de la modération et de la sobriété s'oppose à la boulimie consummatrice et égoïste ; elle défend un style de vie simple, sobre, pondéré, qui privilégie l'esprit de partage, de gratuité et de solidarité avec les autres. Elle est un art de vivre, un choix de vie dont la modération et la sobriété volontairement consenties permettent de rompre avec l'ordre mondial anthropophage appelé « mondialisation ». « Gratitude, modération, pondération sont les sentiments et vertus qu'*Homo œconomicus*, rouage d'une gigantesque machine mondiale, doit résolument abolir, car ils sont dangereux pour le métabolisme de la pseudo-économie qui tient le monde à la gorge. »³⁹

Pour revenir à l'agriculture dite biologique, les travaux de Pierre Rabhi consacrés à ce thème peuvent nous inspirer.⁴⁰ Pour ce penseur, « l'agroécologie », ou agriculture biologique, réunit deux nécessités : se nourrir et préserver la vie. Elle tire parti des connaissances scientifiques et agronomiques modernes en pédologie, en microbiologie et en sciences de l'énergie. Elle n'est pas à confondre avec l'agriculture paysanne traditionnelle. Elle s'oppose à l'agrochimie qui utilise les engrais chimiques pour fertiliser

³⁷ F. de ROOSE et P. VAN PARIJS, *La Pensée écologiste. Essai d'inventaire à l'usage de ceux qui la pratiquent comme de ceux qui la craignent*, Bruxelles, De Boeck Université, 1991, p. 21.

³⁸ P. RABHI, *Vers la sobriété heureuse*, Arles, Actes Sud, 2010, p. 95-103.

³⁹ P. RABHI, *Vers la sobriété heureuse*, p. 107-108.

⁴⁰ Particulièrement : *La Part du colibri* (Paris, Éditions de l'Aube, 2009), *Vers la sobriété heureuse* (op. cit.), *L'Agroécologie* (Arles, Actes Sud, 2015).

les sols. Elle repose plutôt sur le constat que le sol est un organisme vivant à part entière et non un substrat neutre destiné à recevoir des engrais de synthèse. Cet organisme vivant qui a son métabolisme propre est le siège d'une effervescence de micro-organismes, champignons, levures, insectes, vers de terre, etc.⁴¹ Cette animation de micro-organismes engendre des substances nobles dont la plante peut disposer par ses racines. La plante ancrée dans le sol s'épanouit dans l'air, reçoit l'énergie du soleil et d'autres énergies encore plus subtiles. Elle devient ainsi le cordon ombilical qui transfère les substances de la terre et du cosmos vers notre estomac.⁴² « Ainsi sommes-nous inclus dans un ordre où la terre, le végétal, l'animal, l'humain sont reliés et liés aux autres éléments que sont l'eau, l'air, la chaleur, la lumière. »⁴³

L'agroécologie est la base d'une civilisation respectueuse des écosystèmes au sein desquels l'homme est un participant aux grands cycles de la vie, favorable à la vie et non contre elle.⁴⁴ Elle veut répondre aux nécessités de la survie humaine tout en respectant la vie sous toutes ses formes et toute sa diversité. Elle compte plusieurs caractéristiques principales. Elle s'appuie sur certaines techniques inspirées des processus naturels : le compostage, le non-retournement du sol, l'utilisation de purins végétaux, l'association de végétaux, l'usage de semences libres, reproductibles et transmissibles de génération en génération. Elle permet aux populations de reconquérir l'autonomie, la sécurité et la salubrité alimentaires, grâce à la production d'une nourriture saine, exempte des pesticides et des insecticides propres à l'agriculture chimique. Sa pratique permet de re-fertiliser les sols, de lutter contre la désertification et l'érosion, de préserver la biodiversité, d'optimiser l'usage de l'eau. Elle est une alternative peu coûteuse et adaptée aux populations démunies dont elle peut utiliser l'énergie métabolique humaine et animale, surabondante mais insuffisamment sollicitée et mal valorisée. Par l'usage des ressources naturelles, elle libère les paysans de la dépendance à l'égard des engrais chimiques, coûteux et destructeurs des sols. Elle contribue en même temps à réduire fortement les transports générateurs de tant de pollutions.

5. Quelques conseils d'ordre pratique

- Il faut préférer la polyculture à la monoculture. En effet, la polyculture est plus respectueuse de la biodiversité et plus propice au renouvellement du sol et de l'écosystème.
- Il faut préférer l'agriculture biologique à l'agriculture industrielle. L'agriculture biologique donne au paysan-agriculteur de produire ses propres semences qu'il pourra utiliser à la saison suivante. Elle lui assure son autonomie et sa liberté. Au contraire, l'agriculture chimique ou industrielle l'oblige à utiliser les engrais chimiques qu'il n'est pas capable de s'acheter, en même temps qu'elle l'oblige de dépendre des autres pour se procurer les semences. De plus, l'agriculture biologique a l'avantage de fournir des produits alimentaires sains et naturels, c'est-

⁴¹ P. RABHI, *La Part du colibri*, p. 41-42.

⁴² P. RABHI, *La Part du colibri*, p. 42.

⁴³ P. RABHI, *La Part du colibri*, p. 42.

⁴⁴ P. RABHI, *L'Agroécologie*, p. 12.

à-dire exempts de résidus et de pesticides dont la qualité assure un apport en oligoéléments, vitamines et fibres.

- Il faut préférer la production des denrées alimentaires locales (maïs, manioc, haricots, arachides, riz, huile de palme, etc.) qui servent davantage à la consommation du cultivateur qu'à la production des denrées à exporter. De même, il faut privilégier la consommation des produits locaux contre la consommation des produits alimentaires étrangers.
- Il faut privilégier certaines pratiques traditionnelles, telles que la mise en jachère du terrain de son champ ou de sa ferme, pour permettre au sol de se reconstituer.
- À l'inverse, il faut rejeter d'autres pratiques traditionnelles telles que le labour sur brûlis qui appauvrit le sol.
- Il faut édicter des lois interdisant les feux de brousse qui sont destructeurs des écosystèmes et des êtres qui les habitent.

Conclusion

Cet exposé a voulu définir une éthique et une pratique de l'écologie dans le milieu rural africain. Il s'agit d'une éthique et d'une pratique agricole dans le milieu de nos villages, confrontés à la pauvreté, aux injustices et à l'exploitation des pauvres par les riches.

L'éthique de la Maât ou maâtéthique recherche et donne priorité à la vérité, à la justice, à l'équité et à la rectitude morale dans nos relations entre humains et dans les relations des humains avec les autres êtres de la nature.

Les signes de la crise écologique d'aujourd'hui nous appellent et nous interpellent sur la manière dont nous devons pratiquer l'agriculture et même l'élevage dans nos milieux ruraux africains. Il nous faut vivre et pratiquer l'agriculture en respectant les principes d'une écologie au service de la vie et de ses diverses exigences. C'est dans ce sens que j'ai proposé l'agroécologie comme pratique agricole pour l'avenir de nos villages.

En effet, l'agroécologie ou l'agriculture biologique vise à la fois le respect du milieu naturel où vivent et travaillent les paysans et la production d'une nourriture saine qui respecte la vie.

Professeur Raymond MATAND MAKASHING
Université Notre-Dame de Lomami

CHANGER NOTRE IDÉE DE « FAIRE L'ÉCOLE » AU VILLAGE EN RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO : DÉFIS À RELEVER

On ne peut penser le développement d'une société sans réfléchir à fond sur la question de l'éducation, et particulièrement de celle, formelle, qui se donne à l'école. Or, parler de l'école implique qu'on analyse les processus d'enseignement et d'apprentissage.

Puisque ce colloque, qui célèbre le 15^e anniversaire de Projet Ditunga, porte sur l'impératif de faire de nos villages des leviers du développement du continent africain, notre analyse des processus d'enseignement et d'apprentissage en République démocratique du Congo s'attardera bien entendu sur l'école du village.

Je commencerai ce propos en évoquant les débats, souvent houleux, qui surgissent dans nos cours de pédagogie, au département d'agrégation de l'Université catholique du Congo, au sujet du refus des pygmées de fréquenter l'école républicaine. Effectivement, les études réalisées sur cette question montrent, comme nous le verrons dans la suite de cette réflexion, qu'il y a une nette résistance de la part de nos frères pygmées face à la réalité de l'école.¹ Cette attitude des pygmées vis-à-vis de l'école suscite des questions qu'il faut se poser, notamment celle de savoir si cette école qu'ils refusent est vraiment celle qui convient pour leur milieu, ou encore de savoir si les communautés locales sont suffisamment sensibilisées et associées à ce projet d'école, ou encore la question de l'implication des membres desdites communautés dans les équipes d'éducation au sein des institutions de formation et d'instruction.

Mais par-delà la situation spécifique des pygmées, ne devrions-nous pas reconnaître qu'il y a en République démocratique du Congo un vrai problème de conception, d'organisation et de fonctionnement de l'école en milieu rural ? Et si tel est le cas, n'est-il pas temps que nous repensions notre idée de « faire l'école » au village, de manière à la rendre plus efficace et plus efficiente ?

Voilà les questions qui orientent le propos de cette étude.

Notre réflexion, articulée en trois points, s'ouvre par une étude des grandes étapes historiques de l'école dans notre pays. Un deuxième point porte sur la situation actuelle de l'école en milieu rural, et enfin nous réfléchissons sur les défis à relever en vue de créer une véritable école pour nos villages.

1. Étapes historiques de l'école congolaise

Des colloques et tables rondes d'experts qui se sont attelés à étudier le système éducatif au Congo², il ressort que la situation de l'école congolaise se détériore d'année en année, depuis plusieurs décennies déjà.

¹ E. ZIULU, G. MOKONZI BAMBOTA, ZAMOY BENGÉ, « Diagnostic de la scolarisation des enfants pygmées du Sud-Kivu en République démocratique du Congo », in *International Journal of Innovation and Scientific Research*, Vol 31, n° 2, juillet 2017, pp. 262-271.

² Parmi les plus importantes tenues au cours de la décennie 1990 peuvent être citées les assises suivantes : la table ronde nationale sur l'éducation pour tous au Zaïre (avec la participation du gouvernement, de la Banque mondiale, du PNUD et de l'UNICEF) en 1991 ; la Conférence nationale souveraine, en 1991-1992 ; les états généraux de

Mais ce serait falsifier l'histoire que de dépeindre de manière aussi crue la situation de l'enseignement au Congo. Rappelons que l'école congolaise, depuis sa fondation en 1906, a connu trois phases essentielles : la première, celle de l'époque coloniale, qui peut être considérée comme la phase de la construction et de la solidification de l'école ; la deuxième, plus glorieuse, va de l'année 1960 aux débuts des années 1980. La troisième phase, un peu plus chancelante, couvre la période allant de la deuxième moitié des années 1980 jusqu'à nos jours.

1.1. L'époque coloniale : les dates importantes

Pour une bonne intelligence de cette période, il convient de la subdiviser en trois parties : de 1885 à 1925 ; de 1925 à 1948 et de 1948 à l'indépendance du Congo.

1.1.1. De 1885 à 1925

Lorsqu'en 1885, les grandes puissances occidentales de l'époque se partagèrent l'Afrique, le grand Congo devint la propriété privée du souverain belge, le roi Léopold II, et ce, jusqu'en 1908. Plutôt préoccupé de consolider son État sur le plan administratif et économique, le souverain n'avait pas le temps de s'occuper de l'éducation et de l'enseignement de la jeunesse. L'initiative en matière de formation et d'éducation était privée et missionnaire. Chaque mission tenait donc son école, avec son programme, son organisation, sans être assujettie à aucun contrôle de l'État.

À ce propos, voici le témoignage éloquent de Camille Janssen, gouverneur général du Congo en 1886 :

« L'ancien État indépendant du Congo, constitué politiquement en 1885 seulement sous la souveraineté du roi Léopold II, n'a, au début, guère eu le loisir de s'occuper de l'enseignement à donner aux habitants du pays. Le premier soin de l'État a été d'organiser toute une administration, d'occuper le pays, d'empêcher les luttes intestines et de veiller à la défense de ses droits. Il s'en est remis, pour ce qui concerne l'instruction, aux missionnaires qui ont établi de nombreuses missions sur le territoire de l'État. »³

Le premier engagement de l'État en matière d'instruction et d'éducation date des débuts du 20^e siècle, avec la signature de la convention du 26 mai 1906. Cette date, considérée aujourd'hui comme celle de la naissance officielle de l'école congolaise, est en effet celle où fut signée entre le Congo et le Saint-Siège une convention qui parle pour la première fois de l'engagement de l'État dans le secteur de l'enseignement.⁴

l'éducation en 1996 ; la XXI^e Semaine théologique de Kinshasa tenue du 22 au 28 novembre 1998, sur le thème de l'éducation de la jeunesse dans l'Église-famille de Dieu.

³ J. VAN KEERBERGHEN, *Histoire de l'enseignement catholique au Kasayi (1891-1947)*, Kananga, Ed. de l'Archidiocèse, (s.d.), p. 15

⁴ Pourquoi une convention entre l'État congolais et le Saint-Siège en matière d'éducation au Congo ? Il faut d'abord noter que la convention du 26 mai 1906 n'était pas à proprement parler scolaire. Elle avait à résoudre un problème foncier, celui de la propriété ecclésiastique, et il faut la situer dans son contexte historique de la campagne « anti-congolaise », ou mieux, « anti-léopoldienne », pour bien la comprendre. Retenons que la politique foncière coloniale a connu deux phases : au début de son œuvre au Congo, Léopold II appliqua une politique foncière très généreuse à l'endroit des missionnaires belges, plutôt réticents à son action, dans le but de les attirer au Congo. Il leur accordait gratuitement et en toute propriété, des concessions bien vastes. C'était l'époque de la « belgicisation ». Mais

Les clauses de la convention stipulaient que l'État octroyait à chaque mission, à titre gratuit et en propriété perpétuelle et inaliénable, une superficie de terre allant de 100 à 200 hectares. En échange de quoi les missionnaires s'engageaient, dans la mesure de leurs ressources, à créer des écoles et à s'occuper de l'éducation et de l'enseignement de la jeunesse. Toutes les dépenses étaient à la charge des missions, étant donné que la convention ne prévoyait aucun subside.

Cette convention qui traitait des questions concernant les missions catholiques du Congo était élaborée en l'absence des premiers concernés, les missionnaires œuvrant sur place. Comme il fallait s'y attendre, l'interprétation de ce texte s'avéra problématique. L'assemblée plénière des supérieurs ecclésiastiques du Congo, tenue à Léopoldville du 22 février au 3 mars 1907, tenta de résoudre ce problème. C'est au cours de cette réunion que décision fut prise de créer des écoles postprimaires, appelées écoles centrales pour instituteurs et comptables.⁵

Lorsque Léopold II céda « son » Congo à la Belgique en 1908, la convention de 1906 fut insérée dans le traité de reprise du Congo par la Belgique (la charte coloniale), approuvé par les Chambres. La politique de l'enseignement demeura donc celle fixée par la convention susmentionnée.⁶

1.1.2. De 1925 à 1948

La nouveauté la plus significative apparut en 1925 avec la signature des conventions dites De Jonghe, qui mirent en branle l'enseignement libre subsidié. En effet, lorsqu'après la Première Guerre mondiale, la Belgique voulut prendre en main la situation de l'enseignement, le gouvernement décida d'adopter les œuvres scolaires des missions, selon un système de subsides fondé sur des conditions de programmes et d'inspection.⁷ Furent ainsi conclues en 1925, entre le gouvernement et les missions nationales catholiques, des

à partir de 1891, lorsque l'État entreprit pour son compte l'exploitation des terres vacantes (besogne qui était faite et qui profitait jusqu'alors aux compagnies commerciales privées), des abus très graves furent constatés. Les missions protestantes en firent leur affaire et dénoncèrent avec véhémence cette situation. Ainsi se développa, en Angleterre et même ailleurs, la campagne « anti-léopoldienne ». Le roi, conscient que des abus du même genre étaient perpétrés dans les colonies anglaises, considéra que les missionnaires protestants faisaient le jeu de l'Angleterre, envieuse des richesses du Congo, et voulaient saboter son œuvre par jalousie. C'est ainsi que, vers la fin du siècle, en vue de freiner l'expansion des missions protestantes anglaises, il changea de politique foncière : les terres pour les nouvelles fondations ne furent plus accordées en toute propriété, mais seulement en location, et sous des conditions très onéreuses. Confidemment, les missionnaires catholiques reçurent l'assurance que le montant des locations leur serait remboursé sous forme de subsides forfaitaires. Mais les missionnaires catholiques estimaient que ces versements en sous-main ne constituaient nullement une garantie pour l'avenir. Ils se plaignaient en outre des nombreuses tracasseries administratives de la part des agents de l'État, persuadés que leur œuvre d'évangélisation était méthodiquement entravée par la franc-maçonnerie belge transplantée au Congo. Voilà pourquoi ils n'ont cessé de demander, depuis la fin du siècle, que soit signée entre l'État et l'Église une convention qui garantisse l'avenir de leur mission au Congo. Lire F. BONTINCK, « La Genèse de la convention entre le Saint-Siège et l'État indépendant du Congo », in *Revue Africaine de Théologie*, 16 octobre 1984, p. 197-239. Notons qu'une nouvelle convention entre la Belgique et le Saint-Siège au sujet du Congo, qui abrogeait et remplaçait celle de 1906, fut signée à Bruxelles le 8 décembre 1953 par le ministre des Affaires étrangères Paul Van Zeeland et le nonce apostolique Fernand Cento. Elle fut ratifiée par la Chambre des députés, mais ne sera pas présentée au Sénat, les élections du 11 avril 1954 ayant donné la majorité à la gauche.

⁵ La première école pour instituteurs sera fondée en 1914 à Mikalayi, dans le Kasai. Cf. M. EKWA, *Pour une société nouvelle : l'enseignement national*, Kinshasa, BEC, 1971, p. 30.

⁶ VAN KEERBERGHEN, *L'Histoire de l'enseignement*, op. cit., p. 29.

⁷ G. E. JAMBERS, *L'Enseignement au Congo belge*, Léopoldville, Imprimerie du courrier d'Afrique, 1947, p. 47-50. Lire aussi M. PONCELET, G. ANDRE, T. DE HERT, « La survie de l'école primaire congolaise (RDC) : héritage colonial, hybridité et résilience », in *Autrepart* 2-54 (2010), pp. 23-41.

conventions selon lesquelles les écoles qui respecteraient les clauses du contrat – entre autres : fonctionner au minimum 260 jours par an, envoyer un rapport à l'inspecteur provincial, respecter les programmes désormais unifiés – recevraient des subsides de l'État.

Si la Convention de 1925 permit un développement spectaculaire de l'enseignement congolais, il faut cependant aussi noter qu'elle a été l'objet d'un jugement très sévère, surtout de la part des missionnaires. Ils estimaient que les conditions d'obtention des subsides étaient trop rigoureuses. Les écoles rurales, par exemple, ne pouvaient pas atteindre la moyenne de présence exigée par classe (25 élèves pour chaque classe du 1^{er} degré primaire, et 20 élèves pour chaque classe du 2^e degré). Ainsi, beaucoup d'écoles des missions ne remplissant pas ces conditions n'étaient pas subsidiées et donc demeuraient à charge de l'Église. C'est ainsi que fut présenté un projet de réforme, le 30 juin 1938. Mais la situation politique de l'époque ne permit pas l'application de ce projet, qui du reste était rejeté par les missions.⁸

1.1.3. De 1948 à l'indépendance

La période allant de 1948 à l'indépendance du Congo, obtenue en 1960, est marquée par deux dates essentielles.

D'abord la réforme scolaire de l'année 1948, la première de l'histoire coloniale à viser la formation d'une élite bien préparée qui soit à même de répondre aux besoins de la société. Jusqu'à présent, en effet, l'école coloniale avait pour objectif de former des auxiliaires dans l'administration, d'un niveau assez limité. La réforme visait aussi d'intégrer l'école dans son milieu.⁹

La deuxième date importante de cette période est celle de la création des écoles laïques en 1954. Avec l'arrivée de la gauche au pouvoir en Belgique naissent au Congo, à l'instigation d'Auguste Buisseret, ministre des Colonies, des écoles officielles dites laïques, ouvertement opposées à la formation religieuse. Un conflit surgira entre le ministre et l'épiscopat du Congo. La 5^e assemblée des évêques tenue en 1956 portera essentiellement sur cette crise.¹⁰ Ce sera le début d'une guerre scolaire sans précédent dans l'histoire de l'enseignement congolais.

En adoptant les programmes de la métropole, les écoles laïques séduiront et attireront nombre de jeunes.¹¹ Ce qui poussa l'Église catholique de son côté à étendre à l'échelle nationale son Bureau national de l'enseignement catholique, pour protéger ses écoles et sa spécificité éducative. À sa suite, les protestants et les kimbanguistes créeront eux aussi leurs bureaux.¹² Dès cette époque fonctionnaient au Congo, dans une atmosphère de bataille rangée, quatre composantes d'écoles : les écoles officielles, congréganistes, libres

⁸ Lire VAN KEERBERGHEN, *L'histoire de l'enseignement*, op. cit., p. 183-184.

⁹ D. VWAKYANAKAZI, C. ANTOINE (éd), *L'Éducation à Lubumbashi*, Lubumbashi, UNILU-ULB, 2003, p. 59.

¹⁰ F. BONTINCK, « La Genèse de la convention entre le Saint-Siège et l'État indépendant du Congo », in *L'Église catholique du Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa, Ed. du Secrétariat de l'épiscopat, (s.d.), p. 261.

¹¹ A. VWAKYANAKAZI, *L'Éducation à Lubumbashi*, op. cit., p. 59.

¹² M. EKWA BIS ISAL, *Pour une société nouvelle*, op. cit., p. 31.

subsidiées et les écoles des sociétés. Les premières années de l'indépendance furent fortement marquées par cette lutte scolaire.

1.2. Situation de l'école du village pendant la période coloniale

Pendant cette période nous pouvons relever d'abord le fait que le pouvoir public, à partir du moment où il a commencé à s'occuper de l'instruction des jeunes, n'a pas toujours associé les communautés locales rurales au projet de l'école. Toutes les décisions sur cette école étaient prises loin des milieux locaux concernés, comme l'ont expliqué les missionnaires dans les critiques qu'ils adressèrent aux conventions de 1906 et de 1925. On ne s'étonnera pas que la plupart des populations rurales aient été réticentes vis-à-vis de cette école étrangère, comme l'illustre le nombre très réduit des élèves la fréquentant, d'après le rapport des missionnaires déjà évoqué ci-dessus. Ensuite, l'école n'était pas vraiment contextualisée dans les milieux de son insertion. La première tentative dans ce sens ne date que de 1948.

1.3. Après l'indépendance

Cette période peut être subdivisée en trois parties : de 1960 à 1984, de 1984 au début des années 2000, et de la deuxième moitié des années 2000 à la période actuelle.

1.3.1. De 1960 au milieu des années 1980

Liée à la bonne santé de l'économie, cette période de l'histoire de l'école congolaise est la plus brillante et la plus glorieuse. En effet, le Congo se portait bien. Et, à juste titre, le pays était considéré comme la fierté de l'Afrique, le miracle de l'Afrique. Avec une monnaie stable, une croissance économique impressionnante, il était un des rares pays africains qui pouvaient se permettre d'allouer au secteur de l'éducation 25 voire 30 % de son budget.¹³

Le développement du taux de scolarisation était spectaculaire, avec un pourcentage annuel d'accroissement de 10 %, ce qui plaça le Congo au premier rang mondial pour le pourcentage d'accroissement annuel des effectifs inscrits à l'école primaire. Les effectifs de l'enseignement primaire s'élevaient à 1 579 432 élèves en 1960, alors qu'ils n'étaient que de 424 296 élèves pour l'ensemble de l'Afrique occidentale française (AOF), pour une population égale. Ces effectifs étaient de 2 447 631 élèves au Nigeria, pour une population trois fois plus importante.¹⁴

Les effectifs du Congo atteindront 3 292 020 élèves en 1972-1973, et 4 356 515 en 1987-1988, le taux brut de scolarisation primaire ayant atteint, par rapport au nombre des jeunes de 6 à 11 ans, 88,8 % en 1973 et 94,1 % en 1979.¹⁵

Cette situation porta l'UNESCO à projeter fermement que le Congo était en mesure d'éliminer l'analphabétisme avant le 3^e millénaire.

L'Église catholique, qui occupait le devant de la scène dans le secteur de l'enseignement, se lança, non sans audace, dans la création des instituts supérieurs pédagogiques, écoles

¹³ Lire les rapports annuels de la Banque centrale du Congo de 1960 à 2001.

¹⁴ M. EKWA BIS ISAL, *L'École trahie*, Kinshasa, Cadicec, 2004, p. 30.

¹⁵ *Plan cadre national pour la reconstruction du système éducatif de la République démocratique du Congo*, Volume 3, Références statistiques, mars 1999.

supérieures de grande qualité pour la formation des enseignants du secondaire : à Kinshasa en 1961, à Boma en 1963, à Bukavu en 1965, à Kikwit et à Lubumbashi en 1966, à Bunia et à Mbuji-Mayi en 1968.

