

# Le carrefour congolais

Pour la collaboration entre les recherches anthropologiques,  
les programmes de développement, les médias et  
les entreprises en RDC

**« Chez nous c'est comme ça »**  
L'identité et perception de soi en RDC



La revue du Département d'Anthropologie  
de l'Université de Kinshasa

N° 8 - Janvier 2024



# Le carrefour congolais

Pour la collaboration entre les recherches  
anthropologiques, les programmes de développement, les  
Médias et les Entreprises en DRC

**« *Chez nous c'est comme ça* »**

**L'identité et perception de soi en RDC**

La revue du Département d'Anthropologie de l'Université  
de Kinshasa

No 8 – Janvier 2024

ISSN 2665-9875

© 2024

Editions Kimpa Vita

En couverture : Lé d'un ntshak

Au Royaume du signe

1988, éditions Adam Biro

## **EQUIPE EDITORIALE**

Directrice de rédaction: Julie Ndaya Tshiteku (UNIKIN)  
Rédacteur en chef adjoint: Delphin Kayembe Katayi (UNIKIN)  
Secrétaire de rédaction : Gaby Bamana (Normandel Univ / USA)

## **CONSEIL EDITORIAL**

Basile Osokonda Okenge (UNIKIN); Sylvain Shomba (UNIKIN/CDS); Léon Tsambu (UNIKIN); Pius Mosima (Université Bamenda/Cameroun); Yemey (Good Samaritan Theological University/USA); Katrien Pype (KULeuven/Belgique); Lapika Dimonfu Bruno (UNIKIN/CERDAS); Maalu Bungi Crispin (UNIKIN/CELTA); Adrien Ngudiankama (Kongo Academy/USA); Jean Debéthel Bitumba (UNIKIN); Bambie Ceuppens (Tervuren/Belgique); Mfuamba Katende (ISP Kananga); Jean Claude Bimwala (Journal Climat Tempéré/DRC); Emmanuel Kabongo Malu (UPN); Placide Mumbembele Sanger (UNIKIN/MRAC) ; Jeannot Wingenga (UNIKIN) ; Joël Ipara (UNIKIN) ; Frey Nkumu (UNIKIN).

### **Archivage :**

Victorine Neka (UNIKIN)|  
Julie Ndaya Tshiteku (UNIKIN)  
Shokano Rachel (UNIKIN)

### **Points de vente :**

-Bureau du Département d'Anthropologie/UNIKIN  
-Local 3

**Design :** Karel Duran ; Sylvie Beijers

### **Contact :**

julie.ndaya@unikin.ac.cd/j.ndaya@gmail.com  
Téléphone : +243 822 945 496

La revue du Département d'Anthropologie de l'Université de  
Kinshasa

Numéro 8

Janvier 2024



## SOMMAIRE

Les contributeurs	9
Editorial par Julie Ndaya Tshiteku	11
La participation citoyenne à la gouvernance locale et développement des entités territoriales décentralisées par Ruffin Makengo Kuhusu	17
Masculinité positive et construction identitaire : malaise dans la tradition par Neka Mbangazi Victorine et Lunduku Kasanda Bauer	53
L'avenir de « <i>mukala mwana ngombo</i> » dans la prise en charge des maladies en milieu africain par Gérard Mbengo	87
Impérialisme et politiques de développement en Afrique par Kongolo Delfika Ambroise	117
La fête et rite d'initiation dans le Candomblé par Rosa Manoël Pereira	155
La notion de la virilité dans la culture nande par Marcel KANDU	169
Eglises de « <i>réveil</i> » à Kinshasa et perception des offrandes et dîmes par « <i>mobile money</i> » lors de la covid-19 par Jules Kassay Ngur-Ikone	177
Jeux et enjeux dans les échanges économique-sexuels à Kinshasa par Gauthier Musenge Mwanza	211



## **Les contributeurs**

Jules KASSAY NGUR-IKONE est docteur en Sciences Politiques et Professeur à l'Université de Kinshasa. Il est Coordonnateur adjoint du Centre d'Etudes Politiques (CEP) dans la même Université. Ses recherches portent sur la Gouvernance environnementale, gestion des déchets urbains et l'administration des villes. Il est membre de plusieurs sociétés savantes.

BAUER LUNDUKU KASANDA est assistant au Département d' Anthropologie de l'Université de Kinshasa.

Marcel KAVUKE MUKOSE est formateur au grand séminaire de Butembu.

Ambroise KONGOLO DELFIKA est doctorant en Sciences politiques et Administratives à l'Université de Kinshasa. Il est affilié à l'association des Universités francophones.

Ruffin MAKENGO KUHUSU est Enseignant-Chercheur au Département des Sciences politiques et Administratives de l'Université de Kinshasa.

Rosa MANOEL PEREIRA fut doctorant à l'Institut Eugène de Mazenod.

Gérard MBENGO MAYEKO est gradué en Anthropologie à l'Université de Kinshasa.

Gauthier MUSENGE MWANZA est docteur en sociologie et Professeur à l' Université de Kinshasa. Ses recherches abordent les questions contemporaines de la régulation des normes, des croyances, des valeurs ainsi que des pratiques autour de la masculinité, de la sexualité et la marginalité dans la société congolaise urbaine.

Victorine NEKA MBANGAZI est docteure en Anthropologie et Professeure à l'Université de Kinshasa. Elle est Coordinatrice de l'ONG Organisation des Femmes pour le Développement Intégral et Communautaire (OFEDICO) et Présidente du conseil d'Administration de l'Association des Femmes Chrétiennes pour la Démocratie et le Développement (FCDD). Ses recherches analysent les questions de Genre, du corps et de la sexualité.

## Editorial

par Julie Ndaya Tshiteku

Ce numéro est édité au moment où *Le carrefour congolais* est désormais indexé par la plateforme AJOL (African Journals Online). Après quatre ans de travail assidu, incluant une parution constante, la création et la mise à jour régulière d'un site internet, le renforcement progressif de l'évaluation des projets d'articles, l'obtention des numéros ISBN et ISSN; nous sommes heureux de partager avec vous cette nouvelle. Et tout ceci n'aurait pas été possible sans le soutien de plusieurs bénévoles, en particulier de notre équipe technique. Elle est le pilier de tout le processus de production : a offert dès le début le don de son temps, suit attentivement les évolutions dans le monde éditorial grâce aux formations données par AJOL. Oui, l'alignement du *carrefour congolais* à cette plateforme d'indexation contribue non seulement à la visibilité (*impact factor*) des chercheurs, mais est aussi une source des formations permanentes qui contribuent à l'*empowerment* des éditions. Ce qui donne la possibilité d'être repris dans une base des données bibliographiques connectant les articles publiés dans *Le Carrefour congolais* au réseau mondial de

recherche en ligne, avec la possibilité de créer des DOI pour chaque article.

Le comité éditorial tient à remercier toute personne qui s'est impliquée dans ce processus. Nous restons compter sur vos engagements pour la consolidation de la revue. Ainsi nous pourrions continuer à donner aux auteur.e.s la garanti d'une lecture de leurs articles à la hauteur de ce statut acquis que nous aimerions conserver et étendre.

Bien que ce numéro contienne des articles qui touchent aux domaines différents, nous lui avons donné comme titre « *Chez nous c'est comme ça* » l'identité et perception de soi en RDC. Nous l'avons fait parce que les contributions qui forment son contenu touchent en filigrane la question de la construction identitaire. L'identité comme stock de connaissance qui permet la perception de soi, transmise de génération en génération, interpelle les forces qui se disputent le terrain dans la socialisation des Congolais. A cause des multiples enjeux, économiques et politiques, les Africains en général ont la difficulté de revendiquer leur différence. C'est ce que quelques contributeurs rapportent. L'article « masculinité positive et construction identitaire, malaise dans la tradition » de Neka Mbangazi et Lunduku Kasanda développe les conflits que provoque l'exportation des images culturelles valorisées ailleurs pour les intégrer dans un autre contexte. Les auteurs partent de la notion de masculinité positive, très à la mode aujourd'hui, qui

exalte la coresponsabilité et le rêve égalitaire dans les relations entre homme et femme. Mais ils font remarquer que la masculinité positive comme vécue en Occident met à mal le vécu des traditions enracinées comme valeurs patrimoniales congolaises. Cette constatation est illustrée par l'article de Marcel Kandu qui a observé le rituel d'initiation masculine *olusumba* chez les peuples Nande. Ce rituel exalte la virilité comme attribut de l'être un homme. Elle est construite progressivement, dès l'enfance à l'adolescence à travers des différents canaux de socialisation. La virilité est confirmée suivant les images traditionnelles lors des épreuves que les jeunes doivent subir durant la période de réclusion dans la forêt. Et prenant un autre domaine, celui de l'anthropologie médicale, Gérard Mbengo montre dans son article « L'avenir de *Mukala Mwana Ngombo* dans la prise en charge des maladies en milieu africain » que malgré les apparences que laissent percevoir une occidentalisation de surface du recours à la médecine moderne, la pratique divinatoire « *ngombo* » est vivace tant en milieu rural et qu'en milieu urbain chez les Suku. Cette cure est offerte par les *Nganga ngombo*. Leur art thérapeutique fait appel aux esprits, aux interdits et aux *us* et coutumes pour aider la personne malade à récupérer sa santé.

La question identitaire se retrouve aussi dans l'article « Impérialismes et les politiques de développement pour l'Afrique » de Kongolo Delfika Ambroise. Il y examine les débats sur le

développement de l'Afrique, dominés par des intentions civilisatrices des puissances coloniales dans leur mission moderniste. L'Afrique est vue comme un vide, un espace sans histoire et qui doit se développer dans le miroir de l'Occident. S'alliant aux autres penseurs africains, l'auteur fait un plaidoyer qui invite l'Afrique à se défaire de l'idée de considérer l'Occident comme centre de la modernité qui dicte à la périphérie son modèle de développement. L'article de Ruffin Makengo Kuhusu « La participation citoyenne à la gouvernance et le développement des entités territoriales décentralisées » relève les difficultés de la politique de décentralisation adoptée pourtant par le gouvernement congolais pour stimuler la responsabilisation des citoyens aux programmes de développement. L'auteur montre que la méconnaissance des mécanismes de participation citoyenne et les conflits politiques entravent l'appropriation des programmes de développement par la population.

Et puis, l'article de Gauthier Musenge Mwanza « Jeux et enjeux dans les échanges économique-sexuels à Kinshasa » examine les stratégies des travailleuses du secteur sexuel pour contourner, face au sida, les obstacles liés au contrôle social et les qualifications dépréciatives de leur métier. Les femmes ont développé une certaine éthique qui leur permet de travailler dans la discrétion. Et Jules Kassay développe aussi des stratégies des acteurs dans son article « Eglises de *réveil* à Kinshasa et perception des offrandes et



dîmes par « *Mobile money* ». Il examine la manière suivant laquelle les opérateurs religieux, confrontés aux mesures barrières comme le confinement et l'interdiction des rassemblements lors de la Covid-19, ont changé leur mode de fonctionnement. Ils ont recouru aux technologies nouvelles pour rester en contact avec leurs fidèles qui ainsi pouvaient remplir leurs obligations religieuses comme donner la dîme et les offrandes.

Et enfin, l'article de Rosa Manoël Pereira ouvre décrit un rite d'initiation, la fête, dans le Candomblé pratiqué à Rio de Janeiro, Recife, São Paulo au Brésil. Cette cérémonie qui a lieu lors des rencontres des membres a beaucoup de similarités avec les cérémonies religieuses syncrétiques en RDC. En effet, le candomblé est une religion issue de la recréation de la culture africaine par les descendants des esclaves.



# **La participation citoyenne à la gouvernance locale et développement des entités territoriales décentralisées**

**par Ruffin Makengo Kuhusu**

## **Résumé**

La politique de décentralisation adoptée par la République Démocratique du Congo nécessite la participation des citoyens. Pour la réussite de cette décentralisation, il faut nécessairement l'adhésion de tous les citoyens aux projets et programmes de développement mis en œuvre par le pouvoir central et les entités territoriales décentralisées. La décentralisation vise davantage à responsabiliser les citoyens comme acteurs de leur développement. Cependant, la décentralisation connaît des difficultés liées au bon fonctionnement des mécanismes de participation citoyenne et de redevabilité prévues par la constitution de 2006 et la loi organique. Il y a une faible participation des citoyens aux projets de développement locaux. Il est opportun de se demander, quelle est

l'influence de participation citoyenne sur la gouvernance locale pour le développement des entités de base.

L'objectif de cet article est de démontrer que la participation citoyenne à la gouvernance constitue un moteur de développement des entités de base. Et comme méthodologie, nous avons recouru à la recherche documentaire, aux entretiens et à l'administration d'un questionnaire. Cette étude a permis de constater qu'il y a une méconnaissance des mécanismes de participation citoyenne et de redevabilité, *qui mènent à l'absence d'une culture de la participation citoyenne et aux conflits politiques.*

*Mots-clefs* : décentralisation, gouvernance locale, développement local, participation citoyenne et redevabilité

## **Introduction**

Gouvernance locale est une condition indispensable à toute politique de développement local responsable et participative. Elle exige que le citoyen soit l'acteur de son propre développement. C'est dans ce sens que nous pensons qu'il faut cultiver la dimension participative et citoyenne sous peine de perdre en parti ce qui fonde, à savoir, l'implication de la population dans le processus décisionnel. En République Démocratique du Congo, la participation citoyenne semble n'avoir tout son sens que dans le contexte de la décentralisation et de la gouvernance locale. La

participation des citoyens au développement de leurs entités constitue le principal levier du développement dans entités territoriales décentralisées. Et comme l'a remarqué J. KI-ZERBO (cité dans Yameogo, 2017) : « On ne développe pas, on se développe » pour ainsi dire souligner le fait que le développement est endogène, vient de l'intérieur et vient des citoyens à la base. Et conscient de cette réalité, notre réflexion est guidée par le constat qu'il n'y a pas de développement sans la participation effective des citoyens. Selon YAMEOGO (2017) le développement se déclenche au moment on s'est saisi de tous les leviers dont le plus important reste le capital humain. Ce capital humain c'est sa population ; elle joue un rôle primordial dans le diagnostic, la formulation des besoins, l'identification des projets et leur exécution, le financement et le suivi-évaluation des plans. La participation de la population est indispensable pour garantir la redevabilité des élus locaux, la réceptivité et la transparence dans la gestion des affaires locales. La République Démocratique du Congo a prévu pour cela des mécanismes visant à impliquer le citoyen dans le développement de ses entités comme mécanismes stimulant la participation citoyenne. Mais le choix de notre thème se trouve conforté à l'affirmation suivant laquelle l'un des objectifs majeurs du processus de décentralisation est la mobilisation des populations et de leurs organisations autour de la question de la gestion affaires locales. Cependant cette réalité semble méconnue dans les entités territoriales décentralisées. 65% à 75% des citoyens ignorent que la

loi leur confère le droit sur les décisions prises par les autorités à l'occasion de réunion municipale. Les mécanismes de participation citoyenne peuvent se subdiviser en deux branches. Il y'a d'un côté, les mécanismes qui permettent aux citoyens de collecter les informations sur les entités territoriales décentralisées. Il s'agit de la mise à disposition du budget et des comptes des entités locales, de l'accès aux séances de l'organe délibérant, de la publication des décisions et des actes des autorités locales, et du rapport spécial de l'autorité communal. De l'autre côté, il y a les mécanismes qui tendent à obtenir l'adhésion des citoyens aux projets et programmes de développement. C'est l'exemple de la tenue des débats publics sur les projets locaux de développement, sur les grandes orientations du budget local ainsi que « l'obligation de rendre régulièrement compte ». Cette deuxième branche peut être qualifiée de mécanismes d'adhésion car elle tente d'obtenir le soutien surtout financier des citoyens dans la mise en œuvre des projets de développement. La participation citoyenne doit être donc équilibrée et de surcroit elle doit être réelle.

La gouvernance locale devrait un jour amener les entités territoriales décentralisées à atteindre l'autonomie financière et celle de la gestion. A cet effet, OUATTARA S (2007) affirme que la plupart des Etats africains sont à l'école de la gouvernance locale et les entités territoriales décentralisées ne disposent pas de personnel compétent et moins encore des sources financières à la

hauteur des défis à relever. La participation citoyenne a pour objectif de contribuer au développement des entités territoriales décentralisées. Il y a pour atteindre cela la nécessité du respect des principes et valeurs de la bonne gouvernance. Au regard de ce contraste qui existe entre les lois, les stratégies de développement et la pratique dans les entités territoriales décentralisées sur la participation aux développement local, il paraît légitime de se demander quelle influence la participation citoyenne peut-elle avoir sur la gouvernance locale pour le développement des entités territoriales décentralisées ? Notre étude veut démontrer que la participation citoyenne à la gouvernance locale constitue un moteur de développement des entités territoriales décentralisées. Elle améliore la gouvernance pour le développement des entités de base. Elle contribue aussi au développement inclusif socioéconomique et politique des entités territoriales décentralisées. En faisant participer les populations et en puisant dans l'intelligence collective pour fixer des priorités pertinentes à l'échelle locale, les entités territoriales décentralisées favorisent un développement au niveau de base. Pour soutenir le développement local, les Nations Unies ont formulé quelques objectifs orientés vers l'action qui reflètent un partenariat mondial entre les nations pour mettre fin à la pauvreté, préserver notre planète, promouvoir l'égalité et donner des moyens d'action aux entités territoriales décentralisées du monde entier. Localement il y a plusieurs stratégies que les entités locales peuvent envisager pour informer, impliquer et responsabiliser leurs populations. D'un

simple entretien ou d'une enquête approfondie sur les principales priorités à aborder, à l'allocation de ressources aux différents objectifs de développement local, la participation citoyenne permet aux entités locales de disposer des informations nécessaires pour prendre des décisions inclusives et pertinentes. La responsabilité se trouve ainsi renforcée car les populations peuvent suivre les actions, mesurer les résultats et donner leurs avis. En retour, la participation citoyenne renforce la confiance entre les citoyens et leurs élus, et favorise l'adhésion aux choix politiques, augmentant ainsi la probabilité d'un changement réel.

La méthodologie de l'étude a consisté à une revue documentaire et des entretiens. La revue documentaire a consisté à la consultation des sources de la Cellule technique et d'appui à la décentralisation (CTAD), du laboratoire d'analyse de politique publique et d'appui à la décentralisation en Afrique central (LAPADA), des programmes de développement local de 145 territoires (PDL). Des entretiens ont été réalisés auprès des responsables des organismes et programmes des ONGD, des services décentralisés et les gestionnaires des entités territoriales décentralisées. La collecte des données a d'abord consisté à voir des séances d'entretiens. Ces entretiens ont permis de compléter les informations collectées auprès des responsables des services des Ministères de l'intérieur, du développement rural, de la décentralisation, de l'aménagement du territoire et du plan.



Cet article est subdivisé en quatre points. Au premier point sera abordée l'importance de la participation citoyenne, le second traitera de l'équilibre de la participation citoyenne et le troisième point mettra l'accent sur l'influence de la participation citoyenne dans le développement socio-économique et politique des entités territoriales décentralisées et pour terminer, le quatrième point examinera les obstacles à la participation citoyenne et des conditions d'amélioration.

### **1. Importance de la participation citoyenne**

La participation citoyenne est de mieux en mieux comprise dans le monde, et sa pratique se répand. De fait, elle est devenue un pilier du bon fonctionnement des démocraties au XIXe siècle. Ce qui la rend désirable, souhaitable et même essentielle ! Elle aide les institutions à nouer avec les communautés des relations fructueuses. Ces relations rehaussent la qualité de vie à l'échelle locale parce qu'elles expliquent les décisions, qui tendent ainsi à être plus durables et plus équitables.

Dans sa réflexion sur la participation citoyenne NDIAYE (s. d.) fait remarquer qu'elle prend toute sa valeur là où échouent les approches traditionnelles menées par l'exécutif. Car la participation citoyenne adopte la concertation comme méthode de conception ou de prestation des services. Pour les enjeux complexes, qui se sont avérés résistants aux approches traditionnelles dans les cas où

celles-ci entraînent trop d'exclusions, elle assure une meilleure compréhension des besoins et aspirations des communautés. « La participation citoyenne assure une meilleure compréhension des besoins et aspirations des communautés ». Elle stimule et renforce le vivre-ensemble et elle est surtout une facette d'un dialogue entre les institutions et les communautés qui débouchent sur des décisions créatrices de capital social. Ces réussites prennent diverses formes. La participation peut favoriser ou bloquer un changement dans les politiques publiques ou les services et, ce faisant, améliorer la qualité de vie des citoyens au quotidien tout en contribuant à façonner une vision commune de l'avenir. Ses résultats peuvent aussi être porteurs de changements sociaux à grande échelle et avoir des échos aux quatre coins du monde.

### ***1.1. La participation citoyenne améliore les résultats***

La participation citoyenne peut rehausser le vivre-ensemble quand, à l'invitation des décideurs et des organismes publics, la population exprime ses aspirations, ses préoccupations et ses valeurs. Intégrée au processus de prises de décisions, la participation citoyenne enrichit l'information servant aux décisions et contribue ainsi à une meilleure satisfaction des besoins des communautés. De plus, la création d'un partenariat efficace et durable entre ces dernières et les institutions se traduit par une utilisation accrue des services — conséquence de leur meilleur alignement avec les aspirations réelles des communautés. La

participation citoyenne, clé de l'accès et de la responsabilisation des communautés. La participation citoyenne joue un rôle déterminant dans le bien-être des entités de base. Et parce que elle est ancrée dans les valeurs d'accessibilité et d'inclusion, elle permet à la population de se renseigner sur les enjeux locaux et d'agir sur eux. Elle s'appuie sur la notion de responsabilisation et reconnaît que le bien-être des citoyens dépend de leur capacité d'exercer un pouvoir sur toutes les facettes de leur vie. Bref, grâce à la participation citoyenne, les membres de la communauté ont accès à des activités et espaces socialement valorisés, ont le sentiment d'exercer sur ceux-ci une influence réelle et acquièrent les compétences fonctionnelles requises pour participer pleinement. La participation citoyenne favorise la diversité des voix, c'est-à-dire qu'elle cherche activement à inclure les membres de la communauté qui ont souvent été marginalisés ou invisibilisés, de sorte qu'ils puissent exercer une influence sur les décisions d'intérêt pour leur quotidien.

### ***1.2. La participation citoyenne favorise la prise de décisions viables.***

La participation citoyenne améliore l'efficacité, la légitimité et la transparence des décisions des pouvoirs exécutifs. Embrasser la participation citoyenne c'est engager avec la communauté un dialogue pour cerner ses besoins ou connaître sa vision des enjeux qui la touchent afin de prendre des décisions plus éclairées. Les besoins et intérêts de tous les intéressés y compris les décideurs qui

sont reconnus et communiqué rehaussent la viabilité des décisions. Celles-ci sont aussi plus facilement acceptées par la communauté parce que le savoir local d'une variété de groupes contribue à façonner des solutions efficaces et inclusives. Cela se traduit par une confiance accrue dans la gouvernance des institutions et leur capacité de prendre de bonnes décisions.

Partout dans le monde, on constate une érosion de la confiance dans les pouvoirs exécutifs, érosion exacerbée par les enjeux de l'uranique. D'où la pertinence de la participation citoyenne, susceptible d'agir comme un canal de dialogue constant et porteur de changement entre les citoyens et leurs pouvoirs exécutifs.

### ***1.3. La participation citoyenne comme moteur de transformation sociale***

La participation citoyenne repose sur la collaboration entre les gouvernants et les gouvernés. Et parce qu'elle repose sur cette collaboration, son objet est d'influencer les décisions menant à la transformation sociale. Elle contribue à la sensibilisation et à la défense des intérêts et, en particulier, relaie les points de vue de citoyens passionnés, détenteurs d'un savoir local et en particulier en période électorale. En tant qu'électeurs, les membres de la communauté ont le pouvoir de se faire entendre. Les élections offrent des occasions privilégiées de promouvoir des changements.

Les campagnes de sensibilisation sont importantes car elles produisent des retombées quand les institutions (pouvoirs locaux) mobilisent les communautés autour d'enjeux qui les touchent au quotidien. De ce fait, c'est dans la sphère locale que les citoyens peuvent exercer l'influence la plus directe sur les politiques. Traditionnellement, les priorités des pouvoirs locaux en matière de défense des intérêts passent par une consultation du milieu (souvent à la lumière des recherches et données de tierces parties, d'où, parfois, des campagnes de sensibilisation qui profitent à des organismes externes).

#### ***1.4. La participation citoyenne, un impératif de l'approfondissement démocratique***

Selon sa nature et le degré d'influence donné aux communautés dans la prise de décisions, la participation citoyenne tend vers la démocratie délibérative, c'est-à-dire un régime démocratique qui encourage la concertation en matière de politiques et d'interventions. Depuis le milieu des années 1980, le milieu communautaire a gagné en force, s'imposant de plus en plus comme foyer d'échanges avec les pouvoirs exécutifs à l'heure de la libération du pouvoir. Depuis le début des années 1990, on assiste dans l'ensemble à une expansion rapide des initiatives gouvernementales ayant pour objet de faciliter la participation du public aux décisions, au-delà du vote. En parallèle, on a vu s'installer une méfiance envers les gouvernements et l'information

communiquée sur les politiques publiques par l'entremise des réseaux traditionnels et sociaux. La gouvernance descendante a aussi été délaissée au profit d'une gouvernance plus horizontale. Dans une telle organisation, les différents acteurs d'un projet de politique de pouvoirs exécutifs locaux, organismes, entreprises, résidents et communautés prennent part au processus de décision. Ceci alimente l'idée très démocratique de la participation citoyenne : donner aux gens la possibilité de se prononcer sur les décisions qui vont avoir des répercussions sur leur quotidien.

Au cours des dernières années, le numérique a gagné du terrain dans les processus d'élaboration de politiques publiques et de décisions. Il se manifeste dans la démocratie numérique, de même que dans la participation des citoyens aux gouvernements ouverts. Ces changements se conjuguent à des transformations sociales plus vastes : les gens réclament plus de transparence dans les décisions de l'État et souhaitent plus que jamais se prononcer sur les politiques publiques touchant les entités territoriales décentralisées qu'ils habitent. Il ne faut pas négliger l'enthousiasme débordant pour la technologie qui a, paradoxalement, entraîné une méfiance envers le numérique et les mégadonnées, ainsi qu'une manipulation de l'information diffusée au moyen des médias sociaux. Maintenant, les gouvernements doivent s'attacher à faciliter la participation avec des interactions intentionnelles. Cela signifie notamment l'utilisation du numérique comme outil

privilegié de dialogue. Les avantages de la participation citoyenne en ligne sont nombreux et variés dans l'état actuel de numérisation, et le numérique favorise une démocratie continue, ce qui peut rehausser la transparence et la confiance. Choisir le numérique comme outil principal de dialogue est aussi plus efficace : les responsables locaux ont plus d'occasions de se concentrer sur les enjeux communautaires.

La participation citoyenne augmente la visibilité et la compréhension des enjeux et donne aux citoyens les moyens de s'impliquer dans les décisions qui touchent leur vie, leur entité de base. Elle donne des occasions aux communautés de contribuer aux processus de décision, ainsi que de se renseigner sur les enjeux qui influencent leur vie au quotidien. Par la rétroaction, la participation communautaire permet aux gouvernements et institutions d'écouter, puis de montrer comment l'apport des communautés a guidé les décisions. Ceci contribue à bâtir des relations plus riches, plus solides et plus confiantes entre les institutions et les communautés.

## **2. De l'équilibre de la participation citoyenne**

La participation citoyenne, telle que prévue par les différents textes de la République Démocratique du Congo a été abordé sous toutes ses facettes mais il serait irréaliste de s'arrêter là. A côté de ses mécanismes légaux et informels, il y'a celui qui n'apparaît pas expressément et dont l'importance n'est pas des moindres : il s'agit

de la participation financière des citoyens aux projets et programmes de développement de leur entité locale.

Dans sa réflexion, R. KAKESA (2023) estime que la participation citoyenne c'est payer ses impôts et taxes, contribuer financièrement ou physiquement à la réalisation des projets de développement dans les entités locales. Il serait difficile de concevoir que les citoyens participent aux cadres de concertations, aux espaces de dialogue et interpellation citoyenne mise en œuvre dans les entités locales et que ces mêmes citoyens refusent de payer leurs taxes et impôts pour soutenir la réalisation des projets de développement.

Il en serait de même que les citoyens paient leurs taxes et impôts et s'abstiennent de prendre part aux mécanismes de redevabilité. S'il s'avère que tels mécanismes de redevabilité n'existent pas, ils risquent de les revendiquer. La participation financière des citoyens saurait se faire sans une participation aux mécanismes de participation citoyenne et surtout de redevabilité. Il y'aura une relation de cause à effet entre la participation financière des citoyens et les mécanismes de participation citoyenne et de redevabilité. L'analyse de la participation des citoyens fera l'objet de premier point. Que cette participation financière soit reluisante ou qu'elle soit désastreuse, il y a lieu d'examiner les difficultés à surmonter. Après avoir analysé la participation financière des citoyens et ses difficultés, il serait judicieux d'analyser l'impact de



cette participation sur le développement des entités territoriales décentralisées. Ce qui fera l'objet de deuxième point de la première section.

### ***2.1. Analyse de la participation financière des citoyens***

L'histoire montre que la véritable décentralisation est fortement liée à une autonomie financière des entités territoriales décentralisées. Pour amorcer un réel développement, les entités locales ont obligatoirement besoin d'un minimum d'autonomie financière.

Pour mesurer l'adhésion des citoyens aux projets et programmes de développement, cela peut se faire à travers leur adhésion aux cotisations fiscales, surtout les taxes votées par leur comité exécutif communal. Ces taxes sont censées être celles que tous les citoyens ont consenties pour la réalisation de leurs projets. Il aurait été judicieux d'analyser le taux de recouvrement par tête d'habitant ou par habitant ayant atteint l'âge de la majorité. Cependant, il n'existe pas de référentiel au plan national ou international pour rendre cette étude pertinente. Il aurait aussi été intéressant d'analyser le taux de recouvrement des taxes en fonction des prévisions budgétaires. Seulement, il n'existe pas un taux minimum obligatoire à recouvrer. Malgré le peu des moyens que l'Etat investi dans les entités locales, ses citoyens refusent de contribuer au développement de ces entités. Ce qui permet de

constater que les contribuables ne paient pas leurs taxes et impôts communales. Il serait judicieux pour l'Etat afin de créer un esprit de quête d'excellence dans la gouvernance locale et encourager la participation financière des citoyens, de tenir compte de l'effectivité des ressources propres des communes pour allouer des subventions. Cela aurait le mérite de ne pas encourager la médiocrité. Car investir des centaines de milliards dans une entité locale sans une participation citoyenne ne saurait jamais amorcer un développement local durable. Au-delà du constat particulier dans les entités de base, quels peuvent être les obstacles à la participation financière des citoyens ? La participation financière des citoyens constitue un indice de la participation citoyenne au développement des entités territoriales décentralisées et de leur adhésion aux projets de développement. Elle est également un indice de l'efficacité du droit à l'information des citoyens. Notre réflexion révèle que les obstacles sont multiples et multiformes. On peut citer les mentalités de certaines communautés, à l'exemple de l'incivisme fiscal dans les entités territoriales décentralisées. Pour certaines communautés, la fraude est normale et il faut la promouvoir. Alors la fraude ne permet pas de recouvrer des ressources financières. Par conséquent, les agents assermentés pour lutter contre la fraude ou corruption sont pris pour ennemis. D'autres communautés ne se sentent aucunement concernées par tout ce qui se fait par les autorités communales dans leurs entités de base. Le développement local est

l'affaire des dirigeants, c'est à eux de se débrouiller pour le reste. Et puis il ya ;

L'insuffisance des ressources humaines et de matérielles, un manque criant des moyens humains pour le recouvrement des taxes et impôts. Il faut aussi mentionner le manque de percepteur ou collecteur en nombre suffisant dans toutes les entités territoriales décentralisées. Les collecteurs sont des personnes recrutées au niveau de certaines communes par les dirigeants des entités locales et qui n'ont pas qualité (donc cousins, copines etc...) et qui prêtent mains forte aux percepteurs ou aux régisseurs dans le recouvrement des taxes. Ils sont surtout affectés au recouvrement des taxes au niveau des marchés. C'est aussi le cas de manque de transparence dans la gestion de bien public. Il y a des dirigeants qui sont accusés par les citoyens de détournement et de surfacturation dans les passations de marché publics. Cela a pour conséquence le refus des citoyens de payer leurs taxes et de s'impliquer dans les activités de leurs entités. De plus il y a une faible implication des élus dans le contrôle de recouvrement des taxes. Certains promettent aux électeurs des supprimer toutes les taxes une fois élu, d'autres chassent purement et simplement les agents des impôts et de la comptabilité de leur commune. Ces réticences s'expliquent par le fait que plusieurs élus ne connaissent pas leurs droits et devoirs ou ne sont pas des acteurs de développement. Cette attitude démagogique est néfaste au développement des entités de base.

Suivant les informations reçues, si les citoyens ne paient pas leurs taxes, ce n'est pas parce qu'ils sont forcément pauvres mais plutôt parce qu'il n'y a pas de mécanisme de redevabilité, et de transparence dans la gestion des affaires publiques. Les recettes collectées ne sont pas utilisées à la satisfaction du plus grand nombre de citoyens. Ce qui signifie qu'il existe une forte capacité contributive des citoyens mais freinée par l'inexistence de mécanisme de participation citoyenne et de redevabilité. Ainsi, la pauvreté n'est pas la première cause ou obstacle d'incivisme fiscal, mais plutôt le manque de transparence (mécanisme de participation citoyenne et de redevabilité) dans la gestion des deniers publics.

Malgré les efforts consentis par les contribuables et les services chargés de recouvrement, la participation financière des citoyens demeure faible même si les entités territoriales décentralisées remplissent les conditions fixées par la loi. Cette seule participation financière n'est pas en mesure de propulser le développement tant attendu par les citoyens. L'impact de la participation financière des citoyens est insignifiant au regard des besoins si énormes des populations surtout dans les communes urbano-rural où on manque de tout. La participation citoyenne semble donc équilibrée mais dans le sens inverse. En effet, les citoyens ne sont pas impliqués dans les instances de prise de décision, ils n'ont pas accès à l'information, ils ne paient pas convenablement leurs taxes, les dirigeants des entités territoriales

décentralisées ne rendent pas compte de la vie et des activités qu'ils réalisent.

### **3. La contribution de la participation citoyenne dans la prévention et résolution des conflits politiques**

La République Démocratique du Congo a connu au court de son histoire des soulèvements populaires, des mouvements insurrectionnels et des crises sociopolitiques qui ont mis à mal les institutions de la République, son économie, la paix et la cohésion sociale. Ces crises à caractère national existent aussi au niveau des entités territoriales décentralisées. Elles sont couramment appelées conflit. Dans cette section nous allons définir d'abord ce qu'est le conflit politique, ensuite ses causes et ses conséquences en dégageant une piste de solution.

#### ***3.1. Le conflit politique***

Ce qu'on appelle conflit politique, c'est l'expression d'un antagonisme, d'un rapport entre des forces opposées, comme rupture d'une situation harmonieuse et paisible entre deux ou plusieurs individus ou plusieurs groupes sociaux<sup>1</sup>. En d'autre terme, le conflit traduit les niveaux variés de différends qui peuvent aller du simple constat de divergence d'interprétation d'un même fait à

---

<sup>1</sup>Dictionnaire : *Education civique, juridique et sociale*, Ellipses Editions Marketing S. A. 2003, p.60

l'action violente pour aboutir par la force à la solution du différend. Le mot prend alors un sens proche de celui de guerre. Le conflit politique est un conflit dont le mobile est politique. Il peut opposer le président de l'assemblée nationale, le président de l'assemblée provinciale et le gouverneur de la ville et aussi les dirigeants des entités territoriales décentralisées à ces services ou à un groupe de personnes, une partie ou toute la communauté d'une part, et les conflits mettant en opposition deux ou plusieurs partis politiques dans le territoire et entre membres du même territoire d'autre part. Ils mettent systématiquement à mal la gouvernance, la démocratie et le développement local. Le conflit politique peut résulter aussi des violations des principes de bonne gouvernance locale telle que la transparence, la participation citoyenne, et la redevabilité des élus provinciaux. Les conflits politiques entravent directement le bon fonctionnement des entités territoriales décentralisées. Il peut aussi être une forme d'expression de la volonté du citoyen et être analysé comme une forme de participation politique du citoyen au développement de son territoire. Ce cas précis fera l'objet de développement dans les causes des conflits politiques avec l'exemple de l'Est de la République Démocratique du Congo. Cependant, ces conflits dits politiques sont quelques fois des conflits latents qui se révèlent très souvent pendant les élections. Ces règlements de comptes.

Toutefois, les autorités politiques sont unanimes sur le fait que si les mécanismes de participation citoyenne et de redevabilité étaient effectifs, certains conflits politiques auraient pu être évités ou leurs empileurs réduits. Ces conflits s'expliquent par le fait que les citoyens se sentent abandonnés par leurs représentants. Ils n'ont pas accès à l'information, ils ne comprennent pas leur pouvoir qui prend quelques fois des décisions qui ne cadrent pas avec leurs aspirations. Les citoyens ne sentent délaissés, il serait intéressant de se demander quelles sont les causes et les conséquences des conflits politiques.

### ***3.2. Causes et conséquences des conflits politiques***

Afin de proposer des solutions idoines à la résolution des conflits politiques, il serait judicieux de s'intéresser d'abord aux causes et puis aux conséquences des conflits sur le développement local.

#### **3.2.1. Les causes des conflits politiques.**

On peut dénombrer deux principales causes des conflits politiques. En premier lieu, on peut citer le bicéphalisme. Certains conflits politiques peuvent avoir comme origine le fait qu'il y a au moins deux chefs coutumiers. Ce bicéphalisme crée des conditions favorables à des conflits politiques surtout quand les chefs ne sont pas de la même sensibilité politique. Dans sa réflexion Gabriel KAMBA BENZA (2020) montre que la plupart des conflits

politiques dans les différentes entités territoriales décentralisées ont une connotation politique même s'ils sont qualifiés de conflits de chefferie ou de conflits terriens. Ces conflits jaillissent à l'occasion des campagnes électorales et de l'élection des gouverneurs des villes et de ses adjoints. Chaque regroupement politique, territoires, secteurs et/ou chefferie désirent que les gouverneurs soient de son village, son fils ou son acolyte. Des conflits existent encore lorsque les chefs de regroupement politique et les gouverneurs de ville ne sont pas du même bord politique. Il y a aussi en second lieu, suivant les données collectées, la méconnaissance des mécanismes de participation citoyenne et de redevabilité qui peuvent être à la base des conflits. En effet, certains gouverneurs des provinces, maires des villes et autorités des entités territoriales décentralisées marginalisent expressément une tranche de la population pendant leur mandat au motif que ces personnes ne l'ont pas voté. Le manque de transparence dans la gestion des entités territoriales décentralisées et l'absence de cadre de concertation favorisent l'émergence de conflits politiques. La quête de redevabilité se transforme en des tensions puis en des conflits politiques. A titre illustratif on peut citer quelques provinces où les citoyens ont marché et réclamé la démission du gouverneur pour malversations financières dans mise en œuvre du projet de développement.