Alors qu'au moment de l'indépendance, le Congo était à la traîne, avec 312 étudiants seulement à l'université contre 1069 en Afrique occidentale française (AOF) et 704 au Nigeria, ce retard est comblé dès 1967. Ainsi, 8 177 étudiants étaient à l'université au Congo cette année-là, contre 8 138 en AOF et 9 775 au Nigeria (avec une population trois fois plus importante que celle du Congo).¹⁶

1.3.2. De la deuxième moitié des années 1980 au début des années 2000

Cette période est marquée par des difficultés de tout genre. Le diagnostic fait par l'Inspection générale de l'enseignement primaire et secondaire en 1978, et déjà évoqué dans cette étude, est tout simplement éloquent : la fonction enseignante est méprisée, le matériel didactique inexistant, l'échec scolaire impressionnant, l'infrastructure vieillissante.

Deux causes majeures sont à l'origine de la crise de l'école congolaise à cette époque. Il y a d'une part l'étatisation de l'enseignement décidée quelques années auparavant, en 1974 – dont les effets se feront sentir plus tard –, et d'autre part, le désengagement de l'État, vers la fin des années 1980, dans ce secteur pourtant vital.

a) L'étatisation de l'enseignement

Dans la ligne de la politique dite de l'authenticité, le pouvoir de l'époque décida en 1974 de « zaïrianiser » le pays dans tous les domaines.¹⁷ Dans le secteur de l'enseignement, cette zaïrianisation signifia en fait l'étatisation du système éducatif, qui se traduisit en pratique par la confiscation de toutes les écoles des Églises.

De l'avis des experts autorisés¹⁸, cette étatisation de l'enseignement – qui se traduira en pratique par une grande politisation de ce secteur¹⁹ – marqua le début des grandes difficultés rencontrées par l'enseignement congolais. En 1977, l'État fit de nouveau appel aux mêmes Églises dépossédées pour signer avec elles une nouvelle convention scolaire, encore en vigueur aujourd'hui.²⁰

¹⁶ L'enseignement congolais connaîtra ce grand développement à cette période à la faveur de deux grandes réformes opérées pendant la 1^{ère} République, à savoir :

- la réforme juridique qui créa un enseignement national avec quatre réseaux (réseau officiel, catholique, kimbanguiste, et protestant), mettant ainsi fin à la fameuse guerre scolaire évoquée précédemment ;
- la réforme des programmes qui institua le cycle d'orientation et généralisa le cycle long. C'est dans ce sens qu'il faut lire et comprendre les ordonnances n°53 du 17 juillet 1962 et n°110 du 24 juillet 1962.

¹⁷ La zaïrianisation est la politique de la nationalisation de tous les secteurs de la vie sociopolitique du Congo, débaptisé Zaïre, appliquée par le régime du président Mobutu dans les années 1970. Dans le domaine économique par exemple, elle a consisté à dépouiller tous les opérateurs économiques et commerçants expatriés de leurs entreprises et magasins pour les confier aux « acquéreurs » nationaux, sans préparation aucune, un peu comme ce que le président Mugabe a fait avec les fermiers blancs au Zimbabwe ces dernières années. Ce fut une des plus grandes erreurs de la politique de Mobutu, comme il le reconnaîtra lui-même d'ailleurs plus tard.

¹⁸ Qu'on se réfère aux grandes assises sur l'éducation en République démocratique du Congo, déjà citées dès le début de cette étude.

¹⁹ Il arrivait malheureusement que les préfets de grandes écoles, les enseignants et même les élèves des classes terminales soient imposés par de grands responsables politiques qui œuvraient loin du secteur de l'enseignement.

²⁰ Trois ans après l'étatisation de l'enseignement, le 26 février 1977, fut signée entre l'État et les principales confessions religieuses du pays une convention scolaire au terme de laquelle le gouvernement confia aux Églises

b) *Le désengagement de l'État*

Dans la deuxième moitié des années 1980, les décideurs politiques firent montre d'un désengagement inquiétant et manifeste dans le domaine de l'enseignement.

Le tableau ci-après, qui reprend la part allouée à l'éducation dans le budget de l'État, n'illustre que trop ce manque de politique volontariste des gestionnaires de la chose publique en matière d'éducation et d'enseignement, depuis la fin des années 1980 jusqu'au début des années 2000 :

Tableau 1. *Part allouée à l'Éducation nationale dans le budget de l'État de 1989 à 2001*

Année	Part de l'éducation dans le budget de l'État en %
1989	1
1990	0.5
1991	0.4
1992	1.5
1993	0.1
1994	0.5
1995	1.5
1996	0.9
1997	0.8
1998	0.2
1999	0.4
2000	0.1
2001	0.3

Source : Rapports annuels de la Banque centrale du Congo, 2001.

Il ressort de l'analyse de ce tableau que la part allouée à l'Éducation nationale de 1989 à 2001 n'a plus atteint les 2 %.

c) *L'aggravation de la fracture sociale*

Cette situation poussa l'Église catholique, en accord avec les parents d'élèves des écoles de son réseau, à lancer au début des années 1990 l'idée de la prise en charge des enseignants par les parents pour sauver la jeunesse.

Si ce système a permis de bien faire fonctionner l'école congolaise, il faut regretter qu'il ait aggravé la fracture sociale. En effet, les écoles des grandes villes, parce qu'ayant une population de niveau social plus élevé, sont celles qui donnent l'enseignement de grande qualité, leurs enseignants étant payés huit à dix fois plus que ceux des écoles des milieux reculés et ruraux. Raison pour laquelle, même si cela semble ne pas être le cas aujourd'hui, la même Église demande depuis l'année scolaire 2005-2006 au gouvernement de prendre ses responsabilités et que cesse immédiatement ce système qui n'a que trop ruiné les parents.

concernées essentiellement la gestion des écoles conventionnées, lesquelles sont propriété de l'État, seul pouvoir organisateur. Cette gestion comprend, comme stipulé à l'article 3, la liberté d'affecter et de démettre le personnel enseignant et administratif, la gestion financière et la comptabilité – l'État s'occupant de la paie des enseignants –, l'organisation de la vie sociale des élèves. Lire Bureau de coordination nationale des écoles conventionnées catholiques, *Écoles conventionnées catholiques*, 1998.

1.3.3. De la fin de la première décennie des années 2000 à la période actuelle

Depuis plus d'une décennie, on note avec satisfaction une légère amélioration dans la prise en charge de l'enseignement par l'État, comme l'indique le tableau ci-dessous, même s'il faut relativiser les chiffres ainsi présentés.

Tableau 2. Part allouée à l'Éducation nationale dans le budget de l'État de 2009 à 2016

Année	Part de l'éducation dans le budget de l'État en %
2009	10
2010	7
2011	9
2012	10
2013	10
2014	16
2015	15
2016	15,29

Source : Revue des dépenses publiques du secteur de l'éducation en RDC, Groupe de la Banque mondiale, 2015 et 2016.

De la lecture de ce tableau, il ressort que la part allouée à l'éducation dans le budget de l'État s'est « nettement » améliorée, particulièrement à partir de l'année 2014, où le seuil requis de 15 % par l'accord de Dakar sur l'éducation pour tous a été atteint.

Mais que signifient tous ces chiffres dans un pays où le budget est l'un des plus insignifiants qui soient au monde ? Malgré cette apparente embellie, cela ne représente rien dans l'amélioration de la qualité de l'enseignement. En effet, tous ces beaux chiffres ne représentent qu'environ 1,8 % du PIB, alors que la moyenne dans les pays subsahariens est de 4,6 %.²¹

La même remarque vaut pour les chiffres qu'affiche le gouvernement actuel, qui a le mérite d'avoir mis en pratique la gratuité de l'enseignement de base²² : 17,55 % pour l'année 2019 ; 21,28 % pour 2020 et 22,65 % pour 2021.²³ Tous ces chiffres ne représentent en fait que plus ou moins 2 % du PIB.

Il y a donc encore du chemin à faire.

2. L'école rurale en République démocratique du Congo : état des lieux

Aucun observateur objectif ne peut s'empêcher de constater que l'école congolaise aujourd'hui fonctionne à deux vitesses, selon qu'on est en ville ou au village. Autant il y a de bonnes et grandes écoles dans les grands centres urbains, autant les écoles des milieux ruraux, dans leur grande majorité, sont démunies de tout.

²¹ Cf. *Revue des dépenses publiques du secteur de l'éducation en RDC*, Groupe de la Banque mondiale, 2015 et 2016.

²² L'État n'a fait que respecter le principe du droit à l'éducation qui oblige les gouvernants à faciliter l'accès à l'éducation de base à chaque enfant. Cette éducation de base, qui doit être obligatoire et gratuite, concerne l'école primaire et les deux premières années du secondaire. Mais de plus en plus, on va jusqu'en 4^e année des humanités dans les pays occidentaux. Pour que cette gratuité de l'enseignement de base produise les effets escomptés chez nous, il faut relever le niveau des dépenses publiques dans l'enseignement pour atteindre au moins 4,6 % du PIB. De cette façon, on pourra mieux répondre à toutes les conditions liées à son effectuation : construction de nouvelles salles de classe et de nouvelles écoles, amélioration des conditions de vie des enseignants, engagement de nouvelles unités et formation permanente de ces mêmes enseignants.

²³ Cf. *Annuaire statistique de l'enseignement primaire, secondaire et technique, année scolaire 2019-2020*, mai 2021.

Il n'est que de lire les documents officiels de l'Inspection générale de l'enseignement primaire, secondaire et technique²⁴, ainsi que les annuaires statistiques du ministère de tutelle de la décennie en cours pour s'en rendre compte.

Mais avant de parler des problèmes qui rongent actuellement l'école du village, il sied d'exposer l'état de la question de cette école à travers la littérature scientifique.

2.1. Revue littéraire

La thématique de l'école du village en République démocratique du Congo a retenu l'attention des chercheurs depuis plusieurs décennies. Nous évoquons ici seulement des travaux qui ont tenté d'analyser le fonctionnement ainsi que les processus d'enseignement et d'apprentissage dans ladite école. Il va donc sans dire que des études à caractère purement historique, comme celle de Van Hove sur l'Institut Sainte-Marguerite de Luishia²⁵, ne feront pas l'objet de notre analyse sous cette rubrique.

Dans cette optique du choix que nous avons effectué, nous considérons des publications comme les deux suivantes : celle de Van Keerberghen sur l'histoire de l'enseignement catholique au Kasayi²⁶ et celle de Jambers sur l'enseignement au Congo belge,²⁷ déjà longuement évoquées au premier point de notre réflexion et qui méritent d'être citées ici. En effet, même si elles ne parlent pas spécifiquement de l'école rurale, ces deux publications sont intéressantes en ce sens qu'elles nous donnent des éléments essentiels du fonctionnement de l'école du village à l'époque coloniale. Nous y apprenons, par exemple, que les missionnaires locaux n'étaient jamais associés aux grandes décisions prises sur cette école par le pouvoir colonial, que la fréquentation des élèves était irrégulière et que les effectifs étaient très faibles du fait d'une certaine réticence des villageois vis-à-vis de cette école qu'ils trouvaient très loin de leur mode de vie.

Dans un registre plus spécifique de l'école du village, nous avons retenu pour notre analyse les travaux suivants :

- l'article de Pierre Erny sur l'« expérience d'enseignement rural en Afrique noire »²⁸, dans lequel l'auteur décrit les difficultés que la plupart des habitants des villages éprouvent à s'adapter à la vie moderne. Et cela se reflète à l'école sur le plan pédagogique. Pour lui, il faut ruraliser l'enseignement, grâce à l'enseignement agricole des adolescents dans des structures qu'on a appelées maisons familiales d'apprentissage rural. Il donne des expériences effectuées dans ce sens avec beaucoup de succès au Congo-Brazzaville. Son étude ne parle pas spécifiquement de la République démocratique du Congo, mais de l'Afrique noire en général.

²⁴ Dans une analyse sans complaisance publiée en 1978, l'Inspection générale de l'enseignement primaire et secondaire stigmatisa une école fonctionnant à deux vitesses, selon qu'on est en ville ou à l'intérieur du pays. Lire BUAKASA TULU KIA MPASU, *Le Zaïre face au développement du sous-développement*, Kinshasa, Publications universitaires Africaines, 1988.

²⁵ VAN HOVE, « L'Institut Sainte-Marguerite de Luishia au Katanga », in *Bulletin CEPSI*, 16, 1951, pp. 162-167.

²⁶ KEERBERGHEN, *Histoire de l'enseignement catholique au Kasayi (1891-1947)*, op. cit.

²⁷ G. E. JAMBERS, *L'enseignement au Congo belge*, op. cit.

²⁸ P. ERNY, « Expérience d'enseignement rural en Afrique noire », in *Problèmes sociaux zairois*, 96-97, 1972, pp. 41-53.

- L'étude de Ntambwe Beya Ngindu sur l'enseignement salésien et son impact au Shaba (Katanga) pendant la période coloniale.²⁹ L'auteur entend répondre à la question de savoir si l'enseignement missionnaire aliénait les jeunes villageois congolais comme on semblait l'insinuer à l'époque. En retraçant les traits spécifiques de l'enseignement au vicariat apostolique du Luapula Supérieur, une circonscription ecclésiastique confiée aux missionnaires salésiens, il découvre que le style salésien, fondé sur l'amour, la raison et la religion, appelait plutôt les jeunes à s'assumer.

D'autres études sur l'école rurale dans notre pays ont porté sur des thématiques particulières, comme par exemple la déperdition scolaire ou le marché de l'emploi.

Sur la question de la déperdition scolaire, les travaux suivants nous semblent pertinents :

- L'article de Tshibanda wa Muela et collaborateurs sur la déperdition scolaire en milieu rural, publié en 1985, est encore d'une brûlante actualité.³⁰ Les auteurs, qui entendent contribuer par leur étude à la « prolongation du séjour de l'enfant zaïrois à l'école », analysent les facteurs à la base du taux élevé de déperdition scolaire à Luishia, un village habité par les Balamba et les Kaonde, et situé à 87 kilomètres de Lubumbashi, dans la zone de Kambove, dans le Haut-Katanga. Ces facteurs sont d'ordre : sociologique (le mariage précoce et la superstition), psychologique (les aspirations professionnelles des parents pour leurs enfants, le complexe d'infériorité des filles, l'attitude passive des parents, les pratiques sexuelles avant le mariage), pédagogique, économique et démographique. Pour ces auteurs, il y a un manque de compréhension entre les villageois et l'école. Et c'est sur ce plan-là qu'il faut travailler s'il l'on veut mettre fin à ce phénomène.
- L'article sur la fréquentation scolaire des enfants pygmées du Sud-Kivu,³¹ publié par Ziulu, Mokonzi et Zamoy Benge, pose le diagnostic de la scolarisation des pygmées dans cette partie de la République Démocratique du Congo au cours de la période allant de 2005-2006 à 2010-2011. Les auteurs s'appuient sur les statistiques scolaires et les données qualitatives collectées auprès des directeurs et enseignants d'écoles primaires et secondaires, des parents d'élèves pygmées et des responsables des organisations non-gouvernementales locales et internationales œuvrant dans le milieu. Il appert de leur analyse des données que les effectifs des élèves pygmées, quoique très faibles, ont évolué chaque année quatre fois plus rapidement que ceux des élèves non pygmées, soit un taux d'accroissement de 12 % contre 3 %. Mais cette importante expansion de la scolarisation des enfants pygmées, notent-ils, s'accompagne malheureusement d'une fréquentation scolaire très irrégulière, qui débouche en général sur un important décrochage scolaire, représentant en

²⁹ NTAMBWE BEYA NGINDU, « L'enseignement salésien et son impact au Shaba (1911-1949) », in *Problèmes sociaux zaïrois*, 124-125, 1979, pp. 147-156.

³⁰ TSHIBANDA WA MUELA et al., « Étude sur la déperdition scolaire en milieu rural zaïrois : cas de Luishia », in *Problèmes sociaux zaïrois* 130-131, 1985, pp. 103-116.

³¹ E. ZIULU, G. MOKONZI BAMBOTA, ZAMOY BENGE, « Diagnostic sur la scolarisation des enfants pygmées du Sud-Kivu en République démocratique du Congo », op. cit.

moyenne 34 % des effectifs des inscrits. Pour les auteurs, ce décrochage scolaire a pour causes principales la pauvreté, la discrimination que les pygmées subissent dans leur milieu, leur attachement vis-à-vis de leur culture, sans oublier le déséquilibre entre la demande et l'offre de l'éducation et surtout le type d'école organisé pour ce peuple.

Sur le thème de l'école et le marché de l'emploi en milieu rural, peut être citée l'étude de Kamono Kabunda : *École et marché du travail en RDC. Les défis de l'enseignement technique agropastoral au diocèse de Luiza*.³² L'auteur se pose la question du lien qui doit exister, comme l'indique si bien le titre de son livre, entre la formation reçue à l'école et la vie professionnelle, ou mieux, le marché du travail. Il affirme que, face aux défis de l'analphabétisme ambiant, de la faim et d'autres formes de misère sociale, du chômage des jeunes et de la défense de l'environnement, en RDC et plus particulièrement dans les milieux ruraux, l'enseignement agropastoral constitue une ressource solide susceptible de redresser la situation.

On l'aura noté, ces études ont chacune le mérite d'avoir analysé sous un angle particulier les problèmes qui rongent l'école congolaise dans les milieux ruraux.

La nôtre, pensons-nous, éclaire d'un nouveau jour cette problématique en ce sens qu'elle analyse psycho-pédagogiquement *tous ces grands problèmes* de notre école rurale, tout en donnant des perspectives³³ du point de vue de la didactique, des curriculums et de l'organisation scolaire, pour la construction d'une école authentiquement villageoise et efficace dans nos terroirs.

2.2. L'état actuel de l'école du village en RDC

De l'analyse des documents officiels évoqués précédemment, il ressort que les écoles du village manquent cruellement de personnel qualifié, ainsi que de locaux et salles d'activités de qualité et susceptibles de faciliter l'apprentissage (salles de cours, laboratoires et bibliothèques).

Mais par-delà ces questions organisationnelles, c'est la conception même de l'école du village en RDC qui pose problème, comme nous l'avons souligné dès le début de cette étude. En effet, dans sa forme actuelle (programmes et curriculums insuffisamment contextualisés, didactique de la transmission des connaissances), l'école congolaise est inadaptée en milieu rural. La proportion de l'échec scolaire et du décrochage dans nos villages ne l'illustre que trop.³⁴

Ce sont ces problèmes que nous nous proposons d'analyser ici.

³² J. KAMONO KABUNDA, *École et marché du travail en RDC. Les défis de l'enseignement technique agropastoral au diocèse de Luiza*, Paris, Édilivre, 2019.

³³ Il nous faut reconnaître que les deux articles susmentionnés portant sur la déperdition scolaire – « Étude sur la déperdition scolaire en milieu rural » et « La scolarisation des enfants pygmées » – tout comme l'étude de Kamono sur la thématique du lien entre école et travail font cette analyse dans les questions spécifiques qu'elles abordent.

³⁴ Voir les études citées ci-dessus sur la déperdition scolaire en milieu rural et la scolarisation des enfants pygmées.

2.2.1. La sous-qualification du personnel enseignant du secondaire

Dans leur sécheresse parlante, les statistiques du ministère de l'enseignement primaire, secondaire et technique de l'année 2019-2020 sont on ne peut plus claires à ce sujet. Les disparités entre les grands centres et les milieux ruraux sont tout simplement scandaleuses.

En effet, sur les 474 224 enseignants de l'école secondaire que compte notre pays, seulement 171 314 sont qualifiés, ce qui représente à peine 36,13 %.³⁵

Tableau 3. Nombre d'enseignants par qualification selon la province

Province	P6	D6	-D6/P6	Autres	A1	DR	G3	IR	L2	L2A	LA	T. G.
Kinshasa	728	5831	542	740	4.621	103	13.485	632	6.027	2.272	1.851	36.832
Kongo Central	6.141	9025	826	2.054	2.730	69	4.701	125	1.171	178	154	27.179
Kwango	1.930	19.273	1.038	932	1.155	53	2.750	35	206	29	5	27.406
Kwilu	10.566	29.129	2.113	3.127	3.484	77	12.381	35	832	234	204	62.182
Mai-ndombe	2.092	8.872	407	246	350	20	1.646	3	75	4	7	13.722
Équateur	994	7.869	503	319	712	10	2.846	19	571	101	270	14.214
Tshuapa	778	5.512	202	261	294	13	511	27	61	6	5	7.670
Mongala	1.090	4.907	201	409	627	12	1.214	50	201	66	47	8.824
Sud-Ubangi	1.260	3.684	285	494	574	8	1.514	46	136	54	17	8.072
Nord-Ubangi	1.707	6.048	357	434	565	10	917	25	216	21	5	10.305
Tshopo	1.241	7.433	525	794	1.121	76	2.522	302	1384	141	349	15.888
Ituri	2.856	5.521	414	811	1.016	44	3.737	121	545	129	306	15.500
Haut-Uele	1.140	2.522	265	596	510	19	911	41	208	57	18	6.287
Bas-Uele	573	1.715	146	429	193	8	419	25	79	53	79	3.719
Nord-Kivu	4.042	11.625	677	1.899	3.815	97	9.114	326	2269	439	826	35.129
Sud-Kivu	1.565	11.459	621	490	2.388	29	6.331	167	2301	546	776	26.673
Maniema	1.163	8.042	171	732	561	52	1.489	35	481	68	93	12.887
Kasaï-Central	2.431	10.221	657	1.375	1.669	117	3.475	35	632	271	408	21.291
Kasaï	1.842	11.540	762	520	1.439	4	4.505	36	851	117	80	21.696
Kasaï-Oriental	464	3.491	203	291	485	43	2.071	35	380	127	447	8.037
Sankuru	1.825	9.479	350	224	1.279	7	2.549	24	478	159	98	16.472
Lomami	1.868	11.220	376	1.305	886	15	2.050	37	516	63	101	18.437
Haut-Katanga	889	4.443	336	218	2.167	204	7.908	765	5053	1257	912	24.152
Lualaba	437	3.012	385	206	801	32	1.643	93	813	92	54	7.568
Tanganika	1.151	6.438	270	519	429	34	620	24	143	7	7	9.642
Haut-Lomami	1.297	9.237	409	821	897	35	1.291	19	335	82	17	14.440
Total général	52.075	217.548	13.041	20.246	34.768	1.191	92.600	3.082	25.964	6.573	7.136	474.224

Légende :

A1 : graduat technique ; IR : ingénieur technique (licence) ; Dr : docteur à thèse ; L2A : diplôme de licence facultaire avec agrégation ; LA : licence des instituts pédagogiques ; D6 : diplôme d'État pédagogique (6 ans) ; P6 : diplôme d'État (6 ans) de sections non-pédagogiques.

Ce tableau se passe de tout commentaire. La colonne de pourcentage des enseignants sous-qualifiés par province met à nu cette disparité entre les écoles des grandes villes et celles de l'« intérieur ».

Et il faut souligner que près de 70 % des sous-qualifiés sont les enseignants des écoles rurales, comme l'illustre si bien le cas du grand Équateur, d'après les statistiques de l'année scolaire 2015-2016.³⁶ Sur les 36 421 enseignants que comptait le grand Équateur au cours de l'année scolaire 2015-2016, 24 239 étaient sous-qualifiés, soit 66,5 %. Et le territoire qui compte le plus grand nombre de professeurs qualifiés pour le secondaire est

³⁵ *Annuaire statistique de l'enseignement primaire, secondaire et technique, année scolaire 2019-2020*, Kinshasa, mai 2021.

³⁶ *Annuaire statistique de l'enseignement primaire, secondaire et professionnel du grand Équateur, année scolaire 2015-2016*, Mbandaka, janvier 2017. Nous ne reproduisons pas ici le tableau de ces statistiques, facilement consultable sur le site du ministère de tutelle.

celui de Bongandanga, avec seulement 9,2 %. Pour les territoires ou communes de Nzulu, Gbadolite, Libenge, Wango et Molegbe, la proportion d'enseignants qualifiés se situe généralement en dessous de 1 %.

Du point de vue des apprentissages scolaires, la sous-qualification des enseignants constitue un obstacle à la formation des apprenants, à la compréhension profonde des éléments essentiels et centraux des disciplines qu'ils apprennent.

En effet, n'ayant pas eux-mêmes la connaissance formellement technique des disciplines scientifiques qu'ils enseignent, ces « professeurs » sous-qualifiés, pour la plupart de simples diplômés d'État des humanités, ne peuvent pas porter leurs élèves à cette compréhension profonde. En conséquence, les apprenants des écoles du village ne reçoivent, du point de vue des connaissances scientifiques, que « des fragments et des miettes », selon ce mot du physicien italien Russo.³⁷

2.2.2. La dégradation de l'environnement éducatif : mauvaise qualité des locaux et salles d'activités

Un autre problème que connaissent les écoles du village en RDC, nous l'avons noté ci-dessus, est celui du manque de locaux et salles d'activités de qualité, comme nous le démontre le tableau ci-dessous, de l'année scolaire 2013-2014.³⁸

Tableau 4. Proportion des salles d'activités en paille/feuillage par province

Province	Nombre de salles d'activités	Nombre de salles d'activités en paille/feuillage	% de salles d'activités en paille/feuillage
Kinshasa	3.244	5	0,2
Bas-Congo	560	32	5,7
Bandundu	1.520	317	20,9
Équateur	911	99	10,9
Orientale	745	22	3,0
Nord-Kivu	340	3	0,9
Sud-Kivu	560	7	1,3
Maniema	191	17	8,9
Kasaï-Oriental	992	132	13,3
Kasaï-Occidental	418	90	21,5
Katanga	1.431	11	0,8
Total RDC	10.912	735	6,7

Comme on peut le constater, les disparités entre provinces sont tout simplement scandaleuses (dans l'ancienne configuration du pays), celles de l'intérieur ayant beaucoup d'écoles rurales d'un certain type ont un nombre élevé de locaux en paille.

Pour reprendre le même exemple du grand Équateur évoqué ci-dessus, les disparités sont criantes entre les milieux urbains ou semi-urbains et les villages : le territoire de Budjala avait, pour l'année scolaire 2015-2016, 66,9 % de locaux en paille/feuillage, celui de

³⁷ L. RUSSO, *Segmenti e bastoncini*, Milano, Feltrinelli, 1998. Parlant de la formation scolaire et de l'apprentissage en Italie, Russo affirme que les connaissances se sont raréfiées à l'école. Le physicien italien souffre de voir l'apprentissage dégringoler dans son pays : tout est simplifié à outrance. La culture et la science qui s'apprennent à l'école sont de niveau plutôt bas. Ce ne sont que des fragments et des miettes, dit-il.

³⁸ *Annuaire statistique de l'enseignement primaire, secondaire et technique, année scolaire 2013-2014*, Kinshasa, 2015.

Bolomba 62,7 %, alors que celui de Gbadolite n'en avait que 9,2 %, et le territoire de Nganza n'en avait aucun.³⁹

Cette situation n'est pas de nature à favoriser l'apprentissage. Et ce, pour deux raisons. D'abord parce que l'environnement ambiant joue un rôle incontournable dans ce processus. Notons que cette question de l'environnement éducatif fait référence à l'organisation du *setting*, comme par exemple la qualité des bâtiments, l'illumination des salles de classes, leurs dimensions, leur propreté, la qualité des bancs et des tableaux, la propreté sur la cour scolaire. Lorsque ce cadre environnemental n'est pas bien organisé, le cerveau (de l'apprenant), qui est hypersensible au « milieu » de l'apprentissage, perçoit comme un signal qu'il n'y a pas de sérieux dans l'institution concernée, et donc que ça ne sert à rien de s'engager. Le concept de « cartographies cérébrales »⁴⁰ est là pour démontrer ce lien inextricable entre l'environnement ambiant et notre cerveau dans le processus d'apprentissage.

Ensuite, la cognition étant *distribuée* et *située*⁴¹, l'apprentissage se réalise mieux là où existe un cadre de formation bien équipé des instruments tels les laboratoires spécialisés, les bibliothèques, les équipements informatiques de haute qualité. Et lorsque ce cadre fait défaut, les effets se ressentent plus particulièrement sur le développement cognitif entendu comme augmentation de la capacité d'élaboration et comme augmentation des connaissances de base⁴² : pauvreté de vocabulaire, difficulté de lecture métacognitive, difficulté dans l'organisation des concepts et dans leurs connexions, pauvreté dans les processus et stratégies utilisables pour manipuler et récupérer les contenus de la connaissance.

Cette question de la mauvaise qualité des locaux dans les écoles du village – comme d'ailleurs celle de la sous-qualification du personnel enseignant vue précédemment – pose en fait le problème de l'inexistence d'une vraie carte scolaire⁴³ pour le développement de

³⁹ *Annuaire statistique de l'enseignement primaire, secondaire et professionnel du grand Équateur, année scolaire 2015-2016*, Mbandaka, janvier 2017.

⁴⁰ Les cartographies cérébrales sont des schèmes ou modèles des « choses » que le cerveau construit à son contact avec le monde. Les cartographies dont nous avons conscience se transforment en représentations mentales. Elles dépendent beaucoup des expériences que nous avons faites. Ainsi, un enfant qui grandit dans milieu très sale trouvera cette situation normale, étant donné que son cerveau aura construit les cartographies (modèles) d'une cité ou d'un village en y intégrant les immondices. Lire A. DAMASIO, *L'Autre moi-même. Les nouvelles cartes du cerveau, de la conscience et des émotions*, Paris, Odile Jacob, 2010.

⁴¹ C'est-à-dire présente auprès des experts et des instruments appropriés comme des bibliothèques spécialisées, des laboratoires, des salles d'informatique « hyper-connectées », pour ne citer que ces lieux. En effet, plus nous sommes en interaction cognitive avec des experts des domaines spécifiques, plus nous excellons dans ces mêmes domaines ; plus nous fréquentons des bibliothèques spécialisées, plus notre cognition grandit.

⁴² Le développement cognitif entendu comme augmentation de la capacité d'élaboration signifie qu'avec l'incréméntation du span (du vocabulaire) de la mémoire, *augmente aussi l'efficacité opérationnelle*, qui dépend certes des processus de maturation advenus dans le cerveau (par exemple la maturation des dendrites, la myélinisation des fibres nerveuses), mais aussi et surtout de l'exercice dans l'exécution des opérations cognitives supérieures, lesquelles deviennent toujours plus automatisées et demandent donc moins d'efforts de ressources attentives.

⁴³ La carte scolaire est un instrument de gestion du système éducatif dans l'espace et dans le temps. Elle correspond à une planification du développement de la scolarisation à partir des données démographiques, du développement des territoires et des choix de politique éducative. C'est sur cette planification que prend appui une programmation des équipements scolaires. Lire C. DURANT-PRINBORGNE, « Carte scolaire », in P. CHAMPY, C. ETEVE (éd.), *Dictionnaire encyclopédique de l'éducation et de la formation*, Paris, RETZ, 158.

l'enseignement dans notre pays. L'enseignement ne se gère pas par des improvisations ou selon les humeurs du moment.

2.2.3. Inadaptation de l'école dans sa forme actuelle au milieu rural

L'école congolaise, dans sa forme actuelle n'est pas adaptée au milieu rural. Et pour cause : ses programmes, ses curriculums ainsi que son fonctionnement sont très loin des réalités des villages.

S'il faut reconnaître un des grands acquis du système éducatif congolais, c'est que ses programmes et curriculums, du niveau secondaire particulièrement, préparent à une culture de très haute qualité. Ce qui se vérifie chez ceux de ses ressortissants qui continuent leurs cursus à l'étranger.

Mais, il faut regretter que ces curriculums et programmes ne tiennent pas suffisamment compte des réalités locales. Il est inadmissible par exemple, comme nous avons eu à le noter dans une autre étude⁴⁴, que dans les provinces minières, riches en diamant, or, cuivre..., il n'existe aucune option, au niveau de l'école secondaire, qui puisse préparer les apprenants à la connaissance et à l'utilisation de ces richesses. Cette situation, qui est générale dans l'enseignement primaire et secondaire en République démocratique du Congo, est davantage prononcée dans les écoles des villages.

En ce qui concerne le fonctionnement des écoles au village, il y a lieu de noter que leurs structures, leurs horaires ainsi que les calendriers scolaires sont complètement inadaptés au rythme de vie des villages. Les statistiques dramatiques du décrochage scolaire dans les milieux ruraux ne l'illustrent que trop.⁴⁵

3. Défis à relever pour faire autrement l'école au village

Si nous voulons que nos villages deviennent des leviers à partir desquels nous pourrions développer notre pays, il nous faut changer notre idée de faire l'école en milieu rural de manière à la rendre plus efficace et plus performante. Un tel projet passe, pensons-nous, par les pistes suivantes : l'instauration d'une grande autonomie scolaire, la réforme des curriculums, la construction d'une école-communauté d'apprentissage et la professionnalisation de l'enseignement.

Ce sont ces pistes que nous analysons ci-dessous.

3.1. Donner une vraie autonomie à l'école

L'autonomie scolaire consiste dans le fait d'assurer à chaque école le pouvoir d'initiative et les ressources suffisantes qui lui permettent d'élaborer et de réaliser son projet éducatif, et ainsi de construire sa propre identité.⁴⁶

⁴⁴ P. KALALA KABEYA, *L'École des compétences dans l'optique de la gestion mentale. Essai de pédagogie de la connaissance*, Paris, L'Harmattan, 2013, pp. 273-274.

⁴⁵ Les études de TSHIBANDA WA MUELA et collaborateurs, sur « la déperdition scolaire en milieu rural zaïrois », et de ZIULU, MOKONZI et ZAMOY, sur « la scolarisation des enfants pygmées du Sud-Kivu », citées plus haut, sont là pour le confirmer.

⁴⁶ G. MALIZIA, « Autonomia scolastica », in J. M. PRELLEZO, G. MALIZIA, C. NANNI, *Dizionario di scienze dell'educazione*, Roma, LAS, 2008, pp. 125-127.

Essentielle dans tout système éducatif qui se veut authentique, en ce sens qu'elle permet de réaliser l'égalité ou mieux, l'équité, entre toutes les écoles de quelque milieu qu'elles soient, la question de l'autonomie scolaire est cruciale pour les écoles du village, et ce, pour deux raisons :

- elle permet à l'école et à la communauté éducative de se construire à partir des exigences formatives locales, et ainsi de se contextualiser dans le milieu où elles sont insérées ;
- elle convient mieux à l'école du village, étant donné que celle-ci est loin des centres de décision. Ce faisant, elle assure son efficacité. En effet, comme ont eu à le démontrer les enquêtes menées sur cette question, plus d'autonomie responsabilise davantage les écoles⁴⁷ et constitue un gage pour plus d'efficacité et de qualité.⁴⁸

Il faut donc changer l'organisation de l'école du village en RDC, en passant du système actuel centralisé et bureaucratique qui la paralyse à un système beaucoup plus autonome, exigé par la complexification de nos sociétés. Cette autonomie des écoles, qui n'est pas une fin en soi, mais plutôt un moyen pensé pour offrir des réponses flexibles aux besoins éducatifs divers, doit être fonctionnelle, c'est-à-dire relative au choix des activités nécessaires qui permettent d'atteindre les fins assignées, ici l'éducation et l'apprentissage des jeunes. Une telle autonomie ne peut qu'être didactique, organisationnelle et financière.

L'autonomie didactique a pour finalité de concrétiser, pour le milieu spécifique où l'école est insérée, les objectifs d'apprentissage définis au niveau national. À cette fin, les écoles peuvent adopter un curriculum flexible, en adaptant les temps de l'enseignement aux rythmes d'apprentissage des élèves. Plus concrètement, cela signifie que chaque école devrait avoir la possibilité :

- de gérer de manière flexible l'horaire⁴⁹, le calendrier scolaire étant quant à lui défini au niveau national ;
- de définir son propre projet éducatif ;
- d'avoir une orientation didactique propre et un style d'évaluation ;
- de faire des choix de certaines matières, là où cela s'impose : les « promo scolaires » joueraient un rôle essentiel ici.

Pour que cela se réalise, il faudrait une certaine flexibilité au niveau central. Les instances centrales de l'enseignement définiraient par exemple 90 % des matières à enseigner sur toute l'étendue de la République et laisseraient 10 % aux entités locales et aux écoles. De cette façon, les besoins locaux seraient pris en compte dans l'élaboration des programmes.

⁴⁷ Il est clair que dans un système très centralisé, on ne peut pas imputer à une école la mauvaise performance des élèves et des enseignants.

⁴⁸ Voir particulièrement les résultats de l'enquête menée auprès des pays membres de l'OCDE (Organisation de coopération et de développement économique) par le Programme international pour le suivi des acquis des élèves (P.I.S.A.) en 2004. Cf Associazione TREELLLE, *Per una scuola autonoma e responsabile. Analisi, confronti e proposte*, Quaderno n° 5, juin 2006.

⁴⁹ Une telle gestion serait appropriée dans des milieux où, à une certaine période de l'année, les élèves disparaissent pour aller à la cueillette, à la chasse ou à la récolte. L'école du village doit pouvoir s'adapter à ce rythme, et même s'y appuyer pour faire de ces périodes de cueillette ou de chasse des moments d'apprentissage, à l'issue desquels un rapport serait rédigé sous forme de rédaction et présenté devant la classe – avec toutes les opportunités que cela donne de développer les capacités de rédaction, de grammaire, de communication.

Il faudrait pour cela repenser et enrichir l'alinéa 3 de l'article 151 de la loi-cadre n° 14/004 du 11 février 2014 de l'enseignement national, portant sur les compétences exclusives du gouvernement central en matière d'enseignement.⁵⁰

Quant à l'autonomie organisationnelle et financière, elle concerne la gestion des ressources humaines et instrumentales ainsi que les moyens financiers.

Dans la gestion des ressources humaines, on entend la possibilité pour chaque école de choisir ses propres enseignants et d'organiser leur travail.⁵¹ En ce qui concerne les ressources instrumentales (le patrimoine immobilier et le patrimoine didactique et technologique : laboratoires, bibliothèques...), avoir cette autonomie, c'est pouvoir posséder des moyens financiers conséquents qui permettent de mieux équiper l'école de manière à la rendre plus efficiente et efficace dans les processus d'enseignement et d'apprentissage, sans devoir attendre que la décision et les moyens pécuniaires viennent de la capitale ou d'une autorité centrale pour qu'on achète un microscope par exemple. L'autonomie organisationnelle – comme didactique d'ailleurs – ne peut donc pas exister sans une vraie autonomie financière. Cela signifie que les frais de fonctionnement des écoles doivent être conséquents.

On l'aura constaté, la notion de l'autonomie scolaire est très subtile et peut prêter à confusion. Il ne faut pas la confondre avec une privatisation sauvage et anarchique où chacun tire de son côté. Elle n'est pas non plus à comprendre comme une abolition pure et simple des instances centrales de gestion de l'enseignement. Il existe effectivement de tels risques là où l'autonomie est mal conçue et mal appliquée. Ce système demande, pour sa réussite, un contrôle régulier et exigeant des instances centrales.

3.2. Repenser le curriculum et les programmes

Le curriculum peut être considéré comme un *plan d'action pédagogique* qui comprend les programmes dans les différents domaines d'apprentissage, précise les finalités, spécifie les activités d'enseignement et d'apprentissage et fournit des indications relatives à l'évaluation.

Comme tel, il ne peut pas être considéré tout simplement comme ce qui a été institutionnellement construit et programmé (par les institutions centrales) pour être reçu de manière plus ou moins passive et intacte (immuable) par les écoles et les élèves.

Dans cette perspective, il est clair que les écoles, en collaboration avec les entités territoriales, peuvent le ré-imaginer.

Ré-imaginer et rénover le curriculum signifie le construire à partir des réalités concrètes des apprenants. Ce qui veut dire, donner une orientation et une direction aux programmes de telle sorte que les cadres qui sortiront de l'école soient des réponses aux problèmes

⁵⁰ Cela passerait par une loi organique qui expliciterait les modalités d'application d'une telle mesure.

⁵¹ Cette disposition prévue dans la convention des écoles nationales (1977), et consacrée par l'article 134 de la loi-cadre de l'enseignement national en vigueur, est d'application dans les écoles conventionnées. Mais elle devrait être élargie même aux écoles non-conventionnées dans une organisation qui accorderait une certaine autonomie aux entités territoriales décentralisées. Ce qui oblige, pour plus d'équité, à repenser le statut des territoires déconcentrés n'ayant pas de personnalité juridique.

réels de la société où l'école est insérée, comme aussi de tout le pays. À ce sujet, c'est le concept que nous avons au Congo du programme (ou du curriculum) national qui tue la formation des futurs cadres. Avoir un programme national ne signifie pas qu'on doit étudier les mêmes choses partout et de la même façon. Au niveau national, on devrait donner les lignes générales, ou mieux, les compétences que chaque apprenant de chaque niveau devrait atteindre, sur toute l'étendue de la République. Les contenus devraient être laissés à chaque division provinciale de l'enseignement, à chaque ville, à chaque territoire. Dans la même optique, et comme nous avons eu à le souligner ci-dessus en parlant de l'autonomie didactique, on devrait permettre aux écoles de chaque entité territoriale d'ajouter certaines matières qui vont dans le sens de son projet éducatif. Les « promo scolaires » constituent un espace propice pour cette réécriture du curriculum.⁵²

3.3. Construire une école-communauté d'apprentissage en milieu rural

La nécessité de construire au sein de l'école une *communauté* repose sur ce principe bien connu selon lequel, l'enseignement est essentiellement et toujours déjà une « action d'une communauté, d'une école », et qu'aucun enseignant n'opère jamais isolément quand il enseigne. Il le fait toujours en tant que membre d'une école, dotée d'un projet éducatif qui guide et oriente toute son activité. Là où n'existe pas cette communauté d'action, de pensée et d'apprentissage, on ne peut tout simplement pas parler d'école. Sous cet angle donc, le projet d'orienter l'école dans une direction didactique donnée, par exemple, sera celui de toute l'école ou il n'existera tout simplement pas. En effet, ce qu'un enseignant fait de manière isolée pourra être détruit par un autre dans la même école.⁵³

C'est cela que Malizia, présentant la journée d'étude organisée à Rome, le 12 mai 2009, par le Centre d'études pour l'école catholique italienne⁵⁴, note avec pertinence : « L'éducation est œuvre commune. L'apprentissage des connaissances et des compétences ne peut

⁵² Nous référons aux « promo scolaires » qui constituent des espaces sous la gestion des chefs de division et de sous-division de l'enseignement en province et dans les villes ou districts – nommés eux-mêmes directement par le ministère de tutelle – pour insister sur le fait que d'après les textes qui régissent notre système éducatif (Cf. l'article 151 de la loi-cadre de l'enseignement en vigueur), c'est le gouvernement central qui engage toute réforme de l'enseignement. Mais cela devrait être préparé au niveau local.

⁵³ La notion d'*école-communauté* trouve son fondement théorique dans la différence que Tönnies établit, en les opposants, en 1887 entre la *Gemeinschaft* (« communauté ») et la *Gesellschaft* (« société »). Alors que la société est une organisation fondée sur des rapports formels et fonctionnels, de services et de rôles, la communauté se caractérise, quant à elle, par des relations humaines de qualité, qui vont outre la fonction et le rôle. La *Gemeinschaft* existe, selon Tönnies, sous trois formes : la communauté par affinité (dont l'exemple nous est donné par la famille), la communauté de lieu (qui naît du partage d'un milieu ou d'un lieu communs, par exemple une classe, un quartier) et la communauté de pensée (qui naît du partage des mêmes buts, valeurs et idéaux). La thèse fondamentale de Tönnies est que le développement et le progrès de la société moderne portent la vie sociale de la *Gemeinschaft* à la *Gesellschaft*. Les valeurs communautaires se voient remplacées par celles de nature contractuelle. Reprenant cette théorie de Tönnies en l'appliquant à l'école, Sergiovanni estime que celle-ci, depuis plusieurs décennies, s'est constituée en société, et que si l'on veut la refonder de sorte qu'elle donne une éducation de qualité à chaque élève, on doit s'engager à la reconstruire en tant que communauté (dans ce sens, elle serait une communauté de pensée) en abandonnant la perspective d'organisation froide qui la caractérise. Et pour y parvenir, l'école doit pouvoir réaliser ces éléments essentiels : identifier un complexe de valeurs essentielles pour lesquelles on s'engage ; partir de ces valeurs partagées pour réaliser une communauté d'apprentissage ; transformer les classes en communautés démocratiques où les élèves partagent la responsabilité de contrôler et de réguler leur comportement ; définir les rapports des élèves en termes de communauté professionnelle où les membres sont animés par un idéal professionnel. Lire SERGIOVANNI T. J., *Costruire comunità nelle scuole*, traduction de M. COMOGLIO, Roma, LAS, 2000.

⁵⁴ Cf. G. MALIZIA, « Presentazione: una giornata di studio sulla scuola delle competenze », in G. MALIZIA – S. CICALTELLI (éd.), *Verso la scuola delle competenze*, Roma, Armando, 2009, p. 7-23.

advenir dans l'isolement, mais renvoie à une expérience de grande communion entre toutes les composantes de l'école. Celle-ci ne peut qu'être aussi une communauté de pensée et d'apprentissage, un lieu où enseignants, élèves et parents se sollicitent l'un l'autre, s'aident mutuellement, s'engagent ensemble à l'étude, à l'enseignement et à la recherche. »

Seule une telle école peut être un cadre idéal de rénovation du système éducatif. Et c'est ce type d'école qui convient au village.

L'avantage d'œuvrer dans une école-communauté qui apprend est que celle-ci constitue pour les enseignants eux-mêmes une école où ils apprennent, découvrent et se perfectionnent. En effet, le travail d'analyse et de réflexion qui se fait en équipe sur les questions d'enseignement/apprentissage et sur les difficultés de l'élève à apprendre, offre à chaque enseignant l'opportunité, par la confrontation avec d'autres points de vue et d'autres méthodes, et par l'observation de la façon d'enseigner des autres, de remettre en cause sa propre vision des choses, d'élargir ses conceptions, et donc d'apprendre et de croître.

Selon les recherches les mieux autorisées sur la question, « l'école-communauté qui apprend », qui se fonde sur les quatre piliers fondamentaux suivants : la *mission*, la *vision*, les *valeurs* et les *objectifs*, ne se réalise que là où se vit un leadership distribué.⁵⁵

Pour l'effectuation de cette idée de communauté à l'école, il faut créer un cadre d'échange et de réflexion. C'est dans un tel espace qu'on réfléchirait sur le *projet éducatif* de l'école. C'est ici aussi que chaque enseignant pourra communiquer à ses collègues – en en donnant une documentation – ce qui se passe dans la situation didactique qu'il active en classe. Un tel cadre, répétons-le, constitue un lieu d'apprentissage et de croissance professionnel pour chaque enseignant.

3.4. Relever le défi de la professionnalisation

L'exigence de la professionnalisation de l'enseignement secondaire – et universitaire – est au cœur des défis qui sont à la base de grandes réformes des systèmes éducatifs de par le monde.⁵⁶

En termes plus clairs, elle pose la question du lien qui doit exister entre l'école (ou l'université) et la vie professionnelle après la formation, ou mieux entre l'école (ou

⁵⁵ Au sujet de ces piliers de la communauté, nous retenons que : 1) La *mission* indique le motif profond et dernier pour lequel on est ce qu'on est, et que l'on fait ce qu'on fait. Elle répond à la question « Pourquoi existons-nous ? » Elle représente le credo de l'école. 2) La *vision commune* est la réponse à la question « Que devons-nous devenir pour réaliser notre finalité fondamentale exprimée dans la mission ? ». La vision est donc ce que l'école veut devenir et qui unit tous les efforts, et soutient l'engagement de chacun. 3) Les *valeurs*, dans une école-communauté d'apprentissage, sont un peu comme la lumière qui guide les comportements, les choix et les actions. Elles interpellent chaque membre de la communauté en ces termes : « Que dois-je faire pour contribuer à la construction de la vision de mon école ? » 4) Les *objectifs* identifient ce qu'on doit viser ainsi que le temps qu'on se donne pour le faire. Ils donnent un sens des priorités à court terme et les phases à entreprendre pour obtenir ce qu'on s'est fixé. Cf. J. P. WALD, M. S. CASTLEBERRY, *Insegnanti che apprendono. Costruire una comunità professionale che apprende*, traduction de M. Comoglio, Roma, LAS, 2010.

⁵⁶ C'est le cas de la grande réforme du système européen d'enseignement et d'éducation qui a décidé d'orienter l'enseignement sur la voie de la pédagogie par compétences. Ce qui porta en 1999, en ce qui concerne l'université, au processus de Bologne.

l'université) et la société, et peut être mieux formulée et explicitée de la façon suivante : Que faire pour développer chez les apprenants, dès l'école, des compétences⁵⁷ de très haut niveau qui leur permettent de faire face aux nouveaux défis de nos sociétés ?

Cette question qui est au centre des débats sur les systèmes éducatifs dans diverses parties du monde, s'avère cruciale en Afrique. Ce continent dont le décollage traîne à se réaliser est en droit d'attendre de ses intellectuels et scientifiques qu'ils soient des hommes et des femmes compétents et hautement qualifiés, et de véritables réponses aux aspirations légitimes des peuples au développement et au bien-être.

Dans le cadre précis de cette réflexion sur l'école rurale en République démocratique du Congo, la question de la professionnalisation nous appelle à revisiter particulièrement les finalités de l'enseignement secondaire.

Point n'est besoin de rappeler, justement en ce qui concerne ce cycle d'études, qu'il n'a pas pour unique finalité de préparer à l'université, comme on semble vouloir l'y orienter. Il doit pouvoir former aussi à l'insertion dans la vie professionnelle. L'article 78 de la loi-cadre n°14/004 du 11 février 2014 est clair et net à ce sujet : « L'enseignement secondaire a pour mission de développer en l'élève l'esprit critique, la créativité et la curiosité intellectuelle et de le préparer soit à l'exercice d'un métier ou d'une profession, soit à la poursuite des études supérieures et/ou universitaires s'il en manifeste l'intérêt et en a les aptitudes. »

Tout le monde n'étant pas obligé d'entreprendre les études supérieures et universitaires, l'enseignement secondaire doit pouvoir former très solidement les apprenants de manière telle qu'ils développent des compétences qui leur permettent d'affronter les situations et problèmes de leur vie dans tous les secteurs possibles, et donc aussi dans le monde professionnel.