Les conséquences des conflits politiques sur le développement des entités territoriales décentralisées sont multiples



et désastreuses. Les luttes politiques pour la conquête des postes électifs ont souvent des effets pervers sur la cohésion sociale et la participation citoyenne dans la gestion de leur entité. Sur le plan social, les conflits politiques créent une rupture de confiance entre les citoyens et entre les citoyens et leurs élus. Cette rupture de confiance crée la méfiance, les suspicions et un esprit de vengeance. La paix et la cohésion sociale sont mises à rude épreuve. Il faudra du temps et des efforts conjoints pour coudre ou recoudre le tissu social. Et puis sur le plan économique il y a souvent est la fuite des partenaires techniques et financiers au développement. En cas de conflits politiques, la crédibilité et la légitimité des autorités locales sont remises en cause et aucun partenaire n'investit dans une communauté en conflit avec ses autorités. Il y a donc une perte de devise, en plus il y a les retards dans l'exécution des marchés publics et des investissements ; ce qui contribue à retarder le développement local. « Les conflits politiques empêchent les pouvoirs municipaux de mettre en œuvre son programme de développement et par conséquent les entités de base se développent au ralenti.

Comme remède, il faudrait que les autorités des entités territoriales décentralisées rendent effectifs les mécanismes de participation citoyenne et de redevabilité afin qu'ils soient accessibles à tous sans distinction d'appartenance politique, religieux, ethniques etc. Aussi, il faut une bonne répartition spatiale

des richesses et des investissements. Les investissements ne doivent pas être des récompenses du pouvoir municipal. Les entités territoriales décentralisées doivent plus être des acteurs de développement que de fins politiciens calculateurs.

#### **4. Les obstacles a la participation et les conditions d'amélioration**

La participation des citoyens à la gestion des affaires locales constitue le principe cardinal, la clef de voute de la décentralisation sans laquelle la décentralisation serait un échec et resterait au stade d'une utopie. Bien que reconnue par les autorités en théorie, sa mise en œuvre rencontre d'énormes obstacles dans la pratique, d'où la nécessité de proposer des pistes d'améliorations pour une meilleure effectivité de la gouvernance locale.

##### ***4.1. Des obstacles à la participation citoyenne dans les entités territoriales décentralisées***

L'étude a permis de dénombrer des obstacles pouvant expliquer la faible participation des citoyens au développement des entités de base. Elle a permis d'appréhender l'existence de pratique visant à entraver la participation des citoyens au développement des entités territoriales décentralisées. Parmi les obstacles de la participation citoyenne il y a le manque de l'infrastructure, à l'exemple des salles de réunion, les obstacles venant des élus et

dirigeants locaux, l'analphabétisme, des pesanteurs socioculturels et la perception du développement local.

#### **4.1.1. Le manque d'infrastructure.**

Notre étude a montré que le manque d'infrastructure, à l'exemple des salles de réunion dans les entités territoriales décentralisées est criant. Pour certaines municipalités les salles de réunion ne peuvent pas contenir tous les agents de leur service. Dans la plupart des entités territoriales décentralisées comme la ville province de Kinshasa, la salle de réunion sert d'entrepôt, On y emmagasine du matériel pour les cantines et autres de sorte que la salle de réunion ressemble plus à un magasin qu'une salle d'audience. Dans ces conditions, la salle de réunion déjà étroite ne peut pas contenir les agents des services locaux ne parlons pas des citoyens.

#### **4.1.2. Attitudes de certains cadres et agents locaux.**

Il s'agit de l'arrogance et des manœuvres de dissuasion des cadres et agents locaux. Certains cadres et agents des entités territoriales décentralisées font preuve d'arrogance et injurie pour empêcher et décourager les citoyens de participer aux activités et aux sphères de décision. Ainsi on peut entendre, la commune n'est pas une association ou une boutique. Tout le monde n'a pas le droit d'y venir et de prendre part à des réunions ou activités. Les réunions sont faites pour les cadres et agents des entités territoriales décentralisées.

En plus, il y'a la mauvaise foi et l'autoritarisme de certains dirigeants locaux. Certains dirigeants locaux tiennent des propos de nature à décourager les citoyens qui veulent participer aux activités de leur entité de base.

#### **4.1.3. L'analphabétisme.**

Selon OUATTARA (2007) le développement se déclenche toujours à un moment, après que l'on se soit saisi de tous les leviers dont le plus important reste le capital humain. La majorité du capital humain des entités de base, ne sait ni lire ni écrire dans la langue officielle, c'est-à-dire le français. Or tous les documents administratifs sont écrits en français. Ce qui constitue un obstacle à l'appropriation des projets et programmes de développement. L'analphabétisme crée un climat propice à la méconnaissance des droits et des devoirs aux citoyens.

Avec un taux très élevé des agents non scolarisés, il est difficile pour eux, ne sachant pas lire et sans l'aide d'une personne de comprendre la décentralisation, la bonne gouvernance et mécanismes de participation citoyenne et redevabilité.

L'analphabétisme réduit les capacités des citoyens à une pleine participation au développement des entités territoriales décentralisées. Se greffent à l'analphabétisme, le manque de formations et de sensibilisation à l'endroit des citoyens et des cadres et agents qui permettent de lever les barrières d'accessibilité à

l'information. La participation citoyenne ne se mesure pas seulement au nombre des participants aux sphères de prise de décision, ni à leur cotisation fiscale, mais aussi à la qualité des participants, à leur force de proposition, à la pertinence des idées. Et pour ce faire, il faut qu'ils sachent au moins lire et écrire dans la langue officielle.

#### ***4.2. Des conditions d'amélioration de la participation citoyenne pour l'avènement de la gouvernance locale***

L'amélioration de la participation citoyenne pour une gouvernance locale passe nécessairement par l'engagement des premiers acteurs que sont l'Etat, les comités des entités territoriales décentralisées et les organisations de la société civile. Il faut oser franchir le pas entre les discours et les textes et en venir à l'aspect opérationnel. C'est dans ce sens que nous formulons un certain nombre de recommandation aux entités territoriales décentralisées.

Afin d'améliorer la gouvernance locale et le développement, nous recommandons aux entités de base :

- De tendre à l'élaboration de budget participatif ;
- D'organiser des débats publics sur les projets de développement à mettre en œuvre ;
- De rendre les documents administratifs accessible à tous ;

- De sensibiliser et d'améliorer la participation citoyenne en impliquant les leaders d'option, les représentants d'ONG, les chefs et autorités coutumiers ;
- De tenir avec les cadres et agents locaux mais surtout les citoyens des villes des activités de redevabilité ;
- Tenir une liste de présence pour les personnes autres que les cadres et agents municipaux lors des activités ;
- Recruter un personnel de qualité pour une bonne gouvernance locale

A l'endroit des prétendants au poste de dirigeant des entités territoriales décentralisées, il faudrait éviter les propos démagogiques lors des campagnes électorales et les promesses fallacieuses du genre « *dès que je suis gouverneur, je vais supprimer tous les taxes et les impôts, je vais construire des écoles et des hôpitaux* » En effet, les citoyens croient en ces propos et applaudissent. Faisant ainsi des agents des impôts et percepteurs des *persona non grata* dans les entités de base. Les services des impôts et du trésor rencontrent beaucoup de difficultés à cet effet.

#### ***4.3 Mobilisation communautaire et des ressources***

La constitution de 2006, oblige les pouvoirs locaux en République Démocratique du Congo à imaginer des mécanismes qui facilitent la participation effective des communautés dans la définition de leurs besoins et à participer à des programmes capables de favoriser le développement local. L'enthousiasme de la mobilisation communautaire se manifeste par le nombre croissant

d'organisation de la société civile dans les zones rurales de la République Démocratique du Congo, dont les membres sont issus de tous les groupes sociaux. Les organisations de la société civile s'efforcent, avec l'aide des pouvoirs locaux, de renforcer les capacités de leurs membres locaux. Dans ce cadre, les communautés utilisent leur main-d'œuvre abondante et bon marché pour construire des infrastructures de base.

En outre, la participation citoyenne dans le cadre du système de gouvernance locale favorise un puissant sentiment d'adhésion aux projets locaux et a facilité l'apprentissage de différentes compétences au moyen d'un renforcement des capacités. Le renforcement des capacités de gouvernance locale est favorisé par le système de financement du programme du pouvoir locaux, qui encourage la formation et sensibilisation des dirigeants locaux et des entités dans les domaines de l'intégration des questions liées aux spécificités des sexes, des actions de sensibilisation, de la définition et du développement local.

Ce qui continue à fragiliser le potentiel de la mobilisation communautaire/des ressources dans le développement local est essentiellement la structure socioéconomique fragile. A côté des taux d'analphabétisme très élevés et des niveaux de sensibilisation limités, la population locale est confrontée à des techniques défaillantes, à des systèmes de transport médiocres, à un mauvais accès au marché et à une production de subsistance, ce qui a

exacerbé la lenteur de la croissance commerciale, d'où des revenus des ménages limités. Ensuite la mauvaise situation financière des pouvoirs locaux réduit non seulement leur capacité à intégrer les communautés dans les projets de développement local, mais affecte aussi la capacité des pouvoirs locaux à répondre aux besoins des entités. Cette situation est due à l'assiette de fiscale locale limitée et au maintien du contrôle des sources de revenus porteuses par le pouvoir central. Il convient cependant de noter que ces recettes locales des pouvoirs locaux sont très maigres, puisque les recettes locales représentent moins dans les budgets annuels. Les entités territoriales décentralisées continuent à recourir à la rétrocession du pouvoir central, qui est insuffisante et proposée sous forme de subventions conditionnelles. Et puis, même si le nombre d'organisation de la société civile a augmenté dans toutes les entités territoriales décentralisées, leur participation n'équivaut pas nécessairement à une participation active dans le processus décision lié aux politiques, et elle ne renforce pas non plus automatiquement l'influence des organisations de la société civile sur l'action et les programmes de l'Etat pour représenter l'intérêt général des citoyens. L'incapacité des organisations de la société civile à mobiliser et à représenter les intérêts de la communauté locale est liée au cadre de réglementation invalide, qui prévoit des procédures d'enregistrement lourdes et compliquées et des restrictions sur ce que constituent des activités de sensibilisation admissibles ; le désir de compléter le travail du pouvoir plutôt que de le remettre en



question ; la difficulté à obtenir les ressources nécessaires auprès de leur membre, le rôle joué par les organisation de la société civile dans la facilitation de la mobilisation communautaire et des ressources à de fins de développement local est relativement superficiel. En outre, plusieurs facteurs continuent à limiter les possibilités de participation locale et empêchent par conséquent la représentation de se traduire en une autonomisation et un développement local. Ces facteurs comprennent le favoritisme politique par le pouvoir central, la séparation entre les dirigeants locaux et les citoyens et les conflits locaux. Le favoritisme politique pratiqué par le pouvoir central fragilise la représentation locale. Ce phénomène s'observe dans l'ingérence dont il continue à faire preuve dans le processus démocratique local. La culture politique de plus en plus répandue est celle de la politisation. Ces évolutions vers une recentralisation du pouvoir et une ingérence dans les processus démocratiques étouffent le pouvoir local, qui est censés refléter la participation citoyenne et le processus décisionnel local. Tandis que les citoyens participent à l'élection de leurs dirigeants locaux, une fois ceux-ci en fonction, ils restent souvent détachés de l'électorat étant donné qu'ils poursuivent des intérêts personnels plus que ceux de leurs électeurs. Ainsi apparaissent des conflits qui sont dus au ressentiment des entités territoriales décentralisées d'une part et des provinces d'autre part en raison du fait que ces derniers ne les associent pas aux processus décisionnels et qu'ils ne

remettent pas la partie des recettes qui revient entités territoriales décentralisées.

## **Conclusion**

La question de la participation citoyenne est au centre des programmes de développements nationaux et internationaux. Le développement des entités territoriales décentralisées ne saurait être une réalité que si les citoyens sont réellement impliqués à tous les niveaux. Une décentralisation bien menée transforme obligatoirement les communautés à la base en laboratoires performants de l'expérience démocratique et du développement endogène. En effet, lorsque les populations elles-mêmes initient et exécutent leurs propres projets de développement, lorsqu'elles mettent en place des mécanismes de contrôle, de suivi et d'évaluation, élisent des hommes et des femmes qu'elles jugent dignes de les représenter et de défendre leurs intérêts, il ne fait aucun doute qu'il s'agit là d'un authentique processus de développement qui est déclenché et d'une traduction incontestable du principe sacré de la démocratie dans les faits.

Cet article avait pour objectif de démontrer que la participation citoyenne à la gouvernance locale constitue une source de développement des entités territoriales décentralisées. Nos recherches nous ont permis de montrer qu'il existe une méconnaissance des mécanismes de participation citoyenne et de

redevabilité. Cela a abouti à une non opérationnalisation des mécanismes de participation citoyenne et de redevabilité dans les entités territoriales décentralisées.

Ensuite, nous avons découvert, qu'il existe un équilibre dans la participation citoyenne au développement des entités territoriales décentralisées. Plus, les entités de base mettent en œuvre les mécanismes de participation citoyenne et de redevabilité, plus, il y a une nette amélioration des recettes fiscales donc, plus de réalisation de projets de développement. *A contrario*, lorsque les mécanismes ne sont pas mis en œuvre, on constate une nette régression des recettes fiscales dans toutes les entités territoriales décentralisées. Aussi, cette même situation est propice à l'émergence des conflits à caractère politique. Enfin, nous avons décelé qu'il existe des obstacles à la participation citoyenne dans la gouvernance locale, mais aussi la conviction des citoyens et des élus locaux que la participation citoyenne à la gouvernance locale peut être meilleurs et embrasser plusieurs domaines.

La participation citoyenne à la gouvernance locale, constitue un moteur de développement des entités territoriales décentralisées, elle améliore la gouvernance locale, la redevabilité des élus locaux pour l'exercice de la bonne gouvernance locale des entités territoriales décentralisées et la participation citoyenne à la gouvernance contribue au développement inclusif, socioéconomique et politique des entités de base. Et face aux défis

du développement les autorités des entités de base doivent veiller au respect des mécanismes établis afin de permettre au citoyen de jouer pleinement son rôle d'acteur de développement. Au regard de la situation des entités territoriales décentralisées, marquée par une méconnaissance des mécanismes de participation citoyenne et de redevabilité, la question à laquelle nous devons répondre est de savoir, à l'image de dialogue nationale, comment raviver le social en désuétude dans les entités territoriales décentralisées et dans quel intérêt ?

## Bibliographie

- Boyer-Ben Kemoun, J. (dir.). (2003). *Dictionnaire d'éducation civique, juridique et sociale*. Ellipses Editions Marketing.
- Kakesa, R. (2023). *Les communes Urbaines à l'épreuve de la gouvernance des finances publiques locales : leurs natures et finalités*. L'Harmattan, Congo-Brazzaville.
- Kamba-Benza, G. (2020). *La gouvernance décentralisée aux forces contraintes locales : cas de la chefferie de Dianga, en territoire de Bolomba, province de l'Equateur*. [Mémoire de DES /DEA, SPA-Unikin].
- Ndiaye. (2008). *La gouvernance, état des lieux et controverses conceptuelles*. Université du côté d'Opale. Laboratoire de Recherche sur l'industrie et l'innovation, Cahiers du LAB. RII- Document de travail-N°174
- Ouattara, S. (2007). *Gouvernance et libertés locales pour une renaissance de l'Afrique*. Editions Karthala.
- Yameogo, J. (2017). *Participation citoyenne à la gouvernance locale et développement des collectivités territoriales : cas de la région du Centre-Est du BURKINA FASO*, [mémoire, Master2 Management des entreprises et organisations, Institut International d'Ingénierie de l'Eau et de l'Environnement (2IE)].



## **Masculinité positive et construction identitaire : malaise dans la tradition**

**par Neka Mbangazi Victorine et Lunduku Kasanda Bauer**

### **Résumé**

La masculinité est un concept qui va de soi dans la compréhension des valeurs liées à la condition masculine. Elle bouscule les mentalités en vue de créer de nouvelles orientations dans le vécu des communautés, ce qui, du reste, suscite actuellement beaucoup de passion. Hier, les scientifiques avaient pour préoccupation l'analyse de la condition de la femme pour l'harmonisation des vues sur la perception des relations entre homme et femme. Aujourd'hui, l'attention est focalisée sur la situation relationnelle de l'homme vis-à-vis de la femme, situation autrefois décriée par les tenants de l'approche Genre.

Bien que fustigeant les conditions de la femme, jugées dégradantes, la masculinité positive reste cette nouvelle approche qui prône la coresponsabilité et l'engagement mutuel de l'homme à l'égard de la femme. Cependant, au regard des enjeux économiques

et socioculturels, l'appropriation par l'homme des avantages qui jadis furent l'apanage féminin. Il sied de se demander où se trouverait la ligne de démarcation entre le genre (unité masculine et féminine pour un partenariat souhaitable) et la masculinité positive qui repose sur le partage des charges pour une vision concertée en vue de la participation inclusive définissant le statut et l'identité de l'homme et de la femme.

Malheureusement, le contexte du développement de ces concepts ne correspond toujours pas au vécu de nos communautés qui s'enracinent dans la tradition comme source des valeurs patrimoniales. Aussi, si ces systèmes pensés et vécus positivement ailleurs se révèlent non conformes quant à nos pratiques sociétales, le discours scientifique figé sur les aspects épistémologiques n'apportera de solution que dans l'appréciation qui tient compte des exigences contextuelles (culturelles). Car, bien qu'inscrits dans le rêve égalitaire, la masculinité positive telle que vantée aujourd'hui met à mal le vécu de nos traditions par le fait que si l'appropriation précède nos réflexions, il y aura risque de démanteler la masculinité traditionnelle. À cet effet, il faudra puiser dans notre patrimoine culturel les savoirs endogènes (en harmonie avec les savoirs contemporains/exogènes), sources de notre identité.

Dans cette perspective, l'adoption des nouvelles pratiques ne serait-elle pas un rejet des valeurs masculines en vue de l'idéalisation des valeurs féminines ? En effet, il est opportun de



s'interroger sur l'identité masculine au regard des dimensions créatrices des mœurs par le fait que la tradition a prévu des structures pour la formation des jeunes filles et garçons à la vie d'adulte.

En effet, le genre, associé au rôle sexué (Mead, 1949), a déjà défini l'identité du genre en rapport avec le statut de l'homme et de la femme. Aussi, en ce qui nous concerne, la masculinité positive peut être appréhendée dans nos structures rénovées, notamment à travers les rites d'initiation.

*Mots-clés* : construction identitaire, masculinité positive, efféminé, incongruence, pathologie sociale

### **Abstract**

It challenges mentalities in order to create new directions in the experiences of communities, which currently arouses a lot of passion. In the past, scientists were concerned with analyzing the condition of women to harmonize views on the perception of relationships between men and women. Today, attention is focused on the relational situation of men in relation to women, a situation that was once criticized by proponents of the Gender approach.

While condemning the conditions of women as degrading, positive masculinity is this new approach that advocates for shared responsibility and mutual commitment of men towards women.

However, considering economic and sociocultural issues, there is a concern about men appropriating advantages that were once the prerogative of women. It is essential to question where the line of demarcation lies between gender (the masculine and feminine unity for a desirable partnership) and positive masculinity, which is based on sharing responsibilities for a concerted vision towards inclusive participation, defining the status and identity of men and women.

Unfortunately, the development context of these concepts still does not correspond to the experiences of our communities deeply rooted in tradition as a source of heritage values. Also, if these positively conceived and experienced systems elsewhere prove to be non-compliant with our societal practices, the scientifically rigid discourse on epistemological aspects will only provide a solution when considering contextual (cultural) requirements. Although embedded in the egalitarian dream, positive masculinity as extolled today undermines the lived experiences of our traditions because if appropriation precedes our reflections, there is a risk of dismantling traditional masculinity. In this regard, we must draw on our cultural heritage, including indigenous knowledge (in harmony with contemporary/exogenous knowledge), which is the source of our identity.

In this perspective, could the adoption of new practices be a rejection of masculine values in favor of idealizing feminine values? Indeed, it is opportune to question masculine identity in

relation to the creative dimensions of social habits, as tradition has provided structures for the upbringing of young girls and boys into adulthood.

Indeed, gender, associated with the sexually defined role (Mead, 1949), has already defined gender identity in relation to the status of men and women. Also, in our case, positive masculinity can be understood in our renovated structures, particularly through initiation rites.

*Keywords:* identity construction, masculinity, feminization, incongruence, social pathology.

## **Introduction**

La rencontre la plus importante de la vie de l'être humain est celle que l'on fait avec soi-même. Nous vivons une période de transformation historique où se fragilise l'exercice de la fonction paternelle. Le rôle n'est plus immédiatement donné par la fonction ; la paternité moderne intègre une différence culturelle, économique et sociale moins significative entre l'homme et la femme. Dans la société congolaise en général et kinoise en particulier, il se développe des adages qui soit confortent la position de l'homme, soit renforcent la situation de la femme : « un homme ne pleure pas » ; « une fille ne s'assied pas les jambes écartées, même quand elle porte un pantalon » et par « une femme ne fixe pas les hommes

dans les yeux »... (Kasanda, 2020-2021, p. 8) Toutes ces normes codifiées et orales définissent directement ou indirectement ce que sont le féminin et le masculin. Elles prescrivent des attitudes, comportements et rôles qui autorisent ou interdisent en fonction du genre.

Dans chaque société, il existe des stéréotypes comportementaux réservés aux femmes et aux hommes. Ces conduites sont généralement perçues comme des traits « civilisationnels » ou « identitaires ». Ces prototypes peuvent se conserver ou se perdre au fil du temps. Au regard de la situation sur le rapport homme-femme en Afrique en général et en République démocratique du Congo (RDC) en particulier, il sied de noter qu'une grande partie des sociétés africaines et congolaises sont conservatrices de leurs valeurs culturelles. Ceci entraîne, aux yeux des adeptes de la masculinité positive, une certaine suprématie de l'homme exercée sur la femme dans le cadre des rapports homme-femme.

La question principale qui nous guide dans cette étude est la suivante : comment les hommes et les femmes, construisent-ils leurs identités autour de la masculinité positive ?

Face à cette interrogation, en effet, au vu des nombreuses charges extra ménagers que la femme au foyer est appelée à exécuter, son partenaire (homme) peut. Une mutation qui n'est pas

facile à cause de certaines barrières liées à nos cultures et traditions, car la résistance au changement peut provenir de plusieurs sources. Nous considérons que la masculinité positive est une nouvelle vision de la relation homme-femme imposée par l'occident afin de détruire l'ordre social longtemps établi non seulement en Afrique, mais plus particulièrement en RDC, soutient pourtant la suprématie de l'homme sur la femme pour la cohésion et le maintien d'une famille. La construction identitaire, ce nouveau concept actuel fondé sur la masculinité positive, vient normaliser les relations entre partenaires de sexe opposé en se basant sur le respect des droits de l'Homme. Ils renchérissent leur thèse en disant que, à l'ère de la modernité et de la mondialisation, l'homme doit faire de la femme une partenaire égale.

Dans cet article, hormis l'introduction et la conclusion, nous allons utiliser le concept du genre comme outil analytique en trois dimensions (sociale, symbolique et institutionnelle) distinctes, bien qu'interdépendantes, de la réalité vécue.

## **1. Masculinité positive ou modération des violences sexistes basées sur le genre**

### ***1.1. De la construction sociale du genre***

Les cultures s'empruntent certes des traits particuliers les unes aux autres, mais l'intégration de ces particularités dans des

ensembles les modifie profondément. Il ne faut pas croire que le culturalisme implique forcément de ne considérer les cultures que comme des entités fermées : au contraire, il fut porté par un intérêt croissant envers les phénomènes interculturels, dans lesquels on voit que l'importation d'un trait culturel ne se fait pas dans n'importe quelle condition, que les cultures « receveuses » ne reçoivent pas n'importe quoi, et qu'elles l'adaptent souvent en modifiant l'usage qu'elles importent.

Ainsi, pour Ruth Benedict, comprendre une culture et cela à la fois dans son état présent et dans ses relations dynamiques avec les autres cultures c'est comprendre son caractère moral singulier, la direction psychologique propre du système de valeurs qu'elle incarne (Benedict, 1950, p. 57-58). Les problèmes posés par Ruth Benedict ouvrirent un champ de recherches et de discussion très fertile. Ces discussions portèrent essentiellement sur trois points : premièrement, ne méconnaît-on pas les fonctions proprement sociales des faits culturels, lorsque l'on se contente de les caractériser par une tendance psychologique fondamentale, et n'est-on pas dupe des mécanismes par lesquels les cultures elles-mêmes masquent les stratégies de domination d'un individu ou d'un groupe sur un autre, l'importance de la stratégie et de la diversité des statuts ? Deuxièmement, n'insiste-t-on pas trop sur la cohérence et l'unité des cultures, alors que les cas les plus fréquents sont en réalité ceux de la rencontre interculturelle, ou, bien souvent, de la

juxtaposition, chez un même individu, de plusieurs cultures, en particulier dans des sociétés comme les nôtres ? De même, n'obscurcit-on pas les mécanismes internes qui font qu'une culture ne cesse de se transformer, c'est-à-dire d'avoir une histoire ? Car, en fin de compte, Ruth Benedict explique l'expérience de l'obligation par le fait qu'une culture ne consiste en rien d'autre qu'en une sélection d'une tendance psychologique qui devient organisatrice de l'ensemble de la vie collective : aussi ne peut-on en effet s'étonner que les individus se sentent fortement attachés à leur propre culture, qu'ils la vivent dans leur cœur, puisqu'une culture n'est rien d'autre qu'une forme typique de vie psychique, qu'un modèle de subjectivation.

Ralph Linton, dans son ouvrage *De l'homme*, présente la culture comme un héritage social transmis à l'enfant et qui a pour fonction d'adapter l'individu à la société et celle-ci à son environnement (Linton, 1936, p. 30). Il existe au sein d'une culture tout un répertoire de « rôles » qui définissent comment l'individu doit se comporter en société.

C'est dans l'ouvrage du même auteur *Le Fondement culturel de la personnalité*, qu'il définit la notion de personnalité de base, qu'il nommera plus tard personnalité modale (Linton, 1977, p. 30). Le genre comme construction sociale connaît tout d'abord une dimension symbolique. Il s'agit des représentations au sein d'une société de ce qui est féminin ou masculin, révélées le plus souvent

par les mythes, les cosmologies ou les textes religieux par une dichotomie entre une essence féminine et masculine. Il s'agit généralement de catégories classificatoires qui s'excluent mutuellement. Cela induit des énoncés, tels que : « l'homme est supérieur à la femme » ou « l'homme est le chasseur, la femme nécessite protection. » De nombreuses chercheuses féministes (Mascllet, Bard, Gilis) ont, dès les années 1970, problématisé les grands systèmes classificatoires dans lesquels les femmes avaient souvent une position subordonnée.

### **1.1.1. Anthropologie de la déviance ou criminologie.**

L'anthropologie de la déviance ou criminologie est à la fois la face cachée, révélatrice et critique affectant la société en général de manière globale et totale. Pour sa compréhension, l'anthropologie de la déviance, que les juristes appellent criminologie, met en place différentes théories en vue de mieux comprendre les différentes pathologies sociales. Ainsi, l'essentiel des théories de la déviance proposées depuis le début de ce siècle sera retracé dans nos prochaines publications, qu'il s'agisse des théories causales, fondées sur les tentatives faites par l'analyse quantitative d'avancer une explication de la criminalité à partir des variables sociales ou psychosociologiques, ou de théories compréhensives qui envisagent l'infraction à partir de la réaction sociale qu'elle provoque.



Elle propose une description des fondements et des limites du culturalisme, du fonctionnalisme, du structuro-fonctionnalisme, des interactionnismes, de l'ethnométhodologie et des théories de l'acteur « criminel ».

### **1.1.2. Pathologie sociale.**

Le mot « pathologie » vient du grec « *pathos* » qui veut dire « souffrance, peine, ennui, difficulté, maladie » ; et « *logos* » qui signifie « discours, étude... » Et lorsqu'on ajoute « sociale » (adj.), c'est pour expliquer la souffrance de la société. Étymologiquement, la pathologie sociale est l'étude des maux, des maladies de la société.

Mais si nous avons voulu l'inscrire sous l'angle de l'anthropologie de la déviance ou crime, c'est parce que le socio anthropologue est le médecin de la société qui est appelé à analyser et à comprendre les maladies de la société pour trouver des solutions (si pas totales, du moins palliatives ou partielles).

L'anthropologie de la déviance explique les principes généraux de la maladie dans la société (Bidum, 1997-1998 p. 32). Et la déviance ou le crime est spécifique pour le socio anthropologue afin d'exprimer la distance prise par rapport à la norme admise dans la société. C'est pourquoi on la définit comme l'étude de la déviance ou crime ou de l'anormal. Notons que cette

dernière (déviance ou crime) est toujours relative, comme nous le démontrerons plus loin.

*A) Déviance ou crime.*

La déviance ou crime est le fait d'un comportement ou d'une attitude qui consiste à s'écarter ou s'éloigner de la norme, c'est-à-dire de la ligne de conduite acceptée et décidée par la majorité de la communauté. Autrement dit, la déviance ou le crime, en droit, est un acte par lequel un individu transgresse la règle sociale.

Exemple : une déviance, ou crime, est le fait de voir dans une société interdisant le mariage homosexuel des individus qui pratiquent cette forme d'union. C'est le cas de l'Ouganda qui vient d'institutionnaliser cette interdiction.

Mais, il faut rappeler qu'une déviance, ou crime, est relative, car elle varie dans le temps et dans l'espace. En effet, ce qui est déviance ou crime dans une société (ou milieu) donnée aujourd'hui peut ne pas l'être dans une autre société et/ou à dans une autre époque.

Exemple : à l'époque du Mouvement populaire de la Révolution (MPR) et celle de la Transition en RDC, jadis Zaïre, on a empêché les filles de porter le pantalon et les hommes de porter la cravate ; tandis que pendant la Transition, tout cela était permis. En

résumé, un criminel ou un déviant est l'auteur d'un acte criminel ou déviant selon qu'on est en droit ou en anthropologie, alors qu'une déviance ou un crime est le fait de commettre l'acte criminel.

Qu'est-ce alors qu'un acte déviant ou criminel ? Une première approche consiste à considérer qu'un acte est criminel, déviant ou pathologique lorsqu'il s'écarte d'une norme ou d'une règle de droit et, ce faisant, cause un certain préjudice à la société, voire à l'individu portant ainsi atteinte à son organisation ou à son fonctionnement. Elle est, selon A.K. Cohen, toute conduite qui viole les attentes institutionnelles, qui sont les attentes partagées et reconnues comme légitimes dans un système social (Cohen, 2003, p. 320). Ou encore, selon R.K. Merton, toute conduite qui s'écarte significativement des normes établies pour les gens qui sont dans des statuts sociaux donnés (Merton, 1971, p. 112).

### ***B) Norme.***

La norme est une règle sociale acceptée ou admise, si pas par l'ensemble de la communauté, du moins par la majorité de celle-ci. Ici, il faut commencer par se rappeler que le fait social est total et global, relationnel, extérieur et contraignant. C'est-à-dire que la norme doit répondre à tous ces critères en tant que fait social. Mais comme pour la déviance ou crime, la norme est aussi relative, car elle dépend du milieu et du temps.

Une norme sociale ne devient légale que si l'application systématique des forces de la société organisée vient sanctionner son infraction ou sa négligence. La norme est, en quelque sorte, la moyenne de conduite acceptée par la communauté ; autrement dit, la norme est le fait d'avoir un comportement, une attitude acceptable par la majorité des membres de la société.

Par exemple dans nos cultures : il n'est pas normal qu'on puisse pratiquer l'inceste et les jeunes doivent respecter les plus âgés. De ce concept découlent deux notions : le normal et l'anormal.

### **Le normal.**

Lorsqu'un phénomène social est dit « normal », il ne pose aucun problème, car il est voulu, entretenu et soutenu par la société. Il ne suscite pas de curiosité, ne déséquilibre, ne dérange ni ne trouble (Kombe & Matondo, 2009, p. 20-28). Ce qui est normal est ordinaire et s'oppose à ce qui est extraordinaire ; ce qui est normal est régulier et non irrégulier, habituel et non inhabituel. Ce qui est normal est conforme à la norme. C'est pourquoi, les anthropologues évitent de tomber dans des « préjugés »

### **L'anormal.**

Remarquons, de prime abord, que la terminologie pour désigner l'ensemble des phénomènes sociaux anormaux dans une société est variée. La question qui se pose à ce niveau de définition

est celle des normes. Qui, en effet, fonde la légitimité d'une norme ? Qui organise une société ? En fonction de quels intérêts ? On pourrait tenter de répondre en passant, que le pouvoir de légitimation d'une norme reconnu à un groupe social dépend du système social en vigueur et l'organisation de la société tendrait à préserver les intérêts du groupe dominant.

La déviance, ou crime, devient alors tout acte qui tend à perturber cet ordre établi et à porter atteinte aux intérêts du groupe en question ou de la classe dominante (Kombe & Matondo, 2009, p. 60).

### *C) Valeurs sociales.*

Les valeurs sociales sont les comportements de dignités morales que la majorité des membres de la société imposent à ses membres lorsqu'ils vivent en groupe (Bamesa, 1997, p. 22). Il s'agit par exemple, pour un homme, d'avoir du respect ou de la considération envers les anciens, de ne pas exposer sa nudité à n'importe qui et n'importe où. Pourtant, cette attitude ne transgresse aucune valeur en occident et nous pouvons dire que cela est perçu comme normal, mais en Afrique cela vient bousculer les valeurs établies depuis des siècles et est considéré comme anormal. On considère qu'un père ne devrait pas voir les cuisses, les fesses, les seins... de sa fille par exemple.

### ***1.2. De la construction symbolique du genre***

La dimension symbolique de la construction sociale du genre se traduit dans les institutions sociales. La loi, le système de parenté, le régime matrimonial, la division genrée du travail, l'organisation de l'éducation ou des services de santé sont tous un dérivé de la représentation symbolique des genres. Il s'avère que les femmes et les hommes occupent des positions sociales différentes dans ces institutions et qu'ils jouent des rôles sociaux spécifiques. Les nombreuses recherches des anthropologues féministes ont permis de prendre connaissance de la grande variabilité de ces rôles sociaux. En effet, l'organisation sociale n'est pas le résultat d'une destinée biologique de l'homme ou de la femme ; la construction sociale du genre résulte en une variété de rôles sociaux qui ne coïncident pas avec le sexe. Autrement dit, ce qui dans un contexte donné est considéré comme une responsabilité ou activité féminine ne l'est pas forcément ailleurs. L'appartenance de classe, l'âge, ou l'ethnicité jouent également un rôle dans ces variations.

### ***1.3. De la construction institutionnelle du genre***

La dimension institutionnelle du genre permet donc analytiquement de déconstruire les catégories homogènes de femme et d'homme et de porter l'attention sur les variations entre femmes et hommes et à l'intérieur même de chaque catégorie.

Cependant, l'accèsion des États africains à la souveraineté internationale ; avec l'avènement de la modernité et de la mondialisation, l'Afrique ne cesse de perdre certaines de ses valeurs culturelles après avoir ratifié les actes finaux de certaines conventions internationales ; sous l'égide de Nations unies, à l'instar de la convention du 18 décembre 1979 sur l'élimination de toutes les formes de discriminations à l'égard de la femme.

Cette convention ne met pas l'accent que sur la promotion de l'égalité de sexes, mais aussi la parité homme-femme. Sur le plan légal, tout un arsenal juridique soutient cette nouvelle approche de relation homme-femme en RDC, dont la constitution de la RDC de 2006 dans son article 14 ; mais aussi la loi n° 15/013 du 1<sup>er</sup> août 2015 portant sur les modalités d'application des droits de la femme et de la parité en RDC. Signalons que ces dispositions légales demeurent lettre morte, car les violences basées sur les genres ne cessent de s'enregistrer au quotidien en dépit de quelques avancés.

Ces violations graves de droits humains sont vécues dans des ménages non seulement dans l'Est de la RDC, mais aussi dans plusieurs villes du pays dont la ville province de Kinshasa. Kinshasa n'est pas épargnée par cette réalité. Les agents communaux de l'état civil enregistrent régulièrement de nombreux cas de violences entre partenaires intimes. Pour lutter contre toutes ces formes de discriminations et violences basées sur le genre, les

ONG locales et tant d'autres partenaires internationaux dont l'ONU-FEMME sensibilisent les partenaires intimes, les travailleurs (hommes et femmes), mais aussi filles et garçons sur la masculinité positive. Il sied de retenir que la masculinité positive est une masculinité non-violente, démocratique, pacifique, inclusive, coresponsable, démonstrative et engagée. Cette approche reconnaît que les hommes peuvent donner de nouvelles significations au fait d'être homme et que ce n'est pas normal, nécessaire, ni naturel d'associer la masculinité à la violence (De Keizer, 2004, p. 34).

Franz Boas (cité par Indeka, 2019-2020, p. 2) est le père du relativisme culturel. Il dissocie l'étude des races de celle des cultures. Contre l'évolutionnisme, il affirme qu'aucune culture n'est plus développée qu'une autre. Il traite chaque culture comme une synthèse originale, dotée d'un « style », qui s'exprime à travers la langue, les croyances, les coutumes, l'art, et constitue un tout. Le monde est divisé en « aires culturelles ». C'est pourquoi, nous affirmons que le relativisme culturel est menacé aujourd'hui par la mondialisation, où toutes les cultures s'entremêlent jusqu'à devenir un seul village, dit planétaire. Le village planétaire est une réalité de notre époque que l'auteur préconisait avec un discours propre à son époque, au sens où tous les humains sont soumis à adopter un seul style de vie. Nous ne pouvons plus ignorer l'existence des autres, que leur altérité résulte de leur éloignement géographique ou de



leur distance sociale. Nous sommes en train de nous diriger vers l'effacement total de nos styles de vie culturels pris individuellement pour laisser la place à un style que nous qualifions d'universel ou mondialiste. Aussi, lorsqu'un Kinois veut vivre sa culture innée, il est directement qualifié de villageois parce qu'il ne vit pas les normes de la mondialisation ou de l'évolution en plein XXI<sup>e</sup> siècle.

C'est ainsi qu'être un homme, comme le souligne avec pertinence Élisabeth Badinter (Badinter, 1992, p. 14), ne va pas de soi. Être un homme implique un travail, un effort d'assimilation et d'accommodation à l'idéal-type masculin spécifique à chaque société.