Si tous les diplômés d'État de notre pays se ruent aujourd'hui vers l'enseignement supérieur et universitaire, c'est parce qu'il n'y a pas une vision claire des finalités de l'enseignement secondaire.⁵⁸ Les jeunes diplômés d'État ne savent tout simplement pas quoi faire de leur titre scolaire. La situation est encore plus dramatique en milieu rural où il n'y a pas beaucoup d'ouvertures. D'où la nécessité de professionnaliser ce cycle de notre système d'enseignement.⁵⁹

Soulignons-le tout de suite, la question de la professionnalisation de l'enseignement secondaire ne signifie pas simplement le fait de préparer les apprenants à un métier particulier. Elle est plutôt un appel à développer chez ces derniers des compétences supérieurement élevées qui leur permettent de s'insérer dans le monde du travail.

⁵⁷ Du point de vue pédagogique, la compétence est la capacité qui fait qu'une personne, dans des situations concrètes de la vie, réussisse à construire des schèmes qui lui permettent de mobiliser les ressources internes et externes disponibles en temps utile et à bon escient, pour intervenir dans lesdites situations afin de les transformer.

⁵⁸ Certes, la loi-cadre de l'enseignement national définit ces finalités, comme nous venons de le noter, mais cela est resté au niveau purement conceptuel. Rien n'est fait pour se donner les moyens d'effectuation de ladite mission.

⁵⁹ Notons qu'il ne s'agit pas simplement de créer des écoles professionnelles et pratiques au village – même si on devrait en fait en avoir suffisamment dans ce milieu –, au risque de condamner des générations entières uniquement à une formation de type pratique, mais de faire de toutes les écoles des lieux de développement des compétences.

Cela a des implications sur toute l'organisation et la législation scolaire, comme aussi sur le plan didactique.

3.4.1. Sur le plan de la législation scolaire

Sur le plan de la législation scolaire il faudra, on le comprendra sans peine désormais, repenser les curriculums. Il s'agira plus concrètement :

- de réfléchir sur les profils des élèves à l'issue de leurs cursus ainsi que sur les débouchés des sections et options organisées ;
- de définir les compétences liées à ces profils ;
- de décider des unités d'enseignements ou matières en rapport avec les compétences ainsi définies.

On pourrait par exemple se poser les questions suivantes : à quoi prépare l'option biologie-chimie en milieu rural ? Que faire pour que les apprenants de cette filière puissent utiliser leurs connaissances chimiques de manière à s'insérer dans la vie et à se frayer un chemin dans le monde professionnel ? Quelles unités d'enseignements (ou matières) peuvent être ajoutées au programme pour réaliser les objectifs assignés à cette option ?⁶⁰

3.4.2. Sur le plan didactique

Du point de vue didactique, l'effort se concentrera sur le développement des compétences. Il s'agira particulièrement :

a) De former à la flexibilité

Il faut le dire et le redire. Les grandes mutations que vit la société mondiale (et donc aussi le Congo) ont des incidences sur le monde du travail, un monde où les travailleurs qui étaient formés à l'avance à un métier pour toute la vie n'ont plus leur place.⁶¹ En effet, la

⁶⁰ On pourrait par exemple renforcer des théories qui les aident à pouvoir fabriquer du savon de qualité, consommable dans le milieu et même ailleurs. Ce qui leur ouvrirait la voie à l'entrepreneuriat. Notons que l'exigence d'une loi organique, déjà évoquée plus haut en parlant de l'autonomie didactique, s'impose ici aussi.

⁶¹ Au sujet de ces exigences du monde du travail, certaines tendances de la logique des compétences à l'école ont suscité des réticences de la part de quelques auteurs qui, comme Crahay, les accusent d'être une idéologie au service des finances, et qui tend à assujettir l'école et l'apprentissage à une finalité uniquement fonctionnaliste, oubliant la personne de l'élève qu'il faudrait former et développer dans toutes ses dimensions Cf. M. CRAHAY, « Pericoli, incertezze e incompletezza della logica delle competenze », in ASSOCIAZIONE TREELLLE, *La scuola dell'obbligo tra conoscenza e competenza*, Seminario di aprile 2010, Genova, (s.e.), 2010, 53-64. Notons qu'il s'agit là surtout de la position européenne des compétences, selon laquelle c'est l'économie qui doit définir la tâche de l'instruction. Opposée à cette conception, la vision de l'UNESCO, que nous soutenons, estime que toute approche par compétences, tout en étant sensible aux transformations du milieu, devrait viser d'abord le développement de la personne. Un exemple ici est le modèle que nous avons eu à proposer en partant de la gestion mentale, pédagogie de la promotion de la personne s'il en est, qui donne une nouvelle lumière permettant de construire une approche plus personnaliste des compétences. On lira avec intérêt KALALA, *L'École des compétences dans l'optique de la gestion mentale* ; et I. FIORIN, « Insegnare per competenze », in G. MALIZIA – S. CICATELLI (éd), *Verso la scuola delle competenze*, op. cit., pp. 59-74. Comme on peut le constater, cette critique, quelque légitime qu'elle soit, n'enlève rien à la valeur de la logique des compétences. Le problème de la professionnalisation que pose cette approche, il faut le dire et le souligner, demeure crucial, et c'est incontestablement son grand apport dans le monde de l'enseignement et de l'apprentissage : *il faut changer cette école de l'incompétence, la sortir de son cercle fermé et l'ouvrir à la vie réelle et vécue des apprenants*. C'est cela que, déjà en son temps, Bergson affirma lorsqu'il demanda de rejeter cette « école qui ne forme que de beaux parleurs et intellectuels passifs, coupés des réalités du monde », tout en appelant une « école qui soit à même de former des personnes compétentes, qui sachent allier l'intuition à l'efficacité pratique, la réflexion au sens du réel », ou mieux une école qui « forme des personnes qui sachent agir en hommes de pensée, et penser en hommes d'action ». Cf. R.-M. MOSSE-BASTIDE, *Bergson éducateur*, Paris, P.U.F., 1955, pp. 119-203.

vitesse des transformations de nos sociétés est telle que les informations que l'on peut avoir sur un métier aujourd'hui seront dépassées dans un très bref délai. Et les projections prévoient qu'elles doubleraient tous les 73 jours à partir des années 2020.⁶² D'où la nécessité d'avoir des travailleurs *flexibles* – de l'ouvrier le moins gradé au plus haut cadre. Cette *flexibilité* signifie :

- capacité à s'adapter aux nouvelles exigences du domaine ;
- capacité à apprendre le plus rapidement et le plus efficacement possible des méthodes et techniques exigées par les transformations de la société ;
- capacité à réfléchir de manière critique ;
- capacité à inventer de nouvelles voies d'orientation susceptibles de gagner le marché ;
- capacité à communiquer.

On le voit, dans cette *société cognitive*, seules les personnes qui possèdent les savoirs et les compétences de haut niveau peuvent résister et relever les défis de la complexification de la vie et de la société.

b) De préparer aux compétences expertes

Au rythme actuel des transformations et mutations que connaît le monde, nous devons nous attendre, pour les décennies à venir, à une complexification toujours plus croissante de nos sociétés, même en milieu rural. Ce qui demandera, pour pouvoir y faire face, des compétences supérieures qu'on reconnaît aujourd'hui aux seuls experts, mais que les sociétés cognitives et complexes exigent désormais de tout citoyen. Nous l'avons souligné ci-dessus. C'est donc à partir de l'école qu'il faut déjà préparer à cette expertise.

Cette compétence de l'expert signifie inventivité, créativité, capacité d'innover (et donc de créer son propre emploi).

Repenser la didactique

Pour pouvoir former les apprenants à la flexibilité et à l'inventivité de l'expert, il nous faut repenser la didactique, en passant d'une école de la « transmission », à une école qui soit un lieu de construction des savoirs par l'apprenant.

En effet, s'il est vrai que les connaissances que nous acquérons deviennent précocement obsolètes, le volume des « choses » à connaître ayant implosé avec le développement des nouvelles technologies de l'information et de la communication, le rôle de l'école ne doit plus être celui de transmettre des connaissances, mais bien de former l'esprit de l'apprenant à la flexibilité, de telle sorte, qu'il sache, à tout moment, où chercher et comment sélectionner les sources du savoir, et soit apte à développer ses propres techniques et procédures d'acquisition et de transformation des savoirs.

Une telle didactique passe par les pistes suivantes :

⁶² A. L. COSTA, R. M. LIEBMANN, « Toward renaissance curriculum. An idea whose time has come », in A. L. COSTA, R. M. LIEBMANN, *Envisioning process as content. Toward a renaissance curriculum*, Thousand Oaks, CA: Corwin Press, 1997, p. 1-20.

1. Développer un apprentissage signifiant :

Du point de vue des connaissances et des habiletés, cet apprentissage est celui au cours duquel l'apprenant réussit à établir un lien entre les connaissances déjà encodées dans sa mémoire à long terme et les nouvelles informations que l'école lui propose. Cela implique un processus de profonde élaboration entre ces « deux mondes », notamment : l'analyse, la reformulation, la restructuration, la reconstruction. Une didactique susceptible de développer un apprentissage signifiant est celle qui stimule l'élève à la réflexion, à la critique, au doute, au débat, et le décourage dans toute tentative de sa part à céder à la simple acquisition mécanique des notions et contenus des disciplines.

Du point de vue des ressources internes de nature motivationnelle, l'apprentissage signifiant se vérifie lorsque le sujet sait pourquoi il apprend et se donne des raisons d'apprendre, même si cela lui demande des sacrifices énormes. Vu sous cet angle, l'apprentissage signifiant fait référence à tous les facteurs – que l'école devrait développer chez l'élève –, qui, de l'intérieur du sujet, déterminent son activité, notamment : la volonté, l'effort, le sentiment d'auto-efficacité, la résilience,⁶³ pour ne citer qu'eux.

2. Pratiquer une évaluation authentique

L'évaluation authentique est celle qui ne se limite pas à demander à l'apprenant ce qu'il sait, mais « ce qu'il sait faire de ce qu'il sait des disciplines scolaires apprises », selon l'expression heureuse de Wiggins.⁶⁴ Une telle évaluation :

- porte sur des tâches réelles de la vie concrète, par exemple, savoir gérer une situation de crise dans une équipe de travail ;
- vérifie les connaissances dans leur transfert aux problèmes réels, par exemple proposer une solution à la crise d'une entreprise, proposer un système de vente en ligne de produits agricoles ou autres à partir des connaissances acquises en informatique (particulièrement dans la manipulation du téléphone) ;
- porte sur les procédures d'apprentissage utilisées par l'apprenant, avec pour but de promouvoir sa capacité d'apprendre à apprendre, et donc sa métacognition.⁶⁵

Conclusion

Le propos de cette étude était de réfléchir sur les voies et moyens qui puissent permettre de créer, dans nos villages, une école contextualisée qui s'adapte au rythme du milieu de son insertion et qui prépare les jeunes à affronter et à résoudre les problèmes réels du sous-développement de nos terroirs.

⁶³ La résilience, en tant que capacité de rebondir après un choc, de reprendre sa vie en mains et de résister face aux adversités de la vie, devrait être enseignée et développée chez les apprenants des milieux ruraux surtout, en ce moment où tous nos jeunes, face aux difficultés de nos villages, sont tentés de baisser les bras et de fuir les problèmes en allant mener une vie de misère dans les grandes villes du pays où personne ne veut d'eux.

⁶⁴ Cf. G. WIGGINS, *Educative assessment. Designing assessments to inform and improve student performance*, San Francisco, C.A. Jossey-Bass, 1998.

⁶⁵ La métacognition est la connaissance de sa propre connaissance et de ses procédures et techniques d'apprentissage.

Une telle école, pensons-nous, sera autonome, communauté d'apprentissage, « inculturée » dans ses programmes et ouverte à la professionnalisation, ou ne sera pas.

Professeur Abbé Paulin KALALA KABEYA
Université catholique du Congo et Université pédagogique nationale de Kinshasa

L'ÉCOLE CONGOLAISE EN MILIEU RURAL, FORCE OU FARCE POUR LE DÉVELOPPEMENT DU PAYS ?

Expériences de la Coobidiep

Introduction

D'emblée je vous réponds qu'au-delà de la tournure humoristique de la question, l'école congolaise en milieu rural de l'espace du Kasai est bien, en l'occurrence, les deux à la fois ; elle est à la fois force pour le développement rural de notre population, mais aussi, à certains égards, une farce dans le décor de beaucoup de nos villages tant qu'elle ne répond pas aux questions et préoccupations majeures de la population pour son développement intégral.

Heureusement pour moi et mes collaborateurs de la Coobidiep, c'est l'expérience de plus de vingt-cinq ans comme acteur éducationnel et acteur du développement rural qui m'a conduit à voir et à conclure que cette école est une véritable chance et force dans le changement du visage de nos villages si quatre conditions sont remplies.

Je pars ainsi de situations concrètes et empiriques. Les villages dont vous parle la Coobidiep dans cette conférence à travers ma voix, ce sont des villages concrets, avec leurs réalités positives et négatives, leurs pesanteurs et leurs potentialités pour un bout de changement palpable sur terrain, dans certains coins du territoire de Dibaya et de Lwiza où elle est à l'œuvre depuis 1995. Le résultat obtenu, nonobstant nos difficultés, erreurs voire échecs dans l'un ou l'autre point, m'amènent avec mes collaborateurs d'hier et d'aujourd'hui à vous dire avec conviction ferme que l'éducation est bel et bien un trésor caché dedans, comme l'a bien dit Jacques Delors.

Toute une touffe de questions s'imposent pour saisir l'essentiel de cette affirmation, mais compte tenu du temps imparti je m'arrêterai juste à trois, pour le besoin de ces assises, tout en vous invitant à lire à tête reposée chez vous mon livre déjà sous presse aux Éditions Ditunga, qui viennent de signer un partenariat « Sud-Sud » avec la maison Coobidiep.

Pourquoi, comme prêtre, me suis-je personnellement engagé dans la cause de la scolarisation de la jeunesse rurale dans certains villages de nos deux diocèses de Lwiza et de Kananga ? Comment tout cela a commencé concrètement ? Ensuite, pourquoi notre coopérative Bidiep-Bidiep, Coobidiep en sigle, a inscrit ce programme parmi les objectifs principaux de son intervention multi-dimensionnelle concrète sur terrain ? Qu'a-t-elle réussi et aussi moins réussi dans ce combat titanesque pour faire de l'école une véritable arme de changement, comme dirait Nelson Mandela ?

Enfin, au vu des résultats palpables sur le terrain avec plus de 80 écoles rurales réparties sur les deux provinces éducationnelles de Kasai 1 à Kananga et Kasai 2 à Lwiza jusqu'à la fondation de sa toute jeune université rurale université Saint-Joseph de Kamutanga avec ses deux facultés de sciences de l'éducation et des sciences agronomiques, reconnue depuis lors par le ministère national de l'Enseignement supérieur et universitaire (ESU), comment Cobidiep regarde-t-elle le changement apporté par la scolarisation des jeunes

dans les villages ? Autrement dit, à quelles conditions l'école congolaise peut-elle devenir une force réelle et dynamique dans la transformation progressive du visage de nos villages dans le Kasai profond, et donc par ricochet dans le Congo profond ? Allons-y *bidiep bidiep*, comme le dit bien mon peuple kete dans sa langue : « pas à pas ».

1. Mine de rien, la Coobidiep avait démarré comme une blague !

Quand Don Bosco avait commencé son œuvre dans les faubourgs de Turin en Italie, en venant au secours de la jeunesse abandonnée, en lui ouvrant la porte de l'école et surtout la formation professionnelle avec un métier pratique comme issue pour la vie, il ne pouvait pas imaginer ce que sa petite œuvre allait devenir. Là où il y a effectivement la volonté de faire du bien pour les autres, le Ciel s'occupe du reste.

La toute première école Coobidiep ? La voici dans ces deux pauvres classes en pisé au milieu du village Kamutanga dans les années 1995. Et là, en miniature, se trouvent déjà symboliquement toutes nos 82 écoles maternelles, primaires, secondaires, techniques et professionnelles d'aujourd'hui, gérées par trois bureaux reconnus par notre État à Kananga, Lwiza et Kamutanga. Incroyable mais vrai ! Merveilles que fit pour nous le Seigneur, dirait à point un cœur croyant avec le psalmiste devant toute ces surprises agréables sorties de sa main divine.

À vrai dire, le développement ne commence pas d'abord avec des millions de dollars, mais avec la volonté et une vision ; comme pasteur, j'ajouterais : avec l'amour de la population et de la région. Quand on veut, on peut. Le développement commence d'abord dans le mental individuel et collectif, tout se joue d'abord dans la qualité du cœur et de l'esprit, bref, l'amour réel de sa région et de sa population et par là du reste de la population de sa province et du pays. Le Premier ministre Sylvestre Ilunga Kamba, visitant le parc agro-industriel de Boka-Longo et demandant à l'un des ministres qui l'accompagnaient pourquoi tout cela était par terre, entendit cette réponse qui doit tous nous faire réfléchir : par manque d'amour du pays et de la région ! L'intellectuel qui disserte sur le village doit au départ porter l'amour de la cause du village, afin de lier le dire au faire, dans des petits gestes concrets, pour ne pas voir tout son discours, si beau soit-il, demeurer seulement de la littérature pour la bibliothèque

2. Oui, le bonheur goûte mieux quand on le partage avec les autres !

Après mes études universitaires à Fribourg en Suisse, je suis tout de suite rentré au pays en 1994. C'est alors que, subitement, le spectacle désolant trouvé dans les villages de notre région m'a secoué et réveillé. D'un coup, je prenais une conscience aiguë de ma situation de privilégié qui avait eu la chance d'étudier alors que tant d'enfants, garçons et filles de la région, n'avaient pas cette chance. C'est là que le Seigneur secoua ma conscience pour me dire : « Joseph, tu vois, toi tu as eu la chance d'étudier, d'aller au séminaire, de foncer plus loin jusqu'en Europe et de revenir avec tes deux doctorats en main. Bravo à toi. Mais tous ces gosses dans ton village de Kamutanga et d'ailleurs, qui n'ont aucune chance faute d'une école à leur porte et à leur portée, qui peut faire aussi quelque chose pour eux ? Seront-ils condamnés à aller seulement du matin au soir en forêt et en brousse pour ramasser des chenilles et des champignons, tendre des pièges pour attraper des souris et

les sauterelles ? Qui peut faire aussi quelque chose pour leur sort ? » Voilà le point de départ de tout : offrir aux autres la même chance qu'on a eue pour qu'eux aussi étudient et qu'ils aillent même plus loin que moi. Oui, le philosophe belge Bosmans avait raison : « Il y a de la honte à être heureux tout seul », et l'homme de Nazareth de surenchérir : « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour les autres. » Mais comment s'y prendre ? Comment, concrètement, la Coobidiep a-t-elle effectué sa méthodologie sur la carte scolaire et rurale locale ?

3. L'option préférentielle de la Coobidiep pour la scolarisation « à la périphérie »

Situons les choses chronologiquement et géographiquement pour mieux me comprendre. Kamponde, notre paroisse, a été bien célèbre dans le passé avec sa Cadulac où même le père de notre actuel président Felix Tshisekedi a étudié, ainsi que d'autres personnalités célèbres de notre pays.

Mais si la centrale de Kamponde a été célèbre, tout autour de Kamponde, c'était un désert scolaire terrible jusqu'à la création de la Coobidiep ! Si ailleurs, dans d'autres paroisses du diocèse de Lwiza, les missionnaires avaient construit par-ci par-là une école, un dispensaire ou une école, notre paroisse mère de Kamponde a été, elle, abandonnée aussi bien par les missionnaires que par le diocèse de Lwiza dans ce domaine jusqu'à la création de la Coobidiep : aucune école, même pas à Kamponde-Gare à 5 kilomètres de la centrale, aucun centre de santé de l'Église, rien et absolument rien dans les villages, à part une unique chapelle à Lubi, qui d'ailleurs s'est déjà écroulée. Voici, objectivement parlant, en termes d'infrastructures, le visage réel des villages de la célèbre paroisse de Kamponde jusqu'à la création de la Coobidiep en 1995. Il fallait réparer cette injustice béante, et ensuite éviter la monopolisation en développant seulement le centre au détriment de la périphérie.

Il fallait faire quelque chose, là où presque rien n'avait été fait, donner une chance aussi aux villages environnants et lointains, dans la mesure où le développement ne se limite pas seulement à la centrale d'une paroisse mais aussi à sa périphérie. C'est ce qui a expliqué notre engagement délibéré d'aller travailler davantage dans les villages, convaincus qu'ils ont des potentialités non seulement naturelles mais surtout humaines non-exploitées, à savoir leur jeunesse grouillante. C'est en scolarisant celle-ci qu'on offre à la province et au pays des acteurs de leur changement progressif, qui doit aussi changer le visage de nos villages et pas seulement de nos villes. Un pays et une région qui développent seulement la ville sont comme un homme boiteux, qui marche seulement avec une seule jambe. Notre Coobidiep a fait le choix de redynamiser certains villages, avec leurs points de laideur concentrée dans leur pauvreté, mais aussi leurs points de beauté, pour permettre à l'homme, à la femme et à l'enfant de la campagne de vivre un peu plus dignement. Ici, le premier défi est la construction de nouvelles infrastructures scolaires dans des villages

4. Combat titanesque pour changer les intrants scolaires matériels

À l'heure actuelle, la Coobidiep en est déjà à une vingtaine d'écoles construites dans des villages de nos deux diocèses de Lwiza et de Kananga. Dès sa création, elle était

délibérément sortie de son fief tribal pour œuvrer pour des villages des trois tribus kete, sala et lulua.

Trois forces se sont conjuguées pour la matérialisation des infrastructures scolaires modernes. Il y a la contribution de la population locale dans certains travaux légers à leur portée, comme le creusage des termitières et l'apport des planches. Mais plus déterminante a été la contribution financière personnelle du promoteur ainsi que l'apport financier extérieur de ses amis européens. Voilà les trois sources motrices de ce changement, à part notre école moderne construite par Prise à Kandaye et confiée à la Coobidiep. Avec le système alternatif le matin et l'après-midi, c'est la moitié de nos écoles Coobidiep qui fonctionnent déjà dans de bonnes conditions matérielles. Nous sommes conscients que nous avons fait ce que l'État devait faire et qu'il doit faire pour le reste. Les organisations privées et les Églises font ce qu'elles peuvent, mais c'est après tout la tâche de l'État, qui a été très défaillant sur ce point. Aujourd'hui, dans le territoire de Lwiza, une école est en construction en ce moment ; dans le territoire de Dibaya, la Coobidiep a été la seule structure privée à avoir construit près de 20 écoles, dépassant même le réseau catholique et protestant qui l'avaient pourtant précédée dans ce domaine de la scolarisation des garçons et filles du territoire de Dibaya.

5. Combat titanesque pour changer les méthodes didactiques dans les mains de l'enseignant congolais

Construire quelques écoles dites modernes ne résout pas le problème de la force ou de l'inefficacité de l'école dans le changement escompté de la vie du village. Il fallait aussi prendre le taureau par les cornes, saisir le vrai problème de l'école congolaise à ses racines. À quoi bon changer le cadre matériel seulement, si la sève qui coule dans les leçons endormit ou pire distrait la jeunesse sur les vrais problèmes du lieu pour importer tout le temps les problèmes et les solutions d'ailleurs ?

Très tôt, la Coobidiep l'avait compris : l'inadéquation du contenu des cours et la façon de les donner viennent tout saper, si beau soit le cadre. Voilà pourquoi, de 2003 à 2008, la Coobidiep a organisé systématiquement des sessions de formation pédagogiques réunissant à chaque occasion près de 200 enseignants des territoires de Dibaya et de Lwiza, tous réseaux scolaires confondus, avec l'aide de l'École Gazelles de Kinshasa et d'un enseignant suisse. Les retombées positives ont produit beaucoup de fruits : centres des examens d'État et de TENAFEP jusqu'à la création d'une université rurale reconnue par notre ministère national.

Les défis et difficultés ne manquent pas : les jeunes enseignants d'aujourd'hui pensent plus à leur salaire et à leur matricule qu'à la qualité de l'enseignement dispensé.

6. Combat titanesque pour introduire beaucoup d'écoles de métiers

Notre pays est comme une pyramide renversée : il a développé l'enseignement primaire et secondaire, puis universitaire, mais la filière technique et professionnelle lui a manqué terriblement. Or, qui viendra développer nos villages de façon concrète, quotidienne et durable si ce ne sont pas les fils et les filles de la région qui ont appris des métiers

pratiques comme maçons, menuisiers, plombiers, mécaniciens, couturières, infirmières et cantoniers ? En introduisant depuis l'an 2000 plusieurs écoles de métiers, la Coobidiep se retrouve aujourd'hui statistiquement à la tête du peloton, en gérant même plus d'écoles techniques et professionnelles que les réseaux catholiques et protestants dans tout le territoire de Dibaya.

Tout n'est pas rose : les problèmes de matériel, des instruments, du cadre de pratique et des enseignants de qualité pour ces branches se posent avec acuité. Mais l'espoir est permis.

7. Combat titanesque pour l'alphabétisation des parents des élèves.

Sur le terrain, dans un village africain, congolais et kasayien, les problèmes se lient les uns aux autres. Des parents analphabètes étant un frein, voire un danger pour la scolarisation maximale et durable de leurs enfants, il fallait aussi s'atteler à leur propre alphabétisation. Cela crée un milieu propice et dynamique pour asseoir de façon durable et constante la scolarisation de leurs enfants. De 2003 à 2008, la Coobidiep a engagé ce combat qui a porté beaucoup de fruits : beaucoup de parents ont finalement compris la nécessité d'envoyer leurs enfants à l'école et, depuis lors, c'est un boom scolaire enregistré, au point que même la croyance à la sorcellerie a diminué. La périphérie, autrefois abandonnée – durant la période coloniale et missionnaire –, est devenue aujourd'hui le poumon du changement, avec Kamutanga comme le pivot de rayonnement.

Ce sont justement toutes ces nombreuses écoles de village initiées et même construites par la Coobidiep qui ont conduit à l'idée d'avoir une petite usine locale qui forme des jeunes aux études universitaires à la campagne, avec la campagne et pour la campagne : d'où la naissance naturelle de notre petite université rurale, l'université Saint-Joseph de Kamutanga. Elle vient répondre à deux préoccupations parmi celles du monde rural : des forces vives pour redynamiser les écoles, et des agronomes pour redynamiser l'agriculture familiale car la terre est et demeure l'usine du paysan.

Voilà le cheminement effectué par la Coobidiep et les conditions pour que l'école congolaise devienne réellement une force dans le changement du visage de nos villages : introduire des intrants matériels ou infrastructures scolaires, ensuite des intrants pédagogiques nouveaux, introduire beaucoup d'écoles de métiers et alphabétiser le tissu parental pour un développement endogène holistique. En dépit des imperfections et erreurs faites, la Coobidiep y croit assez fermement pour vous dire : oui, l'école congolaise est une force et non une farce... mais à ces conditions.

Professeur Mgr Joseph KALAMBA MUTANGA
Université saint Joseph de Kamutanga

LE VILLAGE AFRICAIN À L'ÈRE DE LA RÉVOLUTION DIGITALE OU NUMÉRIQUE : CONFLITS ET OPPORTUNITÉS

Note introductive

Cet exposé, à l'origine intitulé : « Le village africain à l'âge des nouveaux moyens de communication sociale. Conflits et opportunités », comporte trois points essentiels. Le premier est un rappel historique portant sur la construction de la communauté villageoise ; le deuxième présente la révolution digitale ou numérique ; le troisième analyse les opportunités ainsi que les menaces qu'offre cette révolution digitale à la communauté villageoise, dans ce village planétaire qu'est le monde du 21^e siècle.

1. Rappel historique de la construction de la communauté villageoise

Ce rappel historique nous permet de situer le village dans les structures politiques traditionnelles africaines. Le clan était l'instance qui assurait la transition entre le champ de la parenté et celui de la politique dans le Congo ancien. La politique s'avérait être en réalité une excroissance du familial, car les clans pouvaient être hiérarchisés entre eux au sein de l'ethnie ou du groupe d'ethnies. En effet, on distinguait le clan « aîné » du clan « cadet », le clan « époux » du clan « épouse », au point même que l'on en vint à parler du clan « royal », démarqué des clans « roturiers » et « esclaves », etc.

Le premier moment de la pratique politique concernait le village. Ensuite, pour résoudre les conflits au sein des communautés villageoises, il se créa des associations de villages, c'est-à-dire des chefferies. L'organisation cheffale fut la structure politique la plus généralisée, elle a préexisté à toutes les formations étatiques, royaumes ou empires qu'on ait connus. Elle constitue la structure politique la plus classique du Congo ancien. On est en présence d'une chefferie ou d'une seigneurie lorsque la distribution de la pratique politique s'effectue à deux niveaux : celui du village et celui de l'association des villages. Il y a royaume lorsque cette distribution de la pratique politique dépasse deux niveaux et qu'elle comporte un troisième ou un quatrième niveau. Il y a donc dans ce cas-là plusieurs instances hiérarchisées entre elles : un chef de village, un chef de groupe de villages (chefferies-provinces) et un chef de l'ensemble de la société politique (royaume-empire).

Quelle différence y a-t-il entre le royaume et l'empire ? En réalité, royaume et empire connaissent le même type d'organisation interne. Celle-ci se réclame de l'empire lorsqu'elle suppose une étendue suffisamment vaste. En somme, l'empire peut abriter en son sein plusieurs royaumes. On peut donner l'exemple de l'Empire lunda qui comprenait les royaumes de Kazembe, du Mwant Yav et de Kiamfu élaborés sur une même culture politique, reflet de l'unité de l'empire.

Mais comment la communauté villageoise a-t-elle été construite ?¹ En Afrique coloniale et même postcoloniale, la communauté politique villageoise a été construite à partir de quatre visions différentes. Il s'agit de la vision missionnaire, de la vision coloniale, de la

¹ Pour plus de détail sur cette question, lire CHABAL, *Power in Africa. An Essay in Political Interpretation*, The Macmillan Press LTD, London, 2^e éd., et particulièrement la 3^e partie : « The Construction of the African Post-Colonial Political Order », pp. 177-179.

vision anthropologique et de la vision nationaliste. La vision missionnaire de l'Afrique a été en partie déterminée par la nature de la foi religieuse. De ce fait, des différences majeures ont toujours existé non seulement entre les sociétés missionnaires catholiques et protestantes, mais également en leur sein. Les missionnaires rapportent que les communautés africaines ont connu au 19^e siècle un rapide changement économique, social et politique. Dans l'analyse politique, la plus importante observation missionnaire concerne le sens de l'identité qui nourrissait la communauté. Pour les missionnaires, les Africains, quelles que soient leurs caractéristiques, n'étaient pas différents des premiers Européens.

La révolution coloniale introduisit une nouvelle notion de communauté politique qui a été superposée à celle qui existait. Elle établit des frontières politique, économique, sociale, ethnique et religieuse existantes, et elle établit une administration pour gérer ces nouvelles communautés coloniales selon des traditions intellectuelles et bureaucratiques différentes. L'administration coloniale imposa des divisions au moyen desquelles individus et communautés devaient être définis. Certaines de ces divisions, (régions ou activités économiques) provenaient d'une perception de la réalité qui avait un sens pour les Africains. D'autres (l'ethnicité) étaient fondées soit sur un mélange de perceptions exactes et hasardeuses, soit sur de mauvaises perceptions préméditées de la réalité.

Jusqu'à aujourd'hui, d'autres (comme les divisions administratives) n'ont pas de fondement dans l'Afrique précoloniale et servent seulement des intentions officielles. Les communautés villageoises africaines ont été ainsi artificiellement établies. Mais le plus grand mythe colonial a été la rupture entre le monde colonial et le monde précolonial. En effet, la communauté coloniale acceptait les groupes ethniques confinés dans un territoire, mais elle tolérait moins les peuples nomades ou migrants et les communautés commerçantes. Les agents coloniaux acceptaient les rites païens des religions africaines, mais n'étaient pas préparés à tolérer les Églises prophétiques indépendantes. Ils pouvaient comprendre les structures modernes de représentation africaine (comme les partis politiques, les syndicats, les Églises chrétiennes) mais pas les structures traditionnelles (les groupes d'âge, les médiums, les sociétés secrètes).

La vision anthropologique de la communauté a été profondément influencée par la mentalité coloniale. Ainsi, la communauté villageoise fut considérée comme homogène, fixée ethniquement, fondée sur le clan et la famille, socialement et économiquement non-différenciée, relativement statique et immobile, hiérarchique et rigide quoique égalitaire, supportant moins de privilège et surtout peu apte à provoquer en son sein le changement économique et social. En résumé, pour les anthropologues, la communauté villageoise africaine était bien définie, bien ordonnée, cohérente, tolérante, mais finalement incapable d'évoluer sans soutien vers une étape « élevée » de la civilisation.

Cette vision anthropologique rencontra la perception des agents coloniaux qui tentaient de transformer ou de moderniser les sociétés traditionnelles. Ces idées permirent de consolider une certaine notion de la politique africaine qui mettait le traditionnel au-dessus du moderne, le statique au-dessus du dynamique, l'homogène au-dessus de

l'hétérogène, le structurel au-dessus du complexe, le conservateur au-dessus du novateur, le religieux au-dessus du séculier, le particulier au-dessus du permanent. Il en sortit l'image taillée d'une Afrique noire fermée, traditionnelle, ancestrale, tribale, ritualiste, arriérée et sous-développée que les historiens officiels et non-officiels ont retenu de cette période.

La vision nationaliste pour construire une communauté politique moderne peut se résumer en trois points : l'identité, la modernité et l'idéologie. Ces points sont étroitement liés. La question de l'identité concerne la relation de l'individu à la communauté et la meilleure façon de définir la nouvelle Afrique en termes politiques. La question de la modernité avait divisé les nationalistes en deux courants : les modernisateurs et les conservateurs. Le discours conservateur porte sur « l'authenticité africaine », en se référant à une communauté africaine idéale dont les valeurs devaient guider le présent. Par exemple, l'authenticité zaïroise avait tenté d'établir une légitimité « traditionnelle » pour l'État-nation moderne. Les modernisateurs soutenaient que c'était l'inutile poids du passé qui gênait la construction d'une communauté politique moderne. La question de l'idéologie politique concernait en réalité les classes sociales, c'est-à-dire la division des communautés en classes sociales.

Pour conclure ce rappel historique, disons qu'à l'heure actuelle, le village africain est une vaste zone de non-être, mais reste divisée en sous-zones ethniques soigneusement cloisonnées. Le rêve de tout jeune fils paysan est d'émigrer vers la ville (ou bidonville), foyer de « civilisation » et de « développement », qui lui apparaît aussi attrayant que l'Europe ou l'Amérique pour les élites africaines : l'interland des pays africains est en voie de devenir une aire immense d'hibernation et de somnolence sans débouché et sans horizon dans laquelle il n'y aura ni développement ni révolution, mais stagnation et régression pour longtemps encore.

2. La révolution digitale ou numérique

De nos jours, nous vivons dans l'ère de la quatrième révolution industrielle, fondée sur le digital. Elle a été précédée de trois autres ères, à savoir :

1. La production mécanique caractérisée par la machine à vapeur.
2. La production en série occasionnée par l'exploitation à grande échelle de l'électricité et du pétrole.
3. La production automatisée soutenue par le développement de l'électronique et des technologies informatiques.

Mais qu'entendons-nous par révolution digitale ou numérique ? Il ne s'agit pas de l'invention de l'informatique (1930), du transistor (1947) ou de l'Internet (en 1973), ni de l'apparition de Google (1998) ou des smartphones (2007), ni même de l'extraordinaire attrait pour l'intelligence artificielle depuis 2010 ; mais bien du système dans lequel ces inventions nous font entrer. On peut la définir ainsi :

- L'accomplissement numérique de toutes nos activités courantes : mon ordinateur, ma déclaration d'impôt, la caisse enregistreuse, la régulation du trafic urbain, la télévision, mon rendez-vous chez le médecin et le scanner de mon tendon

d'Achille ou de mon genou, la fabrication de mes vêtements, mon compteur électrique, etc.

- Le déploiement généralisé des capteurs, avec un approfondissement radical de la mesure des phénomènes et du suivi de nos mobilités (géolocalisation).
- Grâce à Internet, la circulation unifiée de tous les types de données numériques – ce qu'on appelle la convergence Internet – et leur double accès : à la fois l'accès de l'utilisateur à l'information mais aussi l'accès des opérateurs aux données personnelles de l'utilisateur.
- Des capacités de stockage, collecte et traitement d'un nombre de données ainsi générées qui échappe à la compréhension (big data).
- La multiplication des applications, *via* les plateformes numériques, pour répondre potentiellement à tous les besoins sociaux, que ce soit dans la sphère domestique, économique, administrative ou collective².

La révolution digitale a une portée sur l'espace urbain, le village ou le rural isolé, le développement, l'innovation, les transports, le tourisme – en réalité tous les secteurs d'activité sur tous les territoires. Cette révolution numérique donne le tournis : rapidité du changement technologique, complexité de nos sociétés modernes qui rend non seulement le futur indiscernable mais aussi le présent incompréhensible, perte de sens et succès des *fake news*, fantasmagories sur le transhumanisme. Cette révolution fera du monde digital un méta-théâtre d'opérations dans lequel s'exprimeront la majorité des enjeux, des conflits et des compromis des sociétés humaines. Cette révolution est le tournant anthropologique sans doute le plus rapide de l'aventure humaine après la sédentarisation, l'urbanisation, l'apparition de l'État, l'invention de l'imprimerie, la démocratie moderne, la révolution industrielle et l'électrification.

La révolution industrielle a radicalement changé l'environnement et le mode de vie de l'homme, et comme la technologie s'attaque désormais au corps humain et à son esprit, il faut s'attendre à ce que l'homme lui-même soit changé tout aussi radicalement que le furent son environnement et son mode de vie.

3. Le village africain face à la révolution digitale

De ce qui précède, que peut attendre le village africain de la révolution digitale ou numérique ? Le développement du village africain passe-t-il par l'industrie numérique ou digitale ? En termes de recours au digital, une récente enquête du magazine *Jeune Afrique* sur le classement de 500 premières entreprises démontre à suffisance que les industries africaines sont sur une très bonne voie de croissance. On se rend rapidement compte que les secteurs qui se démarquent de l'ensemble sont ceux qui s'appuient sur les technologies digitales. Par ordre décroissant du nombre d'entreprises sélectionnées par *Jeune Afrique*, on peut citer les secteurs de l'agro-industrie (69 entreprises, soit 13,8 %), des télécommunications (57 entreprises, soit 11,4 %), de l'énergie (56 entreprises, soit

² P. BECKOUCHE, *Les Nouveaux Territoires du numérique. L'univers digital du sur-mesure de masse*, Édition Sciences Humaines, Paris, 2019, pp. 8-9 ; D. CIMALAMUNGO, S.J. « L'industrie digitale une opportunité pour l'Afrique ? », *Congo-Afrique* n°551, janvier 2021, pp. 30-36 ; Léon-Martin MBEMBO, « Re-penser la pratique journalistique à l'ère de l'internet », *Congo-Afrique* n° 551, janvier 2021, pp. 9-29.

11,2 %), de l'activité financière (54 entreprises soit 9,2 %), des mines (44 entreprises, soit 8,8 %) et le reste (272 entreprises, soit 45,6 %).

Les industries minières du Katanga et de l'Ituri, ainsi que les plateformes pétrolières de Moanda en RDC, entrent dans cette logique. On pense qu'actuellement, le développement intégral de l'Afrique ne peut pas se passer du développement digital de son industrie. L'Afrique est sur la bonne voie et s'aligne tant bien que mal au projet de l'Agenda 2063 de l'Union africaine. Cet Agenda stipule que la transformation digitale est une force motrice pour la croissance innovatrice et résiliente de l'Afrique. Ainsi, qu'il s'agisse d'innovations telles que les plateformes monétaires mobiles ou l'externalisation à grande échelle des processus commerciaux, la digitalisation des équipements et/ou des usines de production et autres, la numérisation des entreprises crée des emplois, s'attaque à la pauvreté, réduit les inégalités, facilite la fourniture de biens et de services et vise surtout à humaniser l'homme dans son intégralité.

Néanmoins, il faut souligner que l'Afrique reste un continent de paradoxes. En matière de technologies digitales, l'Afrique fait montre, d'un côté, d'une volonté de quitter son *statu quo*. De l'autre côté, la réalité sur terrain est complexe. À titre illustratif, on ne peut pas prétendre au développement intégral *via* les technologies digitales alors qu'il manque le réseau Internet. En Afrique subsaharienne, l'accès à l'Internet est un luxe réservé aux riches et à quelques zones urbaines. Bien plus, la connectivité est trop lente et trop coûteuse, bien plus qu'en Europe. La fracture numérique demeure criante. Des innovations sont disparates et inégalement réparties dans des grappes géographiques. Des grandes idées d'innovations, surtout celles de startups, n'arrêtent souvent au stade de prototype. Dans les universités, pour diverses raisons, les facultés polytechniques et d'ingénierie sont souvent quasi vides.

Faute de perspectives d'avenir claires, des grandes compétences quittent le continent pour un ailleurs promettant. Bien que le potentiel en source d'énergies soit généreux, l'énergie utile pour les industries africaines est encore insuffisante. La gestion des déchets, surtout ceux électroniques, demeure un casse-tête. On préfère leur accorder une seconde vie, parfois au grand péril de l'environnement. Bien des entreprises nationales et multinationales ignorent aisément leurs responsabilités sociétales. Les échantillons représentatifs des données, des lois et des règles ne reflètent pas souvent la réalité et l'actualité du continent. Cette situation décourage les investisseurs scrupuleux. Bref, au-delà de la simple volonté et des slogans propagandistes, ce tableau de paradoxes appelle véritablement des changements et des propositions claires et précises pour que l'Afrique saisisse cette opportunité de devenir l'usine digitale du monde.

Certains observateurs avertis estiment que, pour y arriver, l'Afrique doit devenir une région dynamique et industrielle animée par l'innovation digitale reposant sur trois piliers : l'éducation à la culture STEM (*Science, Technology, Engineering and Mathematics*), la formation d'États fondés sur le droit et enfin l'encouragement des partenariats stratégiques de financement qui profiteraient à toutes les parties prenantes du processus de

développement industriel multisectoriel de l'Afrique, qui se veut être un modèle, une usine digitale du monde contemporain.

S'agissant de l'usage des réseaux sociaux (WhatsApp, Facebook, Tweeter, YouTube, Instagram, Snapchat, Telegram, Tiktok, Likee, etc.) dont les jeunes sont friands, ils peuvent les utiliser pour renforcer les valeurs culturelles relatives à la construction de l'unité nationale, en recourant aux proverbes et autres contes africains puisés dans le patrimoine commun des différentes ethnies, les poussant ainsi à la quête d'un vouloir-vivre ensemble en dépit de leurs spécificités ou différences.

En guise de conclusion

Nous terminons cette communication en présentant les menaces que fait peser la révolution digitale sur le village africain et même planétaire. La révolution numérique modifie profondément le milieu dans lequel elle se déploie et modèle les hommes qui l'utilisent. Les solutions techniques aux problèmes techniques entretiennent le mal qu'elles prétendent soigner. Le taux de connexion devient démentiel. La connexion de l'homme à la machine attaque son intimité, qui est indispensable à la construction et l'épanouissement de chacun. La révolution digitale transforme les métiers, atomise le cerveau et la condition humaine. À son stade actuel, l'Internet est gouverné par le GAFAM (Google, Apple, Facebook, Amazon, Microsoft) dont le pouvoir est tentaculaire dans presque tous les domaines de la vie.

La quatrième révolution industrielle en cours ne règle en rien les pollutions et les destructions engendrées par les précédentes. Au contraire, elle nous plonge encore d'avantage dans une organisation sociale hiérarchisée où l'État garantit au peuple le bien-fondé du système industriel et nie en permanence la réalité de la catastrophe. L'ensemble de nos besoins est pris en charge par la machine technocratique et l'Internet permet d'accentuer encore la centralisation de cette gestion et son efficacité financière, au détriment de la santé du peuple et du respect de la Terre. Chacun peut constater qu'aucun moment de sa vie n'échappe plus à l'exploitation économique et à la surveillance.

Alors, que faire ?

Ne faudrait-il pas retourner à la bougie,³ c'est-à-dire au village, comme nous le suggèrent les organisateurs de ce colloque ? Le débat est ouvert.

Alexis MBIKAYI Mundeke, professeur émérite

Noëlla MBALA LUKOMBO, assistante/chercheure

³ KRIEF H., *Internet ou le retour à la bougie*, Éditions Écosociété, Québec, 2020, 117 p.

FEMMES AU VILLAGE HIER ET AUJOURD'HUI

Les vrais problèmes face aux nouvelles idéologies

Introduction

Se pencher sur la question des femmes rurales hier et aujourd'hui implique un vaste champ d'investigations pouvant englober les disciplines telles que la sociologie, l'anthropologie, l'histoire, l'économie... Heureusement qu'on a songé à aborder cette thématique au cours de ces assises, sinon, ça aurait été une faille grave qui aurait relégué dans l'ombre cette frange importante de la population, estimée d'après les statistiques des Nations unies à un quart de la population mondiale.

Même s'il est reconnu sans ambages, au-delà des tâches domestiques et des maternités écrasantes, leur rôle et leur apport décisif dans la promotion du développement agricole, dans l'amélioration de la sécurité alimentaire et dans l'élimination de la pauvreté en milieu rural, cette implication sur tous les fronts du développement économique a souvent été occultée et non comptabilisée, car considérée comme « normale ». Cela a amené l'UNESCO, qui s'est penché sur la question de l'impasse de la participation des femmes à l'économie, à intituler une de ses monographies « Les Silences pudiques de l'économie ».¹

Au-delà de cette méconnaissance du travail des femmes dans les calculs économiques, l'on ne doit également pas perdre de vue que l'analphabétisme et la déscolarisation frappent davantage la gent féminine dans les milieux ruraux africains. Marie Duru-Bellat écrit à ce propos : « au niveau de la planète, l'accès des femmes/filles à l'éducation reste nettement inférieur à celui des hommes/garçons : 57 des 104 millions d'enfants pas du tout scolarisés sont des filles... et sur les 860 millions d'analphabètes que compte le monde, les deux tiers sont des femmes ».²

C'est au regard de la multitude des problèmes auxquels sont confrontées les femmes des villages que l'assemblée générale des Nations unies, dans sa résolution A/RES/62/136 du 18 décembre 2007, a décidé qu'une attention particulière serait accordée à leur situation et a décrété que leur soit consacrée une journée internationale chaque 15 octobre. La première fut célébrée le 15 octobre 2008.

Pour plus d'effectivité dans la prise en compte de leur condition particulière, l'assemblée générale a invité les États membres à collaborer avec les organismes des Nations unies et la société civile pour œuvrer en vue de la création d'un environnement propice devant permettre l'autonomisation de ces femmes et ce, à travers leur participation à l'élaboration, à la mise en œuvre et au suivi des programmes de développement.

C'est fort de ce constat que nous avons choisi de nous pencher sur la participation des femmes rurales au développement en analysant le cheminement de la vision que l'on avait de leur travail (I) et la vision que l'on a aujourd'hui quant à leur implication dans le développement de leur contrée (II).

¹ Cf. UNESCO, « Les Silences pudiques de l'économie », Textes réunis par PREISWERK Y., Genève, 1998.

² DURU-BELLAT M., L'école des filles – Quelle formation pour quels rôles, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 41.

I. Quelle vision du travail féminin en milieu rural ?

Parler de la vision du travail des femmes rurales nous ramène à nous interroger, comme mentionné ci-haut, sur l'effectivité de leur participation à la vie socio-économique de leur milieu. L'on cherchera graduellement à s'enquérir de la considération que l'on avait de leur travail, celui-ci incluant la gestion quotidienne de leurs ménages, les travaux champêtres, la transformation des produits agricoles, l'artisanat...

Partant des femmes rurales d'hier, nous nous plaçons à coup sûr dans une économie pré-capitaliste où, sans nier les échanges commerciaux du reste rudimentaires, existait essentiellement la logique de subsistance. Mais avant de nous pencher sur l'apport du travail des femmes, il nous a paru idoine d'éviter l'anachronisme de la plupart des études portant sur les rapports économiques entre hommes et femmes dans les sociétés traditionnelles, lesquelles succombent souvent à la tentation de lire le passé avec les œillères du présent.

On a en effet constaté que bien d'analystes qui se sont penchés sur ces sociétés tentent d'apprécier les contextes pré-capitalistes à l'aune des concepts propres à l'ère du capitalisme. La plupart, présentant une société traditionnelle idyllique, ont prétendu à l'autonomie économique des femmes de jadis qui malheureusement auraient été brisée par la colonisation.

Mais si l'on entend par autonomie économique la capacité qu'auraient ces femmes à s'affranchir des contraintes matrimoniales et sociales afin de disposer librement des fruits de leur travail, il est fort à craindre que cette vision soit inadéquate pour décrire la condition féminine traditionnelle. En ce temps-là, le mode de production visait essentiellement la satisfaction des besoins alimentaires de la famille élargie, d'une part, et de l'autre, tout s'organisait autour du patriarche ou du chef de famille qui exerçait un contrôle et veillait au bien-être de son groupe. Il appert donc, dans la perspective d'une économie de subsistance, que la participation des femmes était certes déterminante, mais en dépit de leur investissement, leur statut de femmes, dans ces sociétés patriarcales, ne pouvait les hisser au point d'avoir un contrôle sur leur production. Claude Meillassoux, dans son ouvrage *Femmes, greniers et capitaux*, indique que les « femmes » et les « cadets » constituaient les classes exploitées dans les sociétés traditionnelles africaines. S'agissant de la gent féminine, il écrit : « la subordination à l'homme des capacités reproductrices de la femme, la dépossession de sa progéniture au profit de celui-là, son incapacité à créer des rapports de filiation s'accompagnent d'une même incapacité pour la femme d'acquérir un statut à partir des rapports de production. La femme, en effet, malgré la place dominante qu'elle occupe aussi bien dans l'agriculture parfois dans les travaux domestiques, n'est pas admise au statut de productrice. Étant soumise à des rapports de conjugalité qui priment ses rapports de filiation, le produit de son travail n'entre dans le circuit domestique que par le truchement d'un homme ».³ Ce passage nous place au cœur même du débat concernant le statut socio-économique de la femme africaine traditionnelle ; celle-ci constituait certes l'épine dorsale grâce à laquelle la production était assurée. En effet,

³ MEILLASSOUX C., *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspéro, 1982, pp. 119-120.

d'une part, l'agriculteur ne pouvait se passer de ses services, contrairement aux sociétés se livrant à la chasse ou à l'élevage, dans lesquelles le célibat masculin, loin d'être souhaitable, était facile à gérer.⁴ D'autre part, la progéniture de la femme constituait une main-d'œuvre au service du clan de l'homme qui en tirait un double avantage : l'augmentation de la production et les privilèges liés à l'agrandissement du lignage.