Stoller, cité par Neka Mbangazi Victorine (Neka, 2019, p. 8), pense que : « l'identité de genre commence avec le savoir et la réalisation consciente ou inconsciente, que l'on appartient à un sexe et non à un autre [...], le rôle de genre est la conduite déclarée que l'on montre en société, le rôle qu'on joue, notamment vis-à-vis des autres ». Il conclut en disant : « de manière convergente, le rôle du genre est l'expression publique de l'identité de genre et l'identité de genre est de ce fait l'expression privée du rôle de genre ». Nous disons par contre que nous sommes en train de dérégler les rôles jadis tracés par nos ancêtres (nos sociétés) ce qui occasionne aujourd'hui une évolution à contrecourant avec les fondateurs de l'époque.

Cependant, l'anthropologie du corps a apporté une contribution majeure en mettant en évidence des contextes particuliers dans lesquels les caractéristiques de la masculinité remettent en question les stéréotypes masculins des sociétés blanches occidentales.

Christine Delphy, quant à elle, s'intéresse à l'oppression comme construction sociale. L'institution sociale de la hiérarchie est un principe premier. La masculinité et la féminité ne peuvent expliquer cette hiérarchie (Delphy, 2019, p. 12). L'auteur fait fi dans ses écrits quant à la mutation que subissent nos sociétés dites moderne. Suite au choc culturel que les sociétés occidentales provoquent et attirent les grands nombres de sociétés, qui, malheureusement ne résistent pas et adoptent cette nouvelle donne culturelle importé.

L'attention portée à l'hétérogénéité et la différence a induit la dimension individuelle du concept du genre. Chaque agent social a des possibilités de se comporter ou de négocier ce qui sied à son genre au-delà de sa culture d'origine. Par la contestation, la résistance ou la transgression apparaissent les frontières entre ce qui est culturellement approprié ou non. Les individus peuvent essayer d'élargir leur espace de manœuvre et, avec le temps, la somme des espaces ainsi négociés contribue aux transformations sociales, ce que se veut comme direction dans la mondialisation.

La distinction analytique entre ces trois dimensions (sociale, symbolique et institutionnelle) du genre va permettre de rendre compte d'une idée dominante de ce qu'est un « homme » aux yeux des lecteurs. Au niveau symbolique, les idées, exprimées lors d'une discussion dans un cadre isolé, semblent représenter une image immuable de l'homme. Toutefois, en creusant le sujet de l'identité masculine en termes de rôles sociaux et institutionnels, les conceptions de la masculinité chez les Kinois deviennent plus nuancées, faisant référence à des aspects socioéconomiques et sociaux. En abordant ensuite le niveau individuel du genre à travers la perception de soi des adolescents et leur transformation homme, on détecte encore plus de variations dans la façon d'être un homme. Les politiques et programmes de santé reproductive et sexuelle qui visent à prévenir certains risques de santé (surtout les maladies sexuellement transmissibles) et assurer l'autonomie des filles en tenant compte de la façon dont la masculinité se construit à ces différents niveaux.

## **2. Construire la masculinité positive, un rêve ou une réalité ?**

L'inhibition de la condition masculine est menacée par l'homosexualité et/ou la transidentité qui sont des réalités occidentales, avec une population de plus en plus vieillissante et qui tient à tout prix à transporter cette idée en Afrique et dans le reste du monde. Ceci, dans le seul but de réduire sa population majoritairement jeune, aux risques de se voir dominer par les

Africains qui malheureusement se laissent acculturer en copie mal au détriment de ses valeurs. Si hier il fallait que les anthropologues facilitent l'instauration de la colonisation en Afrique avec comme conséquence : coupé les bras et les pieds de nos aïeux. Aujourd'hui encore ils sont là, pour une nouvelle forme de la colonisation (Homosexualité, transidentité...) pour dépeupler l'Afrique.

L'implication des hommes dans les affaires de la maison est un champ d'investigation significatif de la construction sociale de la masculinité au niveau institutionnel. Bien que les Kinois s'accordent pour dire que, de nos jours, il est important que l'homme « appuie » la femme, ils se préoccupent de ne pas se voir qualifiés de « *mungamba* ». Le *mungamba* renvoie à la figure de l'homme dominé par sa femme comme pour dire l'homme qui fait les travaux ménagers. Les Kinois disent qu'il est bien souvent nécessaire d'aider aux travaux ménagers, mais que cela n'est pas obligatoire. La valorisation du soi masculin sied dans le volontariat de l'acte comme expression de maîtrise de la situation ; il ne faut surtout pas être « sous la domination » d'une femme. Pourtant, ils nous disent également que l'homme très masculin *mobali ya solo* ne s'adonnerait jamais aux travaux ménagers. Afin de se prévenir de la qualification de « *mungamba* », les Kinois expliquent, d'une part, que c'est un acte volontaire, et, d'autre part, que ces activités se déroulent à l'intérieur de la maison et que les autres ne sont pas censés le savoir. La fabrication des tortillas semble être non

négociable, « un homme véritable ne s'adonnera jamais à cette tâche » (Novelo & García, 1988, p. 12). On y voit la place centrale de la productrice de tortillas, véritable symbole de la mère nourricière, dans les représentations locales.

### 3. Pratiques et identités du genre

Le mythe autour du concept genre, suivant Victorine Neka Mbangazi s'articule autour du fait que : « le concept genre a créé un paradoxe quant à son développement, voire sa philosophie. L'homme est considéré comme étant le chef de la femme et est reconnu ainsi dans la tradition, selon l'ordre social voulu et vécu. Une position connue qui est à la fois normale, naturelle et culturelle, mais qualifiée d'humiliante par la femme intellectuelle. Néanmoins, il faut reconnaître que dans nos traditions, l'approche genre a bien existé et se vivait selon les normes sociétales » (Neka, 2019, p. 15).

Les adolescents et jeunes adultes construisent leur image d'être homme *mobali* selon deux étapes de leur vie d'adolescents. Une première signification d'être homme se réfère à l'initiation sexuelle : on est homme quand « on l'a fait ». L'image du mâle coureur de jupons et conquérant de femmes *mobali ya mobulu* implique que la « chasse à la femelle » est un thème omniprésent dans les discussions de couloirs menées sur les lieux de sociabilité des jeunes. Lors de notre recherche, nous avons eu l'impression que

les jeunes s'initient de plus en plus jeunes aux relations sexuelles. Que cela soit vrai ou faux, le thème de l'initiation et de l'expérience sexuelle est en tout cas au centre de leurs causeries et moqueries et les prédispose à se laisser tenter lorsqu'une occasion se présente.

Bien que l'initiation sexuelle soit un moment très important pour la construction de l'identité masculine, la relation sexuelle à différentes significations. Certains garçons disent sentir fortement les changements physiques et qu'à la vue d'une fille jolie ou « chaude », le corps les emporte. La canalisation de l'énergie libidineuse exprimée par l'érection ne semble pas avoir d'autres significations que de considérer la femme comme objet de désir. Le corps nous emporte, *akueyi lolango* est la justification de cette force impérative, extérieure à leur volonté. Cette biologie comme destinée des hommes est au centre du débat...

La relation intime avec des amies à l'adolescence a également une autre signification. Le *Diego Cão* est l'homme avec lequel une fille peut échanger des confidences jusqu'à poser le premier acte sexuel avec elle. La relation affectueuse (paroles douces, caresses, embrassades) est un soutien réel dans les insécurités liées à cette étape de la vie et aux conditions de vie dures à Kinshasa. Tous ont un « *Diego Cão* », référence à l'homme qui a découvert son corps par l'acte sexuel pour la première fois : c'est un élément positif dans le développement corporel et de l'estime de soi pour se sentir homme ou femme. La relation avec

son *Diego Cão* peut être vue comme un moment liminaire. La relation avec le *Diego Cão* est un espace intermédiaire où les deux partenaires se rencontrent dans leurs vulnérabilités. Ce qui est intéressant et même troublant, c'est que la petite amie n'est pourtant pas la fille qu'ils voudront plus tard pour femme. On se permet donc avec elle des comportements (coucher ensemble avec ou sans promesse de fidélité) que l'on s'interdit avec la fiancée. Le jeune homme *Diego Cão* peut avouer aimer d'autres filles, chose qu'il ne dira jamais à sa fiancée, projetant ainsi l'image du vrai homme sexuellement actif. La fiancée est idéalement beaucoup respectée. « Si elle est vierge, le garçon n'ira pas plus loin que la fille le lui indique », nous affirment certains. Ils lui sont fidèles et la relation est publiquement connue. Un véritable modèle du couple monogame avec les vertus dignes du sacrement catholique.

L'expérimentation sexuelle des garçons avant le mariage est culturellement acceptée à Kinshasa et dans plusieurs villes de la RDC. Dans tout état des causes, la finalité du parcours de cette première découverte, c'est lorsque la fille devient enceinte. D'un point de vue de la santé reproductive et sexuelle, la liberté d'expérimentation sexuelle dans un contexte où il y a une insuffisance d'éducation sexuelle pose problème. Non seulement, il y a un taux de grossesses précoces élevé démontré dans plusieurs études, mais de plus, ces grossesses sont souvent non désirées. Si de part et d'autre les partenaires ne se voient pas comme partenaires

idéaux, c'est-à-dire la fille ne voulant pas un homme irresponsable comme époux et père de son enfant, et le garçon ne voulant pas une fille facile comme épouse et mère de son enfant, l'union ne se réalisera pas. Plus d'une fille décide de prendre le bébé en charge et de rester avec sa famille. Pour les garçons, ainsi pris par les événements, ce moment est perçu comme crucial, un moment où se joue leur avenir : ou bien devenir responsable (chercher un emploi et une maison) ou bien se voir glisser sur la pente contraire : la marginalisation (alcool, drogues). La construction de leurs identités se joue en ce moment de la vie.

Pour devenir un homme responsable et adulte, le parcours est plus ou moins long. Les conditions économiques à Kinshasa sont précaires. Le chômage est élevé. Les mères de famille se voient dans l'obligation de travailler au-dehors de la maison pour générer des revenus nécessaires à la survie des ménages. Pour ce faire, elles se déplacent sur de longues distances pour vendre des produits agricoles (légumes, avocats, oranges...). L'image dominante de l'homme pourvoyeur de la famille ne se rencontre que peu dans la réalité de la vie kinoise. Par conséquent, il y a une tension forte entre la conception normative et dominante de devenir un pourvoyeur et bon père de famille, et les conditions matérielles et culturelles pour le réaliser.

Dans un tel contexte, la quête identitaire peut se déplacer vers d'autres lieux topiques. L'initiation sexuelle à un âge de plus



en plus précoce nous semble une illustration de ce processus. Sous la pression du groupe et plus particulièrement la nécessité ressentie de se démarquer fortement d'une quelconque identité homosexuelle, une masculinité s'affirme par l'activité hétérosexuelle. Ainsi, les garçons vantent leur capacité sexuelle et s'avouent publiquement non homosexuels. Néanmoins, l'image de soi que les jeunes nous ont donnée au travers des discussions individuelles dévoile certaines ambiguïtés. Ils s'auto perçoivent comme « sauvages » (c'est-à-dire sexuellement très actifs) et « paresseux » (ils n'ont pas encore de travail). C'est comme s'ils étaient conscients que l'œuvre civilisatrice n'a pas encore eu d'emprise sur eux. Cette expression montre très clairement que la construction sociale de la masculinité se développe selon les deux axes, l'un mettant l'accent sur une hétérosexualité active, l'autre sur le sens de la responsabilité socioéconomique. Dans les conditions sociales où les jeunes Kinois se trouvent, il est non seulement impossible de répondre aux deux images de la masculinité à la fois, mais l'une se renforce de par l'impossibilité de répondre à l'autre.

## **Conclusion**

Nous n'avons pas eu le privilège de nous plonger dans la question de la construction identitaire et nous nous sommes basés sur ce que nous avons entendu et observé. Il est apparu, cependant, que la précarité de l'existence et l'influence des évolutions dues à la mondialisation ont transformé les rôles sociaux genrés et les

institutions traditionnelles. Toutefois, il y a aussi des continuités. La quasi-majorité des jeunes Kinois dit vouloir devenir bon père de famille, mais est stoppée par manque d'un travail rémunérateur stable. Nous avons essayé de problématiser cette image dominante d'un père de famille responsable et généreux, étant donné que la plupart des jeunes vivent loin de ce modèle idéal. Nous concluons avec la construction identitaire basée sur la masculinité positive, qui doit agir au niveau symbolique. Ce modèle uniformisé et idéalisé sert surtout à renforcer la frontière entre une essence masculine (homme) et ses déviations potentielles (femmes, hommes efféminés, homosexuels).

Ainsi, au niveau symbolique, il est intéressant de voir que les jeunes Kinois ne construisent pas seulement la masculinité par opposition au sexe féminin, mais que leur idée du vrai homme *mobali ya solo* s'oppose également à la figure sociale du moindre homme *wana mobali te* : l'homme efféminé et l'homosexuel. Au niveau institutionnel et surtout en ce qui concerne la division genrée du travail, l'épithète « vrai » se change en « bon » et « responsable ». L'idée dominante de l'homme qui soutient une famille, qui respecte sa femme, qui achète des cadeaux à ses enfants, qui aide aux tâches ménagères est exprimée.

Un des questionnements intéressants concerne l'incongruence entre ce que nos jeunes disent et ce qu'ils vivent. Beaucoup de mères de famille sont les principales pourvoyeuses du

revenu familial. Les hommes, y compris les jeunes, participent aux tâches ménagères. Nous pensons que la conception d'un homme fort, coureur de jupons, aussi stéréotypé que cela puisse paraître, structure leurs comportements, d'où l'importance donnée aux conquêtes sexuelles et la centralité du thème de la sexualité dans leur vie quotidienne : ils en parlent, insinuent des aventures, se racontent des blagues, regardent des revues et films pornographiques.

Il est intéressant de voir qu'à titre individuel chacun essaie de donner forme à ses expérimentations sexuelles (masturbation, « pensées chaudes », relations avec une petite amie). Nous pouvons distinguer une typologie de filles et de relations entre filles et garçons avec chacune de ses connotations culturelles et ses comportements appropriés. Avec les prostituées, ils apprennent les secrets de la sexualité. Avec les *Diego Cão*, ils partagent leurs insécurités, leurs intimités et leurs goûts pour le sexe sans un engagement durable. Enfin, ils choisissent la fiancée avec laquelle ils projettent de faire une vie future commune. Face à la fiancée, ils s'engagent dans un contrat moral de fidélité et en retour « protègent » ces filles contre d'éventuels autres séducteurs.

La relative fluidité des normes au niveau institutionnel ne va pas de pair avec des transformations au niveau symbolique et individuel. Le niveau symbolique semble s'inscrire dans la longue durée et est moins susceptible de changements. Au niveau du

positionnement individuel, nous assistons à un ajustement ambivalent de certaines pratiques des garçons. Pour eux, il est normal qu'ils expérimentent avec leur sexualité, et leurs petites amies n'ont pas besoin de sauvegarder leur virginité. Pourtant, ils rêvent d'une fiancée et future épouse pure et intacte.

Au niveau pratique, constructions symboliques et positionnements individuels changent, mais pas à la même vitesse. Notre recherche a montré que la masculinité et la sexualité construites par les jeunes Kinois contiennent plusieurs couches de signification pour se tailler une identité. Sur le plan théorique, nous avons mis en évidence une idée dominante, hégémonique, de ce qu'est être homme qui structure les options sociales et individuelles disponibles aux jeunes hommes de notre étude. Bien que les options sociales et individuelles soient l'objet de changements selon les conditions socio-économiques particulières et les influences de la mondialisation, tout un chacun est préoccupé de maintenir une frontière entre la masculinité et la féminité. Ceci se fait parfois par l'exagération et la ritualisation des comportements tenus pour mâles et la stigmatisation et la marginalisation des personnes déviantes du modèle idéal. Tout homme n'est pas homme, comme nous l'avons vu. Nos jeunes contribuent par leurs paroles, leurs gestes et leurs actes à créer et reproduire une image d'un type idéal d'homme. Dans notre contexte, cet Homme idéal, hégémonique, que l'on pourrait croire être Un, est composé de deux figures sociales

mutuellement exclusives : le coureur de jupons et le père. Les adolescents et les jeunes hommes kinois sont socialisés de façon à apprendre ces deux rôles « contradictoires ». Idéalement, cet apprentissage s'échelonne dans le temps, c'est-à-dire que les jeunes passent d'abord par une étape de vie où l'expérimentation sexuelle est importante, avant d'assumer les responsabilités d'un père de famille. L'intérêt de cette étude sur la ville Kinshasa est d'avoir montré que ces deux figures sociales sont des références symboliques importantes de la construction sociale de la masculinité.

## **Bibliographie sélective**

### ***Ouvrages***

- Badinter, E. (1992). *XY de l'identité masculine*. Paris, Odile Jacob.
- Benedict, R. (1950). *Échantillons de civilisations*, Paris, Gallimard.
- Cohen, A.K. (2003). *American Sociology*. New York. Harper & Row.
- Delphy, C. (2019). *L'Oppression comme construction sociale*. Paris, Harmattan.
- Linton, R. (1936). *De l'homme*. Colombie, Paris, Gallimard.
- Linton, R. (1977). *Le Fondement culturel de la personnalité*. Paris, Dunod.
- Mead, M. (1949). *Male and Female, a study of the sexes in a changing world*. New York, William Morrow & Company.
- Merton, R.K. (1971). *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations* New York, University Press.

### ***Dictionnaire***

- Larousse. (2021). Identitaire. Dans *Le dictionnaire Larousse*.

### ***Articles***

- De Keijzer, B. (2004). Masculinities: resistance and change. Dans S. Ruxton (dir.) *Gender Equality and Men: Learning from Practice* (pp. 28-49). Oxford, Oxfam Publishing.

Neka, V. (2019). Conscience et connaissance du genre ; une réflexion sur l'appropriation de l'approche en R.D. Congo. *Mouvements et Enjeux sociaux* 109.

Novelo, V. & García, A. (1987). *La tortilla: alimento, trabajo y tecnología*. UNAM

### ***Notes de cours***

Bidum, K. (1997-1998). *Pathologie sociale : notes de cours destinées aux étudiants de L1*. Sociologie, UNIKIN.

Bamesa, T. (1997). *Notes de cours de Pathologie sociale destinées aux étudiants de première licence en Sociologie de l'Université de Lubumbashi*. inédit.

Indeka, J. (2022-2023). *Anthropologie approfondie : analyse des auteurs, notes de cours L1*. Anthropologie, UNIKIN

Kombe, B. & Nsilu, M. (2009). *Notes de cours de Pathologie sociale*. première licence de Sociologie, UNIKIN, inédit.

### ***Mémoires***

Lunduku, K. (2020-2021). *Appréhension de la masculinité : une approche anthropologique de la construction identitaire*. [Mémoire de licence, L2], UNIKIN, FSSAP.





# L'avenir de « *mukala mwana ngombo* » dans la prise en charge des maladies en milieu africain

par Gérard Mbengo

## Résumé

En milieu rural congolais comme en milieu urbain, la divination « *ngombo* » est une pratique thérapeutique courante grâce auxquels beaucoup de vies humaines sont sauvées et d'aucuns n'en parlent avec clarté dans la société. Cette pratique ou rituel diagnostic et thérapeutique est tenue par des spécialistes connus chez les Suku sous les noms de (*Nganga ngombo*, de *mukala ngombo* ou de *mukala mwana ngombo*).

Ces professionnels de la santé travaillent sur base de la tradition parce qu'ils font appel aux esprits, aux interdits et aux us et coutumes qui participent à une stratégie thérapeutique qui aide la personne malade à surmonter certaines épreuves de la vie. Mais, cette pratique est battue en brèche par l'esprit scientifique – moderniste. Le présent article cherche à comprendre les facteurs qui entravent cette pratique divinatoire.

*Mots-clés* : Devin, prise en charge, santé.

## **Introduction**

Dans toutes les sociétés humaines, il existe des hommes et des femmes qui sont choisis ou élus pour s'occuper du bien-être physique et spirituel de leurs membres. On les appelle des tradi-praticiens, des tradithérapeutes, des devins, des Médecins traditionnels ou des « *nganga* » dans certaines langues en Afrique (Mokele , 2020).

Cette réflexion est consacrée à ces professionnels de la santé et du bien-être, singulièrement au devin, (*Mukala et Nganga ngombo*) spécialistes de la divination reconnus capables de "dompter" les esprits et doués d'esprit de découverte des causes profondes des maladies ou des malheurs dans la société.

Aujourd'hui, malgré les apparences que laissent percevoir une occidentalisation de surface, les pratiques divinatoires liées au traitement s'avèrent toujours vivaces et coexistent avec les services médicaux modernes tant en milieu urbain que rural africain.

En milieu traditionnel, la fonction et le prestige des devins, tendent à disparaître à cause des églises de réveil qui ont introduit le prophétisme dans leurs pratiques. Par conséquent il y a un risque réel de perdre les savoirs endogènes de prise en charge qu'il incarne.

Le présent article tache d'analyser les facteurs qui entravent ou mettent à mal la fonction et le pouvoir de devin (Mukala).

## **L'interprétation de la culture**

L'article se situe dans le cadre de la « théorie *interprétative de la culture* » émise par Clifford Geertz. Cette interprétative est

autrement appelée l'anthropologie interprétative. Elle est pareille à la sociologie compréhensive de Max Weber qui consiste à comprendre de l'intérieur les phénomènes étudiés.

L'approche de recherche retenue se fonde sur le postulat qu'aujourd'hui « *chaque culture soit interprétée dans ses propres termes et non dans les termes étrangers* ».

De ce fait, cette théorie insiste sur le rôle contraignant des chercheurs selon lequel le chercheur n'a pas à inventer une compréhension des mots ou des concepts en dehors des explications fournies par la culture locale, c'est-à-dire, la vraie signification d'une culture ne peut provenir que de la culture concernée et non d'une autre. Cette théorie refuse donc l'explication des faits sociaux en des termes extérieurs à la culture locale. Tout l'enjeu consiste à remplacer l'explication par la compréhension donc, à être davantage attentif au point de vue des personnes étudiées. Dans cette optique, l'anthropologie interprétative ne cherche pas donc à saisir le sens d'un discours, d'un dialogue que dans la culture de son émission comprise dans l'expression de son contexte culturel et non dans une extrapolation des faits. En d'autres termes, l'interprétation anthropologique a pour vocation de construire une lecture de ce qui se passe, alors que la séparer de ce qui se passe, de ce que disent des gens particuliers en un temps et en un lieu donné, de ce qu'ils y font et de ce qu'ils subissent, c'est la séparer de ses applications et la rendre complètement vaine. « L'anthropologie doit lire « par-dessus l'épaule des indigènes » plutôt que d'essayer « d'entrer dans leur tête ». (Geertz, 1973).

En nous inscrivant dans la logique de cette théorie, nous voulons démontrer que *le devin (Mukala)* joue un rôle socialement utile dans la résolution des problèmes de santé dans la mesure où il apporte une réponse à la dynamique thérapeutique en milieu urbain

et rural. Sa démarche tendrait à éliminer les sources de désordre dans les relations sociales, libérant culturellement l'individu de ses responsabilités. L'origine de cette approche sanitaire ou rituel thérapeutique étant centrée sur le recours aux esprits des ancêtres, la question de l'univers de la divination dans l'espace culturel Suku doit être nécessairement analysée ou comprise en référence aux interprétations faites à l'intérieur de la culture Suku et en tenant compte des explications fournies par cette même culture, c'est-à-dire par les acteurs/population Suku et non par d'autres, au risque de conférer une autre connotation et de tordre le sens ou la philosophie de la prise en charge du malade car, comme Lapika le note : « *D'une culture à l'autre, les choses ne s'expriment pas dans le même sens et d'une culture à l'autre, les sens des choses n'ont pas la même signification* » (Lapika, 2000). De ce fait, la lecture de tout ce qui se passe, de ce que disent les gens particuliers c'est-à-dire les questions visant la compréhension de l'univers de la divination dans l'espace culturel Suku. Comprendre les praticiens de la divination, leurs différences et spécificités dans la dimension du travail, leurs rôles, la manière dont la prise en charge du malade est faite, les types de maladies qui nécessitent la consultation divinatoire, les causes de celles-ci et les modes de légitimation à la profession de devin qui doivent être généralement construites sur la base de cette matrice explicative.

### **Le devin ?**

Même en étant utilisés couramment, certaines terminologies ont le besoin impératif d'être clarifiées parce qu'elles constituent des concepts qui vont porter tout ce travail d'article. Cette clarification s'avère indispensable pour les termes de « Devin » en raison du contenu prêté par le langage courant à ce concept. Dans une acception péjorative, *le devin* est assimilé à un démoniaque, un

charlatan. Ce sens de profane n'est point celui de nos propos ; il n'en serait pas question dans notre travail d'article.

Le terme de devin provient du mot *divination*, qui, étymologiquement *divination* vient du mot latin *divinare* qui signifie « accomplir des choses divines ». En milieu Suku, le terme devin renvoie à un *Nganga*, un clairvoyant (localement appelé *Mangombo*) qui voit les choses qu'un homme ordinaire ne saurait apercevoir. Car il dit le passé, le présent et prédit les événements à venir. Cette fonction peut être considérée comme sa première fonction. Le rôle est de décrypter les causes cachées et d'identifier l'agent pathogène à la base de la maladie dont une personne est victime

Dans cette catégorie, figurent le *Nganga ngombo* et le *Mukala Mwana Ngombo* qui sont les spécialistes ou porteurs de la divination communément appelée « *ngombo* » en pays Suku. Ces ritothérapeutes sont des initiés qualifiés pour diagnostiquer le mal ainsi que sa cause ou son origine. La différence entre ces deux ritothérapeutes (*le Nganga Ngombo* et *le Mukala Mwana Ngombo*) réside dans le fait que le *Nganga Ngombo* est le spécialiste de « *ngombo* », il identifie, révèle, interprète et donne les pistes de résolution à la suite d'une consultation préalable. Son accès au pouvoir se fait par initiation ou par héritage. Tandis que le *Mukala Mwana Ngombo* révèle et dénonce sans être consulté, tout complot abject, toute pratique occulte susceptible de mettre à mal la personne en famille ou dans la communauté et il reste à la fois thérapeute parce qu'assure la prise en charge de la maladie (la folie, *nkita*). Son accès au pouvoir se fait par initiation, par révélation. Il est donc l'équivalent de laborantin, et de Médecin en biomédecine. Ils sont consultés pour tout ce qui empêche un individu de jouir de sa vie. La maladie n'est pas l'unique champ de la divination, toute infortune peut motiver la démarche.

L'information que nous fournissons dans cet article provient des entrevues individuelles semi-dirigées, complétées par une analyse documentaire. Les récits ainsi recueillis auprès des différentes personnes ainsi que nos observations lors des différentes situations qui se présentaient constituent le ferment qui a contribué à nourrir la consolidation de cette réflexion. En outre, les conversations informelles avec certains membres de la communauté, l'observation in situ concernant le regard de la population autour du travail de devin (*Mukala*) ont alimenté cette étude. Ces entrevues ont été menées auprès 50 interlocuteurs variés. Au nombre de 50, ceux-ci proviennent des groupes suivants : les tradithérapeutes, les hommes et les femmes, les jeunes, les autorités administratives et politiques, les dépositaires des savoirs locaux (chefs coutumiers, des villages et de groupements) ainsi que les représentants des confessions religieuses (pasteurs, prophètes, évangélistes etc.).

Le recueil des données s'est déroulé dans le Secteur Pelende Nord dans la province du Kwango entre les mois d'Août à Novembre 2022. Toutes les entrevues ont été transcrites avec des verbatim. La phase de l'analyse a consisté à examiner les entrevues et documents suivant l'analyse de contenu afin de structurer et de donner un sens aux diverses informations recueillies dans différents entretiens réalisés.

## **Contexte**

Cette recherche est circonscrite dans l'espace culturel Suku et se limite à un domaine précis de la réalité sociétale qui ne cesse d'interpeller le sacré. Il s'agit du système divinatoire et thérapeutique négro-africain dont la vocation principale est la recherche des causes cachées de certaines pathologies. Dans ce milieu, les pratiques divinatoires liées au traitement s'avèrent

toujours vivaces et coexistent avec les services médicaux modernes. La majorité des gens dans des villages de cette contrée continuent à recourir aux services de devin à cause notamment des pathologies spécifiques qui ne sont pas prises en compte par la médecine occidentale ou qui résistent aux différents traitements. Dans ces villages géographiquement enclavés où l'accessibilité aux soins de santé modernes restent limitées pour la grande majorité de la population, le rôle de devin est suspecté d'être abominable et satanique alors qu'il répond aux préoccupations sanitaires, parce que ce sont eux qui soulagent et sauvent beaucoup de vies humaines sans qu'on en parle dans la société.

C'est dans ce contexte que cette réflexion cherche à comprendre les problèmes qui mettent à mal l'avenir de la profession de devin (Mukala). Suivant les données recueillies, il y a des différents facteurs qui constituent un risque réel pour l'avenir de la profession de Mukala; on peut citer: la transgression des interdits, la religion, l'esprit moderniste, la biomédecine, le manque des documents administratifs et l'intervention de l'Etat.

### *La transgression des consignes*

Les personnes interviewées font état d'influences liées à la transgression des interdits comme rendant le système inopérant. Il s'agit notamment de l'inobservation des consignes et les interdits en rapport notamment avec l'alimentation, le comportement social entraînant des sanctions qui peuvent aller jusqu'au dépouillement de ce pouvoir ancestral. Ce qui fait dire un membre de la communauté que :

*« Lorsque l'on mange des aliments prohibés, le Mukala sera aveuglé et ne va rien comprendre du passage des sorciers ou des*

*actions d'attaques de sorcellerie menées au niveau du village »*  
(membre autorité administrative)

### ***La religion***

Le christianisme et les Eglises dites « de réveil » dominant davantage le monde rural. Les gens croient plus aux prophéties des pasteurs qu'au travail de *Mukala* basé sur les esprits des ancêtres et qualifié de satanique et de démoniaque. Un interlocuteur chrétien s'est exprimé de la manière suivante :

*« C'est du mensonge ce travail de Mukala. Ce sont des magiciens parce qu'ils travaillent avec des esprits démoniaques et d'ailleurs ce sont des nganga »*

Il en résulte une certaine réticence à la profession de *Mukala* à la suite de la communication dénigrante par des hommes de Dieu : pasteurs, prophétesses, basée sur la diabolisation de ses services rendus au sein de la communauté.

### ***La modernité***

Pour bon nombre des répondants, l'esprit scientifique et moderniste apparait comme le plus grand obstacle parce qu'il nie les recettes thérapeutiques des communautés africaines et les taxe d'être uniquement arriérées. Une personne interrogée note à ce propos :

*« Je me réserve l'usage des recettes médicinales traditionnelles parce qu'il y a un problème de dosage. »*



### ***La médecine occidentale***

La biomédecine a été régulièrement citée comme ayant une influence négative sur la profession de Mukala. Certaines personnes interrogées se sont exprimées dans ce sens :

*« Les guérisseurs ne possèdent pas de connaissances dans le domaine anatomique. C'est prendre le risque de recourir au Mukala qui traite sur base des esprits sataniques et de la coutume »*

### ***Le manque de documents administratifs***

Certaines personnes interrogées ont mis en évidence la question des documents administratifs. Le manque des documents officiels a été souligné comme une entrave majeure dans l'exercice du pouvoir de Mukala. Une participante a déclaré ce qui suit :

*« Quand vous n'avez pas de documents de l'Etat, vous ne pouvez pas exercer le travail en dehors de votre village »*

### ***L'intervention de l'Etat***

La peur d'être rappelé à l'ordre par les agents de services de l'Etat du fait que la loi congolaise ne reconnaît pas la sorcellerie comme une infraction peut contribuer à un relâchement dans l'exercice de ce travail de Mukala. A ce propos, un répondant s'est exprimé comme suit :

*« Même si, le rôle de devin (Mukala) est de révéler et de dénoncer les faits malveillants, mais en cas de danger, l'intervention de l'Etat et les sanctions à encourir peuvent affecter et freiner l'exercice du pouvoir de Mukala. »*

## **Discussion**

Les données de cette réflexion sont limitées à l'échelle d'un Secteur comportant seulement deux zones sanitaires couvertes par deux hôpitaux et 19 centres de santé (CS). Elles permettent néanmoins d'éclairer nos propos autour des problèmes que rencontre le devin (*Mukala*) dans l'exercice de son travail.

Les opinions largement exprimées montrent que 5 facteurs principaux ont émergé des narrations des participants au cours de notre étude et sur lesquels porte cette discussion. La grille de discussion s'articule autour des résultats obtenus des entretiens organisés sur le terrain et dont les éléments sont les suivants : la transgression des interdits ancestraux, l'emprise de la biomédecine, l'influence de la religion, l'esprit scientifique et moderniste, le manque de documents administratifs et l'intervention de l'Etat.

### ***La transgression des interdits***

Les interdits, ce sont les obligations, des éléments très importants dans l'équilibre social parce qu'ils régulent la conduite de chacun au sein de la société. En d'autres termes, ils contraignent

chaque individu au respect des lois de la société. Les interdits expriment la volonté des ancêtres et jouent un rôle de prophylaxie et ont une fonction sociale. Par rapport à la sexualité, par exemple, ce tabou vise sur le plan moral, à renforcer la fidélité des femmes et à favoriser leur soumission à l'égard des hommes. Dans cette perspective, les interdits se présentent donc comme une soupape de sécurité et non comme un élément de répression. Les interdits procurent à l'individu une conscience pure, un équilibre moral certain, un réconfort moral » (Kambayi Bwatshia & Mudina Mukendi, 1991, p. 43).

Pour notre part, nous pensons que les interdits doivent être interprétés comme des instruments d'une discipline culturelle qui impose aux individus le respect des lois des ancêtres et commandent le cycle de la vie. C'est comme cela que le pouvoir de *Mukala* obéit à un certain nombre de principes dont la transgression débouche sévèrement sur la perte du sacerdoce ancestral. Une question peut être posée : pourquoi ces interdits sont-ils dressés à cet élu des ancêtres ?

C'est tout simplement parce que cette profession exige un esprit de responsabilité étant donné que l'on est sélectionné et appelé à rendre service, celui de la recherche causale et de guérir les maladies. Par ailleurs, le Mukala doit se voir revêtu d'une autorité qui reflète ses actes.

Le Mukala est conscient de détenir un pouvoir qui vient des ancêtres car, ce pouvoir est attaché à sa fonction. C'est en vertu de ce pouvoir qu'il peut accomplir sa mission, celle de : dévoiler, guider, ordonner, guérir. Mais ce pouvoir qui coexiste avec la faiblesse humaine ne s'exerce qu'avec une bonne dose de discipline. D'où les interdits auxquels on a l'obligation d'être regardant. Ainsi,

s'hasarder à ne pas s'y conformer l'expose au dépouillement du sacerdoce ancestral, voire-même d'autres sanctions.

### ***L'emprise de la religion***

La question liée à la religion telle que se présente la situation actuelle en milieu rural face à la fonction de *Mukala*, interpelle plus d'une conscience.

L'église, particulièrement le christianisme, n'encourage pas la consultation divinatoire des devins, des magiciens ou des voyants et autres guérisseurs. Toutes ces personnes sont considérées d'être en lien avec les esprits démoniaques. Il est dit dans la Bible que les morts sont morts et ne peuvent communiquer avec les vivants, cela n'est possible que le jour d'Armageddon ou le dernier jour. Or, le *Mukala* consulte les morts dans l'exercice de sa profession, ce qui est contraire au christianisme. Aujourd'hui, les églises de réveil dominant davantage le monde rural. Les gens croient plus aux prophéties des pasteurs, prophétesses qu'à la divination parce que considérée comme satanique ou de la magie, de l'abomination, et d'œuvre du Diable.

Comme on peut le constater, le *Mukala* apparaît aux yeux des leaders religieux comme un concurrent et surtout un magicien. Est-ce qu'on peut voir les gens déjà morts ? Est-ce que l'on peut voir les familles des gens dans un miroir ou dans une marmite, s'interrogent-ils ?

« Cela est incompréhensible, c'est de la magie pure et simple ». Ce qui les amène à dire que le travail de *Mukala* n'est pas important. Ainsi dans l'imaginaire de l'église, ce que fait *le devin (Mukala)*, c'est de la magie même si cela aboutit au même résultat, cet acte est éphémère car la maladie finit par revenir, disent les adeptes et autres dirigeants d'églises.

Si chez les hommes d'églises, on exige la discrétion des secrets, tel est loin d'être un principe chez le *mukala* qui veut que la cause du malheur soit dévoilée et que le coupable soit rappelé à l'ordre, ou sanctionné.

Quelque part, il y a une guerre de leadership. Le *Mukala* avant de poser tout acte ou de prester, exige le « *mutunduala ngombo* » qui signifie littéralement une caution. Le pasteur quant à lui, exige aussi une caution : c'est « l'offrande » pour son travail. Nous pensons que c'est là d'où vient le conflit et la jalousie dans le domaine où on voulait jouir du monopole nous semble-t-il.

Le paradoxe est que plusieurs morts sont reconnus ou considérés comme des saints et lors de la prière, l'église encourage les croyants ou adeptes à demander l'intercession à des saints qui sont des défunts à l'instar de : *Simon Kimbangu, Saint Charles Lwanga, Saint Mawagali, Saint Mukassa, Saint Kagwa, Saint Kizito, Sainte Annuarité Nengapeta* (la Bienheureuse) pour ne citer que ceux-là.

Alors que tous ces Saints allégués ou cités soit pour l'intercession au développement de l'Eglise, ou pour la conversion des hérétiques et des mauvais chrétiens qui se trouvent en état de péché mortel », sont déjà morts. Mais, lorsque le devin (*Mukala*) invoque ou consulte les ancêtres, pour être éclairé sur des solutions aux problèmes que les gens affectés par la maladie ou autre malheur leur posent, cela attise la contestation des églises.

Drôlement, ces pasteurs et d'autres leaders charismatiques devenus des guérisseurs spiritualistes dans certaines églises indépendantes dites de guérison qui ont vu le jour depuis plusieurs dizaines d'années dans certaines régions rurales, reconnaissent que le travail de *Mukala* aboutit au même résultat que le travail des prophètes.

Riches ou pauvres et surtout des jeunes voire des familles entières, se tournent vers ces églises. Certains fidèles déclarent qu'ils rallient une communauté pour y trouver la révélation, la guérison, la bénédiction et/ou l'exorcisme ou à cause du cadre spirituel et du soutien collectif que procurent les chants d'allégresse, s'ils n'y sont pas tout simplement à la recherche d'un(e) conjoint(e) digne de confiance. Concrètement, il s'agit des personnes en situation de stress, de crise psychopathologique, détachées de la solidarité familiale ou encore incapables de s'adapter profondément au nouvel environnement et aux nouveaux styles de vie. En effet, la maladie, les difficultés conjugales, le

chômage ou quelques infortunes peuvent susciter la vocation d'adhésion à une église.

Ces populations fortement christianisées et maintenues dans la « voie droite » par une pléiade de catéchistes et autres serviteurs religieux (clergés), ont perdu les principales institutions de leur droit coutumier à tel point qu'on ne retrouve plus que quelques traces.