Cette analyse du statut économique des femmes dans l'Afrique précoloniale a permis dans une certaine mesure de voir que la suprématie masculine dans les rapports de production n'est pas un problème récent qui serait lié à l'économie du marché, mais un état de fait universel auquel les sociétés traditionnelles n'ont pas échappé. C'est dans ce sens que H. Hirita et D. Kergoat soulignent que « dans le temps et dans l'espace, le "travail" a bien d'autres visages, qu'il soit productif et/ou reproductif. Néanmoins, partout et toujours, la "valeur" distingue le travail masculin du travail féminin : production "vaut" plus que reproduction, production masculine "vaut" davantage que production féminine (même lorsque l'une et l'autre sont identiques). Ce problème de la "valeur" du travail – terme employé ici au sens anthropologique et éthique, en tout cas pas économique... – induit une hiérarchie sociale. Valeur et principe de hiérarchie, sous des apparences multiples, restent immuables : le travail d'un homme pèse plus que le travail d'une femme... Mille preuves existent, pour qui veut bien les voir, que cette oppression des femmes par les hommes dans le travail est omniprésente, car il faut bien parler d'"oppression", de "domination" et non pas d'"inégalité" ou d'"injustice" ».⁵

Dans les décennies passées, l'impasse sur les activités féminines en Afrique n'a été rien d'autre que la traduction de cette supposée supériorité masculine à partir de laquelle on a défini l'*Homo aconomicus*. C'est donc cette déclinaison au masculin de la participation à l'économie qui fut le leitmotiv des politiques de développement fondées sur la logique import-export. Dès lors, la vision du travail et de l'emploi s'est focalisée sur certains indicateurs économiques quantifiables, par lesquels on définit *l'économiquement rentable* dans la mesure où ils permettent à l'État d'avoir sa place sur le marché international. Ces indicateurs visent essentiellement le secteur industriel et l'exportation des produits de rente à partir desquels se calculent le produit interne brut (PIB) et le produit national brut (PNB).

Or, dans le secteur industriel qui nécessite la maîtrise de la technologie, les femmes étaient en majorité absentes faute d'instruction suffisante. Il en va de même dans le domaine des cultures de rente, où tout était centré sur les capacités productives des hommes, en référence d'une part à la division du travail entre hommes et femmes sous l'empire colonial, et d'autre part à celle préexistant dans les sociétés traditionnelles. Dans cette nouvelle logique marchande, aux hommes revenait la production rentable, et aux femmes le sarclage, la récolte, le transport des produits auxquels s'ajoutait la gestion de ce qui relèverait de la vie domestique.

⁴ Idem.

⁵ HIRATA H. et KERGOAT D., « La division sexuelle du travail revisitée », in *Les Nouvelles Frontières de l'inégalité*, p. 95.

Cette vision, qui a été au fondement de l'élaboration des politiques de développement au lendemain des indépendances africaines, était largement partagée par les organisations internationales, les bailleurs de fonds et les responsables africains.

Le postulat de départ était que le sous-développement n'était qu'un stade transitoire. Ainsi, pour y remédier, « on en arrive ainsi à préconiser, pêle-mêle, le principe de compter sur ses propres forces, l'expansion des échanges internationaux, l'industrialisation et le commerce international comme moteur du développement ». ⁶ C'est ainsi qu'en 1968, la Conférence des Nations unies pour le commerce et le développement (CNUCED), afin de promouvoir la relance économique des pays en voie de développement, a instauré des mesures de préférence en vue « d'augmenter leurs recettes d'exportation ; de favoriser leur industrialisation ; d'accélérer le rythme de leur croissance économique ». ⁷

Notre optique n'est pas d'examiner le bien-fondé ou non de cette conception du développement, mais plutôt d'indiquer les différents sens donnés au travail à travers cette perception. « Le principe de compter sur ses propres forces » dans le domaine du commerce international suppose que tout pays, et *a fortiori* ceux d'Afrique, devrait, pour se développer, exporter ses produits et, grâce aux devises, importer ce dont il a besoin.

Mais que peut-on exporter d'Afrique si ce n'est des matières premières et des produits de rente particulièrement visés par les mesures de la CNUCED ? Il s'agit notamment de « la banane, la bauxite, les bois tropicaux, le cacao, le café, le caoutchouc, le coton et les filés du coton, le cuivre, l'étain, les fibres dures et les produits de ces fibres, les huiles végétales y compris l'huile d'olive et les graines oléagineuses, le jute et les produits du jute, le manganèse, le minerai de fer, les phosphates, le sucre, le thé et la viande ». ⁸

Un regard rapide sur cette liste de produits permet de constater que la production de la plupart d'entre eux exige des efforts physiques considérables dans nos sociétés où la mécanisation reste encore rudimentaire. Ce qui a conduit à une exclusion tacite des femmes de ces domaines réservés à l'exportation car, de par leur relative faiblesse physique en comparaison avec la musculature des hommes, toutes les campagnes d'initiation aux différentes cultures de rente étaient toujours réservées aux hommes. Notre propos, s'illustre aisément déjà du temps de la colonisation belge : « le cadre juridique de l'imposition des cultures obligatoires qui persiste jusqu'à l'indépendance est constitué par le décret du 5 décembre 1933. Ce sont des cultures qui, sur le plan social et technologique, s'effectuaient dans un cadre coutumier (lignager), mais la rétribution du paysan et la commercialisation des produits étaient assurées par l'entreprise européenne ». ⁹ Pour marquer que ces cultures de rente étaient essentiellement masculines, la formule utilisée était « homme adulte valide » (HAV), signifiant que tout adulte mâle en bonne santé était

⁶ BENCHIKH M., *Droit international du sous-développement – Nouvel ordre dans la dépendance*, Paris, Berger Levrault, 1983, p. 56.

⁷ 77^e séance plénière de la CNUCED du 26 mars 1968, point 11, résolutions, cité par BENCHIKH M., *Droit international du sous-développement*, op. cit., p. 112.

⁸ 145^e séance plénière de la CNUCED du 30 mai 1976, point 8 de l'ordre du jour, cité par BENCHIKH M. *Droit international du sous-développement*, op. cit., p. 116.

⁹ G. MIANDA, *Femmes africaines et pouvoir – Les maraîchères de Kinshasa*, Paris, L'Harmattan, p. 95.

tenu de produire pour l'exportation sous peine de sanctions. Ce qui, malheureusement, constituait un travail forcé.

Si le véritable travail sous la colonisation excluait tacitement les femmes car c'était l'apanage des « hommes adultes valides », on ne peut, comme c'est le cas dans certains écrits, rendre la colonisation entièrement responsable en faisant de cette époque le moment clé de la perte de l'autonomie économique des femmes en Afrique : à y regarder de près, l'ordre traditionnel n'était pas aussi idyllique que certains auteurs le font croire. Il portait aussi en lui les germes de la sous-estimation économique du travail des femmes, sauf que le capitalisme n'aurait fait que déplacer cette situation sur le terrain de la monétarisation, définissant ainsi le pouvoir économique par la capacité de participer aux échanges marchands.

Après l'indépendance, il n'était plus question de travail forcé, mais plutôt celui qui exige la force physique (toujours celle de l'homme) et qui au bout du compte rapporte financièrement.

Aussi le gain issu de ce travail peut-il être replacé sur deux grilles de lecture : d'une part, il vient conforter la position de l'homme en tant que pourvoyeur de la famille, et d'autre part, l'homme est dès lors considéré comme le premier maillon dans la politique d'exportation des produits de rente.

De ce fait, l'établissement des statistiques nationales ne prenait en compte que la participation masculine, puisque seuls les hommes figuraient sur les registres destinés aux estimations de la production globale.

Gertrude Mianda, dans son ouvrage portant sur les femmes africaines et le pouvoir, fustige cette forme flagrante d'exclusion féminine dans les calculs de participation aux productions de rente au Zaïre de Mobutu. Avec l'indépendance, souligne-t-elle, on est passé du travail forcé au travail dit « encadré » (qui n'était pas moins imposé). Mais, cette fois-ci, ce travail n'était plus exclusivement masculin car il incluait également les femmes chefs de ménage. Si les femmes étaient de ce fait directement productrices, leur spécificité n'était pourtant pas reconnue car on a reconduit la formule HAV (homme adulte valide) venant du temps colonial, sans distinction de sexe, supposant par là que la base des statistiques de production restait essentiellement masculine.¹⁰

Le fait d'avoir ainsi fondé la politique de développement sur cette logique d'import-export revenait à faire de l'homme la principale force productive puisque seul son travail était considéré comme rentable et comptabilisable, éclipsant *ipso facto* celui des femmes.

Il appert qu'au regard de la vision du développement économique fondée sur l'import-export, l'industrialisation et les cultures de rente, l'arithmétique des économistes ne comptabilisant pas le travail féminin a été l'un des facteurs explicatifs de l'échec du développement en Afrique.

¹⁰ Cf. G. MIANDA, *Femmes africaines et pouvoir*, op. cit.

Si aujourd'hui on a changé le fusil d'épaule, la production des femmes rurales participe-t-elle véritablement au développement ?

II. La participation des femmes rurales au développement

L'orientation des politiques du développement telles que développées ci-haut s'étant soldée par un échec, les bailleurs des fonds et les décideurs ont été amenés à une révision des notions de travail et de la participation à l'économie. Le centre de gravité n'est plus la gent masculine ni la course à la croissance par la logique d'import-export, mais plutôt le *développement humain*. Cette nouvelle vision de la productivité fondée sur le développement humain va tenter de considérer toutes les sinuosités socio-anthropologiques concrètes des bénéficiaires des différents projets de développement. C'est au vu de cette considération que la place des femmes dans l'économie a pris une autre tournure ; ainsi du supposé *non-travail féminin* on est passé au *travail autrement des femmes*. Cet *autrement* est souvent relégué dans ce qui est qualifié de *secteur informel*, par opposition au secteur dit *formel*.

P. Higon a mis en lumière les signes visibles de cet échec lorsqu'il écrit : « Dans le contexte de la crise économique et financière de la décennie 1980 et de la généralisation des politiques d'ajustement, de la dérégulation et de la dérèglementation, le secteur informel est apparu aux yeux de certains comme un remède miracle. La question posée par les organisations internationales s'est en partie déplacée de la pauvreté et de l'emploi vers l'émergence de micro-entreprises et du relais que celles-ci peuvent jouer vis-à-vis du secteur public et des grandes industries. Dans un contexte de contrainte financière, face à l'inefficacité des grandes organisations, à l'échec des grands projets et aux éléphants blancs, certains voient dans ce secteur la panacée ou un modèle alternatif de développement. »¹¹ Le secteur qualifié d'informel, dont la portée s'étend à une myriade d'activités à peine lucratives, est marqué par trois caractéristiques principales : la facilité d'entrée, l'ampleur avec laquelle il s'étend et la forte concentration du personnel féminin. Ainsi les femmes, exclues jusque-là des calculs économiques officiels, deviennent paradoxalement des piliers dans la survie des ménages en réponse à la crise économique et à la paupérisation qui touchent la majorité des familles, aussi bien dans les campagnes que dans les villes.

Gisèle Simard souligne à ce propos que « la plupart des études récentes tendent à démontrer qu'en dépit du haut taux de femmes dans la population active urbaine en Afrique subsaharienne (50 % environ), on en compte très peu dans le secteur moderne de la vie économique (entre 10 et 20 %), alors qu'on les retrouve dans le secteur informel dans des proportions variant entre 40 et 80 %. La majorité de ces femmes effectuent des travaux qui s'apparentent à leurs activités dans le monde rural ». ¹² Si les femmes urbaines sont sous-représentées dans les emplois formels et que l'on assiste à leur surreprésentation dans le secteur informel, il ne peut en être autrement dans les milieux ruraux. Ce secteur n'exigeant ni formation, ni qualification préalable, devient le domaine à

¹¹ P. HUGON, « Approches pour l'étude du secteur informel (dans le contexte africain) », in *Nouvelles Approches du secteur informel*, OCDE, 1990, p. 82.

¹² G. SIMARD, « Le travail des femmes », in *Les Entreprises informelles dans le monde*, sous la direction de R. ARELLANO et al., Les Presses de l'Université de Laval, 1994, p. 249.

forte concentration de la plupart des femmes, dont on sait que le taux de scolarisation est bas par rapport à celui des hommes.

Si la féminisation de l'informel semble *a priori* être un travail-refuge pour les femmes, il s'avère en réalité être une nécessité vitale. C'est cette inversion des rôles entre hommes et femmes face à la crise qui va constituer, grâce à l'action des ONG, l'élément clé dans la reconnaissance du poids économique des femmes africaines, spécialement celles du monde rural.

Mais alors, quelle est la nature des activités qui participent à l'émergence de ce pouvoir économique des femmes ?

Pour répondre à cette question, nous nous sommes référé au sous-titre : *L'imagination au secours de la conjoncture*, d'un ouvrage d'Abdou Touré : *Les Petits Métiers à Abidjan*.¹³ Nous avons voulu mettre en évidence ce sous-titre non pas dans la perspective d'une reprise du travail sociologique mené par l'auteur, mais en vue d'insister sur deux éléments essentiels : d'une part, la perspicacité dont font preuve les femmes afin de résoudre le problème de la survie, et d'autre part le fait que le phénomène informel n'est pas la conséquence de la crise, mais s'est amplifié avec elle. À ce propos, Pierre Salama et Jacques Valier écrivent : « un des baromètres les plus fiables de l'intensité d'une crise est ainsi constitué par le nombre de rues "envahies" le jour et la nuit par ces hommes, femmes et enfants. Lorsque la crise perd de son ampleur, que la reprise se confirme, certaines de ces rues sont désertées, tout au moins la nuit, par ceux qui les occupaient ».¹⁴

Derrière la diversité des activités à faible revenu, on peut toutefois relever deux qualités caractérisant les femmes engagées dans l'informel : leur courage et leur ingéniosité.

Le courage se traduit par l'endurance consécutive à la pénibilité du travail de ces femmes, laquelle tient en grande partie aux conditions dans lesquelles leurs activités se déroulent. Si on prend par exemple le cas du petit commerce des produits champêtres, il n'est pas rare de voir certaines femmes, faute de lieu précis et d'un étal, procéder à une vente ambulante avec des marchandises sur la tête sous le soleil accablant ; et en cas de pluie, elles doivent se démener pour trouver un abri. Ce travail, qui dure toute la journée, rapporte à peine l'équivalent du prix d'un repas journalier.

On pourra citer à profusion des exemples de courage indiquant à quel point les femmes aux multiples activités peinent pour se procurer un peu de liquidités. Le cas extrême qu'il convient d'indiquer est celui des « femmes bennes » dans les montagnes de la région du Kivu, ainsi surnommées à cause l'endurance dont elles font preuve dans le transport de sable sur la tête ou sur le dos en lieu et place des camions.¹⁵

Si la myriade d'activités sous lesquelles ploient les femmes exige un investissement en temps et en énergie, elles ne sont pas moins fondées sur une certaine perspicacité répondant indirectement à la logique marchande : offrir des services en réponse à certains

¹³ A. TOURÉ, *Les Petits Métiers à Abidjan – L'imagination au secours de la conjoncture*, Paris, Karthala, 1985.

¹⁴ P. SALAMA et J. VALIER, *Pauvretés et inégalités dans le tiers-monde*, Paris, La Découverte, 1994, p. 83.

¹⁵ Cf. Association des volontaires du service médical, éducatif et social « Ba Mama Tokola elongo », Rapport annuel d'activités, mai 1995.

besoins insoupçonnés. En d'autres termes, sans une étude préalable du marché telle que structurée par les économistes, les femmes engagées dans le secteur informel font preuve de génie par leur capacité de détecter les besoins et de faire preuve d'innovation en inventant des solutions pour pallier la défaillance de l'État. Faute de moyens, elles le font en imaginant des stratégies à peine économiquement rentables que certains économistes qualifient même de « non-économiques ». Or, ces différentes activités sont plutôt vécues par les actrices elles-mêmes comme un travail à temps plein nécessitant autant d'investissement que tout autre, si ce n'est plus.

C'est pourquoi, compte tenu de la faiblesse du gain, la plupart des femmes misent, pour maximiser les recettes, sur la prolongation de la durée quotidienne du travail. Ne voit- pas, en ville comme à la campagne, des femmes en train de vendre leurs produits avec des lampions à la nuit tombante ? Ces journées de travail qui s'étirent en longueur, loin d'être une spécificité villageoise, s'observent également dans les villes au point de passer dans le langage sans qu'on ne fasse plus attention à l'origine de certaines dénominations. C'est ainsi qu'à Kinshasa, un des petits marchés animé par les femmes au-delà du coucher du soleil a été surnommé par dérision : *Wenze ya Bandoke*¹⁶, signifiant littéralement : « marché des sorcières ». Il en va de même dans la ville de Kananga, où la détermination des femmes vendeuses prêtes à aller jusqu'aux dernières lueurs du soleil a fait baptiser un marché du nom de *Tshianza ndiba*, signifiant substantiellement : « le dernier mot revient uniquement au soleil ». Ceci pour dire que tant qu'il y aura la lumière solaire (dans une ville non-électrifiée), le marché continuera.

Il appert donc que l'informalisation des activités a conduit à une refonte des rapports entre hommes et femmes, notamment dans la reconnaissance des rôles en matière de participation économique. Cette inversion des statuts a été relevée par plusieurs auteurs dont G. Mianda qui, loin de s'alarmer, considère que « la crise économique » est venue « à la rescousse des épouses » ; car elle « a miné la crédibilité financière des hommes et ébranlé leur statut de chefs de ménage. En ce sens [...] elle leur offre l'opportunité de quitter la sphère domestique ».¹⁷

Ainsi, « les silences pudiques de l'économie »¹⁸ sur le travail des femmes n'ont donc été brisés que grâce à l'ampleur de la crise économique. Il était devenu impératif de revoir les objectifs assignés au développement. Les responsables politiques africains, en accord avec les bailleurs de fonds, renoncent de plus en plus au gigantisme pour se pencher sur la promotion des projets concrets à dimension micro-économique et destinés à répondre aux besoins fondamentaux des populations bénéficiaires. C'est dans cette perspective qu'ont vu le jour plusieurs approches analytiques dans la suite logique de « la convivialité », une vision du développement prônée par Ivan Illich¹⁹ en rapport avec ce qui est appelé le développement alternatif.

¹⁶ Idem.

¹⁷ G. MIANDA, *Femmes et pouvoir...*, op. cit., p. 87.

¹⁸ Cf. UNESCO, « Les Silences pudiques de l'économie », op.cit.

¹⁹ Cf. I. ILLICH, *La Convivialité*, Paris, Le Seuil, 1973.

D'après cette théorie, un grand intérêt a été accordé aux diverses activités des femmes, et certaines ONG vont inciter de plus en plus à la création d'associations féminines autour de quelques secteurs clés. L'objectif est de permettre aux femmes d'avoir un revenu minimum, condition de leur autonomie et de leur reconnaissance sociale.

Déjà en 1980, l'Organisation de l'unité africaine (OUA) dans le plan d'action de Lagos, sous l'impulsion de l'Association des femmes africaines pour la recherche et le développement (AFARD), a reconnu officiellement le rôle central que jouent les femmes dans le développement. Mais cette prise de conscience des responsables africains n'a pas été suivie des effets réels escomptés. C'est de l'extérieur qu'est venue l'impulsion : « Le contexte d'émergence des ONG locales s'inscrit aussi bien dans la conjoncture économique-politique nationale que dans une nouvelle approche d'aide au développement en élaboration sur le plan international. En effet, la dynamique du mouvement des ONG dans les pays du tiers-monde prend ses racines dans de nouvelles approches de l'aide au développement. Des critiques radicales de la coopération au développement s'appuient sur le constat que l'aide apportée aux pays du Sud ne peut atteindre les résultats escomptés qu'avec la participation libre et volontaire des bénéficiaires. »²⁰

Afin de sortir de la clandestinité le travail de ces nouvelles actrices engagées dans diverses associations et mettre en valeur leurs potentialités, cinq approches vont être mises à contribution, à savoir :

- l'approche du bien-être, qui voit dans les femmes un groupe fragile devant bénéficier des bienfaits du développement ;
- l'approche de l'égalité, qui vise l'établissement de l'égalité entre les sexes en considérant les femmes comme actrices à part entière du développement ;
- l'approche de l'efficacité, qui considère que l'égalité entre hommes et femmes procéderait d'une meilleure utilisation des potentialités féminines dans les processus économiques ;
- l'approche de l'attribution du pouvoir (*empowerment*) : mise au point par les féministes du tiers-monde, cette approche vise non seulement à affranchir les femmes de la soumission masculine, mais aussi à étendre le combat pour l'égalité jusqu'aux clivages entre classes et nations ;
- l'approche anti-pauvreté, qui se fonde sur la connexion entre deux éléments : la subordination des femmes et leur pauvreté. Et la solution consiste à accorder aux femmes les possibilités d'obtention d'un revenu.²¹

L'approche anti-pauvreté est celle qui correspond plus aux conditions socio-économiques des femmes rurales aujourd'hui, et ce pour deux raisons. Elle répond à la fois au premier objectif des Objectifs de développement durable (ODD) et à l'urgence dans laquelle se trouvent ces femmes en manque de revenus pour la survie des ménages.

²⁰ H. RYCKMANS, « Les associations féminines en Afrique : une décennie d'ajustement après la décennie de la femme », in *Face aux changements les femmes du Sud*, op. cit., p. 206.

²¹ Pour plus de précisions sur ces approches cf. J. BISILLIAT, « Lutttes féministes et développement – une double perspective historique et épistémologique », in *Face aux changements les femmes du Sud*, op. cit.

Le soutien apporté à ces femmes rurales par les ONG, sous forme technique ou financière, a permis à bon nombre d'entre elles, organisées en associations, d'aménager des jardins maraîchers, de pratiquer l'élevage de la volaille et du petit bétail, de développer l'artisanat... et dans tous les cas, d'assurer la commercialisation de leurs produits.

En définitive, quelle que soit la stratégie choisie par les ONG dans le soutien apporté au travail féminin, il s'avère que le but est identique : la reconnaissance du travail des femmes.

Conclusion

Si jusque-là le labeur des femmes était méconnu, parce que jugé « normal » seulement au sein de la famille mais improductif et non-rentable aux yeux des économistes, le premier pas vers la reconnaissance de ce travail consisterait à les sortir de la domesticité et de la clandestinité, en le soutenant officiellement. Mais le statut des femmes rurales a des difficultés à se départir de sa condition traditionnelle. Ainsi, les actions des ONG, très diverses dans leurs formes et dans leurs objectifs, ont créé beaucoup d'espoir dans le monde féminin en Afrique en quête d'une reconnaissance de droits identiques à ceux de leurs consœurs d'ailleurs. Mais ces initiatives louables ne parviennent à sortir ces femmes de leur exclusion que s'il leur est reconnu, surtout dans les milieux ruraux, un égal droit à l'éducation comme le préconise le quatrième objectif des ODD.

Professeur Joséphine BITOTA
Recteur de l'université Notre-Dame du Kasayi

ÊTRE ÉGLISE EN CONTEXTE VILLAGEOIS

Voies pour une nouvelle évangélisation

Introduction

L'offre de l'Église au monde est la même, cependant elle se réalise différemment selon le lieu du déploiement et les conditions de vie des destinataires de sa mission évangélisatrice. Partout il est question de la même offre à faire à l'homme conditionné par son contexte de vie. Être Église en milieu villageois constitue donc un défi de taille et bien complexe. À propos du contexte villageois précisément, un constat a été fait par Jean-Marc Ela sur la connaissance dont nous disposons. Selon lui, « la vie difficile des villages d'Afrique n'a pas encore fait l'objet d'études systématiques où chaque discipline apporte les résultats de son analyse et de sa recherche [...] ». ¹ La lucidité et la justesse de ce constat d'il y a presque quatre décennies mises en exergue par ce théologien et sociologue camerounais, sont très éclairantes pour mon propos. Ce constat rejoint étonnamment les préoccupations de ce colloque. Avec pertinence, il rend compte de l'intérêt de sa thématique générale et de l'utilité des résolutions qui devraient s'en dégager. Et, pour une question si complexe, une approche interdisciplinaire s'impose.

Ma contribution s'inscrit résolument dans une perspective pastorale. Partant, je m'efforcerai de relever quelques défis saillants que le milieu villageois ou rural pose à l'action pastorale de l'Église. Pour y parvenir, je m'attarderai de prime abord sur l'identité même de l'Église et son rapport à la mission qu'elle est appelée à déployer dans le monde. Pour éviter des généralisations abusives, je précise que le contexte de mon propos reste celui du diocèse de Luiza dont j'ai la responsabilité pastorale depuis plus de sept ans. Toutefois, étant donné la similarité de ce contexte à celui de tant d'autres diocèses ruraux dans notre pays et plus spécialement dans le Grand-Kasaï, mes propositions devront être appréhendées en référence à ce contexte pour bien en apprécier le sens et la convenance.