Il est également évident de souligner que chez les Grecs et les Romains, la divination était une partie considérable de la théologie Grecque et Romaine, elle était même autorisée par les lois, particulièrement chez les Romains. En outre, nul Etat, nul humain presque n'aurait osé entreprendre quelque chose d'important sans consulter les dieux, c'est-à-dire les ancêtres. Cette croyance a fait la force principale des religions de l'antiquité classique. Sans divination, les religions gréco-latines, soutenues par le seul effort de l'imagination qui les avait enfantées, se seraient de bonne heure affaissées dans le vide de leurs doctrines ; elles auraient subi le sort des théories qui éveillent leurs besoins sans les satisfaire et qui succombent sous le poids de leur inutilité pratique. Ce discours électrique a galvanisé d'une part la conscience des adeptes et de certains gens qui apportent un concours précieux dans la lutte contre les pratiques divinatoires et thérapeutiques exercées par le devin (*Mukala*), pourtant socialement utile parce qu'elles sauvent des vies humaines et contribuent au recouvrement de la paix, et de

la réconciliation pour des nombreuses familles en situation de conflictualité dans la communauté.

A notre avis, ces discours ne sont pas liés à la richesse des significations des textes bibliques, mais bien plus aux divergences d'intérêts. Au demeurant, le *Mukala* est au service des autres, son service obéit à une certaine éthique. L'action de *Mukala* est guidée sur les vertus de bienfaisance, d'impartialité et de courage. Le *Mukala* bénéficie de la légitimité culturelle qu'il tire de sa stabilité dans la communauté. En effet, si les pratiques de *Mukala* sont encadrées par la loi dans notre pays, la position de certaines religions, comme le christianisme, n'a pas évolué. Le *Mukala* est suspecté d'être en lien avec les démons ; ce qui est difficile à prouver.

Cette position de la religion chrétienne et des églises de réveil pose un grand problème à la profession de devin (*Mukala*). Et pourtant, la religion chrétienne est une religion du salut de l'homme, elle devrait être ouverte à la fonction de *Mukala* et favoriser tout ce qui contribue au salut de l'être humain.

### *L'esprit moderniste*

Le travail de *Mukala* porte sur la tradition. Mais cette tradition est aujourd'hui battue en brèche par l'esprit moderniste, héritage de l'époque des lumières et amplifiées depuis dans diverses



directions qui ne veulent reconsidérer l'importance et les enseignements des traditions (Goldsmith, 1997). Les lumières étaient une Europe de raison. Ce qui était caractéristique à cette époque fut la rupture avec l'idée que les lois régissant la nature et l'existence sociale ne pouvaient être tirées que des doctrines théologiques ou traditionnelles. (Lwazi, 2009, p. 7).

Au nom de la modernité, l'occupation coloniale occidentale a imposé une approche dévalorisante des cultures locales et leur vision sur ce qui fait partie de la santé. En niant les recettes thérapeutiques des communautés africaines, les taxant d'être uniquement arriérées, non homologuées, la pensée occidentale a tendance à ne pas prendre en compte les normes sociales et les nécessités de réciprocité qui font profondément partie des cultures africaines.

Cette attitude paradoxale perdure encore car les connaissances et les pratiques n'ont pas été décolonisées « d'autant plus que les indépendances politiques des années 1960, qui ont leur importance symbolique, n'ont jamais constitué la décolonisation totale, ne sont qu'une étape décisive dans la lutte pour la liberté et l'indépendance véritable, par-delà le néocolonialisme actuel » (Lomomba Emongo, 1998, p. 145).

Certes, cela constitue des préjugés insoutenables à partir desquels les occidentaux élaborent de toute évidence leur restitution

biaisée de la tradition africaine ainsi que leur perspective « révolutionnaire ». Une telle perspective veut enfermer les sociétés africaines sous tutelle des autres (Occident) ainsi refuser sa tradition parce que jugée d'un passé archaïque. L'esprit moderniste se fait percevoir aussi dans plusieurs autres domaines, notamment celui de l'artisanat : certaines formes d'artisanat notamment la poterie tendent à disparaître, sinon elles ont presque disparues à cause de la technologie moderne avec l'inondation sur le marché des produits tels que les bidons et autres casseroles.

Ce discours moderniste non seulement place l'Occident au centre du monde, mais élimine l'Afrique du courant dominant. Là où le continent se distingue, il ne le fait que dans l'ombre de l'Europe. L'Afrique perd son autonomie, rien à son sujet ne peut être connu s'il n'est pas juxtaposé à l'Occident. Dépouillé de son histoire et de son autonomie, le continent africain devient « l'autre » de l'Occident défini par ce qui lui manque ou ce qui il n'est pas.

Pourtant les voix de plus en plus nombreuses se sont élevées en occident même pour dénoncer une civilisation somme toute non conviviale, un développement homicide par réduction anthropologique et assassin de la nature par dérive technologique (Lomomba Emongo, 1998, p. 144). Cette perception sévèrement défectueuse des recettes thérapeutiques traditionnelles anime malheureusement certaines personnes dont les analyses biaisées par

des préjugés occidentaux, modernistes coriaces, d'où l'urgence d'approcher les problèmes thérapeutiques endogènes avec un regard neuf et neutre.

***L'imperialisme de la biomédecine ou de la médecine occidentale.***

L'apparition d'une maladie peut être perçue comme un événement perturbant « l'ordre social » (Augé & Herzlich, 1984). Si les gens recourent aux services de *Mukala*, c'est parce que les raisons sont diverses, à savoir : le désir de connaître la cause profonde du mal et la présence des symptômes spécifiques qui font d'emblée penser qu'il s'agit d'un mauvais sort. Ces maladies surnaturelles » nécessitent d'être prises en charge et traitées par la médecine traditionnelle, et donc par les guérisseurs.

Par ailleurs le seul fait d'évoquer oralement le doute ou le caractère « bizarre » du symptôme suffit à orienter sa prise en charge. C'est ce que constate également Jean-Pierre Olivier de Sardan lors d'une recherche réalisée au Niger : « En matière de maladie, toute nomination est non seulement un acte de langage performatif, qui fait exister ce qu'il nomme, c'est aussi un diagnostic et donc potentiellement un schéma de traitement » (Olivier de Sardan, 1994, p. 19).

Mais, aujourd'hui, avec la nouvelle politique sanitaire, les centres et postes de santé sont disséminés à travers tout le territoire

national pour que la population ait l'accès aux services de soins de santé. Pour sensibiliser la population, les relais communautaire, (Reco) ainsi que le comité de développement de la santé (Codesa) qui sont recrutés parmi la population, incitent la population à abandonner le recours à la médecine traditionnelle et de conduire les malades directement au centre de santé sans emprunter d'autres itinéraires thérapeutiques parce que les guérisseurs ne possèdent pas un ensemble organisé des connaissances dans le domaine de l'anatomie, de la physiologie et de la posologie.

Paradoxalement, cette science du dosage existe aussi chez les *Mikala* en l'occurrence, qui prescrivent par tasses plutôt que cuillères. Toutefois, il leur arrive aussi de procéder par purge. Le principe suivi est celui de la médication suffisante. Le *Mukala* sait que le surdosage mène à l'intoxication et que le sous-dosage à une absence de thérapie, en fonction des caractéristiques du patient (âge, taille, etc.), de la maladie elle-même, qui peut être banale, débutante, chronique ou grave, de l'action du traitement ou de la recette : rapide, lente, violente. Pareille sensibilisation démobilise et met à mal le travail de *mukala* parce que ses chances de consultation s'amointrissent. Cependant, il est de bonne raison ou de bonne guerre pour la médecine occidentale, à travers le comité de développement de la santé et les relais communautaires, de sensibiliser contre les approches et les pratiques thérapeutiques de *Mukala Mwana Ngombo*. Pourtant, il est important pour les

médecins de comprendre l'impact thérapeutique traditionnel et les facteurs socioculturels sur les comportements liés à la santé pour pouvoir fournir des soins centrés sur les besoins du patient.

### ***Le manque des documents administratifs***

Dans son fonctionnement formel, la profession de *Mukala* est soumise à une certaine régulation. Les *Mukala* doivent disposer des autorisations de l'Etat pour leur fonctionnement. Il s'agit donc des approbations de travail obtenues auprès de l'Etat et spécialement au Ministère de Culture et Arts afin de se mettre à l'abri des risques et tracasseries des agents de l'Etat. La non-conformité réduirait énormément leur champ d'action par crainte d'être poursuivi par l'Etat et aussi pour ne pas enflammer la colère des ancêtres qui leur ont confié cette mission thérapeutique.

En effet, la régulation est une notion qui vise à qualifier un certain type d'intervention de l'Etat dans le but de régir le comportement des tradithérapeutes ou guérisseurs. Selon le champ d'application, on peut distinguer deux types de régulation : la régulation économique et la régulation sociale. Le premier correspond à la forme traditionnelle de régulation et s'applique à la sphère économique. Sa contrepartie sociale est beaucoup récente et réfère au contrôle dans le domaine de la santé, de la sécurité et des pratiques sociales tels que les droits civiques et la discrimination sociale de toutes sortes (Howlet and Ramesh, 2003).

Comme on peut le constater, le *Mukala* ne travaille pas uniquement pour la population de sa propre contrée ou village. Il ne soigne pas seulement les membres de sa famille car, c'est pour eux qu'il a reçu ce don thérapeutique. Dans le cadre de l'exercice de son travail, il lui arrive aussi de faire des incursions dans les territoires voisins. Dans cette perspective, le travail de *Mukala* s'accompagne nécessairement d'un certain niveau de risque. En l'absence des autorisations de l'Etat, ces risques sont potentiellement plus grands. Les principales catégories de risques documentés dans l'exercice de ce travail sur terrain sont les menaces à la sécurité de sa personne et de son équipe parce qu'elle ne se déplace pas seule. Par ailleurs, l'absence de documents de travail dûment établis par la puissance publique expose le *Mukala* à des sanctions pouvant aller jusqu'à l'interdiction de sillonner ou d'exercer son travail dans les villages.

### ***L'intervention de l'Etat***

Le devin dans l'exercice de sa profession a comme mobile de dévoiler les choses cachées, les vérités cachées. Le *Mukala Mwana Ngombo* dévoile principalement les causes des maladies. A l'origine, il peut citer telle ou telle autre personne qui serait à la base de cette maladie. Il arrive parfois que la personne incriminée porte plainte à la justice. Et en matière de droit, la sorcellerie ne constitue nullement une infraction. Ce qui entrainerait l'arrestation de *Mukala*. La peur d'être rappelé à l'ordre par les agents de service de l'Etat du fait de soupçonner quelqu'un de sorcellerie, alors que

la loi congolaise ne reconnaît pas la sorcellerie comme une infraction, peut contribuer à un relâchement dans l'exercice de ce travail de *Mukala*.

En effet, il est vrai que l'Etat ne reconnaît pas la sorcellerie, il est également vrai que le rôle de Mukala est celui de relever les causes des malheurs. Ces révélations jouent un rôle socialement important parce qu'elles contribuent au recouvrement de la paix, de la tranquillité et de la réconciliation pour des nombreuses familles en situation de conflictualité. Les dirigeants Congolais, produits de la culture congolaise, ne devraient pas feindre d'ignorer « le cache » de leur société en se réfugiant dans une rationalité mal assurée et mal assumée.

### **Les défis à l'horizon du travail de devin (Mukala)**

Nous avons constaté que la plupart des devins (*Mukala*) opérant dans le milieu Suku rencontrent beaucoup de problèmes, lesquels sont principalement d'ordre religieux, médical et étatique. Ce qui fait qu'ils éprouvent d'énormes difficultés dans le fonctionnement de leur travail et même pour survivre fondamentalement par manque de moyens financiers. Par ailleurs, l'approche de travail des pasteurs des églises basées sur le dénigrement et la diabolisation de la profession de devin, tend fortement à contribuer à l'affaiblissement de sa position actuelle.

L'idéal pour les devins (*Mukala*), c'est qu'ils deviennent d'abord membres du personnel de santé formels afin d'entrer dans le circuit normal de leur travail parce que nombreux d'entre eux, semblent fonctionner encore dans la clandestinité. Les pouvoirs publics doivent les aider afin de sortir de cette situation. Deux actions sont envisageables, à savoir d'une part, améliorer leurs conditions de travail et d'autre part stimuler ou encourager la demande des services des devins (*Mikala*) dans la société face à l'impasse de la couverture sanitaire universelle au pays.

L'amélioration des conditions de travail de *Mukala* passe d'une part par l'allègement tout spécialement des taxes annuelles auxquelles ils sont astreints. De manière générale, il s'avère que leur poids pèse lourdement sur le déroulement de leurs activités et d'autre part par la reconnaissance et la considération de devins (*Mukala*) en tant qu'acteur libre social et de santé par les praticiens d'autres domaines surtout ceux des confessions religieuses et personnels soignants.

Le fait que la plupart d'entre eux ne semblent pas reconnaître l'orgueil dans leurs déclarations discriminatoires, prouve comment cette représentation de travail de devin (*Mukala*) comme pratique démoniaque, magique par ces différents acteurs sociaux, a acquis une influence presque hégémonique.



Il est à noter que le travail de devin (*Mukala*), c'est le travail des ancêtres ; il n'est pas à confondre avec la sorcellerie ni la magie. Il est souhaitable que la discrimination, la diabolisation ou le dénigrement à l'endroit de *Mukala* cessent pour tenir compte de la spécificité de chaque acteur social et de sa logique propre, chacun ayant ses modèles de représentations et ses pouvoirs.

Face aux autres offres thérapeutiques concurrentielles, il faudrait que l'Etat congolais prenne des mesures particulières pour assurer la sécurité de *Mikala* et pour l'avenir de cette profession. Ceux-ci devraient, dans l'accomplissement de leur mission socio-sanitaire et divinatoire, être à l'abri de toute mesure portant atteinte à leur intégrité et à leur sécurité personnelle parce qu'ils font l'objet de diabolisation par les acteurs d'autres domaines.

Par ailleurs, depuis plusieurs années, cette catégorie d'acteurs sociaux reste ignorée des scientifiques, peut-être parce qu'elle n'a pas encore fait l'objet de recherches sur les activités que les devins (*Mikala*) exercent au sein de la communauté. Par conséquent, leurs réalisations sont mal connues ; ce qui pourrait justifier les préjugés et les jugements sévères vis-à-vis des devins. C'est pourquoi, les scientifiques sont appelés à mener des recherches sur les devins (*Mikala*) afin de dévoiler le rôle social combien important qu'ils jouent dans la résolution des problèmes liés d'une part à la santé et d'autre part, à la paix, à la tranquillité et à la réconciliation dans la communauté.

## Conclusion

Un des objectifs de cette étude était de comprendre ou d'identifier les facteurs qui entravent le fonctionnement formel de devin (*Mukala*) au regard des risques actuels qu'il y a, à perdre les savoirs endogènes de prise en charge thérapeutique qu'il incarne.

En retraçant les activités sur le terrain, un des constats est que ce personnel de santé qui œuvre dans un milieu christianisé et inspiré d'esprit moderniste, n'entretient pas des bons rapports avec les autres acteurs des professions concurrentielles notamment les spécialistes de la biomédecine et les prophètes et autres spiritualistes des églises de réveil qui se situent en concurrents par rapport au devin (*Mukala*) parce que suspecté de travailler sur base d'esprits démoniaques.

Mais, à bien regarder les choses et en tenant compte de notre terrain, nous avons trouvé que ces rapports sont révélateurs d'un certain nombre d'obstacles ou contraintes plus ou moins constantes et sont alimentées par des sources diverses dont certaines sont principalement d'ordre comportemental, culturel, religieux, médical, étatique et administratif. De ces sources, on peut citer : la transgression des interdits, l'emprise de la religion, l'esprit moderniste, l'impérialisme de la biomédecine, le manque des documents administratifs et l'intervention de l'Etat.

Cependant, il est à souligner que ce savoir thérapeutique ancestral qu'il possède, est devenu beaucoup plus présent sur la scène de la santé durant le temps de la lutte contre la pandémie de Corona Virus 2019 et continue à l'être pour les autres urgences socio-sanitaires.

Le devin *Mukala* est au service de la communauté et ce service obéit à une certaine éthique. L'action de ce dernier est guidée par les vertus de bienfaisance, d'impartialité, de courage et de paix sociale.

En effet, si les fonctions thérapeutique et divinatoire de devin (*Mukala*) sont encadrées par la loi en RD Congo, la position de certaines religions comme le christianisme et les autres églises de Réveil n'a pas évolué et pose un grand problème pour l'avenir de la profession de devin (*Mukala*) en milieu Africain.

Et pourtant, la religion chrétienne est une religion du salut de l'homme et devrait être ouverte à la fonction de devin (*Mukala*) et favoriser tout ce qui contribue au salut de l'être humain global.

Face à cette perception sévèrement défectueuse de devin (*Mukala*) qui anime malheureusement les leaders de confessions religieuses et les spécialistes de la biomédecine (dont les analyses sont biaisées par des préjugés chrétiennes et occidentales coriaces),

il y a urgence d'approcher les problèmes de devin (*Mukala*) avec un regard neuf et neutre.

C'est pourquoi les dirigeants congolais, produits de la culture congolaise ne devraient pas feindre d'ignorer « le caché de leur société en se réfugiant dans une rationalité aux contours mal ficelés.

## Bibliographie

- Augé, M. & Herzlich, C. (dir.). (1984). *Le Sens du mal : anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Éditions des Archives contemporaines.
- Didier, P. (2015). *Médecine traditionnelle et « médecine intégrative » à Madagascar : entre décisions internationales et applications locales*. [Thèse de doctorat en anthropologie sociale-ethnologie]. Université de Bordeaux.
- Howlet, M. P., Ramesh, M. & Perl, A. (2003). Oxford University Press
- Kambayi Bwatshia & Mudina Mukendi. (1991). *le “ Citancisme ” au Cœur de l'évolution de la société luba- Kasai (sens et non-sens d'une maladie)*. Imprimerie Saint Paul. Kinshasa
- Lomomba Emongo. (1998). la tradition et son questionnement : vers un lieu de fondation épistémologique. *Anthropologie et Société* 22(1), 137-151. DOI <https://doi.org/10.7202/015525ar>
- Lwazi Siyabonga. (2009). *Le développement synonyme de modernité, la modernité synonyme de développement*. CODESRIA
- Mokele, B. (2020). *Le fonctionnement psychique des tradithérapeutes : relation avec les esprits des ancêtres dans l'ethnie Likouala au Congo- Brazzaville*. [Thèse de doctorat, Université de Strasbourg]. <https://theses.hal.science/tel-03208469/>
- Olivier de Sardan, J.-P. (1994). La logique de la nomination. Représentations fluides et prosaïques de deux maladies au Niger. *Sciences sociales et santé*, 12(3), 15-45



# **Impérialisme et politiques de développement en Afrique**

**par Kongolo Delfika Ambroise**

## **Résumé**

Le débat sur le développement de l'Afrique tente de démontrer les intentions malicieuses des puissances coloniales de réaliser leur « mission civilisatrice » et leur projet de modernité imposé aux pays africains.

Le discours moderniste définit l'Afrique comme espace sans histoire, et sous-développé. Et selon cette conception, pour son développement, l'Afrique doit se référer à l'Europe qui est le « Centre de la civilisation universelle.

Nous pensons que l'Afrique doit se défaire de la modernité occidentale et prôner un discours rassemblant les énergies pour inventer son modèle de développement.

*Mots-clés* : Discours politique, puissances coloniales, développement, modernité, Afrique.

**Abstract**

The debate on African development attempts to demonstrate the malicious intentions of the colonial powers to realize their civilization mission and their modernity project on Africans countries.

The modernity discourse defines Africa like an underdeveloped country, a country without history. And according to this conception, to become developed, Africa must refer to Europe considered as an universal civilization.

We think Africa must to get rid of the western modernity and to look for a discourse gathering the synergies to invent his own development model.

*Keywords* : Political discourse, colonial powers, development, modernity, Africa

**Introduction**

A soixante ans d'indépendance, les générations africaines se succèdent à un rythme effréné avec le soupire d'insatisfaction et d'interrogation. Dans ce parcours, il se remarque des moments de galère, de misères sociales, de dérive économique, de tergiversations, de gestion nébuleuse de deniers publics. La précarisation, le pillage et des ressources minières et forestières se



sont avérés durant cette longue période. Les africains tournent en rond, parfois naïfs et impuissants suite à leurs faiblesses, lacunes et insuffisances doublées parfois d'irresponsabilité et d'immobilisme. Rien que des frustrations, de longues attentes imprécises, vaines et difficiles. Ensemble avec Joseph Ki-Zerbo, homme politique et historien d'heureuse mémoire, nous pouvons nous interroger, « A quand l'Afrique ? » (Ki-Zerbo, 2003, p. 1). La désintégration de l'Afrique par les puissances coloniales s'est effectuée avec des sacrifices incommensurables de la part de populations autochtones. A travers la traite négrière, le partage impératif de l'Afrique, puis la colonisation, l'Europe lui aura fait payer au prix fort le coût de ce processus sinueux, qui lui permettra de rêver à rattraper son retard dans plusieurs domaines.

Depuis les indépendances, les courtiers de développement » ou collaborateurs indirects des colons ont pris le relais de parachever ce processus d'exploitation de l'Afrique sous couvert de la modernisation. L'image de l'Afrique façonnée par les médias de la mondialisation n'est faite que des victimes livrées à elles-mêmes, incapables de s'en sortir, condamnées à subir la misère, la violence, les maladies, la pauvreté, la famine et la mort.

Certains africains et occidentaux pensent que seule l'aide extérieure et humanitaire peut sauver les africains. Il est dommage de continuer à penser ainsi, car l'intervention financière ou humanitaire des toutes les organisations d'aide au développement et

des puissances occidentales réunies ne suffiront pas nécessairement à sauver l'Afrique. Seuls les africains eux-mêmes sont capables de développer leur continent si les puissances exploratrices les laissent libres. Les investisseurs extérieurs ne pourront valablement aider l'Afrique qu'à condition de comprendre ses besoins fondamentaux et de l'accompagner selon son plan de développement. L'histoire, la culture et les coutumes du continent africain peuvent aussi servir de grille de lecture dans la synergie ou des stratégies de développement du continent. Malheureusement, la plupart des éléments culturels africains sont aujourd'hui ignorés et parfois mal compris comme à l'époque où l'Europe colonisa le continent (Dowden, 2012, p. 28).

Toutefois, les actions des organisations d'aide au développement en Afrique ne sont pas toujours mauvaises. Elles sont souvent le reflet d'aspirations et d'idéaux purs, mais elles ne tiennent pas compte de la réalité des personnes sur place. Les modèles socialistes et étatiques des années 1960, le *credo* libre échangiste des années 1980, le consensus de Washington des années 1990 et l'actuelle politique d'aide au développement négligent souvent tous, un élément fondamental : les africains. Depuis les années 1960 qui marquent les indépendances de la plupart des pays africains, la Banque mondiale, avec constellation d'institutions intermédiaires, souvent désignées comme « agences des Nations Unies », ont soutenu en Afrique de grands projets

d'investissement pour répondre aux besoins des nouveaux Etats dans l'aide au développement, basée sur les transferts financiers, et technologiques, mais sans résultats durables sur l'ensemble de l'Afrique.

C'est en Afrique que nous trouvons la plus grande diversité de peuples. Le continent noir compte plus de deux mille langues et cultures (Dowden, Idem). Beaucoup de gens parlent souvent de l'Afrique comme s'il s'agissait d'un seul pays uniforme. En réalité, même en considérant l'Afrique régionale, Afrique du Nord, Australe, Centrale, Orientale et Afrique Occidentale, il y a peu de facteurs communs. Le fait est que les systèmes sociaux, les croyances et les cultures sont aussi nombreux que les peuples du continent et aussi changeants que les climats qui y règnent. Autant des facteurs qui devaient entrer en ligne de compte si l'on veut réellement développer l'Afrique. Le débat sur le développement de l'Afrique emprunte ainsi des pistes qui font à la fois réfléchir et inquiéter.

Malgré la diversité le débat sur le développement de l'Afrique une situation demeure indiscutable, c'est de constater que le continent reste sous-développé après six décennies d'efforts pour son développement. Quel que soit le point de vue avec lequel on s'engage dans la discussion les données conduisent à la même conclusion. En effet, en considérant le point de vue strictement économique qui se concentre sur les variables économiques, en

particulier, la croissance du revenu qui conduit à la confusion de la croissance en rapport avec le développement, le point de la qualité de vie ou de l'indice de Développement Humain (IDH) fixé par le PNUD, élargi aux indicateurs socioéconomiques, nous débouchons sur le même constat.

Le Produit National Brut (PNB) et le niveau de revenu par habitant dans la quasi-totalité des pays africains restent en dessous du seuil acceptable, alors que d'autres indices socioéconomiques comme la mortalité infantile, l'alphabétisme des adultes, l'accès à l'eau potable, l'espérance de vie à la naissance et bien d'autres indicés de développement, donnent une image toujours plus inquiétante (Lwazi, 2009, p. 1) Par conséquent, l'évolution pendant les dernières décennies d'efforts de développement et de réflexion sur le discours de développement en Afrique, en reculant aux années du partage de l'Afrique, devient incontournable.

Notre réflexion portera successivement sur le partage impératif de l'Afrique et ses conséquences, les politiques puissances coloniales sur le développement de l'Afrique, le jeu politique de la globalisation, les complicités des dirigeants et des intellectuels africains pour terminer avec le discours africain pour un autre développement de l'Afrique.

## 1. Partage impératif de l'Afrique et ses conséquences

Parler du partage impératif du continent africain par les « conférenciers » de Berlin, armés de fusils et de ruse, doit faire réfléchir les penseurs et les dirigeants africains. Tant que l'Africain ne trouvera pas la pertinence, l'importance et la nécessité de s'unir à travers les Etats Unis d'Afrique et penser en terme de nation africaine, les puissances coloniales qui ont divisé l'Afrique et concouru ainsi à la dispersion de ses habitants continueront à concevoir des stratégies et à affûter leurs armes pour piller et dominer l'Afrique. Déjà en 1961 KWAME NKRUMAH alors président du Ghana depuis 1957 avait lancé cette déclaration : « Divisés, nous sommes faibles, Unis, l'Afrique pourrait devenir et pour de bon, une des plus grandes forces du monde ». (Metena, 2008, p. 428)

C'est ainsi que dès 1963, à la création de l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA), le président ghanéen présenta son projet pan-africaniste dans toute sa virulence. Le projet était basé sur l'absolue nécessité d'une Afrique unie et organisée comme un espace solidifié dans ses bases politiques et dans ses rouages institutionnels. Il fut diffusé à très large échelle son fameux livre-programme : « *Africa must unite* ». Ce livre donnait une ossature à une philosophie globale basée sur le « Consciencisme » (Kwame, 1964, p. 2), une idéologie représentant un acte de prise de conscience de la situation globale de l'Afrique dans l'ordre

néocolonial afin de lutter contre le goulot d'étranglement qui a étouffé l'Afrique et plongé ses sociétés dans l'impossibilité de libérer et reprendre ses énergies de créativité pour un nouveau destin et la construction de l'Afrique nouvelle (Metena, 2008, p. 443).

C'est pourquoi malgré le partage de l'Afrique par le puissance coloniale, devant ce fait accompli, les africains doivent s'unir pour remporter la bataille de développement et ainsi juguler toutes les formes d'exploitation et de domination extérieures.

Les enjeux de bataille comme les clés de la victoire sont nationaux et, internationaux, voire mondiaux. Toutes les nations du monde cherchent à se coaliser et à s'organiser en aires d'intégration régionale de plus en plus larges et multipolaires afin d'assurer leurs intérêts et leur survie dans la lutte que se livrent les « puissances », et les « hégémonies » qui régissent le monde.

Commencée vers 1880, accélérée par la conférence de Berlin de 1884-1885, la colonisation du continent a abouti au découpage de l'Afrique en pays « francophones », « anglophones », « germanophones », « hispanophones », « lusophones » et « italiaphones ». Les coutumes européennes de disputer les frontières ont conduit, par des accords bilatéraux, à des délimitations arbitraires. Ainsi, un même peuple s'est trouvé scindé en deux ou trois par des frontières artificielles. Par exemple les

frontières actuelles de la RDC comme de tant d'autres pays ont été imposées par les puissances coloniales sans tenir compte de l'existence des peuples ou des entités politiques existantes. C'est ainsi que les Bakongo qui couvraient l'ancien Royaume Kongo se sont vus partagés en quatre entités faisant chacune, à l'exception de l'enclave de Cabinda, partie d'un grand ensemble révéant respectivement au Portugal (Angola et Cabinda), à la Belgique (RDC) et à la France (Congo Brazzaville). En effet retenons simplement que le Congo comme Etat Unitaire avec ses dimensions actuelles n'a jamais existé avant la colonisation. L'actuel Congo n'est qu'un résultat de compromis des puissances européennes et colonialistes du 18<sup>ème</sup> siècle manipulées par le Roi Léopold II de Belgique avec la complicité du Chancelier allemand Bismarck (Mbaya, 1997, p. 172).

Et comme dans cette Europe imaginaire unifiée de force par des puissances extérieures, les africains ne furent pas consultés lors de la création de leurs Etats-nations. Leurs frontières furent tracées sur des cartes en Europe, par des Européens qui n'avaient pas complètement exploré l'Afrique et qui ne tinrent aucun compte des systèmes politiques en place, ni des frontières existantes (Dowden, 2012, p. 76). Quand les dirigeants européens décidèrent de s'appropriier l'arrière-pays africain à la fin du dix-neuvième siècle, ils évitèrent de s'affronter devant les indigènes qui auraient pu découvrir la vulnérabilité de l'homme blanc. Il fut donc jugé

préférable de se partager le continent à l'amiable comme un gibier et convaincre les africains que les blancs étaient leurs maîtres. Ceux-ci se réunirent donc à Berlin en 1884 et décidèrent de débiter l'Afrique en traçant des lignes sur des cartes.

La plupart de pays furent créés en partant des ports et des forts que les commerçants européens avaient établis sur les côtes pour une période de quatre siècles. Aux dix-septième et dix-huitième siècles, ils étaient venus chercher de l'or puis des esclaves. Désormais ce qu'ils voulaient c'était la terre. En Afrique de l'Ouest par exemple, les terres saisies par les Européens s'étendirent ainsi depuis les comptoirs commerciaux vers les régions intérieures encore in- explorées de ce vaste continent. Ce qui explique la forme actuelle des Etats de cette partie d'Afrique. les européens ignorèrent les groupes ethniques, les identités locales et même les frontières naturelles, fleuves et montagnes. Puis les forces impériales envoyèrent leurs troupes frontalières afin d'éliminer toute résistance et assoir leur autorité. La conquête par les Européens fit au nom de la Foi chrétienne, de la civilisation et du commerce.

Le christianisme ne pouvait pas s'implanter sans éradiquer les croyances et la culture des sociétés africaines et détruire les structures sociales et politiques existantes. Ainsi, convaincus de leur supériorité, les Européens imposèrent leurs systèmes d'échanges, leur foi et leur loi avec une violence dévastatrice. Les chefs traditionnels africains furent eux-mêmes marginalisés et



finalement absorbés au sein de nouveaux territoires. Une petite élite européenne prit le contrôle. Ces européens mirent la main sur toutes les richesses naturelles qu'ils purent trouver. Les économies africaines furent réorientées pour répondre aux besoins de l'Europe.

Puis vinrent les missionnaires et les gouverneurs coloniaux, et avec eux la destruction des systèmes politiques de l'Afrique, de sa culture, de sa dignité et de son estime de soi. La conquête brutale mais rapide de l'Afrique, surtout au Sud du Sahara fit qu'elle se retrouva comme égarée entre sa tradition et la modernité occidentale qu'ils appelaient « civilisation ». La Révolution industrielle avait enrichi l'Europe et, sûrs d'eux à l'extrême, les européens se sentaient prêts à dominer le monde.

## **2. Politique des puissances coloniales sur le développement de l'Afrique**

Le colonialisme, érigé en doctrine qui vise à légitimer l'occupation d'un territoire ou d'un Etat, sa domination politique et son exploitation économique par un autre Etat ou d'autres Etats étrangers, a été un outil dont les puissances européennes se sont servies pour dominer, exploiter et piller l'Afrique. Et leur volonté d'expansion et de domination collective ou individuelle s'est largement manifestée à travers la politique d'impérialisme. Les puissances européennes ont justifié le colonialisme en Afrique dès le départ comme « mission civilisatrice » apportant le

développement dans une partie du monde restée en dehors de l'histoire.

Et l'année 1960 revêt une signification particulière pour les pays en développement. Au départ elle est l'année où l'économie des pays en développement est apparue comme un domaine distinct d'étude portant essentiellement sur la structure et le comportement des économies pauvres. (Lwazi, 2009, p. 2).

L'année 1960 marque aussi le début d'une nouvelle forme de domination impérialiste, le néocolonialisme. Et le déclin du colonialisme des années 1960 est crédité aux luttes populaires menées sous la direction des mouvements nationalistes africains bourgeois. Toutefois, pour assurer la poursuite du pillage du continent bien après la fin de la colonisation, les forces impérialistes occidentales ont conçu de nouvelles formes de domination. Et le néocolonialisme reste le terme polyvalent pour toutes ces nouvelles formes instituées par les impérialistes occidentaux qui quittaient le continent pour assurer la disponibilité continue des marchés et des ressources naturelles de l'Afrique pour l'exploitation occidentale (Lwazi, idem).

Pour AMIN qui cite REY, (AMIN,1980, p. 197) l'année 60 a marqué le début de la transition qu'il appelle le « colonial » vers le mode de production néo-colonial. C'est également durant les années 1960 que le marxisme sous ses diverses formes comme

l'idéologie de la libération, le modèle de développement alternatif et le mode d'analyse, est entré dans le paysage politique intellectuel de l'Afrique. A ce stade, considérons le marxisme comme une alternative à la théorie et à l'analyse économique bourgeoise. Toutefois, sans écarter les différences entre ces deux écoles de pensée, toutes les deux définissent le développement comme synonyme de modernité et partagent l'idée selon laquelle pour se développer, l'Afrique doit « se moderniser ». Bien que le marxisme et la théorie bourgeoise soutiennent les théories contraires sur la modernité, ils sont tous deux issus d'un plus grand projet européen des lumières dont l'objectif était et demeure de « moderniser et d'éclairer » l'Afrique. Ils partagent tous les deux l'idée des lumières sur le développement comme synonyme de la modernité et de la modernité comme synonyme de développement.

LWAZI SIYABONGA LUSHABA définit ainsi les lumières comme « un mouvement pédagogique pour construire un discours nouveau, rationnel et scientifiquement ordonné de la nature, de l'autorité, de l'existence sociale et presque de tout l'univers.

Il symbolise la victoire de la raison dans sa lutte avec la foi. (Lwazi, 2009, p. 8-9). Et ce sont les philosophes des lumières qui tenteront d'atteindre les objectifs des lumières en posant des questions « sacrilèges » jusque-là interdites, sur le contrôle du

monde, les principes qui régissent l'ordre de la nature, la forme de la terre, etc.

On se rappelle qu'au moment où s'achève le règne de Louis XIV (1715), la querelle des anciens et des modernes a ouvert la voie à une contestation de l'autorité et de la tradition. Cette contestation est favorisée par l'émancipation intellectuelle et morale qui se développe sous la Régence de Philippe d'Orléans (1715-1723) et qui est liée à une expansion économique. La bourgeoisie voit s'amplifier son pouvoir financier et économique. Sur le plan politique, la Régence favorise le développement d'un esprit critique qui imprègne toute l'époque. Les voyages associés à l'expansion coloniale donnent des ouvertures nouvelles et suscitent des comparaisons. L'esprit d'examen conduit à une observation que s'efforce de libérer les modes de pensée, de gouvernement et d'action de tout ce qui les rend peu rigoureux.

Ainsi le XVII<sup>ème</sup> siècle, moment important de l'histoire des lumières voit émerger en Europe une nouvelle forme de société caractérisée par l'industrialisation, l'individualisation sociale, l'urbanisation, l'économie monétaire, la bureaucratisation, la nouvelle culture de masse, les nouvelles notions de bien et de mal, la monopolisation des instruments de la force par l'Etat et la banalisation de la main-d'œuvre, toutes considérées comme les marques de la modernisation. En résumé, le temps moderne signifiait l'avènement d'une société capitaliste ou industrielle.

Parallèlement à ces transformations politiques et sociales, la société européenne de l'époque a développé un ensemble de connaissances, auxquelles nous nous référons maintenant comme discours de la modernité ou la théorie sociale moderne. En accord avec les objectifs des lumières, les théoriciens de la société moderne ont cherché à développer des théories universellement valables et n'ont reconnu qu'un seul sens à l'expression développement comme synonyme de modernité avec l'Europe comme « modèle universel ». Et à partir du XVIII<sup>ème</sup> siècle, l'idée de développement est devenue synonyme de la modernité européenne.

Ce discours non seulement place l'Europe au centre du monde mais élimine l'Afrique du courant dominant, là où le continent se distingue, il ne le fait que dans l'ombre de l'Europe. De plus, le modernisme affirme que l'histoire de l'Afrique commence au point de contact avec l'Europe. L'Afrique perd ainsi son autonomie et rien à son sujet ne peut être connu s'il n'est pas juxtaposé à l'occident. Dépouillée de son histoire et de son autonomie, l'Afrique devient « l'autre de l'occident », définie par ce qui lui manque ou ce qu'elle n'est pas. La théorie du développement moderne définit toujours négativement l'Afrique comme étant sans histoire, sous développée, précapitaliste, non industrialisée pré-moderne. La leçon que la modernité donne est que pour nous faire comprendre et comprendre notre avenir, nous

devons regarder d'abord l'Europe. Cela veut dire que l'Afrique ne peut pas être considérée selon ses propres critères sans référence à la « mère-civilisatrice » qui est l'Europe.

L'objectif des lumières de doter les sociétés pré-modernes de la civilisation universelle de la modernité n'aurait pas pu être réalisable sans l'impérialisme. Les lumières et l'impérialisme sont des aspects mutuellement constitutifs d'un même projet. C'est ainsi que les africains continuent d'être formés par deux processus, le discours moderniste qui nous définit comme pré-modernes, et l'impérialisme qui vise à nous moderniser. Et nous pensons que les causes profondes du sous-développement de l'Afrique peuvent être situées dans le grand projet de modernité. Et au début de la modernité, la préoccupation principale a été la construction d'un discours décrivant l'Afrique comme objet légitime de pillage et de domination pour l'occident. L'économie des pays en développement est fondamentalement un projet moderniste et cherchant à transformer les sociétés pré-modernes, l'Afrique en particulier.

L'Occident moderne est considéré comme le centre développement par excellence. Qu'il suffise de savoir que ce n'est qu'en imitant l'Europe que l'Afrique peut se développer. En effet, à notre époque actuelle de l'hyper modernité, ce raisonnement trouve son expression dans le paradigme de développement néolibéral imposé aux pays africains par l'occident.

### **3. Jeu politique de la globalisation et la modernité néolibérale**

La globalisation préoccupe à l'heure actuelle les économistes, les politiques, les sociologues, les géographes et bien d'autres chercheurs et savants qui la ramènent chacun sur son terrain de recherche. Le fait est que le phénomène envahit l'univers et entraîne les esprits à l'intégrer et à le vivre dans leur train de vie. Les mass médias sont puissamment mis à contribution pour véhiculer et enraciner le vent de la mondialisation. Ce vocable s'identifie autour de trois idées relatives à la spatialisation des activités humaines, l'interdépendance et la conscience d'appartenance. C'est la mise en relation de différents ensembles géographiques par un processus historique d'extension du système capitaliste dans l'espace mondial. Elle n'est pas pourtant un phénomène nouveau.

Au cours du siècle écoulé seulement, on a pu observer trois périodes ou « vagues » de globalisation : celle des années 80 et 90 que nous connaissons aujourd'hui, celle des années 50 et 60 et celle qui a marqué les décennies précédant la première guerre mondiale (Oman, 2006, p. 6).

Bien que le terme mondialisation soit récent, le processus qu'il désigne est beaucoup plus ancien. N'entend que phénomène croissant de mise en relation et de rapprochement des sociétés à l'échelle planétaire, la mondialisation relevé des temps très anciens

de l'histoire de l'humanité. On peut situer son origine à partir du moment où des relations stables et conséquentes ont pu s'établir au niveau mondial.

BAUDRAND atteste que ces relations ont d'abord été établies entre les autres continents et le continent américain à partir de la fin du 15<sup>ème</sup> siècle. Trois grands mouvements dans l'histoire de l'humanité sont considérés comme précurseurs de la mondialisation, à savoir, le cloisonnement du monde son désenclavement et l'Europe centralisation de l'économie mondiale. C'est à la fin des années 1950 et au début des années 1960 que les mots (mondialisation) et (globalisation) ont apparu dans un sens très neutre et désignaient tout simplement le fait de devenir mondial. Ce n'est qu'à la fin des années 1960 en Amérique du nord que l'idée de mondialisation subira une mutation thématique à la suite des travaux d'universitaires qui envisageaient l'émergence d'une société globale (Lubo, 2019, p. 59-61).

La distinction entre mondialisation et globalisation est propre à la langue française. Le mot anglais (US) original est globalisation, repris par la plupart des autres langues. D'un point de vue étymologique, monde (UNIVERS) et globe sont suffisamment proches pour que la mondialisation et la globalisation soient synonymes dans leur emploi initial en langue française.



Le terme mondialisation apparaît dans la langue française au début des années 1980 dans le cadre de travaux économiques et géopolitiques. Il signifie l'accroissement des mouvements de biens, de services, de main d'œuvre, de technologie et de capital à l'échelle internationale et dérive du verbe « mondialiser » attesté dès 1928. Il désigne initialement le seul mouvement d'expansion des marchés des produits industriels à l'échelle des blocs géopolitiques de la Guerre froide. Longtemps cantonné au champ académique, il se généralise au cours des années 1990 d'une part sous l'influence des thèses d'émergence d'un « village global » portées par le philosophe MARSHALL MCLUHAN et surtout par le biais des mouvements antimondialistes et altermondialistes qui attirent, par leur dénomination même, l'attention du public sur l'ampleur du phénomène.

Michael AMALADOS pense que la mondialisation économique aujourd'hui se traduit par l'extension du capitalisme libéral. Ce dernier devient le principe gouvernant toutes les relations économiques du monde. Après l'effondrement des expériences socialistes des pays de l'Europe de l'Est, sa domination incontestable actuellement semble inévitable. Les pays industrialisés se sont enrichis en appauvrissant leurs colonies d'Asie et d'Afrique, en exploitant les ressources naturelles de celles-ci et en rendant leurs économies dépendantes des produits industriels du colonisateur. La mondialisation actuelle étend au

monde entier ce système inégal dans lequel les riches deviennent toujours plus riches et les pauvres toujours plus pauvres (Verhaegen, 2007, p. 90).

La mondialisation apparaît ici comme un système qui est utilisé par les grandes puissances pour imposer leur modèle culturel au reste du monde. Pour y parvenir, les discours médiatiques sont mis à contribution et l'objectif poursuivi reste celui d'imposer leurs valeurs, leurs cultures, leurs enseignements aux africains. Il suffit pour cela de voir la façon dont les africains subissent les influences de G8 et de la triade (USA, UE, Japon) alors que leurs rencontres se tiennent à l'absence des ressortissants de l'Afrique. Ces grandes puissances de la planète se permettent de parler au nom de l'Afrique comme à la conférence de Berlin, considérant le continent comme un « Etat bébé ». Et cette situation est à craindre pour les africains qui risquent d'être engloutis par les grandes entreprises multinationales. C'est à ce titre que YENIKOYE interpelle les africains en ces termes : « Face à la mondialisation, l'Afrique devra lever de nombreuses hypothèses » (Lubo, 2019, p. 38).

En effet, la mondialisation et son discours néolibéral associé n'est pas nouvelle, mais elle est une continuation par d'autres moyens de la « mission civilisatrice » postulée par la théorie de la modernité. Ses motivations idéologiques restent bien en harmonie avec celles des lumières. Au nom de la mondialisation les économies africaines sont de plus en plus soumises aux impératifs

de l'architecture économique internationale qui les intègre davantage dans le nouveau système économique mondial et à l'investissement. Leur part du volume de commerce mondial au contraire semble indiquer qu'ils sont en train d'être poussés davantage à la marge.

Il va sans dire que les frontières de la mondialisation se confondent avec celles de la modernité. Et cela dans la mesure où les institutions de la mondialisation cherchent à tirer le continent africain plus profondément dans la modernité occidentale vers la politique d'investissements étrangers directs pour stimuler la croissance et couvrir le déficit de financement, les réformes macro-économiques et la libéralisation du commerce. Ces trois domaines sont reconnus comme étant les piliers mêmes du consensus de Washington.

Défendu par plusieurs acteurs capitalistes du marché, ce mouvement néolibéral à l'encontre de l'Afrique trouve son expression la plus articulée dans la publication de 1980 de la Banque Mondiale, « Accelerated Development in Sub Saharan Africa : An Agenda action », c'est-à-dire, Développement accéléré en Afrique subsaharienne : un programme d'action- Le plus détractant est le fait qu'une grande part de ce que l'Afrique reçoit au nom de l'investissement étranger va soit aux secteurs des ressources minérales qui fonctionnent comme des économies enclavées sans aucun entrainement en amont avec le reste de

l'économie ou vers l'acquisition d'industries existantes à travers la privatisation. Cette situation rend légitime le pillage des ressources naturelles de l'Afrique et la domination économique des pays africains pour les sociétés multinationales occidentales.

Les réformes macro-économiques sous l'étiquette de Programmes d'Ajustement Structurel (PAS) avec son autorité budgétaire, la libéralisation financière, la dévaluation monétaire et la dérèglementation du marché de l'emploi continuent d'être imposées aux pays africains. Ces pays ont longtemps été témoins de l'obstination des institutions financières et d'autres institutions étrangères qui refusent d'adapter leurs règles de fonctionnement au contexte dans lequel elles opèrent. Au niveau économique, les pays les plus pauvres restent largement en dehors du processus de mondialisation. Et la mondialisation met en évidence les inégalités de revenus à l'intérieur des pays, entre les pays développés, pays développés et pays pauvres.

#### **4. Complicités internes des dirigeants et intellectuels africains**

Toute la philosophie colonialiste en Afrique a consisté à faire du nègre un instrument docile et parfait de la prospérité de l'homme blanc. Toutefois, la colonisation a réussi à s'implanter avec la complicité de certains africains. Aujourd'hui encore, celle des intellectuels africains frise tout simplement la trahison. Ces intellectuels apparaissent comme un groupe d'individus

sélectionnés en fonction de besoins étranges et dont l'ascension sociale, et politique dépend de leur proximité avec le mode de vie du maître, le mode de vie dont ils exercent le pouvoir et d'une certaine manière, la coercition (Kaputa, 2006, p. 128).

Dans cette situation d'exploitation par les occidentaux, les Africains doivent s'efforcer à se dégager de cette emprise étrangère, vaincre leurs propres faiblesses d'abord et s'attaquer aux autres ensuite. La décolonisation se présente au départ comme un phénomène violent, une sorte de « tabula rasa » pour l'enclenchement de la libération nationale, la renaissance nationale et la restitution de la nation au peuple. Malheureusement, la décolonisation africaine se réduit à une simple substitution d'une espèce d'hommes, des exploitants blancs par de nouveaux exploitants noirs au service des premiers. Chaque pays africain anciennement colonisé a engagé spécifiquement son indépendance mais tous se trouvent malheureusement dans l'obligation de maintenir avec leurs anciens oppresseurs des relations définies et même préférentielles. Et dans cette opération dé-colonisatrice, les évolués apparaîtront comme des véritables bénéficiaires, ils se reconstitueront en classe des privilégiés face à la majorité silencieuse africaine.

La bourgeoisie africaine est dotée d'une puissance économique et par son attachement et son allégeance aux intérêts financiers et commerciaux des capitalistes occidentaux. Cette

minorité égoïste et intéressée ayant pour rôle de maintenir l'exploitation économique de l'Afrique par les puissances étrangères vit dans un luxe insolent au milieu des masses exploitées, opprimées et affamées (Kwame, 1972, p. 12-13). Les hommes d'affaires africains s'intéressent moins au développement de l'industrie dans leur continent qu'à leur enrichissement personnel par des pratiques maffieuses grâce aux commissions juteuses sur des contrats léonins et par toutes sortes de manipulations financières sur « l'aide » reçue de l'étranger. Leur richesse ne sert qu'à leur procurer une luxure exagérée, une vie friande de plaisirs mondains et des appartements en Europe sans oublier de nombreux voyages inutiles à travers le monde.

En effet, il existe en Afrique des pions au service de l'ancienne puissance coloniale, incapables de développer un véritable monde des affaires africain et indifférents à la problématique du développement de leurs nations. Ils ne cherchent qu'à s'enrichir seuls dans des pays qui restent toujours pauvres. La bourgeoisie africaine n'est donc qu'une bourgeoisie compradore très largement tributaire des intérêts des impérialistes en Afrique (Kwame, 1972, p. 39). En réclamant à cor et à cri l'indépendance, le vœu des masses africaines était d'améliorer leurs conditions d'existence et de pouvoir participer d'avoir droit à la répartition des richesses nationales. Très tôt, elles déchantèrent et se rendirent

compte qu'en fait cette prétendue indépendance n'est qu'un leurre et une simple formalité protocolaire.

Les négociateurs africains qui ne discutaient pas avec les mêmes prédispositions que les colonisateurs finirent par être dupes. Et aujourd'hui les accords injustes issus de ce marché de dupes sont devenus inviolables et les dirigeants africains qui ont tenté de les dénoncer se sont vus imposer des guerres de tout genre ou tout simplement écartés de la scène politique de leurs pays.

Lorsqu'on tente d'expliquer l'échec de la première génération qui a suivi les indépendances en Afrique, on évoque souvent la gouvernance, le tribalisme et la gestion des ressources. Néanmoins, ces facteurs d'échec restent insuffisants pour expliquer entièrement les raisons pour lesquelles l'Afrique enfin, libre, dotée des richesses potentielles immenses et peuplée d'hommes et de femmes intelligents et optimistes, a finalement échoué. Cependant, les nouveaux dirigeants africains avaient hérité des pleins pouvoirs des autorités coloniales mais les Etats qu'ils devaient diriger étaient constitués d'anciennes sociétés africaines autrefois autonomes et fonctionnant toujours autour d'un réseau propre d'influences et de pouvoir vouloir gouverner ces sociétés ancestrales avec des outils adaptés à un Etat occidental pourrait se comparer à vouloir domestiquer des chats à l'aide d'un manuel de dressage des chiens.

En effet, le mobile de la carrière politique des actuels dirigeants africains est plus la recherche du profit personnel, de l'enrichissement sans leur ascension à la souveraineté. Les pays africains manquent d'autonomie parce que leurs dirigeants politiques ont laissé et continuent à laisser subsister sans modification l'ancien régime d'exploitation coloniale (Mabika, 1967, p. 43). L'Afrique est aussi trahie pour ceux-là même qui devaient s'évertuer à rechercher son bonheur et son développement. Cette trahison vient de la part des évolués, des dirigeants politiques et des intellectuels. Les intellectuels africains apparaissent presque dans leur totalité comme un amalgame d'esclaves affranchis, une sorte de classe d'esclaves libérés individuellement. Au lieu d'être des véritables meneurs d'hommes et des modèles des masses laborieuses et paysannes pour enclencher le développement après l'indépendance du continent, ils se sont distingués dans leur comportement par le désir ardent d'imiter les colons blancs et par un mépris sans pareil des travaux manuels. Ils restent toujours en quête des situations en rapport avec leurs diplômes en prenant soin d'éviter des travaux et des responsabilités en rapport avec les masses populaires. De plus, la grande tare qui caractérise ces intellectuels africains, c'est cette tendance à vouloir toujours se démarquer des masses populaires et de se constituer en « classe délite », emboitant ainsi le pas aux évolués de jadis dans la trahison des intérêts du peuple. L'élitisme est un ennemi du prolétariat et du socialisme. Son but n'est pas d'apporter en Afrique une



transformation radicale de la société mais d'attribuer à une minorité la place du pouvoir colonial (Kwame, 1972, p. 44). Les écoles coloniales visaient à créer une élite politique acquise à l'idéologie bourgeoise capitaliste. L'intelligentsia africaine dans son essence est dotée d'une formation idéologique occidentale. « Au lieu de créer une école de développement au lendemain de l'indépendance, nous avons entretenu depuis six décennies, sans remise en question fondamentale, une école d'asservissement, sans système social, politique et économique adapté aux réalités nationales.

En effet, en Afrique en général les Institutions Universitaires n'ont pas encore pris la mesure de la mondialisation au niveau de bouleversements à opérer dans l'organisation de l'Université. Toutefois, contrairement aux leaders politiques et intellectuels d'aujourd'hui, ceux de la première génération avaient une vision globale de l'Afrique qu'ils défendaient et qui était mobilisatrice des foules parce qu'elle les interpellait. Or ce dont souffre l'Afrique aujourd'hui, c'est entre autres, de l'amateurisme et de l'improvisation constante des hommes politiques qui souffrent d'un manque d'idées rationnelles pour créer des alternatives aux systèmes qui meurtrissent l'Afrique. Car, comme le dit si bien KI-ZERBO, dans le contexte actuel de la mondialisation, il est impératif de « penser globalement et d'agir localement » (Ki-Zerbo, 2003, p. 180). En effet, l'Afrique manque cruellement des centres d'étude sur l'Asie, l'Amérique et l'Europe susceptibles d'éclairer

les décideurs politiques africains. Alors que des centres d'étude sur l'Afrique pullulent dans les continents précités. Il y a là un vide à combler dans une société de plus en plus multipolaire. Le projet de la plupart des dirigeants africains en ce jour c'est de continuer à réfléchir sur les stratégies à mettre en œuvre pour se maintenir au pouvoir, en prolongeant illicitement leur mandat au-delà du prescrit constitutionnel.

## **5. Discours africain pour un autre développement de l'Afrique**

Il n'est plus de doute de reconnaître l'échec avéré du modèle de développement institué, imposé, vanté et médiatisé dans les pays sous domination par les pays dominants.

C'est la continuation caporalisant du modèle colonial qui relevait des paramètres coloniaux des différents moments de l'époque très bien rationalisés et obéissant à des logiques connues, plusieurs fois évoquées dans les pages précédentes.

Les courtiers du développement se sont imposés sur la scène africaine contemporaine poursuivant la « modernisation » de la société qui s'était engagée sous la houlette des européens. Et malgré leurs défaillances ces intermédiaires de développement ne demeurent pas moins les meilleurs agents qu'on puisse trouver pour promouvoir les « changements » qui sont à l'ordre du jour, avec le soutien de leurs commanditaires étrangers. Ceux-ci disposent ainsi

de véritables relais puisque ces partenaires, souvent formés dans le cadre de leurs projets, ont justement fait du « développement » leur métier. Or tout « développeur » est en puissance un apprenti sorcier. Et dans ce domaine, certaines initiatives qui semblent à priori judicieuses, peuvent se révéler courte-productives, même catastrophiques, faute d'avoir pris en compte les conséquences plus ou moins lointaines de leurs interventions sur un milieu plus complexe qu'on ne l'imagine.

Le nouveau discours des Africains sur le développement de l'Afrique devra s'atteler à découvrir et analyser les ruses colonialistes utilisées par les impérialistes qui ont affaibli les africains et organisé le pillage de leurs ressources. De plus, les intellectuels et les dirigeants africains devront faire attention à l'apparition des phénomènes nouveaux introduits malicieusement dans l'univers politique, économique et social du continent. A travers des vocables tels que mondialisation, modernisation de l'économie africaine, lutte contre la pauvreté, pays pauvres et très endettés (PTTE), conférence de Chef d'Etat de France et d'Afrique, sommet de la francophonie, relation France-Afrique, etc. S'insinue une philosophie d'exploitation et d'étouffement des initiatives endogènes. L'économiste Esther DUFLO, titulaire de la Chaire « Savoir contre Pauvreté » du collège de France renchérit en ces termes : « il y a une pensée paresseuse sur le développement : On réfléchit rapidement, on identifie le problème, puis on investit des

milliards de dollars alors que ce n'est pas forcément le vrai problème. L'échec de l'action de lutte contre la pauvreté est dû non forcément à la difficulté du sujet mais à la trop grande rapidité avec laquelle il est traité. Cette précipitation de lutte nécessite le passage en force, la lutte contre la pauvreté n'étant qu'un alibi pour avancer la mondialisation » (Lion, 211, p. 1). Aujourd'hui, la transformation de la société se poursuit mais elle progresse d'elle-même en se laissant porter par le courant de la mondialisation, sans devoir transiter par des intermédiaires faisant office de « passeur ». La situation n'a guère changé de nos jours. S'agissant par exemple des ONG humanitaires et des développeurs de tous genres qui ne cessent d'investir sur le sol africain sans toujours bien saisir la situation du terrain. Des fortes influences étrangères continuent d'irriguer les sociétés africaines sous la pression de l'occident en empruntant désormais des canaux plus diffus par le biais des mass média, presse, radio, cinéma, télévision, internet, etc. Ces média jouent désormais un rôle déterminant dans les changements sociaux qui s'accomplissent dans ces pays.

Il revient donc aux pays africains de réglementer la diffusion de ces médias pour que le discours qu'ils véhiculent soit le discours africain pour le développement africain. La culture africaine renferme beaucoup de symboles que les médias peuvent utiliser pour drainer la pensée africaine sur les mécanismes de développement du continent. De plus, les rencontres,

internationales et interculturelles doivent être judicieusement préparées pour apporter un discours africain qui ne doit pas toujours attendre de l'étranger des solutions occidentales aux problèmes africains.

A l'heure actuelle, grâce à des transactions financières et des échanges commerciaux devenus trop importants à la suite des processus technologiques inégalés, le capitalisme actuel est capable d'imposer ses normes dans tous les domaines et décider du devenir de tous les pays de la planète. L'ensemble des pays de la planète, même ceux du gouvernement de gauche, appliquent difficilement les consignes du Fonds Monétaire International (FMI), la Banque mondiale (MB) et de l'Organisation Mondiale du Commerce (OMC) qui sont de loyaux serviteurs du G8.

Le vrai développement doit partir de la base et profiter à l'ensemble de la population et non exclusivement aux capitalistes impérialistes.

En accumulant des richesses, le néolibéralisme crée tout à la fois des pauvretés et des pauvres. La plupart des pays, surtout les « altermondialistes » s'opposent énergiquement au néolibéralisme et à la domination du monde par le capital et toute forme d'impérialisme et qui s'emploient à bâtir une société planétaire axée sur l'être humain.

Les pays d'Afrique qui ont longtemps souffert des méfaits de la colonisation, puissances européennes, doivent joindre leurs efforts à ceux des autres pays pour contrer l'impérialisme mondial et toutes les formes de domination politique et économique que trainent la mondialisation, la modernisation et toutes les stratégies malignes d'aide au développement « qui n'aide pas. »

L'avènement d'une mondialisation solidaire qui respecte les droits universels de l'homme et de toutes les nations ainsi que l'environnement est possible. Le développement de l'Afrique ne peut plus être façonné sous la houlette de l'occident qui a toujours rêvé de dépouiller le continent de toutes ses richesses. Le plus grand élément sur l'agenda du capital est l'insatiable désir de maximiser le profit. HABERMAS nous met en garde contre les pièges qui se trouvent dans le fait de conduire notre discours du développement en Afrique dans les grandes limites de la modernité ou de la pensée des lumières, car ce faisant nous contribuons tout simplement à son évolution, son prétendu statu universel (Habermas, 1997, p. 67).

Ainsi le discours de développement de l'Afrique doit d'abord se défaire du fantôme de la modernité des lumières, s'il veut avoir une chance de transcender l'impasse de la modernité. Cette tâche implique une remise en question du paradigme reçu de la modernité occidentale sous les différentes formes. L'Afrique doit récupérer l'autonomie de la pensée que le discours moderniste a

longtemps refusé au continent et de se libérer du chantage intellectuel des lumières.

Soixante ans après les indépendances africaines, nous devons une fois de plus voir notre présent d'un œil critique et rejeter la servitude de la modernité de l'occident et son discours associé.

Dans toutes les sphères de la vie, la modernité de l'occident est en train d'être mise en question. Les intellectuels doivent se refuser de s'en remettre aux connaissances produites par l'occident sur et au sujet de l'Afrique en décidant de travailler seuls pour arriver à un ordre épistémique centré sur l'Afrique. Le défi actuel consiste à saisir l'occasion que la fluidité de la situation offre pour créer des conditions dans lesquelles la société et l'Etat peuvent entreprendre des tâches formatives historiques à l'échelle mondiale, conformément aux impératifs propres de développement de l'Afrique.

Si pour l'occident la modernité signifie échapper au passé pour nous Africains, construire notre propre modernité signifiera sortir de ce présent incarné par la théorie économique bourgeoise et le capitalisme qui se fondent sur le concept des lumières. La mise en garde qu'on doit ajouter est que cette lutte pour construire notre modernité ne peut plus être une lutte dirigée par la bourgeoisie dont les acquis progressifs ont d'ailleurs expiré avec l'indépendance.

Dès lors cette bourgeoisie est devenue alliée de l'occident et a adopté la modernité occidentale comme sa propre modernité.

La lutte pour une Afrique émergente doit rassembler toutes les énergies nouvelles issues de la masse révolutionnaire et acquise au nouveau discours sur le développement de l'Afrique.

### **Conclusion**

Le débat sur le développement de l'Afrique concerne tant les Africains qui continuent à subir les conséquences néfastes de la modernité occidentale que les grandes puissances coloniales qui ont impérativement dépecé l'Afrique comme un produit de chasse pour organiser le pillage de ses richesses naturelles et installer le capitalisme afin de mieux coloniser et exploiter ses habitants. L'intégration de l'Afrique dans les réseaux planétaires s'est opérée avec un coût de raccordement très élevé pour le continent. Le partage impérial et la colonisation suivie de l'impérialisme irrationnel de l'Afrique avaient coûté aux Africains une facture à grand prix pour les dépouiller de leur personnalité et leur imposer une culture étrangère au nom d'une prétendue « mission civilisatrice » confiée à l'Europe par le biais de ses courtiers de « développement »

En se partageant l'Afrique pour réaliser un projet machiavélique de destruction et d'occidentalisation du continent les



prédateurs d'outre-mer ont agi comme si les nouveaux espaces qu'ils venaient de conquérir étaient vacants sans propriétaires. Ils ont ignoré les groupes et ethniques, les identités culturelles et même les frontières naturelles, fleuves et montagnes de nouveaux territoires occupés par la force. La vision occidentale du développement basée sur la modernité définit négativement l'Afrique comme étant sans histoire, sous-développée, précapitaliste, non industrialisée et pré-moderne. Il faut donc la « développer ». L'Europe considérée comme le « centre de la civilisation universelle » et l'Occident moderne comme « le développement par excellence », objectif de la modernité issu de la civilisation. Ainsi, pour être développée, l'Afrique doit être modernisée, c'est-à-dire, adopter sans condition la civilisation occidentale et toutes ses valeurs. Et pour nous comprendre et comprendre notre avenir, nous africains, nous devons d'abord regarder l'Europe !

Ce genre de discours de développement trouve son expression dans le paradigme de développement néolibéral imposé aux pays africains. Par les institutions de Bretton Wood et leurs adeptes théoriciens. La continuation de cette politique colonialiste et impérialiste se poursuit aujourd'hui à travers le phénomène de mondialisation traduit par l'extension du capitalisme libéral qui devient le principe gouvernant toutes les relations économiques du monde. Elle apparaît ici comme un système qui est utilisé par les

grandes puissances pour imposer leur modèle culturel au reste du monde. Pour y parvenir, elle recourt aux masses média pour vulgariser et imposer leurs enseignements aux africains.

En revanche le discours de développement pour l'Afrique doit, en priorité, se défaire du fantôme de la modernité occidentale. L'Afrique doit construire sa propre modernité, c'est-à-dire sortir de l'accidentalité ancrée par la théorie économique bourgeoise et le capitalisme mondial. Le développement de l'Afrique doit s'opérer grâce à l'engagement ferme des africains de développer leur continent à base des valeurs et des cultures africaines et non sous la houlette de l'occident qui a toujours cherché à imposer sa culture aux africains. Enfin, nous voulons une mondialisation solidaire qui respecte les droits universels de l'homme et de toutes les nations et non le règne du capitalisme mondial dominateur et prédateur des richesses de l'Afrique.

## Bibliographie

Amin, S. (1980). Heinemann.

Dowden, R. (2012). *Africa. Etats faillis, miracles ordinaires*. Editions NEVICATA.

Lion, V. (2011, 12 janvier). Esther Duflo : "Il faut penser la pauvreté autrement". *L'Express* (3106), 10-14.

Habermas, J. (1997). *The Philosophical Discourse of Modernity*. The MIT Press.

Kaputa, L. (2006). *Identité africaine et accidentalité*. L'Harmattan.

Ki-Zerbo, J. A. (2003). *A quand l'Afrique ? Entretien avec René Holenstein*. Editions de l'Aube.

Kwame, N. (1964). *Le consciencisme, philosophie et idéologie pour la décolonisation et le développement*. Payot.

Kwame, N. (1972). *La Lutte des classes en Afrique*. Présence Africaine.

Lubo, Y. (2019). *Mondialisation, politiques de développement et pauvreté en RDC*. PUK, Kinshasa.

Lwazi, S. L. (2009). *Le développement synonyme de modernité, la modernité synonyme de développement*. Editions CODESRIA.

Mbaya, E. R. (1997). *Livre blanc sur les présumés massacres des réfugiés Hutu Rwandais en RDC*. Kinshasa.

Mabika, K. (1967). *La remise en question. Base de la décolonisation mentale*. Ed. Remarques Africaines.

Metena, M. (2008). Interview sur les États-Unis d'Afrique. Impression de tragique désespérance. Congo-Afrique (426).

- Ohiorhenuan, J. F. E. (2003). Evolution of Development Thought. Dans Abdul-Ganiyu Garba (dir.) *Development Thought, Policy Advice and Economic Development in Africa in the 20th Century: Lessons for the 21st Century*. Ibadan University Press.
- Oman, C. (2006). *Défis politiques de la globalisation et de la régionalisation*. OCDE.
- Verhaegen, B. L. (2007). Altermondialiste. *Congo–Afrique* (412-413).

# **La fête et rite d'initiation dans le Candomblé**

**par Rosa Manoël Pereira**

## **Introduction**

Dans cet article, j'aimerais décrire la fête dans le candomblé. La fête est un rite d'initiation avec une structure très simple. Elle a lieu durant la rencontre des membres du candomblé et les différentes scènes de cette cérémonie représente des évènements qui renvoient au mythe. Au premier point, nous allons esquisser brièvement l'historique du candomblé comme religion syncrétique d'origine africaine. Ensuite suivra la description de la fête et nous terminerons avec l'analyse de la cérémonie.

## **Le candomblé**

Parmi toutes les religions afro-brésiliennes, le Candomblé, qui se pratique aussi à Rio de Janeiro, Recife, São Paulo est la religion syncrétique ayant conservé le plus d'éléments africains. La ville de Salvador de Bahia, qui est à 75 % noire, a su préserver son héritage africain à travers plusieurs pratiques sociales comme la

religion, la nourriture, la musique, les façons de se coiffer et de s'habiller.

Au Brésil, durant l'époque coloniale, la société reposait sur une structure hiérarchique selon laquelle, lorsqu'un métis s'élevait socialement, il devenait automatiquement un Blanc. Le candomblé, aujourd'hui est synonyme de la résistance culturelle des Noirs. Il est né à cette époque de l'interpénétration des cultures africaines, européennes et amérindiennes, qui a permis aux esclaves africains et à leurs descendants de préserver leurs traditions religieuses, tout en les adaptant aux nouvelles contingences.

Religion fondée sur l'expérience directe de la transcendance, grâce à la possession divine qui entraîne la métamorphose de l'initié en *orixá* (divinité), le candomblé a considérablement modifié les différentes pratiques africaines. Celles-ci ont été rassemblées dans un même espace (le *terreiro*, ou maison-temple) et des éléments issus d'autres horizons culturels ont été incorporés.

Vers la fin du XVIIIème siècle, avec le déclin de la culture de la canne à sucre dans les campagnes du Nord-este brésilien, l'Eglise catholique devint beaucoup plus présente dans la vie quotidienne des esclaves africains et des affranchis concentrés dans les villes. Ces derniers créèrent des confréries noires autour d'un saint ou de la Vierge, telle la confrérie de Notre-Dame du Rosaire, une vierge noire, celle de saint Benoît le Maure, l'un des saints

préférés des esclaves africains, ou encore celle des Hommes noirs, réunissant les Noirs affranchis.

Les esclaves se rassemblaient en nations, renvoyant à une supposée origine ethnique commune. Pendant toute l'histoire coloniale, cette forme d'organisation avait été systématiquement encouragée par les autorités afin d'accentuer les différences entre les esclaves et de rendre plus difficile une rébellion comme celle qui éclata en Haïti en 1791. Chaque nation était aussi liée à une confrérie religieuse composée de Noirs revendiquant une même provenance africaine. Une des plus anciennes confréries, l'Ordre tertiaire du Rosaire à Bahia, était formée exclusivement de Noirs angolais. Les Noirs *Jeje* (Fon) se réunissaient dans la confrérie du Bon Jésus des Nécessiteux et les *Nagôs* (Yoruba), dans celle de Notre-Dame de la Bonne Mort. Ces confréries catholiques fonctionnaient comme de véritables sociétés d'entraide, donnant aux esclaves nécessiteux les moyens de racheter leur liberté.

Ces associations ont constitué la base de ce qui allait être les *terreiros* de candomblé, où l'on retrouve la même division en nations, de culte ketu, ijexà, *jeje*, efon, *nagô-vodun*, angola, congo et le candomblé de caboclo, où l'influence amérindienne est particulièrement présente.

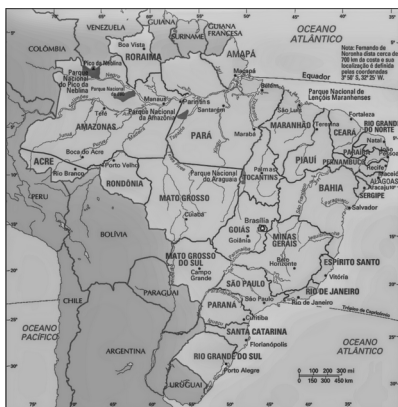
Aujourd'hui, ces nations de candomblé ont perdu leur connotation ethnique, elles ne renvoient plus à une réelle origine

africaine, mais à des identités religieuses plus ou moins différenciées. Divisées entre cultes plus ou moins traditionnels, elles ont toutes été influencées par les pratiques religieuses africaines et catholiques.

C'est donc dans les villes que la religion des maîtres commença à se mêler à celle des esclaves, d'autant plus facilement qu'il existait des correspondances entre ces deux univers religieux. Cela donna naissance au syncrétisme afro-catholique : Jésus fut identifié avec Oxalâ, le dieu de la création ; Omolu, le dieu de la variole, fut assimilé à saint Sébastien, criblé de flèches, ou à saint Lazare, couvert de plaies ; Yansan, la déesse guerrière du vent et des tempêtes, fut associée à sainte Barbe.

Selon la tradition orale, le premier *terreiro* de candomblé fut fondé à Salvador de Bahia, dans la première moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, par trois Africaines membres de la confrérie de Notre-Dame de la Bonne Mort. Jusqu'aux années 80, la dévotion catholique des pratiquants du candomblé demeura très forte. A la fin du processus d'initiation, le novice devait assister à une messe catholique et recevoir la bénédiction du curé. Encore aujourd'hui, les initiés du candomblé réalisent un rituel qui est devenu l'un des symboles de la culture bahianaise : le lavage des escaliers de l'église du Bonfim à Salvador. Le Christ du Bonfim (de la Bonne Mort) est en fait identifié à Oxalâ, dont le principal rituel consiste à purifier les autels avec de l'eau sacrée.





source: Mackin (2014)



source: Bahia-turismo

## La fête dans le candomblé

Je vais essayer d'écrire l'ambiance et les faits pendant une rencontre des membres de candomblé au jour d'un rite d'initiation. C'était une salle carrée, avec une structure très simple. Il y avait des petits drapeaux colorés placés partout, surtout affichés au plafond et aux colonnes en bois qui révélaient le climat de fête et aussi par le nombre de gens que circulait au dehors.

C'était une salle d'apparence normale mais soigneusement préparée pour une cérémonie. Au fond, opposé à la porte d'entrée, a été placée une rangée des chaises et des canapés. C'était pour les autorités. Un genre de gradin a été mis autour de deux côtés plus larges du salon et donnait l'idée qu'il serait utilisé par un public des spectateurs.

D'une manière informelle et presque moqueuse les tambourins ont commencé à sonner. Ce moment était comme une préparation de la cérémonie qui n'intéressait personne car les gens continuaient à circuler à l'extérieur et menaient des causeries très animées. Un peu après ils vinrent tous dans la salle et rapidement les gradins ont été remplis.

C'est alors qu'une femme très élégante, accompagnée d'autres femmes presque toutes habillées en blanc. Elles entrèrent par une porte latérale pour occuper ensemble les chaises et les canapés réservés aux autorités. La femme élégante portait des habits typiques du Bahia: la jupe large et longue trainant sur le pavement, le tourbant sur la tête, un genre de châle travaillé à crochet sur les épaules et à la taille, des colliers, quelques bagues aux mains etc...

Une fois assise la dame commença à présider la cérémonie, apparemment sans beaucoup de structure car il n'existait pas un schéma préétabli. Mais peu à peu son discours devenait intéressant et les participants s'y impliquaient. On avait tout d'un coup l'impression que personne ne conduisait le rite. Mais en même temps il n'y avait pas de temps mort et on ne s'ennuyait pas. Au centre de la salle il y avait un groupe de personnes qui au début étaient éparpillés en formant un cercle. Ces hommes et ces femmes avaient des habits colorés, la tête couverte et déchaussée. Ils ont commencé à tourner avec des pas synchronisés presque toujours

regardant en bas, en s'arrêtant seulement quand s'arrêtaient les tambourins, quelques fois en chantant dans une langue inconnue mais avec aisance.

Dans très peu de temps, le salon s'était rempli. Parmi les spectateurs quelques uns avaient l'air attentif, les autres étaient intéressés aux choses qui se passaient, d'autres distraits. Le mouvement à l'extérieur était le même depuis le début avec le va et viens des personnes occupées à quelques activités ou simplement causant sur des sujets divers.

Après beaucoup de musique et de dance, le grand cercle central, qui tournait d'abord dans un mouvement synchronisé et régulier en s'arrêtant de temps en temps pour prendre souffle, s'est laissé pénétrer du rythme des tambourins que devenait plus intense. Les mouvements s'accélérent avec solennité et élégance. De la tribune à chaque moment, quelqu'un laissait son poste et se mêlait à la dance en approchant la dame assise sur le fauteuil le plus important. On s'inclinait devant elle et on chuchotait à son oreille comme si on lui faisait quelques confidences. Elle répondait de forme maternelle en faisant de gestes discrets mais solennels, bénissant et invitant la personne à reprendre sa place.

D'un coup quelques personnes qui formaient le cercle central commencèrent à tourner sur elles-mêmes avec un rythme pas seulement intense mais frénétique. L'espace devenait petit et

étroit. La majorité était sortie du cercle de sorte que les autres pouvaient bouger avec plus de liberté. Ils créèrent un groupe rapproché qui commença à applaudir en articulant les pas de dance et de son des tambourins avec un rythme simples mais pressé. Quelques uns dansaient en faisant des mouvements incroyables et ces mouvements au lieu de les fatiguer, paraissaient leur donner des énergies renouvelées.

Le public les regardaient attentivement avec une manifestation d'approbation et en applaudissant. Quant les tambourins s'arrêtèrent, tous s'arrêtèrent aussi. Ce n'était pas pour la pause mais pour changer de rythme et de musique. Et tout de suite la fête reprenait et de manière plus intense qu'auparavant. Par moment des personnes qui étaient dans le cercle central balançaient leur corps en extase. Ils restaient ainsi jusqu'au moment où venait quelqu'un pour s'occuper d'eux. Personne ne pouvait rester indifférente.

Les personnes les plus applaudies étaient celles que la fête avait amené à entrer en transe. Il y en avait six ou sept, elles étaient immobiles, balançaient le corps, les yeux fermés, les bras derrière les dos, endormit mais visiblement dans une autre dimension. Les yeux de tous étaient tournés sur eux. Ils restaient ainsi durant des minutes. Après ils étaient invités à quitter la salle par une porte latérale. La fête avait été interrompue dans un bref délai jusqu'au moment où avec beaucoup de bruit, les initiés de la transe sont

revenus en sautant et en dansant, habillés différemment avec plus de beauté et de luxe. Ils étaient allés se préparer pour la grande fête. L'un d'entre eux avait dans la main les signes du guerrier et brandissait une petite hache en métal dans la main droite et agitait un instrument musical avec la main gauche. Un autre avait un sceptre dans les mains et une couronne sur la tête. Une troisième personne avait la tête cachée par un masque fait de paille, une autre encore avait un arc de chasse. Ils ont recommencé à danser au milieu d'une joie qui était déjà contagieuse et euphorique.