1. Être Église, c'est être en mission

L'Église est née d'une initiative divine pour le salut de l'humanité. Le concile Vatican II, la grande instance doctrinale de l'Église qui s'est penchée sur son identité et sa mission lors de ces assises, la présente comme étant un *mystère*, une réalité à la fois humaine et divine. Sa dimension humaine et sa dimension divine sont indissolublement entrelacées (cf. *Lumen gentium*, 8).

Par rapport à sa mission dans le monde, il a été renchéri après le concile Vatican II que « l'Église existe pour évangéliser, c'est-à-dire pour prêcher et enseigner, être le canal du don de la grâce, réconcilier les pécheurs avec Dieu, perpétuer le sacrifice du Christ dans la sainte messe, qui est le mémorial de sa mort et de sa résurrection glorieuse ». ² La mission est donc conaturale à l'Église, c'est sa raison d'être, et mieux, le motif pour lequel elle existe. Constitutivement missionnaire, l'Église est par conséquent appelée à être présente

¹Jean-Marc ELA, *L'Afrique des villages*, Paris, Éditions Karthala, pp. 10-11.

² PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, exhortation apostolique postsynodale du 8 décembre 1975, n. 14.

et à œuvrer dans les divers aréopages du monde. Elle-même étant une résultante de la mission de Dieu, elle poursuit la mission de Jésus-Christ par la force de l'Esprit saint en ayant la même visée, à savoir : apporter le salut intégral aux hommes et les accompagner jusqu'à leur rencontre avec Dieu ou à la vision béatifique.

C'est dans cette optique qu'il est loisible de saisir la quintessence de l'Église et le sens de sa mission. Car, prétendre la comprendre en dehors de cette perspective, c'est la déformer ou la dénaturer, et donc courir le risque de la confondre en l'assimilant aux diverses organisations philanthropiques vouées au service de l'homme, surtout à l'heure actuelle où pullulent plusieurs de ces organismes dits de bienfaisance. Qu'à cela ne tienne, l'Église ne saurait nullement se désintéresser des conditions existentielles de l'homme ou de sa destinée. Et Jean-Paul II l'a exprimé avec une percutante concision en affirmant que « l'homme reste la première route que l'Église doit parcourir en accomplissant sa mission ».³ Celle-ci vise à favoriser la communion des hommes avec Dieu et entre eux. Pour bien réaliser sa mission évangélisatrice, l'Église trouve ses références et puise ses énergies dans sa relation constitutive et vitale avec Dieu, sans toutefois se déconnecter de l'homme concret aux prises avec plusieurs défis à relever pour sa vie sur terre, en marche vers l'éternité.

2. Être Eglise dans un contexte rural

Je l'ai déjà énoncé : le fondement de mon propos est Luiza, un diocèse rural dont j'ai la charge pastorale comme évêque depuis le 23 mars 2014. Excepté la ville de Mwene-Ditu, unique agglomération élevée à ce statut par le gouvernement de la RDC, le diocèse de Luiza est essentiellement rural. Il est constitué majoritairement des villages et de quelques centres extra-coutumiers. Le poids du pouvoir coutumier, des us et coutumes qui soutiennent l'échelle des valeurs ou l'ethos pour la plupart des populations qui y habitent est très fort. L'attachement au terroir, héritage précieux et commun de tous les habitants d'un village, y est très remarquable et bien ressenti.

Du point de vue de l'anthropologie culturelle, le diocèse de Luiza est une mosaïque de peuples et de cultures. Sa population est constituée de plusieurs ethnies. Chacune d'elles reste naturellement fière de ses assises culturelles et de ses règles de vie pour ses ressortissants. Quelques centres extra-coutumiers que l'on peut y recenser ont surgi surtout aux sièges des paroisses. Ils sont nés de l'initiative des évangélistes qui les ont constitués. Dès le début de l'évangélisation, les premiers missionnaires, suivant leur méthodologie, avaient créé des centres autour des infrastructures paroissiales, y accueillant des paysans venus de diverses ethnies, affranchis du pouvoir de leur groupement.

La structure pastorale type dans un diocèse est la paroisse (cf. canon 515, §1) autrefois dénommée « mission catholique » dans le code de droit canonique de 1917. Au chef-lieu de la paroisse, depuis l'ère des vaillants missionnaires venus de l'étranger, on trouvait notamment des infrastructures sociales élémentaires. Outre l'église paroissiale et la résidence des prêtres et des religieuses (religieux), nos devanciers, par souci du bien-être intégral de l'homme, avaient bâti des écoles, des dispensaires, des centres de santé, des

³ JEAN-PAUL II, *Centisimus annus*, n. 53.

maternités, des hôpitaux, des orphelinats, des terrains de sport, des ateliers de menuiserie. Suivant leur emplacement, outre des écoles normales, on y trouvait également des centres professionnels ou des écoles des métiers qui fournissaient à nos villages, entre autres, des maçons, des charpentiers, des tailleurs, des éleveurs, des cantonniers, des cordonniers. Ces centres de formation, relevant de l'initiative des missionnaires, étaient dirigés par des prêtres missionnaires eux-mêmes ou par leurs collaborateurs directs, des frères religieux ou des religieuses. Le souci de former ces artisans dans ces centres et ces écoles des métiers atteste que l'œuvre d'évangélisation ne s'est jamais cantonnée dans une vision spiritualiste et désincarnée. Elle ne pourrait jamais fait fi de l'homme concret.

Sur la même lancée, aujourd'hui encore, la mission évangélisatrice de l'Église se décline en plusieurs volets. Par souci de systématisation, ces différents volets seront présentés en deux principaux axes : l'annonce explicite de Jésus-Christ par la proclamation de l'Évangile et la promotion intégrale de l'homme. Eu égard à ces deux axes, je tenterai de présenter certains défis actuels des milieux ruraux.

3. Aux prises avec divers défis dans le contexte villageois

3.1. Les défis d'une annonce renouvelée

Depuis l'époque des fondateurs de nos missions catholiques – période de la première évangélisation – les missionnaires européens qui ont débarqué au Kasai ont sillonné différents coins et recoins avec une préoccupation majeure : faire connaître Jésus-Christ par l'annonce de l'Évangile. Cette annonce revêtait diverses formes, et elle était assurée à plusieurs endroits par diverses catégories d'agents pastoraux. Il y avait entre autres la catéchèse assurée aux catéchumènes, candidats au baptême et au mariage ; des prédications dénommées les « missions populaires » pour tous les fidèles dans les églises ou les chapelles ; l'enseignement de la religion dans les écoles primaires et secondaires. Quelle que soit la forme que revêtait cette annonce, les prédicateurs avaient pour objectif principal d'emmener leurs auditeurs à une meilleure connaissance du Dieu de Jésus-Christ, le Dieu fait homme, et qui s'est offert jusqu'à la mort sur la croix afin de donner à l'homme l'accès à Dieu.

Malgré la diversité des contextes de l'annonce, cette activité demeure jusqu'à aujourd'hui au cœur des préoccupations fondamentales de l'Église. Quelques-unes de nos anciennes paroisses regorgent de vestiges des édifices bâtis pour accueillir et héberger des catéchumènes. Ceux-ci provenaient des villages proches et lointains, ils passaient des semaines et des mois à apprendre les fondamentaux de la foi catholique et à se dévouer au service des œuvres de miséricorde de la paroisse. De cette façon était assuré l'affermissement de la foi grâce à un enseignement catéchétique ordonné des vérités basilaires de la foi et des styles de vie qui devaient en découler.

Aujourd'hui encore, dans un diocèse rural comme dans un diocèse urbain, l'annonce de l'Évangile a préséance sur tout le reste. Car l'Église naît de la Parole, elle vit de la Parole, et elle se renouvelle grâce à la Parole.⁴ C'est pourquoi l'évêque, modérateur du ministère

⁴ Nous renvoyons ici à notre lettre pastorale : Mgr Félicien MWANAMA GALUMBULULA, *Pour une annonce renouvelée de la Parole de vie dans notre marche selon la Vérité de l'Évangile*, Lettre pastorale n. 2/2015.

de la Parole de Dieu, et tous les ministres ordonnés ainsi que leurs collaborateurs, sont appelés à annoncer l'Évangile à tous ceux qui habitent ou sont de passage dans le diocèse. L'évêque, n'ayant pas le monopole de ce ministère, doit pouvoir compter sur la précieuse participation des diacres et des prêtres en vertu de leur configuration au Christ par l'onction sacerdotale ; sur les religieux et religieuses en vertu de leur intime union à l'Église, et qui sont appelés à témoigner de l'Évangile par leur vie et leurs œuvres apostoliques ; sur les fidèles laïcs, hommes et femmes, en vertu de leur consécration baptismale et de l'effusion du Saint-Esprit reçue à travers le sacrement de confirmation. Pour ce qui le concerne, l'évêque annonce par des prédications, des lettres pastorales, des homélies et par tant d'autres formes de formation des fidèles et des laïcs engagés en pastorale.

Cette annonce de l'Évangile vise à emmener les auditeurs à une meilleure connaissance et à une rencontre personnelle avec Dieu tel qu'il s'est fait connaître en Jésus-Christ. À cet effet, la Parole de Dieu écrite ou transmise à travers la Tradition reste la source principale à exploiter, à approfondir systématiquement et à présenter à tous, pour que tout le monde comprenne « la solidité de la foi au Christ » (Col 2,5) que l'Église enseigne. Ce n'est pas tout. L'annonce de l'Évangile apporte une éblouissante lueur sur l'homme, sur sa dignité, sur sa destinée ultime ainsi que sur sa responsabilité dans la construction d'une société juste, solidaire, fraternelle et digne de lui. Cette dignité inaliénable ne constitue pas un don d'une quelconque autorité humaine, mais bien une grâce reçue de Dieu. C'est pourquoi l'Église a la charge de la défendre et de la promouvoir de toutes les manières à travers son enseignement et ses œuvres apostoliques. Dans ce secteur de la charge pastorale de l'Église, dans les milieux ruraux ou périphériques, les questions à résoudre sont multiples et diversifiées. Ici, je me charge de relever simplement les plus urgentes et les plus prioritaires selon le contexte rural de Luiza.

Il s'agit entre autres d'une annonce renouvelée de l'Évangile compte tenu de nouvelles questions de foi et de société qui se posent. Cette urgence est aussi liée à la prolifération des Églises dites de réveil, à leurs enseignements, à l'avancée de l'islam, à la résurgence des croyances en la sorcellerie inhérentes à la misère qu'endure la population, et à cause d'une certaine religiosité désincarnée qui mutile la foi chrétienne en la vidant de sa force transfigurante de la vie sociale.

À ce premier défi est assorti celui des ressources matérielles et du personnel formé. Tel que je le dirai dans la suite, il se pose avec acuité le problème des moyens matériels pour la prise en charge des annonciateurs, qu'il faut doter de moyens de subsistance et de locomotion. Pour être proche de la population, il faut également assurer la proximité des annonciateurs aux fidèles en érigeant de nouvelles paroisses dotées d'infrastructures essentielles et d'un équipement conséquent. Ces moyens sont nécessaires également pour toutes les œuvres sociales ou de miséricorde qui traduisent dans les faits la compassion du Christ pour les affligés.

Au-delà des moyens matériels, du nombre ainsi que de la qualité des agents pastoraux, il est question de mettre en œuvre ce qui est convenu d'appeler *la nouvelle évangélisation*. Il

n'est nullement question d'un nouvel Évangile, mais il s'agit de proposer avec hardiesse l'Évangile de toujours en gardant constamment le regard rivé sur les conditions de vie des destinataires. Pour atteindre cet objectif, le renforcement des motivations de ceux qui acceptent par vocation divine de vivre dans des villages est actuellement plus que nécessaire. Car, en dépit de tout, les agents pastoraux, prêtres ou laïcs, sont constamment tentés par l'exode rural – autant que leurs concitoyens – pour aller s'établir dans de grands centres ou des milieux urbains qui offrent plus d'opportunités. De fait, pour œuvrer dans les milieux ruraux, il faut être armé de convictions profondes et solides, d'un grand sens du dévouement au service des autres, de ceux qui ne comptent pas sociologiquement, avec qui et pour qui il faut se décider de faire du chemin. Lorsqu'il s'agit des « oubliés de la terre », qui sont en marge des bienfaits de la mondialisation, le pape François préfère parler à juste titre de ceux qui sont « à la périphérie », des « déchets ».⁵ Il faut un enracinement dans ces milieux de vie pour les accompagner dans l'amélioration et la transformation de tout ce qui est indigne de l'homme, tout ce qui l'avilit et dégrade son environnement.

L'on comprend dès lors pourquoi le concile Vatican II, en abordant la spiritualité du prêtre diocésain, met un accent particulier sur la « charité pastorale » (*Presbyterorum ordinis*, 14). Celle-ci est à comprendre comme étant la capacité du prêtre à être proche du peuple, vraiment dévoué, prêt à lui consacrer effectivement sa vie, à l'accompagner dans le discernement des signes de temps. À ce propos, le pape François souhaite avec justesse et de manière ingénieuse que « les pasteurs sentent l'odeur des brebis ».

3.2. Les défis d'un relèvement intégral de l'homme

3.2.1. La question complexe de l'éducation scolaire

L'Église dans un diocèse rural est confrontée à plusieurs défis dans le secteur de l'éducation scolaire. Celle-ci, d'entrée de jeu, est appréhendée par l'Église comme faisant partie intégrante de sa mission évangélisatrice (cf. canon 794 §1). L'Église s'y engage en vue d'une formation intégrale de l'homme ouverte sur la transcendance. Elle accomplit cette mission à travers les écoles maternelles, primaires, secondaires et supérieures.

En milieu rural, l'éducation se heurte à d'énormes difficultés de plusieurs ordres.⁶ Au nombre de celles-ci, il sied d'épingler entre autres l'insuffisance et la vétusté des infrastructures scolaires héritées de l'époque missionnaire ou coloniale. L'état actuel de nos anciens collèges et lycées qui ont formé l'élite de la grande province du Kasai en dit long.⁷ L'état général de ces écoles dénote un manque criant de sens de l'histoire, un

⁵ « Nous avons mis en route la culture du “déchet”, qui est même promue. Il ne s'agit plus simplement du phénomène de l'exploitation et de l'oppression, mais de quelque chose de nouveau : avec l'exclusion reste touchée, dans sa racine même, l'appartenance à la société dans laquelle on vit, du moment qu'en elle on ne se situe plus dans les bas-fonds, dans la périphérie, ou sans pouvoir, mais on est dehors. Les exclus ne sont pas des exploités, mais des déchets, des restes. » (FRANÇOIS, *Evangelii gaudium*, n. 53)

⁶ Cf. Mgr Félicien MWANAMA GALUMBULULA, « Étudier à la périphérie aujourd'hui : opportunités et risques pour les institutions supérieures et universitaires implantées dans le diocèse de Luiza », in *Revue Kasai Profond*, UNISKAM 1, 2020, p. 65-74.

⁷ L'histoire retiendra qu'Étienne Tshisekedi a été formé au collège Saint-Jean Berckmans à Kamponde. Ce bijou, mieux, ce monument historique se trouve aujourd'hui dans un état piteux. Sa réhabilitation exige des moyens

manque de soin des monuments historiques à partir desquels il serait loisible de raconter aux générations d'aujourd'hui et de demain l'histoire de notre éducation.

En outre, il se pose le problème de l'implantation anarchique de nouvelles écoles dans les villages. Hélas ! l'implantation actuelle de nouvelles écoles n'obéit à aucun plan réfléchi et discuté par les autorités compétentes. Elle se limite, la plupart de temps, à l'offre d'un arrêté ministériel, et rien de plus. Durant mes visites pastorales dans le Kasai rural profond de nos villages, j'ai enregistré plusieurs doléances des paysans des villages éloignés des centres extra-coutumiers. Ils s'estiment lésés, délaissés et même ignorés superbement dans le processus de l'érection de nouvelles écoles. Les enfants des plus fortunés d'entre eux sont obligés de parcourir d'importantes distances à pied pour pouvoir fréquenter l'école primaire ou secondaire. Et pourtant, dans le passé, de grandes écoles secondaires bien équipées et dotées d'internat assuraient le logement, la restauration et l'accompagnement intégral des élèves après la classe. Ces structures n'existent plus que de nom à cause de la situation matérielle précaire généralisée des parents et des conditions économiques très fluctuantes qui ne permettent aucune estimation du coût de la vie à moyen ou à long terme.

En outre, il y a le défi de la qualité et de la motivation du corps enseignant. Ne nous voilons pas la face : il est très mal payé et par conséquent démotivé. Au regard de la modique somme que l'État accorde mensuellement à un enseignant, il appert que la tension salariale dans notre pays est simplement révoltante et offensante ! Pire encore, plusieurs enseignants n'ont pas le niveau scientifique adéquat. Ils accusent un déficit pédagogique et méthodologique patent. Les instituts supérieurs pédagogiques, autrefois pépinières d'enseignants qualifiés, ne remplissent plus leur fonction originelle. La plupart de leurs diplômés accusent les mêmes lacunes que celles du niveau secondaire. Ceux qui parviennent au bout de leurs cycles de graduat ou de licence n'acceptent même plus de retourner dans les villages pour y travailler. La plupart font carrément le choix de rester en ville où plusieurs opportunités sont possibles pour un cumul de charges afin de pouvoir nouer les deux bouts du mois ! Cela fait que les écoles des villages souffrent d'un manque criant de personnel réellement qualifié, motivé et engagé⁸.

Ces inquiétudes sont facilement accessibles à l'évêque, qui est pour les villageois d'un abord facile. Ils estiment que l'évêque est capable de plaider pour eux auprès des instances gouvernementales ou d'ériger des écoles comme à l'époque missionnaire. Le niveau de formation laisse trop à désirer. Pour avoir une bonne formation, les parents les plus fortunés sont obligés d'envoyer leurs enfants dans certaines écoles des villes ou dans des écoles privées. Or, dans ces dernières, les frais scolaires à déboursier sont prohibitifs pour la plus grande majorité de parents ruraux. C'est de cette manière que se créent et se

financiers importants qu'un diocèse rural ne saurait supporter seul, sans l'appui substantiel des organismes ou du gouvernement congolais.

⁸Le diocèse de Luiza compte trois coordinations sous-provinciales (diocésaines) et une coordination provinciale des écoles conventionnées catholiques. Pour bien illustrer ce propos, je rappelle les statistiques de la sous-coordination de Luiza pour l'année académique 2020-2021. Cette coordination accueille 15 écoles maternelles pour 590 élèves ; 144 écoles primaires pour 49 167 élèves ; 45 écoles secondaires pour 62 379 élèves du niveau secondaire, 297 professeurs du niveau D6 ; 163 professeurs du niveau G3, et à peine 20 professeurs du niveau L2.

creusent davantage une vraie disparité et un clivage entre les enfants des riches citadins et ceux de pauvres villageois. Pourtant, dans le passé, c'était le mouvement contraire. Les écoles avec internat dans nos paroisses accueillait des enfants de tous les horizons. Les riches citadins envoyaient leurs enfants dans les écoles de l'intérieur, sûrs que ces enfants se consacraient exclusivement à leur formation sous l'œil vigilant de préfets et directeurs d'internat compétents et motivés.

La formation assurée dans la plupart de nos écoles, outre son aspect lacunaire et superficiel, est aggravée par une « formation livresque ». Quelques écoles techniques érigées dans des milieux ruraux le sont de nom. Car elles ne disposent ni de matériels didactiques ni de laboratoires dignes de ce nom, capables de contribuer à une formation solide et intégrale. C'est assez paradoxal de trouver la section mécanique-auto enseignée par des pédagogues, où préfet et enseignants n'ont jamais vu un moteur ou ignorent comment démonter une roue d'un véhicule ! Ou encore ces écoles avec l'option informatique mais sans ordinateurs, ou avec des ordinateurs de fortune, sans énergie électrique ! Et il y en a par milliers dans les villages avec des arrêtés ministériels !

Dans la perspective de la nouvelle évangélisation, l'Église est appelée à être la voix des sans voix, à plaider pour une *répartition équitable des moyens dans le domaine scolaire*. Pour ce faire, elle demande pour les enseignants un salaire juste et décent, de manière à vivre dignement dans les villages sans devoir envier leurs collègues œuvrant dans des villes, toujours enclins à désertter les villages. L'Église sollicite auprès de l'État et des personnes de bonne volonté les moyens nécessaires pour réhabiliter ou ériger de nouvelles écoles avec des sections utiles et adaptées au milieu rural. Elle demande également de veiller au *renforcement des capacités et à l'aggiornamento du corps enseignant*. À cet effet, il faut une collaboration sincère avec les représentants de l'État dans ce secteur qui, la plupart de temps, se montrent très complaisants à travers des rapports inexacts qu'ils remontent au haut niveau. Sinon, comment expliquer la baisse de niveau et tout le mal scolaire dans notre pays ?

3. 2.2. La santé de la population rurale, un casse-tête pour l'Église diocésaine

L'évangélisation missionnaire a doté certaines paroisses de centres de santé, de léproseries, de maternités et d'hôpitaux. Ceux-ci font encore partie intégrante de la mission évangélisatrice qui s'inscrit dans une vision holistique. À cet effet, les missionnaires étaient accompagnés de collaborateurs aux compétences diversifiées dont des religieux ou des religieuses infirmières, accoucheuses et pédiatres.

Aujourd'hui encore, la question des soins de santé des villageois préoccupe nos diocèses. Ceux-ci disposent d'un réseau de formations médicales parsemées dans quelques paroisses. Le diocèse de Luiza, quant à lui, dispose de deux bureaux des œuvres médicales compte tenu de son étendue et du nombre de ses habitants (2 563 500) sur une superficie de 33 524 km². L'engagement de l'Église dans le secteur de la santé fait partie intégrante de sa mission. Témoin de la compassion de Jésus pour les malades, elle est au service de l'homme, corps et âme.

Dans les milieux ruraux, plusieurs défis sont à relever dans ce secteur : l'insuffisance d'infrastructures et surtout l'absence de structures élémentaires comme des centres de santé, des maternités dans les villages. C'est très affligeant de constater que des milliers de villageois sont contraints de parcourir des milliers de kilomètres à pied sous l'effet de la fièvre ou de la malaria afin d'atteindre un poste de santé de fortune, pour un simple diagnostic et des soins primaires. Il manque une planification judicieuse d'implantation de ces formations médicales élémentaires. Là où elles existent, il faut déplorer leur vétusté et un manque quasi total de matériel sanitaire et de médicaments.

Parler des examens médicaux approfondis qui nécessitent l'échographie, la radiologie ou le scanner dans les milieux ruraux est une chimère. Soit dit en passant, aucune province du Grand-Kasaï ne dispose d'appareil scanner pour détecter certaines pathologies. Là où il existe des suspicions sérieuses, on est sommé de se rendre à Kinshasa, et à quel prix ! pour ce genre de diagnostic. Il se pose également le problème de la mise à jour de la formation du personnel soignant. Le plus déplorable, c'est que ce personnel œuvrant dans nos structures sanitaires conventionnées est mal payé, voire impayé. Le salaire modique qu'il touche l'expose à plusieurs tentations au détriment du malade exaspéré. J'ai ouï dire qu'il existe un moratoire.

L'Église diocésaine se trouve ainsi aux prises avec ce défi de la santé de la population, en général et à travers ses structures érigées pour suppléer à l'inexistence ou à l'insuffisance de structures de l'État congolais. Ces questions interpellent la mission évangélicatrice de l'Église car elles rejaillissent aussi sur la foi. Celle-ci est mise à l'épreuve et exploitée par des vendeurs d'illusions, très souvent enclins à appréhender toute maladie sous le prisme de possession démoniaque. De cette manière, ils exploitent à souhait l'ingénuité du peuple habitant dans les milieux ruraux. Il est légitime de poser la question suivante : où va l'argent prévu pour la santé dans le budget de l'État tant au niveau national que provincial ?

3. 2.3. La promotion de la femme rurale et la question du genre

Plusieurs associations ont vu le jour sous l'impulsion de l'Église pour la promotion intégrale de la femme. Celle-ci est souvent exploitée ou discriminée par certains us et coutumes. Grâce à l'éducation scolaire reçue par des filles et des femmes, il s'observe un léger changement dans ce secteur. L'association la plus répandue est le BTK (Bamamu Tuye Kumpala). Elle rassemble des femmes sans discrimination de confession religieuse, et promeut la solidarité entre elles, à partir d'une réflexion sur leur condition de vie et la lutte contre toutes les stigmatisations dont elles sont victimes dans les villages. Quelques organismes approchent ces femmes auxquelles ils exposent la question du *genre*, mais sans souligner toutes les conséquences pernicieuses. La stratégie utilisée par ces organismes est le financement de certains projets. Tout en reconnaissant les bienfaits de cette doctrine, il faut relever ce qui inquiète et heurte l'œuvre missionnaire de l'Église.