### **Analyse**

Le Candomblé, issu des cultures yoruba et gegê de l'Afrique de l'Ouest, est une recreation de ces cultures car, s'il a gardé les éléments fondamentaux de ces religions comme la divination, l'offrande sacrificielle, la transe et les transes de possession, il a néanmoins été obligé de se transformer en raison de l'environnement social dans lequel les esclaves africains et les esclaves libérés vivaient à Salvador. Il s'agit par exemple du fait que seules les orixàs, dont les femmes esclaves se souvenaient, sont vénérées dans les terreiros ou lieux de culte. Les orixàs sont des énergies de la nature ou bien des êtres humains participant à la mythologie yoruba qui, à des moments particuliers, sont devenus des divinités. Dans le panthéon des divinités, le pouvoir suprême est celui d'Olorum qui a engendré deux principes de création à travers le Souffle, le principe masculin Oxalâ et le principe féminin

Odudua, qu'on représente parfois unifiés. Ils ont donné naissance aux autres orixàs.

Le Candomblé est une pratique religieuse qui exige une initiation rituelle, et la plupart de ses rites sont gardés secrets. La liturgie de la cérémonie religieuse est fondée sur la musique, les incantations et les danses, selon l'idée qu'on ne peut toucher l'âme et les sentiments qu'à travers l'art. Au début de la cérémonie appelée *festa* pour souligner la joie de la rencontre avec les divinités, trois incantations sont chantées pour chaque orixâ commençant par Exu, le messager, et finissant par Oxalâ, le père des divinités. Chaque orixâ a des chants et des danses spécifiques et les *filhas-de-canto* (filles des saints ou prêtresses) doivent les connaître. Les chants sont d'abord adressés aux orixàs masculines, puis féminines.

La langue yoruba se perpétue comme langue sacrée, issue de la tradition orale. La vision du monde du Candomblé se communique à travers le corps, vécu par les adeptes comme un instrument sacré de sagesse. L'initiation enseigne aux prêtresses d'apprendre toujours davantage sur les sensations corporelles et de leur faire confiance. La musique accompagne la danse et seuls les musiciens, prêtres initiés appelés *alabés*, sont les gardiens d'un répertoire ésotérique complexe de rythmes et de chants. Chaque lieu de culte possède environ 400 à 500 chants. Les *alabés* incarnent la mémoire historique de la communauté.

La musique joue un rôle fondamental en appelant les divinités, en les introduisant aux rituels de transe pour que les *orixàs* dansent par le corps des prêtresses ou des prêtres. Elle est produite par trois *atabaques* (instruments de percussion) — le plus grand est le *Rum* ou tambour parlant joué par un grand initié — puis l' *agogô*, sorte de cloche en métal utilisée comme métronome. La musique exprime les caractéristiques de chaque *orixà*, par exemple le rythme d' *Oiâ-Iansâ* traduit la rapidité et le caractère électrique de cette déesse.

De ce qui précède, nous pouvons observer les généralités suivantes : La présence d'un trajet circulaire du corps pour délimiter le cercle magique dans lequel *Oiâ-Iansâ* va concentrer les énergies. Tous les mouvements sont circulaires pour symboliser le Souffle du vent. Exécutés plus rapidement, ils symbolisent l'air tournoyant de l'ouragan ou tempête d'orage avec pluie. Ensuite il y a un mouvement discontinu aux directions changeantes qui représente l'énergie de l'air qui est partout, et *Oiâ-Iansa* n'a pas cessé d'occuper de manière agressive tous les espaces en même temps. En outre, le mouvement nerveux et subtil aux impulsions rapides exprime l'énergie électrique et une forme d'impatience. Et enfin, le mouvement fluide et léger renvoie à la légèreté de l'air et à la douceur de l'*orixà* quand elle nettoie le lieu des esprits des morts. Le tourbillon qu'elle crée autour d'elle figure l'air en mouvement qui donne naissance au feu. Elle prend beaucoup d'espace, parfois

en ouvrant les bras, en rejetant la tête en arrière, tournoyant sur elle-même, créant une spirale avec son corps, ce qui témoigne de son besoin d'espace. L'usage qu'elle en fait est d'ailleurs très différent des autres : *Yemanfri* et *Oxum* dansent avec des mouvements horizontaux moins amples. *Yemanjá* occupe un espace plus vertical, ondoyant, plus introspectif et intériorisé. Quant aux changements constants de direction, une *filha-de-santo* qui danse *Oiâ-Iansâ* explique que « l'air est partout, c'est pourquoi elle se déplace sans direction spécifique ». Ce mouvement traduit le frisson qui parcourt le *orixâ* et sa curiosité qui, sans cesse, attire quelqu'un ou quelque chose : sorte de danse éperdue de cette jeune et guerrière *orixà* qui se fraye un chemin en combattant et purifie les marques laissées par les *Eguns*.

La danse évoque certains épisodes de la vie des divinités qui sont des fragments du mythe, et ce mythe doit être représenté en même temps qu'il est raconté, pour acquérir la totalité de son pouvoir évocateur. Durant la transe, le rôle de la musique et celui de la danse ont été interprétés comme des vecteurs hypnotiques et auto suggestifs. Il serait plus précis de dire que la transe est en fait un état très profond et intime qui utilise les gestes et la musique pour incarner les divinités à travers un langage spécifique et contrôlé.



### Bibliographie

Barbara, R. A. (2002). *Dança das Aiabãs. Dança, corpo e cotidiano das mulheres de Candomblé*. [Tese de Doutorado na Usp, São Paulo].

Braga, J. (1989). *Contos Afro-Brasileiros*. Salvador, Empresa Grafica da Bahia.

Freyre, G. (1933). *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro, Olympio.

Lody, R. (1995). *O povo de santo : religião, histéria e cultura dos orixés, vuduns, inquices e caboclos*. Rio de Janeiro, Pallas.

Cartes :

Mackin, A.E. (2014). *Protest and Repression in Democratic Systems: A Comparative Analysis with a Focus on Brazil* [Thesis]. Consulté le 15 décembre 2023 sur <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:98645196-a0fa-4382-a163-eeab2eb30364/>

Bahia-turismo (s.d.) consulté le 15 décembre 2023 sur <http://www.bahia-turismo.com/dados.htm>



# **La notion de la virilité dans la culture nande**

**par Marcel KANDU**

## **Introduction**

La conviction intime d'être un homme et non une femme se construit progressivement de l'enfance à l'adolescence suivant un mode idéal masculin d'un contexte culturel donné. Cet idéal accompagne chaque homme toute sa vie. Elle a deux conséquences: la perception de l'image de soi et la manière dont est vécue la virilité. L'image de soi est celle que renvoi le miroir et celle qu'on croit lire dans le regard de l'autre. Cette image doit plaire, séduire parce qu'elle est jugée conforme à la virilité et à la beauté masculine. L'image dite virile et les comportements qui la traduisent sont rappelés en permanence par l'entourage, la publicité et les médias au fil des occasions qu'il s'agisse de la mode, du sport, de la politique, de la violence individuelle ou collective. Les rappels incessants finissent par dicter des comportements, un langage, un habillement et des accessoires qui font les « mâles ». La question être homme se pose parfois de façon plus aigüe à l'occasion de la

maladie ou de certaines circonstances, adolescence, anomalies réelles supposées des organes génitaux, infertilité, impuissance, chômage, divorce, décès d'un proche, retraite.

Mais qu'entend – on par la virilité ? Selon le *Petit Larousse* de 1997 terme viril est un adjectif qui vient du latin *virilis*- de *vir*, homme. Viril veut ainsi dire propre à l'homme, au sexe masculin. Lorsqu'on parle par exemple de l'âge viril, on veut signifier qu'il s'agit de l'âge d'un homme qui a comme attributs l'énergie, la fermeté, la résolution que la tradition prête au sexe masculin. C'est pour cela qu'on dit action virile, langage viril. La virilité est une force, une puissance qui doit posséder un homme.

### **La virilité dans la culture Nande**

Dans la culture nande l'éducation à la virilité se faisait au cours de la grande initiation masculine *Olusumba* (Muhemu, 2006). Ce rituel d'initiation était précédé par deux grandes étapes de la vie adulte. Durant l'enfance (*obwana*), entre 0 et 5ans, l'enfant vit pratiquement avec sa maman et les femmes. Il se sépare de ce groupe quand il commence à avoir le sens de la pudeur accompagné de réprobation et de la honte (*esisoni*). Il devra progressivement s'intégrer dans le groupe des adolescents (*obusuko*) qui vivent une période de croissance physique dans leur maison commune (*ekirimba*). Ils vivent dans le *ekirimba*, séparés de leur environnement social et suivent une formation collective

avec des pairs. Cette formation est adaptée à leurs futures responsabilités dans la société. Les garçons quittent ensuite définitivement la catégorie des enfants et reçoivent une dénomination générique (*obulwana*). Loin du regard des adultes, les adolescents peuvent discuter entre eux, se disputer entre les bergers des différents villages et même organiser des luttes. Ces jeux finissent à la longue par développer l'endurance, l'adresse, l'agilité, la force musculaire, la fermeté et l'esprit de compétition dans ce groupe d'adolescents.

En effet, la trahison, la démission, la fainéantise, le manque de compétitivité et de maîtrise de soi lors des compétitions sont souvent sévèrement sanctionnés. Le repas du soir clôture les activités de la journée, les jeunes se rendent dans leurs maisons communes autour du feu. Ces maisons sont des lieux par excellence d'apprentissage de l'éloquence, d'initiation à la solidarité clanique, à l'éducation sexuelle, aux proverbes, de l'affirmation de soi, des contes et devinettes qui agrémentent la fin de la soirée. Cette étape de la vie pubertaire est très favorable à l'éducation personnelle et communautaire car elle est menée avec beaucoup de fermeté, de la formation de caractère et selon une rigoureuse discipline. Éloignés symboliquement de ses parents, l'adolescent est invité à prendre sa vie en main. Cette période se termine par la grande initiation masculine (*olusumba*) qui comprend trois étapes : les cérémonies

préparatrices, la circoncision proprement dite et les cérémonies de clôture.

Le lieu initiatique est la forêt. L'acte principal de passage de l'enfance à une vie d'adulte est la circoncision. En général l'initiation comprend neuf épreuves éducatives (*amakatsi weribanibwa*) qui correspondent aux différents modes d'être. Le but est de former l'adolescent aux différents types des rapports sociaux, pour être homme au vrai sens du mot. Parmi les neuf épreuves les cinq premières sont formatives et les quatre dernières sont plutôt des conseils pratiques donner à l'initié. Voici les cinq épreuves : *Ngungutsia* : celle-ci éduque à la sagesse et à l'intelligence pratique. *Kaputa* : exercice qui consiste à sauter plusieurs fois une flamme de feu ou à passer sous les étincelles. Lors de cet exercice l'initié répète cette phrase : « *le feu de dieu, me purifie, mon père ne m'a jamais donné un si grand bien* » *Lusaba* : travail en chaîne qui consiste à l'éducation à la vie commune.

*Kikoko* : le tuteur administre un coup fort sur le genou de l'initié qui doit apprendre à encaisser. C' est l'éducation à l'endurance ; savoir rester silencieux dans les difficultés. *Musughusughu* : consiste à faire passer un morceau de fer rouge autour du sexe de l'initié. Il ne s'agit pas seulement de cicatriser la plaie, mais surtout d'apprendre au néophyte que toute parole est brûlante comme un fer rougi au feu. Ainsi il ne

faut jamais trahir mais être digne de sa parole. Et il faut être méfiant à l'égard des certaines personnes.

Arrivé à ce stade de l'initiation le néophyte peut espérer terminer les épreuves car certains y mouraient. Il faut endurer les épreuves morales et physiques dans le silence car « *un homme ne pleure pas, il avale ses larmes* » (*omulume sy'elira, akamer'emisonia*). Le séjour dans la forêt était accompagné des conditions difficiles et des maladies. Il arrivait par exemple que la circoncision ne réussisse pas. Mais lorsqu' on a passé ce rituel on est considéré comme un vrai homme, suivant la conception des Nande. On peut alors entrer dans la véranda pour participer à la palabre et on devient membre dans le sphère de la prise des décisions. Dans la place publique on a le droit de lancer les phrases telles que : « *omulume simuli muke* » (ce n'est pas la taille qui fait l'homme). « *Omulume syaliwangamuti* » (l'homme ne tombe pas comme un bois). « *Omulume nimulume* » (l'homme c'est homme ». « *tapima ngaune mulume* » (essaie si tu es un homme). Tout ceci se dit pour affirmer la virilité.

### **La virilité comme un mode d'être dans le Congo contemporain**

La virilité est un état en mutation, une valeur changeante qui n'est plus l'apanage des hommes. Les femmes aussi intègrent les signes de masculinité au sein des codes culturels de leur féminité (cheveux-court, pantalon) et réciproquement les

hommes auraient tendance à se féminiser. Selon Peggy Sastre (2010), la virilité est un concept obsolète. C'est un primitivisme dépassé, elle trouve sa vision dans le mutationniste. Même si certains auteurs nous ferois voir que la virilité guerrière est évoquée de façon symbolique, qu'il s'agit d'un état d'esprit pour obtenir la victoire politique dans un champ public, et non pas d'un besoin primaire d'agressivité, de bagarre avec des lances, en bois ou des bombes. La technologie est un moyen de rendre les frontières du genre poreuses en niant l'association naturaliste entre virilité et masculinité. Aujourd'hui la virilité est vécue au niveau idéologique. Le corps féminin doit pouvoir être l'étendard de présentateur public du pouvoir être, au même titre que le corps masculin. Cet esprit de conquête est déjà en lui-même un acte de virilité. La femme aussi s'affirme, elle n'a pas peur de prendre la parole en publique, de gouverner. Tous les hommes ne cherchent pas le pouvoir, toutes les femmes ne veulent pas le leur reprendre, elle rappelle les va-et-vient historique de la guerre, de sexes en quête du pouvoir.

Nous devons sortir de valeur comme « *l'homme guerrier* » et la « femme maternelle ». Le monde est en train d'évoluer. La virilité est une attitude primitive, animale, dépassée. Hier les hommes dominaient les femmes avec la forme virile (l'autorité, la domination), aujourd'hui on procède à la théorie féministe qui les met en garde.



*La femme ne doit jamais rivaliser avec l'homme. Les deux ont été créés pour se compléter, non pas pour se battre. Ils ne peuvent ni ne doivent sacrifier leur masculinité et leur féminité pour aucun motif. Mais cette complémentarité ne peut être effectivement si l'une des deux parties reste au milieu du chemin. Dans la mesure où ils s'acceptent tels qu'ils sont et s'interpellent respectueusement, ils vont aussi s'enrichir réciproquement. (Diaz, 2004)*

La forte demande d'écoute et la compréhension des femmes comme victimes, soumises à cette virilité est une représentation virile de la part des femmes contemporaines. Les femmes sont doloristes, cette manière de supporter est une autre forme de virilité. En dépit de cette mutation la virilité de l'homme demeure incontournable. Conçue comme protection, la masculinité protège la féminité. La féminité a besoin de la protection. Elle vit toujours de l'espérance de cette protection.

## Bibliographie

Diaz, M. (2004). *Je deviens femme*, Kinshasa, Médiaspaul.

Muhemu Mubao Sitone, M. (2006). *Naissance et croissance d'une Eglise locale (1886/97-1996). Le cas du Diocèse de Butembo-Beni au Congo Kinshasa (R.D.C)* [Thèse de doctorat, Université Lumière de Lyon 2].  
<https://www.yumpu.com/fr/document/read/16583633/diocese-de-benipdf-congoforum>

Sastre P., *La virilité*, in site <http://wwcanalblog.com/cf/fe/tb?bib=352983&pid=13909556> du 1 mars 2010 à 16h30'

# **Eglises de « *réveil* » à Kinshasa et perception des offrandes et dîmes par « *mobile money* » lors de la covid-19**

**par Jules Kassay Ngur-Ikone**

*Mots-clés* : Pandémie, Covid-19, Eglise du réveil, Congo-Kinshasa, Mobile money, Offrande, dîme

## **Introduction**

La pandémie Covid-19 est apparue en novembre 2019 à Wuhan, une province de la Chine. Le virus a créé un choc auprès de 7,7 milliards habitants du monde. Il était à la base de plus de 37,5 millions de malades et plus d'un million de décès<sup>1</sup>. En République Démocratique du Congo, le cumul des cas en septembre 2020 était de plus de 10 milles malades et de 276 décès. Corona a fait basculer

---

<sup>1</sup> Ney York Times, 12 octobre 2020.

l'humanité dans la peur et l'incertitude, créant des interrogations sur un nouvel ordre mondial. Et suite à sa transnationalisation l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) a promulgué aux Etats une série des mesures barrières pour protéger leurs populations. Ces mesures auxquelles le gouvernement aussi congolais avait astreint ses sujets ont eu des impacts considérables sur leur mode de vie (Shomba, 2020; Makolo, 2020; Osokonda, 2020; Mulamba, 2021).

Dans cet article nous aimerions montrer comment les églises de réveil à Kinshasa, face à l'interdiction des rassemblements publiques et au confinement, se sont adaptée à la situation en transformant, grâce aux nouvelles technologies, leur mode de fonctionnement, en occurrence la perception des dimes et des offrandes. En effet, les dimes et les offrandes sont considérées comme des transactions du croyant avec sont Dieu. Elles sont remises par les fidèles aux responsables de leur groupe religieux lors des assemblées publiques. Mais lors de la pandémie, des différentes mesures, à l'exemple de l'interdiction des assemblées publiques, la distanciation sociale et le confinement les réunions des fidèles n'avaient pas lieu. Ces mesures barrières tout en étant pertinentes et indispensables pour la prévention contre la covid-19 à Kinshasa, étaient incompatibles avec le contexte de la culture des églises de réveil. C'est ainsi que pour rester connecté à leurs membres et les pousser à remplir leurs obligations, les responsables religieux ont eu recours aux technologies nouvelles, en instaurant le

système de transfert de fond par « *mobile money* ». L'objectif de cet article est d'éclairer le recours à cette innovation, d'en examiner les contours, de comprendre les logiques des acteurs impliqués et les dynamiques structurelles sous-jacentes. Nous aimerions examiner la notion de pandémie et son impact social afin de comprendre les logiques des acteurs tel le cas de l'instauration de la numérisation des paiements des offrandes et des dîmes via « *Mobile money* » par les églises du « réveil ». La question posée est de montrer comment les églises de réveil ont utilisé le téléphone mobile comme système de paiement et ainsi continuer leurs pratiques religieuses. Nous aimerions analyser comment l'application de ces mesures peut réellement être effective compte tenu de la réalité du pays.

Les données pour écrire cet article proviennent de l'étude documentaire, par la consultation des documents officiels et scientifiques afin d'explorer cette pratique émergente de l'usage du *mobile money* comme transactions financières. L'étude repose sur un *corpus* des données qualitatives qui ont permis d'identifier les sources pertinentes dans le domaine du *Mobile money*. Pour cela nous avons eu des entretiens avec les détenteurs des agences et des entretiens semi-directifs avec les fidèles des églises de réveil dans la ville de Kinshasa, la capitale de la république Démocratique du Congo. Le choix de Kinshasa s'est imposé car la capitale fut l'épicentre de la pandémie à coronavirus. Le recueil des données s'est focalisé à la commune de Ngaba. Avec ses 180.650 habitants,

cette commune compte 223 églises de réveil inscrites officiellement à l'ERC (Eglises de Réveil au Congo). La République Démocratique du Congo est un pays vaste et riche des potentialités. Mais cette richesse ne profite pas à l'amélioration des conditions de vie de la population. C'est le cas des habitants de la commune de Ngaba. Une commune non urbanisée, avec des habitants les plus pauvres de la capitale. Et c'est auprès de cette population que les chefs religieux font des prédications miracles aux adeptes en situation de précarité en leur manipulant des versets des Ecritures comme promesse de transformation de la pauvreté en prospérité.

### **1. Eglise de réveil au Congo-Kinshasa**

Les églises de réveil au Congo sont classées sous le *label* d'Associations Sans But Lucratif (ASBL) confessionnelle dotée de la personnalité juridique, reconnues par les Arrêtés Ministériels n°278/03 du 06 février 2003 et n° 206/CAB/MIN/J/2009 du 04 décembre 2009, leur accordant l'Interface de toutes les églises et communautés, ministères et groupe de prières charismatiques et du réveil en RD Congo. Ce sont des églises indépendantes (Mvuezole Bazonzi, 2011, p. 3) et de la consécration de la mondialisation religieuse<sup>2</sup>. Actuellement, elles se

---

<sup>2</sup> Les églises du réveil sont des structures religieuses dites indépendantes parce qu'elles ne dépendent pas de la hiérarchie des grandes religions existantes, et peuvent être créées librement par des pasteurs sans que cela nécessite une autorisation particulière autre que celle des autorités politico-administratives. Ces sont d'inspiration pentecôtiste et elles prolongent l'action de celles qui ont

dénombrant par millions, et leurs adeptes par milliers. La radio Congo Share témoigne qu'en RD Congo, il y a au total 20.850 communautés du réveil avec près de 100.000 serviteurs et servantes de Dieu et un potentiel de milliers des fidèles du réveil (Eglise du réveil du Congo, 2023).

La genèse des églises de réveil au Congo, en majorité de tendance pentecôtiste, remonte ont vu le jour entre 1965 et 1969 sous l'impulsion de la mission protestante qui n'avait pas beaucoup de pouvoir et était marginalisée au Congo car n'étant pas belge (van Reybrouck, 2010, p. 92).

Pour expliquer l'enracinement du réveil pentecôtiste, on pourrait dire que la forme de l'État, les Églises établies et les institutions hégémoniques ont participé à créer des conditions favorables (Ndaya, 2024). En effet, c'est dans les années 70, qui correspondaient à la zaïrianisation et le début de la crise économique, que le pentecôtisme attira l'attention des Congolais. Mais déjà aux lendemains des crises socio-politiques que connu le Congo après l'indépendance, de 1960 jusqu'en 1965, lorsque le pays était déchiré par des conflits politiques, des émeutes, des mutineries de l'armée, des guerres de sécession qui ont mis à l'épreuve certaines provinces (Kabongo Mbaya, 1992, pp. 174-184; Verhaegen, 1980, pp. 116-117) que le terrain fut fertile pour la

---

émérgé aux Etats-Unis et en Grande Bretagne dans les années 1960.

nouveauté religieuse. L'instabilité persistante était perçue par la population comme l'échec de l'éducation catholique car le Congo juste indépendant avait été gouverné par une élite autochtone formée dans les écoles de la mission. Durant le gouvernement Kasa Vubu, ancien séminariste et premier président du Congo, l'insécurité était grandissante. Et c'est dans cette période de mécontentement populaire que la mission protestante profita de la déception de la population envers ses dirigeants pour imposer sa présence. Entre 1965 et 1969, des campagnes d'évangélisation furent organisées à Kinshasa. Les pasteurs français et afro-américains, à l'exemple du couple Osborn, visitèrent la capitale. Ils y initièrent une évangélisation moins institutionnelle, plus émotionnelle. Les prédications données abordaient les thèmes puisés des préoccupations de la vie quotidienne des Congolais. La Bible n'y était pas un livre manié par l'unique clergé catholique, mais un outil mis à la disposition du public qui pouvait lui-même y vérifier les valeurs enseignées. Et lors de ces rencontres les gens pouvaient prier en utilisant leurs propres mots, présentant des requêtes à Dieu et convaincus qu'Il allait agir.

L'exposition publique de telles émotions et demandes dans les prières suivant les désirs et l'état mental du moment était bien proche du modèle de la tradition congolaise de l'incantation comme communication avec les Etres surnaturels. Ce système autochtone local de la communication entre le croyant et les êtres Surnaturels,



bien qu'interdit par les missionnaires catholiques étaient exécuté en privé. Sa tolérance dans le pentecôtisme était vécue comme une reconnaissance.

Ensuite la doctrine de l'authenticité de Mobutu Sese Seko et son corolaire, la zaïrianisation favorisèrent également l'enracinement de l'expression des religiosités locales (Verhaegen, 1982; Devisch, 1996, p. 94). En effet, une fois au pouvoir après une visite en Chine, Mobutu chercha à imposer sa mainmise sur le pays. Il s'inspira de la politique culturelle de Mao Zedong pour introduire au Congo l'idéologie de l'authenticité comme restauration de l'identité congolaise détruite par la conquête culturelle belge. L'idéologie de l'authenticité était rendue concrète par le changement des noms des personnes, des villes et du fleuve et surtout la suppression des noms chrétiens catholiques pour les substituer aux noms congolais, etc. Il s'agissait là d'une hégémonie culturelle de l'État qui ambitionnait le rôle d'avant-garde dans la nationalisation du Congo post-colonial. A cet égard une résolution fut votée à l'Assemblée nationale, autorisant par exemple la création des traditions religieuses de toutes obédiences. La Constitution de la République Démocratique du Congo stipulait en son article 24 que : « toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion. Et que toute personne devenue majeure a le droit de manifester sa religion ou ses convictions, seule ou en commun, tant en privé qu'en public, par le culte,

l'enseignement, les pratiques, l'accomplissement de rites et la vie religieuse sous réserve du respect de l'ordre public et de bonnes mœurs ». La politique nationaliste de l'authenticité amena une révolution en autorisant les pratiques religieuses de toutes obédiences aussi pentecôtes. Les Congolais trouvèrent dans les manifestations de la religiosité pentecôtiste une similarité avec leurs traditions de leur approche pragmatique du religieux qui était devenue périphérique avec l'influence catholique. Cette reconnaissance venait de la nature du pentecôtisme même. Son discours demande l'émancipation des traditions mais s'inspire de ces mêmes traditions pour la revitalisation du local culturel transformé. Ceci explique aussi l'implantation du pentecôtisme parmi les nouveaux citadins congolais. En fait, dès la chute des barrières coloniales qui filtraient l'accès des habitants des villes moyennes et des milieux ruraux vers les centres urbains, l'exode rural s'accroît au Congo. Les personnes émigraient en ville dans l'espoir d'y trouver de l'emploi et un meilleur bien être.

L'appartenance aux associations comme le cas des groupes de prières permettaient de créer une base commune pour la reproduction des nouvelles relations (Trefon, 2004 ; Ndaya, 2016).

En effet, lorsque l'on est membre d'une communauté des croyants, on s'allie à une vie caractérisée par un engagement. Les fidèles, qui se nomment les chrétiens, sont astreints aux obligations religieuses scellant leurs appartenances (voir par exemple Ndaya

2008: 55).

### ***1.1. « L'évangile du business »***

Tirant profit de la laïcité de l'Etat congolais consacrée dans la constitution du 18 février 2006, nombreux sont des Congolais qui se sont adaptés à la nouvelle et rude situation économique du pays, en créant des églises, chacune ayant sa structure comprenant en son sein des pasteurs, des prophètes, des docteurs, évangélistes, des apôtres, révérends, prophètes, diacres, bishops et archbishops. Les fidèles ont des obligations parmi lesquels la participation aux assemblées des Chrétiens et payer les offrandes et la dime. C'est pour cela que ces églises sont considérées comme « *des véritables créneaux porteurs de bonnes affaires* ». On pourrait les classer parmi les activités de secteurs informels, des gagne pain pour leurs instigateurs qui exploitent la superstition de leur membres pour s'enrichir. Mais durant le corona virus, comme dans la plupart des pays, la RD Congo avait aussi décidé la fermeture des lieux publics. Les regroupements de plus 50 personnes étaient interdits. Et ces mesures sanitaires furent respectées par des leaders religieux. Ils exigèrent du respect des mesures barrières pour juguler ce fléau.

### ***1.2. Offrandes et dimes ?***

Ces deux concepts, offrandes et dimes, dans la logique des églises du réveil, sont des transactions entre le fidèles et Dieu. Le

terme offrandes, du latin *offerenda* (ce qui doit être offert), est un terme général qui englobe les aumônes, les dons et les dîmes. Dans le christianisme, l'offrande est un don d'argent à l'Église. Lors de la célébration du culte chrétien, un moment est réservé à la collecte de dons. En fonction des églises, elle est collectée dans un plat à offrandes, une quêteuse, une sébile, un simple panier. Elle peut être également donnée en dehors de la célébration, dans une boîte de l'église. Selon la Bible, elle est libre, volontaire et correspond à un élan du cœur ; elle est motivée par l'amour (La Sainte Bible, 2010). Mais elle est aussi faite en fonction des ressources de chacun, la motivation du donateur n'est plus une obligation, mais doit être un libre choix par générosité (Thielman, 2011, pp. 339). L'offrande est pour ainsi dire un acte de reconnaissance à Dieu (Elwell, 2001, pp. 46-47). Et quant à la dime, du latin *decimus*, elle constitue un dixième de quelque chose. Ce concept a été utilisé pour désigner le droit de dix pour cent à payer à un roi, un dirigeant ou un chef. Ceux qui devaient effectuer le paiement donnaient un dixième de leurs gains ou revenus au créancier. C'était une pratique ancienne courante chez les Babyloniens, les Perses, les Grecs et les Romains, ainsi que chez les Hébreux. Roland Bugnon décrit la dime comme une redevance ou un prélèvement du dixième d'un gain ou d'une récolte qui servait et sert toujours sous d'autres dénominations à l'entretien des personnes dont la vie a été mise au service du bon fonctionnement du Temple ou des institutions religieuses en général (Bugnon, 2013). Conscient que les Lévites de la première alliance

ne travaillaient pas la terre et qu'il fallait leur donner le moyen de vivre, le législateur hébreu demandait à la communauté hébraïque qui bénéficie de leurs services, de subvenir à leurs besoins.

Dans le christianisme évangélique, les positions sur la dîme varient selon les dénominations (Bouillon, 2014). Parfois, elle est obligatoire et occupe une grande partie de chaque culte. Des promesses de guérison divine et de prospérité sont garanties en échange de certains montants de dons. Des pasteurs menacent de malédictions, d'attaques du diable et de pauvreté à ceux qui ne donnent pas la dîme. Enfin la dîme et l'offrande doivent être comprises aujourd'hui dans l'esprit des fidèles d'un don d'amour sincère pour soutenir le personnel de l'église et en rencontrer les diverses dépenses de fonctionnement de l'église.

Le fidèle d'une communauté religieuse est obligé de donner l'offrande (*mabonza*) et dix pour cent de son revenu mensuel comme dime (Hébreux 7: 2-3; Habakuk 13). Et c'est durant les assemblées que la dime et offrandes et sont données, parfois sous forme des compétitions, entre les hommes les mamans et les papas. Le montant de l'offrande n'est pas déterminé. L'argent et les objets à donner sont mis dans une enveloppe et déposés dans un panier présenté au public lors des rencontres des chrétiens. Il s'agit des points de contact entre Dieu et le fidèle. Ainsi, comme disent les chrétiens, on donne, Dieu voit et bénit (*kopambola*). Ne pas s'acquitter de ses obligations religieuses c'est être considéré comme

un créancier de Dieu.

## **2. COVID**

En effet, appelée d'abord « nouveau coronavirus 2019 » ou « nCoV-2019 », la maladie provoquée par le nouveau coronavirus, a été rebaptisée « maladie à coronavirus 2019 » (Covid-19) « CO » pour corona, « VI » pour virus et « D » pour maladie en anglais. Enfin, le 11 février 2020, Coronavirus est connu sous le nom de Covid-19, dénomination officielle donnée par l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS). Le virus du Covid-19 est un nouveau virus de la même famille que d'autres virus tels que le syndrome respiratoire aigu sévère (SRAS) et certains types de rhumes courants. Le virus se transmet par contact direct avec les gouttelettes respiratoires produites par une personne infectée (lorsqu'elle tousse ou éternue) et au contact de surfaces contaminées par le virus. Le virus du Covid-19 peut survivre sur les surfaces pendant plusieurs heures, mais de simples désinfectants peuvent le tuer. Les symptômes peuvent inclure de la fièvre, de la toux et un essoufflement. Dans les cas les plus graves, l'infection peut provoquer une pneumonie ou des difficultés respiratoires. Plus rarement, la maladie peut être mortelle.

Dans la construction sociale de Covid-19, les théories du complot ou les expressions : « complotisme » ou encore « conspirationnisme » (Giry, 2017b, p. 6) interrogent le caractère

naturel ou fabriqué du nouveau virus. Une certaine langue laisse penser que les scientifiques chinois avaient délibérément fabriqué ce nouveau virus pour provoquer une panique mondiale ou à défaut, laissé le virus s'échapper du laboratoire. De ce fait, pour l'éviter quelques mesures ont été arrêtées : le port de masque, lavage fréquent des mains avec du savon ou de l'alcool, tousser et éternuer avec le pli du coude, la distanciation sociale, contacter le médecin en cas de fièvre, la toux et autres.

La pandémie à Covid-19 n'a pas encore livré tous ses secrets. Au fil de son évolution, des nouvelles formes se dessinent et contraignent les chercheurs à réfléchir davantage en vue des nouveaux savoirs susceptibles d'élucider et d'éclairer l'humanité pour sa meilleure protection (Nsakala, 2020, p. 499). Et le but de la campagne de lutte contre la pandémie n'est donc pas de détruire ce nouveau virus, mais d'apprendre à vivre avec lui (Jean-Paul Gaudillière et al., 2021, p. 59)

### ***2.1. Covid 19 et son impact sur les pratiques des églises de réveil***

Partie de la Chine, terre de sa survenance, l'avènement de la COVID en DRC devenait aussi comme partout dans le monde une affaire de l'Etat. En accord avec le Parlement, le Président de la République a déclaré un état d'urgence sanitaire en vue de protéger les populations. C'est ainsi que de manière pratique, une série de

mesures ont été édictées dont l'observance devrait être stricte.

Parmi celles-ci, cette étude en cible cinq, qui sont:

- Lavage régulier et répétitif des mains au quotidien ;
- Port obligatoire du masque à la place publique ;
- Utilisation d'un mouchoir jetable immédiatement ;
- Salutation sans se serrer la main ;
- Observance d'une distance sociale d'au moins un mètre avec tout interlocuteur.

Les réponses gouvernementales se consignent dans des agendas sanitaires, administratifs, économiques et sociaux. Les frontières extérieures reviennent avec la fermeture des barrières terrestres, fluvio-maritimes, ferroviaires et aériennes. Et de plus des décrets scellent l'isolement des villes créant vers la désunion des peuples. Au Congo-Kinshasa, la pandémie à Coronavirus a été annoncée mardi 10 mars 2020 par le Ministre de la Santé. Cette pandémie s'est répandue en dent de scie avec une rapidité de croisière, très virulente pour plonger toutes les villes et Kinshasa la capitale en mode panique généralisée en raison de son caractère hautement contagieux. A travers un discours à la Nation, le Chef de l'Etat proclame « l'état d'urgence sanitaire », une terminologie fondée sur les prescrits des articles 85 et 144 de la constitution de 2006 et le gouvernement instaure le couvre-feu pour limiter les mobilités interurbaines et interprovinciales ; il ordonne également des mesures drastiques comme promulguées par l' Organisation



Mondiale de la Santé (OMS). Ses mesures concernaient la fermeture des lieux publics (écoles, universités, boites de nuit, terrasses, marchés, lieux de deuils, stades, églises, etc.) et les activités non-essentiels (salles des gymnastiques, piscines, parcs zoologiques, bibliothèques, camping, etc.). Elles ont été prises en complément des gestes-barrières, sanitaires d'hygiène et de distanciation recommandés par les spécialistes de la santé et les autorités internationales, visant à freiner la propagation du virus à travers le pays en général et Kinshasa la capitale, avec ses 15.455.832 d'habitants. La nécessité de la protection, qui presque stoppait la continuité de la vie, se traduisait les mesures de confinement dictées par l'ampleur de ce virus. Les mesures barrières allaient en effet à l'épreuve de la culture des rencontres collectives des Eglises de réveil. Quelques semaines après, l'impact de ses mesures de ripostes comme le confinement contre la pandémie Covid-19 se remarquait dans des divers domaines de la vie. La vie économique par exemple devenait très ardue, étant donné que l'économie congolaise dépend fortement du secteur informel qui avait été touché et menacé.

C'est fut également le cas des nouveaux Mouvements Religieux (NMR) ou les Eglises dites du « réveil » spirituel en particulier au Congo-Kinshasa. Ils n'ont pas été épargnés par la pénurie financière de leurs fidèles. Et il sied de signaler que ces églises vivent de la générosité des fidèles. Les opérateurs religieux

des églises de « *réveil* » puisent leur rémunération en véhiculant l'évangile de prospérité, un discours de la promesse de guérison qui est leur *business* pour persuader leurs adeptes. Dans leurs messages certains chefs religieux qualifiaient la pandémie d'une maladie de mauvais esprit, d'une malédiction, d'une punition comme colère de Dieu sur les hommes, d'une attaque diabolique, d'une sanction divine etc.

Une autre frange de la population Kinoise mettait en doute l'existence de la pandémie (Pidika Mukawa, 2021, p. 78) . Et pour les adeptes de certaines sectes religieuses comme l'église des noirs, il fallait revenir aux dieux « des ancêtres » qui ont été abandonnés (Kabongo Muya, 2020, p. 649). Le but des messages des chefs religieux était d'interpeler les fidèles égarés à revenir à Dieu pour enfin récupérer leur pouvoir financier. Dans le même ordre d'idées, ils avaient développé des stratégies qui leur permettaient de rester en contact avec leurs fidèles respectifs, à travers notamment la digitalisation des prières et des cultes religieux, les médias socio-numériques *YouTube*, *WhatsApp*, *Facebook*, *Twitter*, *Instagram*, etc. Et pour ne pas mettre en veilleuse leur très lucrative activité financière qui est le prélèvement des offrandes et des dimes auprès des fidèles, les chefs religieux ont fait émerger l'urgence de mettre en œuvre les paiements numérisés à travers le « *Mobile money* », afin de recevoir l'argent auprès des fidèles.

Comme phénomène traumatogène, l'apparition d'une pandémie s'inscrit en général dans un contexte de peur collective ou de traumatisme social (Geisser, 2020). Au cours des siècles, l'humanité a connu différentes maladies qui ont marqué les esprits et causé des ravages. On peut citer parmi celles qui ont dominé les populations du monde la peste noire, le choléra, la fièvre jaune, la grippe espagnole, la tuberculose, la syphilis, la lèpre, le Sida et maintenant le Covid-19 (Munayeno Muvova & Pidika Mukawu, 2021, p. 25). Une pandémie est une épidémie qui se présente sur une large zone géographique internationale et touche une partie importante de la population mondiale. En médecine, la pandémie est une épidémie qui atteint un grand nombre de personnes, dans une zone géographique très étendue comme c'est le fut le cas d'Ebola en Ituri/RD Congo. Selon le Centre Nationale de Recherche de la Santé (CNRS), une pandémie est l'« Augmentation inhabituelle et subite du nombre d'individus atteints d'une maladie transmissible existant à l'état endémique dans une région ou une population donnée; apparition d'un nombre plus ou moins élevé de cas d'une maladie transmissible n'existant pas normalement à l'état endémique dans une région donnée » (Arbaoui, 2021). Comme l'affirme le démographe Sardon, c'est un virus qui touche la population mondiale en raison de diffusion à grande échelle et de son caractère hautement contagieux (Sardon, 2020, p. 4): « le coronavirus est impressionnant par son ampleur et la rapidité de sa diffusion. De ce fait, il sied de signaler que c'est la première

maladie qui aura entraîné le confinement d'au moins la moitié de l'humanité ». Par son caractère pandémique, il suscite la peur, la panique, l'angoisse et la psychose de la mort dans la population. L'expérience de la pandémie du Covid-19 qui a secoué le monde en général et l'Afrique en particulier est une leçon que la RD Congo doit apprendre pour mieux affronter l'après pandémie.

### **3. Dime et offrande par mobile money**

En République Démocratique du Congo, le système bancaire traditionnel continue d'exclure les plus pauvres avec des conditions d'accès souvent discriminatoires. Le paiement par téléphone, également appelé le « *Mobile money* », est une des innovations les plus importantes de cette dernière décennie en Afrique. Elle a bouleversé l'économie du continent africain, ses habitudes de consommation et de production, afin de pallier aux souffrances des transactions financières des Africains. En Afrique, la révolution du XXI<sup>e</sup> siècle avec l'opérateur Kenyan Safaricom qui tente l'innovation en 2007 avec son service M-pesa. (C'est le premier système de paiement par téléphone au Kenya et en Tanzanie). La vie de centaines de millions d'Africains en a été bouleversée. Il existe aujourd'hui sur le continent plus de 135 services de « *Mobile money* » et 340 millions de comptes. Aujourd'hui l'Afrique, se retrouve avec un peu plus de 400 millions

de dollars de transactions par jour et plus de cinquante-quatre pour cent du volume du « *Mobile money* » mondial (Omar Cissé)<sup>3</sup>.

L’Afrique représente un peu plus de cinquante-quatre pour cent du volume du « *Mobile money* » mondial » (Rogez, 2018). Le « *Mobile money* » a comblé un vide et a aussi permis à la majorité de la population d’accéder facilement aux services financiers, voir même dans les zones non-bancarisées et non-électrifiées. Mais bien que ça, l’Afrique demeure le « parent pauvre » dans le domaine de la mondialisation du numérique (Mubanga, 2018).

Au Congo-Kinshasa, L’opération virtuelle *Mobile money* a vu le jour en 2002. Il a fallu attendre le 20 mars 2012 pour qu’Airtel SA (avec son système de transfert d’argent *Airtel money*) devienne le premier opérateur à introduire ce service sur le marché, et trois sociétés se sont ajoutées, à savoir : Vodacom (avec *M’pesa*), Orange (avec *Orange money*) et Africel (avec *Afrimoney*). Plusieurs textes juridiques encadrent le secteur du *Mobile money*. L’autorité de régulation, la Banque Centrale du Congo, dans son instruction n°24 relatives à l’émission de la monnaie électronique et aux établissements de la monnaie électronique, greffe les prestataires de monnaie virtuelle aux établissements de crédit.

---

<sup>3</sup> Omar Cissé dirige In Touch, (2018), une startup sénégalaise spécialisée dans le paiement numérique.

La majorité des congolais vivent dans les milieux ruraux, soit cinquante-cinq pour cent de la population (Banque Mondiale, 2021), et dans ces milieux les infrastructures de base sont quasi-inexistantes. L'octroi de l'agrément de la monnaie électronique a permis de soulager la misère de cette population sans contrepartie du capital initial (Maotela Kamangu, 2022). Sur le plan politique, le *Mobile money* est un puissant moyen de mobilisation, conscientisation et sensibilisation de la masse. Toujours en RD Congo, le taux de bancarisation est évalué à quatre pour cent, et plus de nonante cinq pour cent des Kinois ne possèdent toujours pas de comptes bancaires. La RD Congo fait incontestablement partie des pays les moins bancarisées d'Afrique subsaharienne où la moyenne se situe entre dix et douze pour cent de la population (Nzoimbengene & Guichard, 2021). Pour la Banque Mondiale, les raisons qui expliquent le faible niveau de bancarisation en RD Congo sont dues entre autres à la réglementation inadéquate et mauvaise qualité des institutions ; le taux d'inflation ; la pauvreté, l'espérance et cycle de vie.<sup>4</sup>

L'expression l'argent mobile en anglais *Mobile money* (MOMO en abrégé) désigne un moyen prépayé d'échange numérique et de réserve de valeur offert par un réseau d'agents spécialisés. Ou encore, tout paiement réalisé par le biais d'un dispositif mobile pour initier, autoriser et confirmer un échange de

---

<sup>4</sup> lafinancedigitale.com, 2018

valeur financière en échange de biens et de services (Au & Kauffman, 2008). Les services d'argent mobile sont offerts par des exploitants de réseau mobile ou par d'autres entités en association avec un exploitant de réseau mobile. La Banque des règlements internationaux a défini en 2004 comme « une valeur stockée ou un produit prépayé dans lequel un enregistrement de la valeur disponible pour le consommateur (pour une utilisation plurielle) est stockée sur un support électronique que possède le consommateur » (Brack, 2016). Il est aussi vu comme « une transaction sans fil d'une valeur monétaire entre deux parties, en utilisant un dispositif mobile capable de traiter en toute sécurité une opération financière sur un réseau sans fil » (Ondrus & Pigneur, 2005, pp. 347-361). Ce service qui sert de la technologie mobile pour permettre aux clients qui y souscrivent d'initier des activités financières, telles que : la consultation de solde de compte, des services transactionnels (envoi et réception d'argent ; paiement de factures, marchandises ou autres services, etc.).

D'un point de vue technique, le terme peut également renvoyer à la monnaie électronique qui est délivrée à un utilisateur, généralement en échange d'argent liquide, et qui peut ensuite être stockée sur un téléphone mobile, rechargée contre de l'argent liquide ou transférée à un autre utilisateur. Il s'agit donc d'une forme scripturaire de la monnaie qui évolue uniquement dans le circuit déterminé par le « fournisseur d'argent mobile ». Le

fournisseur d'argent mobile est l'entreprise qui coordonne les divers acteurs du système d'argent mobile pour assurer le bon fonctionnement du service auprès des utilisateurs, c'est celui qui est chargé de fournir l'argent mobile en échange d'argent liquide et de s'assurer ensuite que cet argent mobile arrive à bon port. Grâce à sa carte à puce stockée sur un appareil téléphonique muni d'outils d'authentification et de sécurité (Flatraaker, 2008, pp. 60-70), il fonctionne de manière similaire à une carte de crédit pour le titulaire d'un compte bancaire, C'est ainsi que différents types de transactions (petits paiements de proximité, paiements à distance, transfert de fonds...) deviennent accessibles via la téléphonie mobile. Cette forme de paiement a des qualités appréciables tant du côté de l'utilisateur (rapidité, mobilité) que du fournisseur du service; qu'il s'agisse d'opérateurs mobiles, d'établissements financiers ou de fournisseurs de service Internet (économie en coûts de transaction, produit d'appel assurant la fourniture de services plus traditionnel, produit stratégique en vue de la pénétration de nouveaux marchés, ...).

Ainsi, lors de la pandémie de Covid-19, les réseaux sociaux se substituèrent à toute la socialité héritée des millénaires précédents de civilisation. La digitalisation de payer et de recevoir de l'argent par *Mobile money* a soutenu les populations les plus vulnérables de bénéficier d'un virement de leurs proches. Cette



opération a été un pouf financier pour les églises car elles maintenir l'accès à leur source de revenu comme les offrandes et les dimes.

#### **4. Le numérique en RDC**

Dans le secteur plus étendu du « numérique », il convient de noter que le pays connaît une fracture numérique qui accentue des disparités intra-urbaines, interurbaines, entre les villes, les campagnes ainsi que les provinces. Sur le plan régional et international, le Congo-Kinshasa est resté sans cadre stratégique sectoriel actualisé depuis le dernier Document de Politique Sectorielle (DPS) définie en 2009 par le gouvernement (Gouvernement-RDC, 2009), doit répondre aux défis de croissance de sa télé-densité et de son taux de pénétration des Technologies de l'Information et de la Communication (TIC). Les quatre opérateurs de *Mobile money* opèrent au Congo-Kinshasa avec leurs transferts financiers (M'pesa, Orange Money, Airtel Money et Afrimoney), et ont réalisé un chiffre d'affaires de 56,9 millions USD au deuxième trimestre 2022 contre 53 millions USD au premier trimestre de cette année, renseigne un Rapport de l'Observatoire du marché de la téléphonie mobile, structure de l'Autorité de Régulation de la Poste et des Télécommunications au Congo (ARPTC, 2022).

Quant au nombre d'utilisateurs actifs de *Mobile money*, il a connu une hausse de un virgule quarante-sept pour cent au 2<sup>ème</sup>

trimestre 2022 par rapport au 1<sup>er</sup> trimestre 2022, avec un taux de pénétration passant de dix virgule quarante-trois pour cent à dix virgule cinquante-huit pour cent (ARPTC, via la déclaration des opérateurs de communication, novembre 2022).

La part du marché de *Mobile money* au Congo-Kinshasa ne cesse d'accroître grâce à la pratique de cette opération financière. Malgré cela, le gouvernement dit constater encore l'imbroglio qui règne dans ce secteur en ce qui concerne les déclarations fiscales. Face à cette situation, le gouvernement veut mettre de l'ordre afin de bénéficier convenablement des dividendes générées, devenu Capital dans le vécu quotidien.

#### ***4.1. Le téléphone portable et paiement mobile***

Le téléphone portable, devenu outil indispensable dans la vie du quotidien de chacun et un véritable outil d'appartenance, d'identification ou de distinction sociale, semble être un moyen efficace pour allier mobilité et paiement. C'est ainsi que les recherches se sont intensifiées, à la quête de la forme adéquate de cette nouvelle forme de paiement qu'est le paiement mobile, qui présente un très fort potentiel dans les pays en développement où le taux de pénétration du téléphone mobile est largement supérieur à celui des banques.

Depuis que le système bancaire traditionnel continue d'exclure les plus pauvres avec des conditions d'accès souvent

discriminatoires, le continent africain connaît depuis la fin des années 2000 une véritable révolution de son paysage financier. La mise en place de systèmes de paiement par monnaie virtuelle a eu pour conséquence que des centaines de millions d'Africains auparavant coupés de tout services financiers sont à présent capables de réaliser des paiements électroniques instantanés à bas coût. Le développement du *Mobile money* déployé par les opérateurs de téléphonie mobile (GSM) a été si fulgurant en Afrique que certains observateurs prédisent de menaces d'activités des banques traditionnelles.

L'argent mobile était devenu un outil essentiel d'inclusion financière dans les églises à Kinshasa à la période de Covid-19 et cela a changé la donne pour de nombreux chefs religieux et leurs administrations de répondre à leurs besoins quotidiens. Bien que la courbe de la progression de Covid-19 tend vers le bas, le système de paiement des offrandes et des dîmes suit encore son bon chemin dans les églises du réveil. Dans l'autre rive, cette opération aspire confiance aux opérateurs économiques et prend des ampleurs financiers dans les achats et paiements.

Le contexte de la crise à coronavirus a accéléré la mise en place de l'infrastructure technologique nécessaire à rendre le paiement mobile opérationnel, sans contact auprès de la grande distribution. Et cette crise a été un réel catalyseur dans la

transformation du paysage du paiement mobile au Congo-Kinshasa, en passant par des filiales créées spécialement pour remplir ce rôle. A cet effet, la mise en place des systèmes de paiement *Mobile money* s'est reposé sur les acteurs clés qui sont les suivants :

Dans le cadre de cette étude, l'avènement de Covid-19 était conjoncturel, un moment d'imprévisible. Et les églises en particulier et celles du *réveil* dans un temps de rupture d'un avenir bloqué, dans une incertitude et dans une pénurie financière sans précédente, ce sont orientées vers les tendances émergentes, à l'instar du paiement digitalisé des offrandes et dîmes par *Mobile money* à partir des sociétés de communications opérant au Congo-Kinshasa, dont la pratique était devenu une nouvelle norme d'usage par les fidèles, d'honorer la parole de Dieu par les finances, mais également un nouveau rapport de payement des offrandes et dîmes des églises du réveil au Congo-Kinshasa, pendant le Covid-19. A cet effet, les acteurs se sont adaptés aux évolutions, s'autonomisant et se professionnalisant davantage. Cette adaptation s'est appliquée dans un contexte de crise socio-financière particulière poussant alors les chrétiens de s'acquitter du devoir biblique de donner les offrandes et de payer les dîmes, ces opérations font ainsi preuve de toujours plus d'innovation et de créativité, et enfin de répondre aux exigences administratives, sociales et financières des chefs religieux.

#### **4.1.1. Mode opératoire de paiement des offrandes et dîmes par *Mobile money*.**

Comme la plupart des pays Africains, la RD Congo, avait décidé la fermeture des lieux, en interdisant le regroupement de personnes. C'est ainsi que le conclave des églises du « *réveil* » avait résolu de la fermeture des lieux des prières jusqu'à nouvel ordre. Et des nombreux voix bien averties du milieu des chefs religieux ont appelé aux respects des mesures barrières pour juguler ce fléau. Aussi, il y a certains nombres des chefs religieux qui doutaient des manifestations négatives sanitaires de la pandémie à coronavirus. Le Covid-19 est venu compromettre la rencontre authentique/physique et promeut la rencontre virtuelle faisant des réseaux sociaux, radios et télévisions comme un espace « obligé » pour écouter les prédications et les communiqués venant des chefs religieux. Des cultes virtuels qui s'étendus pour la prédication de la parole de Dieu, avait deux options : la première, pour garder la flamme de l'église et communier virtuellement avec les fidèles. En effet, pour la dernière option, la fermeture des églises pour les pasteurs ne signifiait pas l'absence de contraintes financières. Les chefs religieux ont surpris tout le monde en instaurant l'opération de paiement des offrandes et des dîmes par « *Mobile money* ». La pomme de discorde dans cette demande, n'est pas un secret de polichinelle, ces deux revenus constituent la manne de subsistance de l'église. Sur une vidéo en ligne, un serviteur de Dieu appelle ses fidèles à envoyer leurs offrandes et dîmes par « *Mobile money* ».

Certains vont jusqu'à brandir des menaces en proférant des malédictions pour les brebis rebelles qui refuseraient de partager leur « lait » avec le berger et cela en référence de certains messages et versets bibliques :

Exemples :

- « *Je vais maudire le fidèle qui ne donnera pas des offrandes à l'éternel* » dixit un pasteur).
- Encore un pasteur : « *J'attends les offrandes de tous mes fidèles par Orange money, si tu n'envoies pas ton offrande ce dimanche, je vais fermer le ciel sur ta tête, .... Je vais maudire* »,
- ou encore : « *mettez-moi de la sorte à l'épreuve, dit l'Éternel des armées. Et vous verrez si je n'ouvre pas pour vous les écluses des cieux, si je ne répands pas sur vous la bénédiction en abondance* » (Malachie 3:10). *Paiement des offrandes et des dîmes est un devoir d'un chrétien.*

A l'église la Borne par exemple, à la fin du culte les papiers sont distribués à la porte « *Culte dominicale du 28* avec comme thème: *Les sceau de l'amour. Orateur : Pasteur Christophe Solo. Référence biblique : Esaïe 60 :1-3 ; Cantique des cantiques 8 : 6-7. Pour vos dîmes et offrandes (envoyer à M-pesa 0810856800 ;*

*Orange Money 0899538812. Contactez-nous aux numéros : orange : 0858686369 ; Vodacom 0813020005. Et autres.*

Le *Mobile money*, avant et dans la période post Covid-19, demeure encore toujours un des moyens pour offrir les offrandes et payer la dîme aux chefs religieux. Son succès dans les églises du *réveil* est énorme et il continue sa croissance à un rythme exponentiel. Présentement, l'absence des fidèles dans les églises ne constitue plus une transgression financière, les chrétiens peuvent effectuer des paiements des offrandes ou dîmes en toute quiétude via leurs téléphones mobiles.

## **Conclusion**

En période de la pandémie à coronavirus, les églises du « *réveil* » au Congo-Kinshasa, ont trouvé un modèle digitalisé par *Mobile money*, de financer leurs activités à travers les offrandes et les dîmes, afin de répondre aux comptabilités des chefs religieux et d'atténuer financièrement la souffrance de leurs administrations. Cette procédure affiliée a été pallié par le modèle de l'inclusion financière plus simple et adapté par les fidèles des églises du *réveil*.

Le *mobile money* était et est devenu incontournable et son développement comme technologie non bancarisée a permis l'éclosion financière d'un certain nombre d'activités qui passent par

l'outil numérique (se distraire, apprendre, s'informer, vendre et acheter, transférer, ...).

En Afrique comme au Congo-Kinshasa, les transactions électroniques ont connu un succès considérable à la période de la pandémie à coronavirus. Aujourd'hui, les numéros de téléphone sont devenus des véritables portefeuilles électroniques. Autant dire que le *Mobile money* a bien changé les habitudes des populations africaines plus précisément celles du Congo-Kinshasa. Nous assistons donc à une véritable adaptation des églises, à travers les chefs religieux qui ont contribué au succès d'une innovation, par le paiement digitalisé des offrandes et dîmes par les fidèles.

A chaque crise, comme celle de Covid-19, les acteurs innovent pour trouver des solutions idoines. Le *Mobile money* fut un nouveau paradigme, une culture technologique pour se protéger et répondre aux mesures édictées par l'Etat et le personnel public sanitaire qui ont offert des opportunités pour lutter contre le Covid-19.



## Bibliographie

- Arbaoui, H. (2021). *Gestion de la crise sanitaire en entreprise : cas de la Covid-19*, [Mémoire de Master, Université de Lille].  
[https://pepите-depot.univ-lille.fr/LIBRE/Mem\\_ILIS/2021/LILU\\_S MIS\\_2021\\_072.pdf](https://pepите-depot.univ-lille.fr/LIBRE/Mem_ILIS/2021/LILU_S MIS_2021_072.pdf)
- Au, Y.A. and Kauffman, R.J. (2008) The Economics of Mobile Payments: Understanding Stakeholder Issues for an Emerging Financial Technology Application. *Electronic Commerce Research and Applications*, 7(2), 141-164.  
<https://doi.org/10.1016/j.elerap.2006.12.004>
- Bouillon, S. (2014, 11 avril). Nigeria « Dieu vous enverra un texto pour vous remercier ». Libération. Consulté sur  
[https://www.liberation.fr/planete/2014/04/11/nigeria-dieu-vous-enverra-un-texto-pour-vous-remercier\\_995593/](https://www.liberation.fr/planete/2014/04/11/nigeria-dieu-vous-enverra-un-texto-pour-vous-remercier_995593/)
- Brack, E. (2016, 29 juin). Quelle place pour la mobile money dans le système monétaire et financier ouest-africain ? *Revue Banque*. Consulté le 12 avril 2023 sur  
<https://www.revue-banque.fr/archive/quelle-place-pour-mobile-money-dans-systeme-moneta-DURB15115>
- Bugnon, R. (2013, 20 septembre). La dîme : son origine et son utilité. Interbible. Consulté sur  
[https://www.interbible.org/interBible/source/lampe/2013/lampe\\_130920.html](https://www.interbible.org/interBible/source/lampe/2013/lampe_130920.html)
- Elwell, W.A. (2001). *Evangelical Dictionary of Theology*. Baker Academic.
- Flatraaker, D. (2009). Mobile, Internet and electronic payments: the key to unlocking the full potential of the internal payments market. *Journal of Payments Strategy & Systems*, 3(1), pp.60-70.
- Gaudillière, J.P., Keck, F. & Rasmussen, A. (2021). Des virus, des humains, des savoirs, des épidémies : la construction sociale de

- quoi ? Dans Callard, C. & Ronconi, F. *Carnet de l'EHESS : Perspective sur le coronavirus* (p. 59). Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. <https://www.ehess.fr/fr/carnet/coronavirus>
- Geisser, V. (2020). L'hygiène-nationalisme, remède miracle à la pandémie ? populisme, racismes et complotismes autour du Covid-19. *Migrations sociétés* 180(2), 3-18.  
<https://www.cairn.info/revue-migrations-societe-2020-2.htm>
- Giry, J. (2017 b). Etudier les théories du complot en sciences sociales : enjeux et usages. *Quaderni*, (94), 5-11.  
<https://doi.org/10.4000/quaderni.1101>.
- Eglise du réveil du Congo. (2022, 8 février). Consulté le 28 mars 2023 sur <https://radio-congoshare.net/eglise-du-christ-au-congo-erc>
- Kabongo Muya, A. (2020). Société et pandémie. Ebauche d'une sociologie du coronavirus. *Congo-Afrique* (546), 645-664.  
<http://cepasox.cluster028.hosting.ovh.net/articles-du-ca-n546/#14>
- La Sainte Bible version Louis Segond. (2010). Editions CLC.
- Makolo Muswasa, B. (2020). Covid-19 : la colère de Dieu ou la folie de l'homme ? *Le Carrefour Congolais*, 4, 11-13.
- Maotela Kamangu, P. (2022, 16 février). *Mobile money en RD Congo : état des lieux (partie I)*. Intelcongo, consulté sur <https://intelcongo.com/mobile-money-en-rdc-etat-des-lieux-partie-1/>
- Mubanga, J.-P. (2018). La fracture numérique en République Démocratique du Congo. *Revue internationale de droit des données et du numérique*, 4, 141-160.
- Mulamba Feza, I. (2021). Couvre-feu ou koboma batu? Cafouillage pour une survie quotidienne à tout prix pour les malewistes à Kinshasa. *Le Carrefour Congolais*, 5, 19-42.

- Munayeno Muvova, D. & Pidika Mukawa, D. (2021). *Covid-19 au Congo-Kinshasa. Représentations sociales et gestion publique au cœur d'une crise sanitaire*. éd. L'Harmattan.
- Mvuezole Bazonzi J. (2011). *Les Églises de réveil de Kinshasa à l'ombre du mouvement néo-pentecôtiste mondial : entre nivellement et déconstruction culturelle*, éd. CEP, Kinshasa.
- Ndaya, J. (2024). *Le Combat des mamans*. [Manuscrit soumis pour publication].
- Nsakala, G. V. (2020). La pandémie à coronavirus (covid-19) : synthèse des connaissances et perspectives de recherche thérapeutique et vaccinale. *Congo-Afrique* (546), 495-498.
- Nzoimbengene, B.D. & Guichard S. (2021). *Quels enjeux pour le secteur bancaire en RD Congo*. Deloitte.  
[https://www2.deloitte.fr/formulaire/pdf/deloitte\\_enjeux-secteur-bancaire-congo-2021.pdf](https://www2.deloitte.fr/formulaire/pdf/deloitte_enjeux-secteur-bancaire-congo-2021.pdf)
- Ondrus, J. & Pigneur, Y. (2008). Near Field Communication: An Assessment for Future Payment Systems. *Information Systems and e-Business Management*, 7(3), 347-361  
DOI:10.1007/s10257-008-0093-1
- Osokonda Okenge, B. (2020). Kinshasa entre évidences et incertitudes. Quand Covid-19 congédie toutes les autres maladie. *Le Carrefour Congolais*, 4, 21-40.
- Pidika Mukawa D. (2021). La RDC face au vaccin contre le covid-19 : protection ou complot ? Dans D. Munayeno Muvova & D. Pidika Mukawa (dirs.), *COVID-19 au Congo-Kinshasa. Représentations sociales et gestion publique au coeur d'une crise sanitaire* (pp. 77-141). éd. L'Harmattan.
- Rogez, O. (2018, 25 décembre). La révolution du « Mobile money » en Afrique : Acte I, La naissance. [podcast].  
<https://www.rfi.fr/fr/emission/20181226-revolution-mobile-money-afrique-acte-1-naissance>

Sardon, J.-P. (2020). De la longue histoire des épidémies au Covid-19. *Les analyses de population & avenir*, 26(8), 1-38.

Shomba Kinyamba, S. (2020). Des mesures barrières contre la Covid-19 à l'épreuve de la culture permissive de Kinshasa. *Le Carrefour Congolais*, 4, 41-76.

Thielman, F.S. (2011). *Theology of the New Testament*. Zondervan Academic.

## **Jeux et enjeux dans les échanges économique-sexuels à Kinshasa**

**par Gauthier Musenge Mwanza**

### **Résumé**

Ce texte s'appuie sur une enquête de terrain d'environ neuf mois réalisée dans les rues de Kinshasa. Elle s'inscrit dans une recherche qui comporte deux volets : une ethnographie de la "prostitution" et une ethnographie des programmes et actions menés auprès des "prostituées" dans le cadre de la lutte contre le sida. Nous aborderons l'espace social des transactions explicites et montrons comment les acteurs de cet univers se conforment à une certaine éthique de la discrétion, de façon à composer avec la réprobation morale dont les pratiques du "milieu" font l'objet. Ce regard croisé sur les échanges économique-sexuels, vus au double prisme des qualifications dépréciatives dont ils font l'objet et des pratiques mises en œuvre afin de les contourner, permet de nourrir une discussion sur les formes d'arrangements moraux existant autour de ces questions dans le Congo contemporain.

*Mots-clés* : professionnelle de sexe, échange économico-sexuel, sexualité, normes sociales, filles matérialistes

## **Introduction**

Un jeune étudiant kinois qui nous assiste dans les enquêtes que nous effectuons dans les bars et chambres de passe de Kinshasa, nous raconte le scandale survenu récemment dans son quartier. Il réside dans une zone périphérique de Kinshasa, difficilement accessible car escarpée et non bitumée. C'est un quartier très populaire, bien qu'on y trouve ça et là d'imposantes immeubles construites par des commerçants argentés ou par des familles dont l'un des enfants est "à l'extérieur", c'est-à-dire à l'étranger. Il faut aller chercher l'eau et l'acheter par bidons, au niveau de bornes fontaines disséminées dans le quartier.

Les coupures d'électricité sont fréquentes. Il nous raconte que deux jours plus tôt, tout son "carré" (pâté de maison) a été réveillé très tôt par les cris stridents d'un jeune homme. Très agité et physiquement menaçant, il hurlait dans la cour de la maison où résidait une jeune fille avec laquelle il avait eu, selon toute vraisemblance, une idylle. Initialement, le jeune homme exigeait que la jeune fille lui rende son téléphone portable. Puis le périmètre des réclamations s'est élargi : il réclamait aussi, toujours à corps et

à cri, qu'elle lui remette les habits et la paire de chaussures à 200 dollars américains qu'il lui avait achetés.

La scène se prolongeant, tout le voisinage, alerté par les cris, avait accouru dans la concession familiale. La famille de la jeune fille était présente, ainsi que la principale intéressée, qui demeura silencieuse pendant tout l'épisode. Le jeune homme ne cessait de se plaindre de ce que, malgré tout ce qu'il lui avait payé, elle l'ignorait, ne venait jamais le voir et ne répondait pas à ses appels : "Mais toi là, tu n'as donc aucune pitié ? ! Moi je t'ai acheté ce portable, ces chaussures, et toi tu ne réponds même plus au téléphone ! Tu n'as vraiment aucune pitié ! A quoi cela sert de payer toutes ces choses si tu ne viens jamais me voir !

Comment c'est possible ? Non, vraiment, il faut me rendre mon portable ! Rends-moi ce portable !"

A plusieurs reprises, il essaya de frapper la jeune femme et n'en fut empêché que grâce à l'interposition des proches et voisins. Estimant que la situation était bloquée, quelqu'un se décida à appeler la police et le jeune homme fut embarqué sous les yeux de tous, criant toujours, réclamant son dû et lançant à l'adresse de la jeune fille : "Donc tu n'as vraiment aucune pitié, hein ? Tu vas même laisser que la police m'emmène comme ça devant tes yeux, ah bon ? !"

Racontée avec le plaisir que l'on prend à partager un bon commérage, cet esclandre dans le quartier de Kisenso fait écho à de nombreuses conversations entendues auprès de jeunes kinoises et kinois au fil de l'enquête de terrain. Parler des déconvenues ou des aventures amoureuses, c'est en effet, toujours, parler des échanges de cadeaux ou d'argent dans la relation. Dans l'histoire rapportée, les enjeux économiques sont explicités de façon archétypale, puisque c'est la rupture amoureuse qui conduit le jeune homme à venir réclamer les sommes investies dans la relation. La nature de l'échange qui sous-tendait leur relation est mise au jour : les cadeaux qu'il a faits, et dont il révèle publiquement le montant, supposent en retour un accès à la jeune fille, quand bien même celui-ci se limite à une conversation téléphonique.

De nombreux travaux ont abordé ces questions. D'inspiration matérialiste, ils se sont développés depuis le début de l'épidémie de VIH/sida, motivés par la volonté d'appréhender au mieux les modalités de la transmission du virus et de l'évolution de la pandémie. Certains de ces travaux ont mis l'accent sur l'échange de services sexuels contre des ressources permettant de survivre (Barnett et Whiteside, 2006 ; Epstein 2007), et la notion de survival sex a été proposée pour rendre compte de ces réalités (Tabet, 1989 ; Leclerc-Mdlala, 2003 ; Wojcicki, 2002). Mais d'autres auteurs ont montré que les modalités des transactions sexuelles sont plus larges et ne se réduisent pas à la seule survie. Elles s'inscrivent également dans des désirs de consommation (Leclerc-Madlala, 2003), dans des



stratégies d'extraversion (Fouquet, 2007), dans des formes de patronage (Swidler et Watkins, 2007), ou encore sont intimement liées aux jeux de l'amour (Poulin, 2007).

Ce courant s'est également appuyé sur un ensemble de travaux de féministes africanistes, parus dans les années 1960 et 1970. En documentant les rôles économiques et politiques importants joués par les femmes dans les sociétés africaines, ces textes ont mis en évidence, parmi ces activités, l'échange de sexe et d'autres services contre des ressources matérielles ou monétaires (Cole et Thomas, 2009). Inspirée par ces deux courants, la notion de transaction sexuelle a connu un essor considérable depuis les années 1990 et est désormais incontournable dans tous les travaux traitant de la transmission du sida dans les pays à faibles revenus, et particulièrement en Afrique.

Mais avant d'aller plus loin, il convient de préciser deux points. Premièrement, la dimension matérielle et économique est toujours présente dans les relations sexuelles et amoureuses, comme l'ont montré de très nombreux travaux, et notamment ceux issus du courant féministe matérialiste. Les échanges sexuels entre hommes et femmes sont ainsi "structurellement insérés dans des transactions économiques implicites ou explicites" (Benquet et Trachman, 2009). Deuxièmement, la contradiction ou l'incompatibilité supposée entre la sphère des sentiments et de l'amour, d'une part, et celle des intérêts matériels, d'autre part, est

une assertion qu'il convient d'historiciser pour éviter de réitérer une dichotomie entre une "bonne" sexualité, qui serait désintéressée, et une "mauvaise" qui poursuivrait la recherche du profit et serait à ce titre moralement compromise (Zelizer, 2005).

Cette double vigilance quant au rapport entre sexualité et ressources matérielles nous semble nécessaire pour éviter l'écueil d'une singularisation des sexualités africaines. On rappellera ici que les représentations de l'épidémie de sida en Afrique se sont longtemps caractérisées par leur dimension comportementaliste, culturaliste et essentialiste, véhiculant notamment l'idée d'une "promiscuité sexuelle culturellement déterminée" (Bibeau, 1991 ; Epstein et Packard, 1991 ; Patton, 1990 ; Vidal, 2007).

Plusieurs auteurs ont retracé la généalogie de ces approches et ont dévoilé les continuités avec les représentations en vigueur à l'époque coloniale (Dozon, 1991 ; Epstein et Packard, 1991). Déconstruire la fausse évidence de la disjonction radicale entre aspects matériels, d'une part, et aspects émotionnels et sexuels, d'autre part, se révèle donc une exigence minimale, eu égard aux rapports troubles de l'anthropologie et de l'Afrique sur ces questions.

Dans la suite, cette étude utilisera indifféremment les catégories d'échange économique-sexuel (Tabet, 2005) ou de transaction sexuelle pour signifier l'existence de liens entre relations sexuelles ou amoureuses et transactions matérielles ou

économiques. Bien que la notion de transaction sexuelle ait été élaborée dans le souci de souligner la présence d'échanges matériels dans les relations sexuelles ordinaires, on aura recours à cette notion pour désigner les pratiques tant "ordinaires" que "prostitutionnelles".

Cette contribution vise en effet à déchiffrer, à propos de plusieurs types de transactions sexuelles, les jeux de qualification et les pratiques d'accommodement avec l'ordre moral dominant. Plus exactement, les transactions sexuelles seront abordées à deux niveaux. Il s'agira, dans un premier temps, d'aborder les transactions implicites, autrement dit les relations hétérosexuelles prémaritales "ordinaires". Cette étude montrera que la dimension transactionnelle de ces relations fait l'objet de controverses et de disputes qui s'insèrent dans les transformations de la société congolaise.

Dans un second temps, nous aborderons l'espace social des transactions explicites et montrerons comment les acteurs de cet univers se conforment à une certaine éthique de la discrétion, de façon à composer avec la réprobation morale dont les pratiques du "milieu" font l'objet. Ce regard croisé sur les échanges économico-sexuels, vus au double prisme des qualifications dépréciatives dont ils font l'objet et des pratiques mises en œuvre afin de les contourner, permettra de nourrir une discussion sur les

formes d'arrangements moraux existant autour de ces questions dans le Congo contemporain.

Ce texte s'appuie sur une enquête de terrain d'environ neuf mois réalisée dans les rues de Kinshasa, entre septembre 2022 et mai 2023 avec des pauses intermittentes. Elle s'inscrit dans une recherche qui comporte deux volets : une ethnographie de la "prostitution" et une ethnographie des programmes et actions menés auprès des "prostituées" dans le cadre de la lutte contre le sida. L'enquête conjugue plusieurs approches : un abord informel de la "prostitution" par le biais de la fréquentation régulière de bars, chambres de passes et boîtes de nuit ; des observations réalisées auprès des groupes cibles constitués des "professionnelles du sexe" ; la participation à des groupes de sociabilité de jeunes ; la réalisation d'entretiens auprès d'acteurs institutionnels ; enfin une veille sur le traitement dont font l'objet les questions de genre et de mœurs dans l'espace public.

Commençons par la "guerre des sexes" qui caractérise aujourd'hui les jeunes citoyens de Kinshasa.

### **1. Jeunesse et "guerre des sexes"**

Revenons à l'histoire racontée ci-dessus. Cette anecdote montre non seulement que les échanges économiques structurent la relation amoureuse, mais aussi qu'ils obéissent à des règles. Autrement dit, que les parties en présence sont tenues de respecter

un certain nombre d'attendus et de conventions sur la façon dont les transactions se mènent. Quelles sont au juste ces règles du jeu ? Si nous examinons les relations conjugales, les prescriptions en la matière sont univoques et exercent une pression normative efficace. Il revient ainsi à l'époux d'entretenir économiquement son épouse et sa famille, et les postes de dépense auxquels il doit pourvoir sont clairement établis : dans les familles, le mari a l'obligation de prendre économiquement en charge le logement, l'alimentation (le "prix des condiments"), les frais d'éducation, ainsi que d'autres frais courants (véhicule, factures diverses). Lorsque l'épouse dispose de revenus propres (issus du salariat ou, le plus souvent, du petit négoce), elle peut en disposer à sa guise. La réinjection de ses revenus personnels dans l'économie familiale est pour ainsi dire optionnelle. Elle est donc parfaitement légitimée à destiner ses gains à des dépenses qui ne concernent pas son foyer, et peut par exemple remettre de l'argent aux membres de sa propre famille, ou encore acquérir des biens personnels.

Ces "conventions", qui s'opèrent sous forme d'us et coutumes, régissent également les rapports amoureux pré-matrimoniaux. Ainsi, pour accéder aux faveurs d'une jeune fille, un jeune homme se doit de lui faire des cadeaux ou, à minima, de lui donner des indices explicites quant au fait qu'il dispose d'un certain pouvoir économique. Ces échanges conditionnent à la fois l'entrée dans la relation et sa poursuite au quotidien.

A Kinshasa, les jeunes hommes distinguent trois catégories de partenaires : les “copines”, les “louches” et les “occasionnelles”. Dans les trois cas, le jeune homme est tenu d’entretenir la jeune femme. Les cadeaux ou dons d’argent sont autant d’indices de la vigueur du lien amoureux et constituent une source de fierté pour les jeunes filles.

Une étudiante nous racontait les compétitions âpres menées par les jeunes femmes sur ce terrain, la plus admirée étant celle qui parvient à obtenir le plus de cadeaux de la part de son ou ses “copains”. On observe ainsi au quotidien la mise en scène de ces cadeaux qui sont généralement individualisés, voire incorporés : téléphone portable, vêtements, chaussures, perruques... Les signes vestimentaires, qui ont une importance considérable et constituent un code social très valorisé, viennent alors attester le savoir-faire de la jeune femme en même temps qu’ils lui permettent de performer un statut social éventuellement supérieur à celui de son milieu d’origine.

Les dépenses qui sont incontournables dans le cadre de la relation concernent ainsi essentiellement l’“entretien” de la jeune femme, à savoir les habits et chaussures, la coiffure (pour aller se faire tresser ou mettre des rajouts dans un salon de coiffure), les cosmétiques et le téléphone portable. D’autres demandes peuvent également être exprimées, le plus souvent de façon indirecte, en laissant par exemple entendre qu’un parent ou proche a un

problème. Comme le disait un jeune homme dans notre entretien : *Tu sors avec une fille : pendant une semaine tu lui fais des cadeaux et tout tout tout ! Finalement au bout de trois ou quatre semaines, vous faites tout ensemble. Mais si tu ne fais pas ces cadeaux, ou si tu ne lui donnes pas les dollars quand elle t'appelle et qu'elle te dit que son frère a tel ou tel problème, c'est fini, elle va automatiquement arrêter de te voir ! Nos filles sont comme cela.*

Les deux buvettes que nous avons le plus assidûment fréquentées sont fréquentés par des hommes qui ont entre vingt et cinquante ans environ. Il arrive néanmoins que le groupe reçoive la visite de jeunes femmes qui, passant par-là, s'arrêtent pour bavarder autour d'un verre. Espaces de l'entre-soi, les buvettes sont rythmées par la bière locale et parfois jusqu'à une heure avancée de la nuit, et souvent animés par les histoires amoureuses vécues ou rapportées, toujours abondamment commentées.

Ces histoires amoureuses ont leurs temps forts institués : la Saint-Valentin et le "trente et un" (du mois de décembre) notamment. Il faut s'y préparer ; ce qui requiert pour les jeunes hommes de trouver argent, et pour les jeunes femmes de mettre et maintenir la pression pour en obtenir le maximum. Les dépenses exigibles sont connues par les deux parties : il existe ainsi un budget approximatif pour telle ou telle fête, auquel il faut ajouter les sommes à déboursier chaque mois. Pour les jeunes des classes

intermédiaires, faisant ou ayant fait des études supérieures, mais toujours à la charge de leur famille, l'équation se révèle délicate.