Le terme « genre » est, depuis quelques décennies, en vogue dans le langage courant. Il existe même tout un ministère au niveau de notre gouvernement national avec des ramifications au niveau provincial, territorial et peut-être communal qui le promeuvent

par la propagande dans tout le pays. Tout en louant l'effort déployé par ce ministère en vue de la promotion et de la protection de la dignité de la femme généralement bafouée, *une mise au point s'impose.*

D'une manière très simple, j'épinglé quelques dérives à éviter sur le plan idéologique sous-jacent au genre. Tout en luttant bec et ongles contre les antivaleurs et tout ce qui assujettit la femme dans nos villages, les promoteurs de l'idéologie du genre en cachent d'autres qui risquent de miner notre vivre-ensemble. Brièvement dit, la philosophie du genre soutient qu'il n'existe que le genre humain. Et que être homme ou être femme relèverait du choix libre de chacun. Elle prétend que la personne humaine n'est pas constituée foncièrement ou naturellement homme ou femme, mais qu'il s'agit d'une simple construction sociale.

Sur cette lancée et par voie de conséquence, on peut donc être homme le matin, puis le soir se sentir et devenir femme en changeant de sexe selon son bon vouloir. Les tenants de ce courant de pensée sont aidés en cela par des techniques médicales très performantes. Cette vision promeut des choses ignobles et inacceptables pour nos saines traditions rurales qui, au-delà de tout, véhiculent encore bien d'autres valeurs en faveur de la vie. Cette idéologie du genre promeut, entre autres, l'homosexualité, le lesbianisme, la transsexualité. Ses résultats négatifs ne sont pas difficiles à imaginer. Il s'agit entre autres de : la baisse de natalité, la lutte contre la famille constituée d'une femme et d'un homme comme premier noyau social. L'idéologie du genre use de tous les moyens pour s'imposer dans le monde des pauvres. C'est dans ce sens que le pape Benoît XVI avait, à ce propos, parlé de « la dictature du relativisme ». Des lobbys très puissants, par des pressions économiques et politiques énormes, s'en servent pour imposer leur vision de la vie et de la famille aux pays pauvres comme le nôtre.

Autant dire que le genre doit être reçu avec un sens très critique. Il doit être apprécié à sa juste valeur, positivement dans son effort de promotion et de la défense de l'égale dignité entre l'homme et la femme. Mais cela ne doit pas se faire au détriment des valeurs enracinées dans la nature humaine. Car, tout ce qui se fait contre la nature se retourne toujours contre l'homme. Il existe un ordre voulu par Dieu entre l'homme et la femme dans leur différence irréductible qui contribue à l'harmonie et à l'avancement de notre société. Nul ne peut en faire fi ou s'en moquer ! La parabole de la zizanie, qui nous enseigne à distinguer le bon grain et l'ivraie, devrait nous servir de repère dans l'accueil de cette propagande afin de ne pas devenir des fossoyeurs ou des démolisseurs de l'humanité et de la famille.

3.2.4. Plaidoyer en faveur des villages

En observant les infrastructures routières, ces sentiers boueux sur lesquels certains jeunes érigent des barrières pour exiger des cyclistes, des motards et des véhicules une taxe pour avoir aménagé quelques centimètres, il y a lieu de s'interroger sur la place qu'occupent les milieux ruraux dans le plan de nos gouvernants. Cette question est préoccupante au regard des sentiers qui relient les villages, les paroisses. Il y a même des sentiers appelés « routes missionnaires » en mémoire de l'effort déployé par l'évangélisation missionnaire de l'époque. À l'heure actuelle, les infrastructures routières dans les milieux ruraux posent

le problème de leur entretien durant l'année. Certains coins du diocèse sont très enclavés, surtout durant la saison de pluie. On est obligé de faire de grands détours à cause des ponts abîmés ou des bacs sur des rivières qui arrosent les territoires de nos diocèses. Sur des distances de 10 kilomètres, il nous arrive de mettre la journée, puisque l'on s'embourbe ou l'on s'ensable !

3.2.5. Le défi de la cohésion sociale dans les villages et l'éducation civique

Je l'ai déjà souligné, nos diocèses ruraux sont généralement constitués de plusieurs ethnies ou tribus. Appartenir à une ethnie ou une tribu ne relève pas d'un choix personnel. On est toujours né quelque part, incorporé à une tribu ayant sa langue, ses us et coutumes. Autrement dit, la tribalité est constitutive de l'identité sociale de chaque personne et de chaque groupe. Du point de vue de l'anthropologie culturelle, cette réalité est profondément ancrée dans la mentalité et le sentiment de ceux qui vivent dans les milieux ruraux où les rencontres entre les cultures n'ont pas la même incidence et ne s'opèrent pas avec la même célérité qu'en ville. La coexistence du droit coutumier et du droit positif doit s'harmoniser avec une vision communionnelle, qui doit être également la base d'une démocratie bien comprise et bien vécue.

Hélas ! les différences culturelles sont sciemment exploitées, et le plus souvent pour opposer plutôt que pour unir. Une vision réductrice et biaisée de l'ethnie ou de la tribu est souvent à l'origine de divisions et d'antagonismes entre les tribus, et pire encore à l'intérieur d'un même groupement. Ces divisions naissent d'intérêts mesquins ; elles sont alimentées, fomentées et sciemment exploitées par certains acteurs politiques qui abusent de ce sentiment d'appartenance pour en faire un facteur d'opposition et de discrimination lors des campagnes électorales. Des candidats à tous les échelons, sans projet de société crédible et convaincant, exploitent cette question très sensible dans les milieux ruraux pour entretenir ou exaspérer les tensions entre les groupes ethniques. Cela a des retombées très néfastes aussi dans le domaine pastoral. Marqués profondément par cette question, certains lisent même les questions ecclésiales sous ce prisme qui conditionne parfois l'accueil de tel ou tel autre agent pastoral.

L'Église a ontologiquement vocation de rassembler différents peuples au nom du Christ pour en faire un seul peuple, le Peuple de Dieu. Devant tous les antagonismes, elle réitère la conviction de saint Paul : « C'est lui, le Christ, qui est notre paix » (Ep 2,14). Car sa mission consiste à bâtir des ponts entre les différents groupes, et jamais des barrières. À cet effet, les Évangiles montrent comment Jésus, dans sa mission, a privilégié l'évangélisation de la Galilée (cf. Mc 4,14 et ss), terre cosmopolite constituée des Juifs, des Grecs et des étrangers provenant de divers horizons qui y accouraient pour des échanges commerciaux. Après sa résurrection, il a donné rendez-vous à ses disciples en Galilée (cf. Mt 28,7.16-20). Ces allusions sont porteuses d'un message très vigoureux sur la mission de l'Église. Il s'agit pour elle d'identifier les périphéries et les exclus pour les intégrer, par la force de l'Évangile, dans le grand ensemble qu'est la communion ecclésiale et dans un monde fraternel et solidaire. Dans le respect des différences culturelles, nul n'est autorisé à ériger des barrières ou à empêcher la coexistence pacifique, l'entente, la solidarité, la

collaboration et la liberté de mouvement ou de travail à certains membres du pays ou d'une province.

Conclusion

Il est impossible d'être exhaustif dans cet exposé. J'ai relevé quelques défis pour signifier l'ampleur et la complexité de la mission évangélisatrice de l'Église dans le monde rural. L'Église est par vocation divine un agent de développement intégral de l'homme. Dans les villages, sa mission se décline en plusieurs volets selon les exigences du contexte de son surgissement et de son déploiement. J'ai développé cette mission en deux axes, à savoir : l'annonce renouvelée de l'Évangile qui permet à l'homme de découvrir la noblesse de sa vocation et l'exigence de la communion dans sa réalisation. Sur l'axe du relèvement intégral, je me suis limité à repérer, à partir de mon diocèse de Luiza, quelques défis majeurs à relever.

Consciente de ne pas avoir le monopole des solutions à toutes les questions de société, l'Église, dans la dynamique de la nouvelle évangélisation, reste ouverte à une collaboration sincère avec toutes les forces sociales, dans le respect de sa vision éthique, pour le bonheur intégral de l'homme. Ce colloque, avec ses différentes thématiques, convie tous ceux qui sont épris du sens du développement à une franche collaboration en mettant l'homme au centre, quel que soit le lieu de son habitation, car il est créé « à l'image et à la ressemblance de Dieu », et sujet des mêmes droits.

Professeur Mgr Félicien MWANAMA GALUMBULULA
Évêque de Luiza

CONSIDÉRATIONS ET RÉOLUTIONS

CONSIDERATIONS

- En vue d'une vision réconciliée, il faudrait commencer par reconnaître que le village et la ville ne sont pas antithétiques : la ville n'a pas que des problèmes moraux, pas davantage que le village n'aurait que des problèmes matériels. Partout où il se trouve, l'homme est porteur des valeurs et il est toujours face à des défis renouvelés, d'ordre aussi bien matériel, moral, spirituel et intellectuel qu'écologique.
- La solution aux différents problèmes qui se posent réclame une approche solidaire, laquelle se fonde, à son tour, sur la perception et la reconnaissance de la nature humaine que nous avons en commun, ainsi que de la dignité égale qui s'y rattache. Les hommes habitant au village ne sauraient s'en sortir seuls, non plus les habitants de la ville, car l'on a partout besoin de solidarité.
- Eu égard à la responsabilité partagée face aux problèmes qui se posent aux uns et aux autres, chacun doit savoir sans complexes apporter ses ressources morales, matérielles, spirituelles, intellectuelles et écologiques à l'autre. Peu importe que ces ressources puissent paraître dérisoires, ce qui compte, c'est la volonté de le faire et l'engagement conséquent.
- En considérant la disponibilité des ressources et la rareté des opportunités au village par rapport à la ville, il importe de souligner le fait que la solidarité effective et la résolution efficace des problèmes qui se posent supposent la reconnaissance de la dignité égale, gage de l'engagement responsable et du respect sans complexes dans l'action de solidarité.

RÉSOLUTIONS

COMPRENDRE LE VILLAGE AFRICAIN

1. Face à la nature commune et à leur culture propre, hommes parmi tant d'autres hommes, les habitants du village africain doivent se situer sans complexes dans cet horizon général en assumant une perception positive du village comme de la ville en vue d'un vivre-ensemble harmonieux et ouvert sur l'avenir.
2. Reconnaître la diversité historique, politique et sociale comme une chance pour une vie harmonieuse en vue de limiter les conflits dans nos villages.
3. Savoir tirer de leçons de faiblesses de l'État postcolonial pour inventer un modèle d'État adapté à l'histoire et à la diversité culturelle.
4. Multiplier les structures d'éducation inclusive pour favoriser le développement par une littérature qui propose une vision correctrice dans les réalités ambiantes.

VIVRE LE VILLAGE AFRICAIN

1. Encourager la reconstruction, la refondation et la reconfiguration de l'État à partir de représentations politiques naturellement prévalentes dans nos villages, pour permettre d'asseoir la légitimité sur des bases plus durables.
2. Les habitants du village africain sont, tout comme les autres, appelés à prendre bien au sérieux leur existence, en vivant pleinement leur passé, générateur du présent, afin d'aller avec espérance vers l'avenir.
3. Le village africain mérite d'être dirigé par des personnes dignes et capables de le débarrasser du conformisme et du défaitisme qui font obstacle à tout esprit d'initiative et à tout effort de développement, de détecter les défis, de promouvoir toutes les forces du progrès dans leurs milieux de vie et d'unir autour d'eux toutes les intelligences, toutes les capacités, toutes les compétences en vue de parvenir à la réalisation de projets communautaires.
4. Pour favoriser l'auto-prise en charge et la solidarité, le pouvoir public et les habitants du village africain sont conviés à s'engager dans les travaux d'intérêt commun : les routes de desserte agricole et les ponts, afin de créer des relations sincères de bon voisinage et d'enclencher un réel mécanisme de promotion de la solidarité en vue de lutter contre l'individualisme et l'indifférence.
5. Riches de leur faune et de leur flore, tout en luttant contre toutes les pratiques mortifères, les habitants du village africain ont l'obligation de promouvoir, rationaliser, perfectionner et systématiser la pharmacopée pour répondre aux besoins fondamentaux en ce domaine.
6. Les habitants du village africain doivent respecter les autres et, à leur tour, se faire respecter par leur capacité à pourvoir à leurs besoins élémentaires, par une connaissance profonde de valeurs traditionnelles et surtout par une lecture critique de leurs coutumes.
7. Valoriser nos villages pour qu'ils deviennent des espaces où il fait bon vivre par la culture de la terre, afin que l'action ennoblisse ses habitants par la lutte contre l'attentisme.
9. Assurer aux ménages la sécurité foncière par la simplification des conditions d'acquisition de la terre à travers le service cadastral.
10. Mutualiser les paysans en vue d'un développement harmonieux et durable de nos villages.
11. Inciter les habitants du village et de la ville à s'intéresser aux médias, non seulement comme consommateurs, mais comme producteurs de films, de romans et de spots qui proposent des modèles de vie, de mariage, de famille, d'éducation des enfants, de rapports hommes-femmes proprement africains, qui respectent nos coutumes.
12. Réformer les programmes scolaires en les contextualisant, professionnaliser l'enseignement, instaurer une grande autonomie scolaire permettant à chaque école d'élaborer et de réaliser son projet éducatif.

13. L'Église est invitée à promouvoir la coexistence pacifique et la collaboration sincère entre différents peuples en mettant l'homme au centre de tout.

14. Favoriser la collaboration entre le pouvoir public et les chefs coutumiers pour la protection de l'environnement en vue d'une exploitation éco-responsable et éclairée.

PROMOUVOIR LE VILLAGE AFRICAIN

1. Protéger et valoriser notre patrimoine commun (la nature et ce qui s'y rattache) par le partage solidaire de nos ressources en vue d'une prise en charge responsable de nos besoins fondamentaux.

2. Repenser une économie du village pour une consommation responsable et éclairée.

3. Impliquer l'élite dans le développement du village par la communion, le partage de connaissance et de l'expérience.

4. Comprendre la nécessité de l'esprit critique envers les médias, principalement le cinéma, pour démasquer les idéologies qui y sont camouflées.

5. Militer pour l'exploitation de l'autorité traditionnelle selon les règles coutumières établies en évitant l'immixtion du pouvoir politique dans les affaires traditionnelles.

6. Éduquer à une culture religieuse authentique et responsable où la foi n'est pas dénaturée à cause des pesanteurs traditionnelles (sorcellerie, occultisme, superstition...), sociales (misère, oppression, injustices...) ou la recherche d'un salut facile.

7. Tout en faisant la promotion de la culture de l'amour et du travail bien fait, développer et réaliser également, avec les habitants des villages, l'adaptation et la résilience aux changements climatiques.

8. Travailler à l'appui du village en le dotant d'infrastructures routières, scolaires et sportives, d'hôpitaux, de centres d'approvisionnement et d'hébergement, d'énergie et d'une police capable d'assurer la sécurité, en vue d'en faire un espace de résurgence et de sauvegarde des valeurs sociales.

9. Encourager l'urbanisation écologique et l'architecture bioclimatique des villages africains en vue de valoriser leur économie par le développement des agrovilles et du tourisme rural.

10. Favoriser l'égalité entre les sexes en considérant les femmes comme des actrices autonomisées du développement ayant le droit d'obtenir les revenus et de les gérer pour lutter contre la pauvreté.

11. Préférer la polyculture, l'agriculture biologique, et miser également sur la mise en jachère du terrain au lieu de la culture sur brûlis en vue d'une production des denrées alimentaires locales.

DISCOURS DE CLÔTURE

Excellences,
Madame et Messieurs les professeurs,
Distingués invités,
Mesdames et messieurs,

À la fin de ce premier Colloque interdisciplinaire de Ngandanjika, j'ai l'insigne honneur de prendre la parole au nom du président de ce colloque, empêché, afin de clôturer nos réflexions de ces trois journées intenses, enrichissantes et extraordinaires dans cette cité, mieux, dans ce village de Ngandanjika.

Nous remercions d'abord le bon Dieu, le Tout-Puissant, en qui nous avons la vie, le mouvement et l'être. Qu'il est beau de vivre et de travailler sous le regard bienveillant de Dieu !

Nous remercions Projet Ditunga qui a organisé ce colloque, un moment hautement scientifique réunissant dans ce village de Ngandanjika un nombre impressionnant de professeurs qui nous ont nourris pendant ces trois jours.

Nous vous remercions, vous tous participants à ce premier Colloque interdisciplinaire de Ngandanjika. Un grand événement jamais organisé dans nos zones rurales et même urbaines a attiré des gens provenant des endroits très lointains, des personnes extrêmement occupées dans leurs milieux. Ces femmes et ces hommes ont compris l'importance d'un colloque, d'un échange scientifique, du partage de connaissances avec d'autres personnes. Parmi les intervenants à ce colloque, qu'il nous soit permis de citer nommément Son Excellence Monseigneur Félicien Muanama Galumbulula, évêque de Lwiza, qui est resté avec nous pendant tout le temps de ces travaux, se soumettant au rythme soutenu de ces journées de réflexion. Excellence, nous vous remercions et vous invitons à continuer dans le même élan. Nous remercions avec la même chaleur Son Excellence Monseigneur Bernard-Emmanuel Kasanda Mulenga, évêque de Mbuji-Mayi, qui, malgré son agenda extrêmement chargé, a pu trouver de l'espace pour ce colloque. Nous le remercions en plus pour avoir spontanément accepté de procéder à la remise solennelle des certificats aux participants à ce colloque.

Nous avons accouru à Ngandanjika parce que des professeurs et des écrivains ont accepté de venir partager avec la population une partie de leur savoir. Il s'agit en fait d'une forme de charité. Oui. C'est de la charité. Il est vrai que nous sommes habitués à parler de la charité matérielle, quand un homme ou une femme perd une partie de ses avoirs au profit de quelqu'un d'autre qui est dans le besoin. Il n'en va pas de même dans ce colloque. Ici, il s'agit de la charité intellectuelle, où l'on partage ses connaissances avec d'autres personnes. Celui qui donne ses connaissances à d'autres personnes ne perd rien, il ne s'appauvrit pas, mais il s'enrichit en enrichissant les autres. Plus on donne, plus on reçoit.

L'occasion m'est propice pour remercier et féliciter tous les conférenciers. Vous nous avez nourris au sens plein du terme. Avec vous, nous avons compris que nous sommes au village. *Tudi mu musoko. Tudi basoka biineetu. Biineetu mbatusoka.* Vous êtes venus à notre

secours, nous venons à votre secours pour un meilleur vivre-ensemble. À travers des fictions, il nous est apparu que, même s'il peut être mal accueilli en ville, le villageois n'oublie pas son frère urbain qui recourt à lui car, étant capable de sentir le besoin de son frère, il vient à son secours.

Au cours de ce colloque, nous avons découvert que le conflit entre la ville et le village se retrouve même dans la musique, que la femme villageoise peut se sentir méprisée en ville même par d'autres femmes de son entourage dont l'apparence est plutôt différente, que ces dernières peuvent même l'obliger à retourner au village. Nous avons aussi compris que ce village, notre village, peut devenir un lieu théologique pour une réflexion approfondie sur le développement de notre pays et nous amener à y reconnaître la main du bon Dieu qui chemine toujours avec ses enfants. En plus, il nous provoque à reconnaître comment le *mntu* se conçoit dans ses rapports avec l'univers et les autres personnes humaines.

Nous avons saisi l'histoire de nos villes, bidonvilles et villages, ainsi que les différentes manières possibles d'y organiser la vie, en y créant même des structures qui peuvent contribuer au tourisme rural. Connaître le village est une condition pour accepter d'y vivre. La connaissance de quelqu'un, comme la connaissance de quelque chose, nous prédispose à l'aimer. C'est ainsi qu'après cet effort de compréhension du village, nous avons cherché à examiner la vie quotidienne au village.

Vous nous avez fait comprendre le statut juridique du village dans notre pays, en y incluant les problèmes politiques, les conflits coutumiers et les perspectives nouvelles où est apparue la nécessité de réexaminer à fond la loi qui régit le pouvoir coutumier dans nos villages par rapport au pouvoir politique de l'État central.

Pour vivre heureux au village, ne faudrait-il pas se débarrasser du complexe du villageois, qui ferait penser au villageois que seul le citadin est meilleur citoyen ? Le villageois ne pourrait-il pas ainsi agir et penser positivement dans son propre village ?

La résistance aux valeurs nouvelles urbaines du monde globalisé n'est pas une guerre perdue d'avance malgré la puissance économique, militaire et organisationnelle des maîtres du monde global. Si le monde est devenu aujourd'hui un village planétaire, il est clair qu'il ne pourrait pas se leurrer sur des valeurs universelles, des droits universels car, la plupart du temps, les droits dits universels sont souvent les droits de la culture du puissant du moment. Le riche prédateur ne devrait nullement enlever au pauvre même sa culture et lui imposer une autre culture sous couvert d'universalité. Dans le même ordre d'idées, nos manières de produire, de répartir et de consommer les biens et les services au village devront être repensées pour permettre à nos villages de rayonner et d'être compétitifs. Ce rayonnement de nos villages exige une certaine capacitation de ses membres, en créant par exemple des mutuelles économiques et des mutuelles de santé pour réussir ensemble là où, seul ou pris isolément, nous ne pouvions qu'échouer.

Nous sommes appelés à tenir loin de nous l'idée que le village est un espace idyllique, un endroit où les gens s'aiment et se soutiennent les uns les autres sans conflit. En effet, le village congolais actuel tient en son sein bien des choses à améliorer. D'abord, nous

pouvons, pour demeurer dans le village, nous attacher fermement à notre culture et la propager à travers les médias. Il n'est pas inutile de rappeler que la langue est le premier vecteur de la culture et que, jusque dans nos villages, il y a Canal+, Facebook, Tik Tok, WhatsApp. Les nouvelles techniques d'information et de communication peuvent être mises à profit par les villageois pour faire rayonner leur travail et le faire mieux connaître. C'est pourquoi même notre école devrait être organisée de manière à tenir compte de nos réalités concrètes. De même, nos façons d'habiter et de travailler la terre sont appelées à être justes, correctes, bonnes pour éviter des injustices non seulement contre nos frères et sœurs, mais contre la nature tout court.

Dans nos villages, les nouvelles idéologies du monde globalisé nous invitent à repenser la place et le rôle de la femme dans la société. Et nous ne devons pas nous fermer à des voies récentes pour une évangélisation en profondeur du milieu villageois pour des villageois en nous rappelant qu'ils ont les mêmes droits et mêmes devoirs que les citadins.

Ce premier colloque est un grand événement, non seulement pour le village de Ngandanjika, mais pour tous les villages de la République démocratique du Congo et d'ailleurs. Il s'est agi de nous provoquer nous tous, citadins et villageois, à aimer nos villages, à vivre heureux dans nos villages, à améliorer les conditions de vie de nos villages.

Il est bon de noter en passant que, dans bien des pays de l'Afrique de l'Ouest, les hommes riches habitant la ville possèdent toujours leurs maisons dans leurs villages respectifs. Ces maisons leur permettent de maintenir le contact avec leurs frères et sœurs restés au village, de se frotter à eux, de cheminer avec eux. Ainsi, ils ne sont jamais étrangers chez eux.

Ce colloque a rassemblé des gens provenant de Mbujimayi, de Lukalaba, de Kabeya Kamuanga, de Kamutanga, de Mwene-Ditu, de Lwiza, de Kabinda, de Kabwe, de Lodja, de Kinshasa, de Lubumbashi, de Bruxelles. La liste n'est pas exhaustive. Ils sont provoqués par les grands résultats que l'on obtient d'un colloque. Pendant que nous remercions tous ces hôtes venus de près ou de loin, je voudrais faire une mention spéciale à l'université Saint-Joseph de Kamutanga qui n'a pas épargné ses efforts afin d'envoyer une délégation de neuf personnes pour participer personnellement à ce colloque. Chers amis de Kamutanga, recevez nos félicitations et veuillez aussi les transmettre à votre comité de gestion.

Pendant que nous sommes heureux de tous ces amis de la science venus de partout, nous pouvons rappeler à nos frères et sœurs de Ngandanjika que nos ancêtres disaient : « *wapita badya, kanpici balumbulula* ». Le colloque, de ses origines latines *cum loqui*, est une célébration où nous parlons ensemble, où nous parlons les uns aux autres, dans l'ordre naturellement. Vous, habitants de Ngandanjika, *kanupici balumbulula* la prochaine fois qu'il y aura un colloque, une conférence, un séminaire, où vous êtes cordialement invités.

Ce colloque est le premier d'une série que nous désirons longue, plus riche et plus enrichissante. Les Actes de ce colloque seront publiés, au plus tard au premier trimestre de l'année prochaine. Ils constitueront le premier numéro de la *Revue Ditunga*, à laquelle

nous souhaitons longue vie. Ainsi, nous pourrons lire, relire calmement ces textes et nous en servir pour notre formation humaine.

Nous formulons le désir que le même enthousiasme qui nous a fait accourir à ce colloque se manifeste dans notre empressement à nous abonner à cette *Revue Ditunga*. Les modalités d'abonnement seront communiquées clairement en temps opportun.

Vive le I^{er} Colloque interdisciplinaire de Ngandanjika !

Vive Projet Ditunga !

Vive la République démocratique du Congo !

Professeur Raphaël DILA CIENDELA

Directeur général de l'Institut supérieur pédagogique de Ngandanjika

Vice-président du I^{er} Colloque interdisciplinaire de Ngandanjika