Un jeune diplômé à la recherche d'un emploi commentait ainsi : *Bon, pour le trente et un décembre, il te faut lui payer une nouvelle paire de chaussures, une nouvelle tenue et de quoi se coiffer. Si tu ajoutes le transport, les boissons, l'entrée en boîte... bon, tu arrives facilement à 300 dollars. En tout cas, si tu as moins de 100 dollars, même si tu ne vas pas en boîte, tu ne peux pas y arriver ! C'est le minimum !*

Un autre répondant, nous expliquait encore que “*certaines voitures que tu as, c'est comme si tu as deux femmes en fait. Elles te coûtent tellement cher que c'est comme si tu avais deux femmes*”, faisant ainsi du fait d'avoir une “copine” une entité économique discrète, dont le coût moyen est connu et peut faire l'objet d'une comparaison avec d'autres types de dépense, dans cette “guerre des sexes” qui ne dit pas son nom.

## **2. “Filles matérialistes” et “garçons pas sérieux” : les figures de proue de la “guerre des sexes”**

Les figures archétypales qui sont très fréquemment évoquées sont, d'un côté, celle des “filles matérialistes” et, de l'autre, celle du manque de sérieux des garçons. Elles sont à la fois très répandues et communes à des catégories sociales différentes, et



tout à fait figées dans les représentations genrées qu'elles véhiculent.

Les jeunes hommes reprochent en premier chef aux jeunes femmes leur “matérialisme”, mot renvoyant au fait qu'elles sont “intéressées” et incapables d'aimer “vraiment”. Un enquêté se lamentait un soir auprès de ses amis : *Aujourd'hui, c'est trop difficile de trouver une kinoise qui va t'aimer tout court, pour ce que tu es. Les kinoises sont trop intéressées, elles cherchent toujours à voir si tu as quelque chose ou pas.*

Un autre soir, un jeune businessman et fils d'une famille noble, s'était lancé dans un long commentaire sur les conditions d'une relation amoureuse : *Si tu n'as pas d'argent, ce n'est même pas la peine de chercher une copine, tu n'en auras pas. Et puis dès que tu en as une, si un vieux qui a de l'argent s'approche d'elle, elle va directement te laisser. C'est la triste réalité d'aujourd'hui à Kinshasa. Les filles sont trop matérialistes !*

Ses amis acquiescent. Ces propos rejoignent ceux d'un fonctionnaire de l'Etat, d'une quarantaine d'années. En tant que fonctionnaire, sa situation n'est pas enviable car le salaire de la Fonction publique et les dysfonctionnements récurrents de l'administration ne lui permettent pas d'envisager de fonder un foyer. Célibataire, il vit chez un oncle. Les fins des mois sont souvent difficiles et les retards de versement de son maigre salaire, qui peuvent atteindre plus de quinze jours, l'obligent souvent à

s'endetter auprès des petits commerçants du quartier ou auprès de connaissances pour pouvoir mettre un peu d'essence dans sa voiture et manger un sandwich ou une assiette de riz au bord de la route. Partant d'une discussion sur une fille du quartier que nous retrouvons souvent au moment du déjeuner, le Monsieur élargit son propos : *Les femmes kinoises aiment trop le superflu, tu vois ? Même si elles ont tout le nécessaire, il leur faut le superflu en plus. Le nouvel habit pour la fête d'anniversaire, la nouvelle coiffure toutes les semaines au salon, tu vois ! En fait, les kinoises ne savent pas vivre avec leurs moyens. Elles vivent toujours au-dessus de leurs moyens. C'est pour cela qu'elles ne sont pas sérieuses. Même les femmes mariées, tu vas voir qu'elles vont avoir des copains qui vont leur payer ces choses-là, parce que le mari ne peut pas prendre toutes ces dépenses en charge.*

Les filles, pour leur part, reprochent aux hommes leur “manque de sérieux”, expression qui recouvre plusieurs réalités. Par manque de sérieux, il faut d'abord entendre une inclination, largement attribuée à la “nature” et parfois à la “tradition” de la polygamie et au multipartenariat. Mais l'expression renvoie aussi, et peut-être encore davantage, aux promesses de mariage non tenues. Il faut ici noter que si elle conserve sa puissance sociale normative, l'institution du mariage est devenue particulièrement complexe dans le Congo contemporain. En réalité, il coexiste trois types de mariage (coutumier, civil et religieux) et mettre en évidence la diversité des trajectoires conjugales qui en résulte. Dans

cet échec de formes d'union, la promesse de mariage, et plus exactement d'un bon mariage, c'est-à-dire d'un mariage avec un "bon parti", joue un rôle crucial dans le déroulement des relations amoureuses prémaritales.

Le mariage constitue ainsi une institution sociale puissante qui structure non seulement les trajectoires sociales en général, mais conditionne le déroulement des relations préconjugales. Seul horizon légitime des rapports amoureux, le mariage, est souvent promis par les jeunes hommes afin d'accéder aux faveurs des jeunes femmes, et c'est précisément cet usage tactique que leur reprochent les jeunes femmes, qui préfèrent se prémunir de ce qui pourrait ressembler à une prostitution non-déclarée.

### **3. La "prostitution", une arme dans la guerre des sexes**

Nous sommes une petite dizaine dans une buvette et la discussion s'anime rapidement lorsqu'on nous demande comment avance la recherche sur "nos amies les prostituées". Les jeunes hommes présents font ou ont fait des études supérieures. Ils ont entre vingt et trente ans et aucun d'entre eux n'est encore marié. L'un d'entre eux lance le débat : *"Si on considère que la prostitution, c'est coucher contre de l'argent ou des cadeaux, alors toutes les kinoises sont des prostituées !* La discussion s'enflamme immédiatement et tous veulent y aller de leur avis sur la question. Un enquêté est contraint de hausser le ton pour parvenir à se faire

entendre. Il approuve le propos dans son ensemble, mais refuse d'entériner l'idée que toutes les kinoises sont des prostituées.

*Non ! Non, ce n'est pas pareil, on ne peut pas dire ça ! La prostitution, c'est quand même différent. La prostitution ce n'est pas bien, pas bien du tout. Tu vas voir que ce sont des filles qui ne veulent que l'argent. C'est l'argent et c'est tout ! Et elles vendent leur corps pour cela.*

Un répondant rétorque immédiatement : *“Mais nos copines ne font pas autre chose !”*

Un autre répondant poursuit : *“Non non non ! On peut quand même pas dire que nos copines sont des prostituées, tu ne peux pas dire cela ! C'est grave ce que tu dis !”*. Il peine à expliquer en quoi réside concrètement la différence, mais il est évident que le stigmate attaché à la catégorie de prostituée rend à ses yeux la généralisation de la qualification insupportable. Comme cet extrait de carnet de terrain le donne à voir, ces jeunes gens hésitent sur le statut qu'il convient d'attribuer aux jeunes femmes engagées dans des échanges économico-sexuels. Il flotte une indécision quant à la qualification des relations prémaritales donnant lieu à des transferts d'argent.

A une question sur l'activité d'une jeune femme du quartier que nous croisons souvent, un enquêté me répond : *“Elle fait le bordel.”* Il poursuit : *Elle a été mariée, puis divorcée parce qu'elle*

*ne faisait pas ce que son mari lui disait. Ils ont eu deux enfants, mais un est décédé. En ce moment, elle a un vieux. Même l'autre jour, elle m'a montré son portable et elle m'a dit que c'était un homme qui lui avait donné ça, tu vois ! Elle fait le bordel je te dis, c'est la triste réalité !*

Il n'y a là plus d'hésitation et un répondant tranche en qualifiant de prostitutionnelle une relation qui, sous bien des abords, est tout à fait banale, ou tout au moins ne diffère pas radicalement des échanges économique-sexuels ordinaires. Mais le stigmate ne s'applique pas seulement lorsque le caractère intéressé de la relation est en question. Il peut aussi être mobilisé autour des modalités de conduite de la relation.

Une enquêtée, une femme établit ainsi un distinguo entre deux types de relations. La quarantaine et un look de ménagère, elle est divorcée avec deux enfants. Après le divorce, elle est retournée vivre dans la famille de ses parents. Ceux-ci n'avaient aucun revenu et seul l'un de ses frères travaillait comme gardien. La dame a donc commencé à faire du petit commerce dans son quartier en vendant des beignets. Elle raconte : *“Comme il y avait des hommes qui m'appréciaient dans le quartier... bon... c'est comme cela que j'ai commencé à faire cela (c'est-à-dire à se prostituer). Certains me demandaient de sortir avec eux et au départ je ne voulais pas et je disais non. Puis certains m'ont dit que si toutefois je ne voulais pas sortir avec eux, je pouvais quand même coucher avec eux et ils*

*m'ont proposé de l'argent en échange. C'est comme ça que j'ai commencé là-dedans.'*

Dans ce passage de “sortir avec” à “se prostituer”, c’est l’objectivation de l’argent comme rétribution du rapport sexuel et non plus de la relation en général qui fait la différence et conduit à l’application de la catégorie de prostitution. Le caractère stigmatisant peut aussi jouer dans l’entre-soi masculin. Les discussions des enquêtés portent souvent sur la qualification des conquêtes. Les jeunes hommes n’ont de cesse de contester la catégorie de “prostituée” lorsqu’elle est apposée à l’une de leurs “copines” par l’un de leurs camarades sur un ton railleur. Devoir payer, et plus exactement devoir payer explicitement pour une relation sexuelle n’est pas valorisant du point de vue de la virilité. Et dans la mesure où la dimension économique est présente dans les relations amoureuses et fait consensus, les joutes autour de la qualification de relations “prostitutionnelles” ou “normales” sont particulièrement âpres, car jouées sur une frontière ténue.

La prostitution représente donc une menace morale qui peut être mobilisée à propos de plusieurs dimensions des relations amoureuses : il peut s’agir du caractère explicite de la rétribution, comme nous l’avons vu, ou encore du comportement de la jeune femme. Les règles du jeu amoureux requièrent en effet de la fille l’adoption d’un comportement passif et tout en retenue si elle veut voir sa réputation et ses chances d’être l’heureuse élue préservées.

*“C’est elle qui doit attendre que le garçon vienne à elle”*, explique une jeune femme célibataire, éduquée et à la recherche d’un époux. Une fille peut néanmoins faire des avances explicites à un garçon, mais jamais lorsque l’enjeu est une relation *“sérieuse”*.

La qualification de prostitution participe d’une dynamique de discipline des jeunes femmes. Le stigmaté attaché à la prostitution est en effet mobilisé par les hommes pour rappeler à l’ordre les femmes lorsqu’elles manquent aux exigences normatives genrées (Dorlin, 2003). Il peut servir à discipliner de nombreux aspects de la vie sociale des femmes : régulation de l’accès à l’espace public, normes vestimentaires, comportements sexuels, etc.

Pour ce qui est des relations amoureuses prémaritales, il apparaît que l’usage discursif de la catégorie de prostituée sanctionne symboliquement les jeunes femmes qui sont trop *“ouvertement”* intéressées. Le stigmaté de la prostitution fonctionne ainsi comme une menace d’infamie dans le cadre de la guerre des sexes, ensemble de disputes et de récriminations entre hommes et femmes sur lesquelles nous allons maintenant nous pencher plus en détail.

#### **4. En quête de la discrétion**

Pour appréhender au mieux cette *“guerre des sexes”*, il faut considérer à la fois les valeurs et normes qui lui donnent sens, mais

également les conditions matérielles de vie dans lesquelles elle s'enracine. Le Congo-Kinshasa, pays parmi les plus pauvres du monde, a connu une dégradation sensible et continue de sa situation économique après la mise en œuvre des programmes d'ajustement structurel au début des années 1980. Les jeunes générations, fortement affectées par le chômage, ont un accès très limité aux ressources économiques et demeurent dans une situation de grande dépendance vis-à-vis de leurs familles.

Dans ce contexte, on observe un recul progressif et constant de l'âge d'entrée en union (Ouédraogo et Piché, 1995) en même temps qu'un âge d'entrée dans la sexualité plus précoce (Gueye, Castle et Konaté, 2001). Cet allongement de la période prémaritale a donné lieu à des aménagements concernant les attentes économiques genrées : il existe ainsi une certaine analogie entre les règles des échanges économique-sexuels chez les jeunes citadins non mariés et celles qui prévalent au sein du mariage.

La conjonction entre attentes normatives fortes autour de la rétribution (sous forme de cadeaux ou d'argent) de la relation, d'une part, et un accès limité et instable aux ressources économiques, d'autre part, génère de vives tensions entre les jeunes hommes et les jeunes femmes. En outre, l'estime de soi et la valorisation de la virilité sont plus étroitement liées à la sexualité et aux rapports de genre dans les contextes de crise économique (Arnfred, 2005 ; Omokaro, 2009), faisant donc des transactions



sexuelles un sujet de dispute particulièrement sensible. Les formes publiques de désapprobation morale portent ainsi volontiers sur la dimension transactionnelle de la sexualité des jeunes (Omokaro, 2009).

De nombreux articles de presse viennent sans cesse dénoncer le “matérialisme” des jeunes femmes et la diffusion de la prostitution dans l’ensemble du corps social. Ils sont d’ailleurs repris à leur compte par les jeunes hommes (Boileau, 2008), ce qui atteste de la prédominance du point de vue masculin dans les prises de parole publique et politique.

De manière plus générale, la presse et la télévision nationales se font généreusement l’écho d’une prétendue déliquescence des mœurs qui caractériserait la société congolaise et la ville de Kinshasa en particulier. Les crispations nationales sont très vives sur les questions sexuelles et de genre, comme la tentative de réforme du code de la famille vers l’année 1990, l’a donné à voir.

Cette réforme, restée dans les tiroirs depuis les années 1990 et votée par l’Assemblée nationale en 1992, prévoyait notamment de relever l’âge légal du mariage des jeunes filles de seize à dix-huit ans, d’abandonner la mention “la femme doit obéissance à son mari” au profit de “les époux se doivent respect mutuel”, ou encore de supprimer la mention selon laquelle “la femme ne peut

tenir un commerce sans l'autorisation de son époux". Cette nouvelle mouture comprenait également d'importantes réformes quant aux modalités d'héritage, jusque-là réglées par le droit coutumier. Cette vague de conservatisme moral est actuellement très prégnante dans l'espace public.

La "guerre des sexes", et notamment le soupçon de prostitution qui plane sur les jeunes femmes qui s'engagent dans des échanges economico-sexuels, naît à la croisée de ces deux lignes de tension : frustration des jeunes hommes dont les ressources limitées permettent difficilement de répondre aux attentes économiques des relations prémaritales d'une part, remoralisation de l'espace public prenant pour cible la déliquescence des mœurs d'autre part.

Racontant à un ami nos premiers pas sur le terrain, nous évoquons notre rencontre avec une femme mariée se prostituant. Assise dans la buvette qu'elle fréquente habituellement, elle discutait avec des clients occasionnels et faisait état des problèmes causés par son activité au sein de son foyer. L'ami nous écoute silencieusement et nous lisons sur son visage la réprobation et un dégoût croissant au fur et à mesure que nous avançons dans le récit. Une fois celui-ci achevé, il reste quelques instants silencieux, visiblement affecté, puis dit : "Ce que tu dis là, c'est vraiment choquant, c'est la honte. L'expression veut dire que parfois certaines choses ne devraient même pas être dites."

Au fil de la recherche, le mot “discrétion” est revenu sans cesse. La “discrétion” renvoie à plusieurs valeurs : c’est à la fois le secret et le réserve, la décence et la pudeur, ainsi que la dignité qu’elle conditionne et la forme de politesse particulière qu’elle suscite. Se conformer au respect, c’est par exemple ne pas montrer que l’on est dans le besoin, ou encore apporter son aide à quelqu’un de telle manière que les personnes présentes ne puissent pas comprendre ce qui est en jeu, et ainsi éviter que la personne aidée ne perde la face. L’élégance et la délicatesse peuvent même conduire à jouer l’inversion complète de la situation : la personne qui est en train d’aider feint d’être la bénéficiaire de l’aide. Cet ethos de la discrétion, qui prévaut dans la société congolaise en général, fournit, comme nous allons le voir, une clef de lecture des espaces et des pratiques du “kuzu”.

De quel “kuzu” s’agit-il au juste ? Le “kuzu” dont il est question ici, et qui pourrait être appelé “hôtel de fortune”, est une expression kinoise désignant les espaces physiques et sociaux dans lesquels se déploient les pratiques moralement répréhensibles : consommation du chanvre et d’alcool, éventuellement de drogues, et conduites sexuelles déviantes du point de vue de la norme (pratiques de prostitution). Il y a en effet une relative unité de lieu ainsi qu’une certaine concentration des pratiques déviantes. En dehors des habitations privées, la consommation d’alcool ne se fait pour ainsi dire que dans les “kuzu”.

Pour ce qui est de la fréquentation féminine des “kuzu”, elle est extrêmement connotée : l’écrasante majorité des femmes fréquentant ces espaces sont disponibles pour des rapports sexuels rétribués. Nous envisageons le “kuzu” comme un espace social, expression qui permet de ne pas présupposer une cohésion et une homogénéité élevées des univers déviants en prêtant à leurs membres une “sous-culture” uniformément partagée et un sentiment identitaire commun, mais d’intégrer tant leur hétérogénéité constitutive (et notamment leur segmentation et leur hiérarchisation internes) que l’indécision de leurs frontières ou les dynamiques qui contribuent à les organiser ou à les faire évoluer (Mathieu, 2000). C’est à partir d’une ethnographie de “kuzu”, et avec le souci de rendre compte du “mode d’existence des déviants du point de vue de ceux-ci” (Becker, 1985) qu’on tentera de montrer comment les valeurs attachées à la “discrétion” jouent dans ces espaces de la déviance, et participent au sens que les prostitués donnent à leurs pratiques.

## **5. Les espaces et les temps de “kuzu”**

Le “kuzu” renvoie à un type d’espace physique particulier. Il y a bien sûr les endroits “chauds” de la capitale (quartier Bon-Marché, Matongé, “Place Kimbuta”, quartier Super-Lemba, etc...) connus de tous et facilement identifiables ; de ce point de vue, Kinshasa se caractérise par une certaine concentration. La ville compte en effet des zones explicitement consacrées aux loisirs

nocturnes et à ses activités corollaires. Le quartier Bon-marché est peut-être le plus spectaculaire d'entre elles : on y trouve plusieurs boîtes de nuit, des bars et buvettes. A la Gombe, les boîtes de nuit sont fréquentées par les expatriés occidentaux, des agents de la MONUSCO et, chose rare, quelques filles qui font visiblement le tapin et qui attendent dans les couloirs. Dès que l'on s'éloigne de ces lieux comme le quartier Matongé, les autres bars se font beaucoup plus discrets et présentent de nombreuses similitudes du point de vue de l'organisation de leurs espaces. Ce qui les caractérise en premier lieu, c'est le fait que l'on ne puisse pas discerner, depuis la rue, ce qui se passe à l'intérieur.

Même lorsque le lieu est ouvert, l'intérieur se dérobe au regard des passants par des paravents, etc. Il existe souvent une entrée décalée, sorte de vestibule qui là encore limite le regard. Pour en voir et en savoir plus, il faut donc entrer et franchir le seuil de ces espaces particuliers. Ce cloisonnement se reproduit parfois à l'intérieur de l'établissement. Il en est ainsi d'un lieu que nous avons fréquenté régulièrement, pour besoin d'enquête : bar et chambres de passe cohabitent dans une même cour, mais sont autonomes du point de vue organisationnel. Le gérant loue les chambres à un groupe de femmes qui gèrent leur activité de manière indépendante. La partie centrale de la concession est occupée par des tables et des chaises pour la consommation des boissons, et d'autres bâtiments entourant la cour sont dédiés aux

passes. L'entrée, commune, se fait par un portail en métal et est délibérément laissée dans l'obscurité, comme l'a expliqué le gérant.

Une dizaine de filles qui travaillent là sont assises sur des tabourets en hauteur, côte à côte, et portent toutes en noir et jupes courtes qui permettent de mieux les distinguer dans la nuit. La plus âgée d'entre elles et à ce titre leur "chef", nous expliquait que c'était à leur demande qu'on avait installé les bâches, arbustes et paravents qui isolent les cursives permettant d'accéder aux chambres de l'espace central du bar où se trouvent les tables et chaises.

En effet, certains de leurs clients fuyaient lorsqu'ils apercevaient des connaissances attablées, ou ne revenaient plus jamais. Le "milieu" se caractérise aussi par un certain régime de luminosité. Les indices des lieux de la nuit sont lumineux mais discrets : néon publicitaire pour une bière, guirlandes d'ampoules colorées ou rouges renvoyant à la signalétique prostitutionnelle globalisée des red light districts. Ces signaux permettent d'identifier aisément les "coins" et il n'y a pas de confusion possible. Les chambres closes sont toujours faiblement éclairées, volontiers par des ampoules colorées ou par la seule lumière de la télévision. Cette relative obscurité, voulue et dosée subtilement, est un critère de choix des établissements par les clients. Un habitué de sorties nocturnes, averti, nous expliquait ainsi qu'il n'aimait pas se rendre

dans tel bar parce qu’*“il y a trop de lumière là-bas, tu peux tout voir, ce n’est pas bien”*’.

Un établissement situé dans un quartier périphérique et paupérisé de la ville est d’ailleurs surnommé “kuzu” : une fois le seuil passé, il faut attendre quelques secondes avant de pouvoir s’orienter, car il n’y a aucune lumière dans la cour où sont installées la table et chaises. Luminosité et temporalité vont de pair : le “milieu”, c’est surtout la nuit.

Une femme d’une trentaine d’années qui se prostitue depuis quelques années et qui fréquente toujours le même établissement, nous explique qu’il arrive fréquemment que des clients l’appellent en journée et lui sollicitent un rendez-vous pour une passe. Elle dit être parfois obligée d’éteindre son téléphone portable tellement elle reçoit d’appels, mais refuse toujours et préfère perdre de l’argent car *“dans la journée, il n’y a pas de discrétion (elle utilise le mot kuzu). La nuit c’est différent, on risque beaucoup moins de te voir”*. Des agissements choquants de jour sont tolérés de nuit. Un taximan s’exclamait un jour, en pointant du doigt une jeune femme assise à l’arrière : *Regardez ça ! Les femmes ne doivent pas être habillées comme ça pendant la journée, parce que les hommes sont en train de travailler pour chercher l’argent. Si elles sont comme ça la nuit, à partir de minuit, c’est bon. Mais la journée comme ça, ça ne va pas, car les hommes, s’ils les voient seulement, ils vont penser à aller avec elles, or ils doivent chercher l’argent. Ils vont leur*

*donner la nuit, quand ils ont fini de travailler !* Elle portait en l'occurrence une robe moulante, à paillettes, qui était remontée et laissait apparaître ses cuisses afin de lui permettre d'être assise à l'arrière, contrevenant ainsi aux normes féminines locales de la décence.

Outre l'organisation particulière des espaces physiques de la déviance, d'autres moyens sont mis en œuvre par les client(e)s. Les déplacements sont l'un d'entre eux. Les transactions sexuelles se déplacent volontiers à chaque étape. Bien souvent, les prostituées gagnent un établissement situé loin de leur domicile, où elles rencontrent un client potentiel. Elles se déplacent alors à nouveau pour effectuer la passe dans un autre lieu. Un client de prostituées nous expliquait encore que beaucoup d'hommes se changent avant d'aller dans les maisons closes pour ne pas être reconnus par leur tenue vestimentaire diurne. Ils portent parfois casquette ou chapeau et on les voit volontiers entrer dans les "kuzu" tête baissée, regard fuyant. Les clients peuvent aussi être amenés à se cacher ou à s'éclipser discrètement.

Nos discussions avec les prostituées étaient émaillées d'innombrables anecdotes sur leurs tactiques pour se cacher lorsqu'elles identifiaient une connaissance dans l'établissement où elles se trouvaient, ou, lorsque ce n'était plus possible, pour dérober du regard de l'autre les preuves tangibles de leurs "mauvaises conduites" : faire tomber la cigarette et l'écraser subrepticement,



placer la bouteille de bière sous la table ou prendre les devants et déclarer, avant toute question, que la bouteille appartient à quelqu'un d'autre, etc. Du côté des clients, l'art réside aussi dans le choix du bon coin, c'est-à-dire du maquis qui garantit une certaine discrétion.

Un gérant m'expliquait que, quelques années auparavant, son bar était fréquenté par des hommes de pouvoir, parmi lesquels des députés et ministres. Ils avaient délaissé l'établissement quand "les petites filles sont arrivées" : un groupe de très jeunes filles, souvent mineures, avait investi le quartier et déambulait dans les rues adjacentes, pour venir ensuite y faire les passes. "*Tu comprends, elles risquaient de parler n'importe comment et dire que ces hommes étaient là !*" Il oppose à ces "petites" les femmes plus âgées qui fréquentent habituellement le lieu et demeurent toujours dans l'enceinte de l'établissement, et qu'il estime plus aptes à garantir le "kuzu".

Ces tentatives pour sauvegarder le "kuzu", via la mise en forme des espaces ou via les tactiques de ses acteurs, butent toutefois sur le niveau très élevé d'interconnaissance. Car si l'entre-soi est une caractéristique forte de la vie sociale à Kinshasa, il n'en est que plus manifeste encore dans les franges marginales de la société. Au cours du terrain, il nous est arrivé de croiser une prostituée qui nous a dit ceci : *C'est impossible de fréquenter régulièrement l'hôtel du quartier, parce que tout le monde se*

*connaît et tu vas forcément tomber sur quelqu'un que tu connais. Parfois tu peux même rentrer dans la chambre et c'est là que tu réalises que tu connais la personne et qu'elle te connaît. Donc tu ne peux même plus te cacher. Après cela, la personne peut décider de garder cela pour elle ou d'aller le dire et tu ne peux rien faire. Il y a forcément des gens qui savent dans le quartier. Mais souvent, les gens qui savent vont rester silencieux.*

Cette interconnaissance, si elle est préjudiciable à la discrétion, constitue néanmoins un moyen de régulation et de contrôle social. La figure d'un jeune-homme célibataire, qui échappe à ces logiques, est ainsi souvent perçue comme dangereuse. Un répondant nous explique ainsi qu'il *“craint les jeunes gens célibataires, parce qu'ils n'en ont rien à faire, ils peuvent faire n'importe quoi. Avec les mariés, c'est différent parce qu'on est ensemble : certaines choses ne peuvent pas se passer. J'ai fréquemment entendu des propos similaires, notamment sous la forme d'anecdotes sur les mauvais coups joués par les jeunes clients.”* Il s'agit donc de composer au mieux avec les exigences de la société dans des espaces dont l'interconnaissance élevée compromet certes cette discrétion, mais offre en contrepartie les modes de régulation des tensions et conflits propres au collectif.

## **6. La discrétion comme principe de distinction**

La conformation ou non aux exigences attachées à la discrétion permet aussi d'établir des distinctions à l'intérieur du

“milieu”. Par exemple, l’usage de mots vulgaires ou renvoyant explicitement à la sexualité fonctionne comme un principe classificatoire parmi les prostituées. Le fait de demander directement ou indirectement de l’argent aux clients aussi.

Un client raconte : “En fait, il y a deux sortes de filles. Il y a celles qui jouent cartes sur table. Elles sont assises et disent d’emblée leur prix. Et puis il y a celles qui le font, mais de manière indirecte. Elles se font inviter, payer à boire, mais elles ne disent pas franchement qu’elles font. Donc elles attendent qu’à la fin, l’homme leur donne de l’argent, mais sans leur demander. Ces dernières souffrent plus aujourd’hui, parce qu’avec la crise, la méthode indirecte marche moins bien”. Une autre connaissance, lui aussi arpenteur assidu des nuits, évoque à son tour l’existence de deux catégories de prostituées : *“Tu vois, il y a les prostituées qui sont dans les maisons closes et puis il y a les prostituées cachées, c’est-à-dire les filles que tu peux avoir facilement avec un peu d’argent. Si tu leur parles seulement et que tu leur dis que tu les trouves belles, mais que tu n’osais pas leur dire, elles vont directement répondre. Mais il fallait me le dire, moi je peux t’arranger”*, et *directement tu peux les amener chez toi, ou alors vous pouvez aller quelque part.*

Comment identifie-t-il ces dernières ? Il évoque la gestuelle, la manière de parler et de regarder, et se dit capable de les identifier dans la rue au premier coup d’œil : *“Si tu ne connais pas, tu ne vas*

*jamais savoir, mais moi directement en regardant une fille, je peux savoir si elle fait ça ou pas.’’*

A son tour, il évoque la chronologie dans l'échange de l'argent comme autre principe classificatoire : tandis que les prostituées "affichées" demandent l'argent directement, les "filles des quartiers" vont attendre l'argent, mais sans le demander directement. Ici, c'est la forme indirecte de la demande de rétribution monétaire qui permet de distinguer les deux types de femmes faisant commerce de leur corps. La conformation au régime de visibilité évoqué plus haut est un autre principe de distinction.

Une animatrice d'une ONG explique : *Ce ne sont pas les mêmes catégories de professionnelle de sexe. Parce que dans les boîtes là, tout le monde peut te voir. Si tu danses sur la piste, tout le monde te voit. Si tu es dans la boîte, avec les lumières partout qu'il y a dans ces endroits, on te voit très bien. Donc, ce n'est pas du tout la même catégorie de professionnelle de sexe, car ces filles-là, on peut très bien les voir. Nous, on ne s'occupe pas d'elles. Nous allons voir celles qui sont dans les chambres closes.*

Les manières d'être et de faire prescrites par la discrétion offrent donc des recours pour gérer au mieux le stigmate à l'interface entre le monde social et ses franges marginales. Elles opèrent également au sein des espaces sociaux de la déviance comme principes de distinction et comme répertoire de gestion

spécifique de l'identité, permettant de distinguer les "bonnes" des "mauvaises" prostituées. Autrement dit, se conformer à la discrétion constitue le mode de fréquentation moralement légitime de ces espaces, du point de vue de ses acteurs. Et quand bien même il est quasi impossible de maintenir durablement le secret, il est tout à fait discriminant de le faire de la bonne manière, "selon la bonne forme".

### **Conclusion**

Dans la ville de Kinshasa, les prostituées sont actuellement des armes dans la guerre des sexes, guerre qui prend sa source dans les tiraillements entre les attentes normatives relatives aux échanges économico-sexuels ordinaires (un jeune homme se doit d'entretenir sa "copine") et la précarité économique dans laquelle se trouvent la majorité des hommes. Ces tensions s'inscrivent également dans la remoralisation de l'espace public contemporaine d'un nouvel essor des chrétiens, et qui nourrit les inquiétudes quant à la prétendue dépravation des mœurs qui affecterait la société congolaise. Pourtant, l'existence d'échanges économiques ou de ressources dans les relations amoureuses ne constitue aucunement une spécificité congolaise : toutes les transactions sexuelles mettent en jeu des échanges matériels et économiques, au premier rang desquelles le mariage.

En continuité avec les règles de l'économie domestique, les conventions sociales congolaises prévoient que le jeune homme

fournisse argent ou cadeaux pour séduire et obtenir les faveurs de la jeune femme qu'il courtise. C'est donc la qualification des pratiques transactionnelles qui est problématique, et non pas l'existence de la transaction. Le soupçon de prostitution qui plane sur les échanges amoureux et sexuels des jeunes permet à ce titre l'exercice d'une police du genre : en disciplinant les jeunes femmes, il participe aux mécanismes qui produisent et maintiennent les conventions sur la sexualité telles qu'elles se présentent au Congo contemporain.

L'enjeu consiste donc, pour les jeunes femmes, à échapper au stigmat. Pour ce faire, elles se doivent de respecter un certain nombre de règles qui ont à voir avec la manière de s'engager dans les transactions : adopter une attitude réservée, attendre que le jeune homme "fasse les premiers pas", et ne pas être trop "ouvertement" intéressées.

Si l'on considère maintenant les espaces sociaux de la déviance, autrement dit le "milieu", qu'y observe-t-on ? La condamnation morale dont font l'objet les pratiques qui s'y déploient requiert, de la part des prostituées et leurs clients, un ensemble de manières d'être et de faire. Ces compositions sont notamment guidées par un ethos de la discrétion, ensemble de valeurs et de normes de retenue, pudeur et discrétion, qui sont dominantes et font consensus dans la société congolaise.

Cette forme de discrétion oriente les comportements, informe les interactions dans les “kuzu” et constitue une clef de lecture de certaines caractéristiques de ces espaces physiques. Elle opère dans et autour du “milieu” : en interne, elle permet de gérer le stigmaté et d’opérer des distinctions entre les individus ; lors des interpénétrations entre le “milieu” et les autres espaces sociaux “normaux”, elle est une ligne de conduite permettant aux acteurs de s’accommoder au mieux du stigmaté (de prostitution pour les femmes, de “mauvaises mœurs” pour les hommes). Si la discrétion n’est pas un principe explicatif univoque, elle représente néanmoins une manière particulière, située, de composer avec la réprobation entourant les pratiques déviantes. Valeur dominante et consensuelle, la discrétion conditionne et façonne les arts d’être et de faire dans les espaces sociaux de la déviance.

Ces éclairages sur les échanges économique-sexuels dans le Congo contemporain montrent donc comment la prostitution-stigmaté joue dans les relations ordinaires et concourt à discipliner les jeunes femmes, tandis que les valeurs ordinaires jouent dans la prostitution-milieu. Dans ces deux modalités de l’échange, implicite et explicite, ce qui oriente le jugement moral ne tient pas à l’existence de la transaction, mais aux façons de s’engager dans celle-ci. Il y a là un premier niveau de décrochage entre ce que l’on peut appeler les “normes sociales” et les “normes morales”. En effet, “du point de vue des normes morales, la sexualité rémunérée est transgressive, mais du point de vue des normes sociales, elle est

conforme au comportement majoritaire”. Il en est de même pour le multipartenariat, qui est unanimement condamné par les jeunes pourtant eux-mêmes engagés simultanément dans plusieurs relations.

En pratique, tout l’art réside dans la façon de faire, et ces bonnes manières puisent dans un ethos de la discrétion et de la retenue. Ainsi, les jeunes filles ne doivent pas être trop “ouvertement” intéressées, et les prostitué(e)s sont tenu(e)s de faire preuve de “discrétion”. Ces manières de faire permettent, du point de vue économique, de tracer la ligne de démarcation entre les transactions acceptables et les transactions inacceptables moralement. Bien sûr, les bonnes manières ne sont pas totalement efficaces et ne permettent pas toujours de se soustraire aux qualifications dépréciatives. Les formes de compositions silencieuses permettent néanmoins un relatif statu quo et participent des arrangements moraux, régimes spécifiques d’articulation entre ce qui peut être dit et ce qui est accepté en pratique.

A Kinshasa, ces formes de composition permettent d’articuler les différents niveaux de l’économie morale des “échanges économique-sexuels” : articulation entre le consensus moral existant sur certains points (condamnation de la rétribution et du multipartenariat), le consensus de fait sur la dimension transactionnelle des relations (la rétribution est normale, voire attendue), et les “bonnes manières”.



## Références

- Benquet, M. & Trachman, M. (2009). Actualités des échanges économique-sexuels. *Genre, sexualité & société* (2).
- Boileau, C., Vissandjee, B., Nguyen, V-K., Rashed, S., Sylla, M. & Zunzunegui, M.V. (2008). Gender dynamics and sexual norms among youth in Mali in the context of HIV/AIDS prevention. *African Journal of Reproductive Health*, 12,(3), 173-184.
- Bozon, M. (2018). *Pratique de l'amour. Le plaisir et l'inquiétude*. Edition de poche.
- Bozon, M. (2002). *Sociologie de la sexualité*. Nathan.
- Broqua, C. (2009). Sur les rétributions des pratiques homosexuelles à Bamako. *Canadian Journal of African Studies*, 43(1), 60-82.
- Broqua, C. (2007). Compositions silencieuses avec les normes sexuelles à Bamako. *Terroirs, revue africaine de sciences sociales et de philosophie*, (1-2), 33-47.
- Combessie, Ph. (sous dir.). (2017). *Corps en péril, corps miroir. Approches socio-anthropologiques*. Collection du Laboratoire Sophiapol. Ed. Presses universitaires de Paris.
- Dodana, Cl. & Estran, J. (sous dir.). (2019). *Genre et tradition(s). Regards sur l'Autre et sur Soi au XX<sup>ème</sup> siècle*. Coll. Colloques & Rencontres. L'Harmattan.
- Dorlin, E. (2003). Les puttes sont des hommes comme les autres. *Raisons politiques*, (11), 117-132.
- Epstein, H. (2007). *The Invisible Cure. Africa, the West, and the Fight Against AIDS*. Farrar, Straus and Giroux.
- Ferguson, J. (2006). *Global Shadows. Africa in the Neoliberal World Order*, Duke University Press.

- Fidolini, V. (2018). *La production de l'hétérosexualité. Sexualité et masculinité chez de jeunes marocains en Europe*. Coll. Sociologiques. Ed. Presses universitaires du Midi.
- Fouquet, T. (2007). De la prostitution clandestine aux désirs d'ailleurs. Une "ethnographie de l'extraversion" à Dakar. *Politique africaine*, 107, 102-123.
- Gallot F. & Pasquier, G. (2018). L'école à l'épreuve de la 'théorie du genre' : les effets d'une polémique. *Cahiers du genre*, (65) 5-16.
- Gardey, D. & Ville, M. (dirs.). (2018). *Les sciences du désir. La sexualité féminine, de la psychanalyse aux neurosciences*. Ed. Le Bord de l'Eau.
- Holder, G. (dir.). (2009). *L'Islam, nouvel espace public en Afrique*. Karthala.
- Hunter, M. (2002). The materiality of everyday sex. Thinking beyond prostitution. *African Studies*, 61(1), 99-120.
- Leclerc-Madlala, S. (2002). Youth, HIV/AIDS and the importance of sexual culture and context. *Social Dynamics*, 28(1), 20-41.
- Leclerc-Madlala, S. (2003). Transactional sex and the pursuit of modernity. *Social Dynamics*, 29(2), 213-233.
- Mathieu, L. (2000). L'espace de la prostitution. Eléments empiriques et perspectives en sociologie de la déviance'. *Sociétés contemporaines*, 2(38), 99-116.
- Musenge Mwanza, G. (2022). Emergence des échanges sexuels monétarisés à Kinshasa. *Analyses sociales*, Laboratoire d'Analyses Sociales de Kinshasa, Janvier-mars 2022, pp. 263-278.
- Musenge Mwanza, G. (2020). Université de Kinshasa : un marché matrimonial dans le milieu étudiant. *Analyses sociales*, Laboratoire d'Analyses Sociales de Kinshasa, numéro spécial 2020, pp. 259-281.

Poulin, M. (2007). Sex, money, and premarital sex in southern Malawi. *Social Science and Medicine*, 65(11), 2383-2393.

Rennes, J. (sous dir.). (2021). *Encyclopédie critique du genre : corps, sexualité, rapports sociaux*. La Découverte.

Rubin, G. (1998). L'économie politique du sexe. Transactions intimes sur les femmes et système de sexe/genre. *Les Cahiers du CEDREF*, (7), 3-81. <https://doi.org/10.4000/cedref.171>

Tabet P. (2005). *La Grande Arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*. L'Harmattan.

Vidal C. (1977). Guerre des sexes à Abidjan. Masculin, féminin, CFA. *Cahiers d'études africaines*, 17(65), 121-153.





