

L'effort fourni dans ce livre nous plonge dans le génie des cultures traditionnelles des communautés du Nord-Kivu : dans leurs traditions, dans leur créativité vitale, dans la complexité de leurs relations historiques et dans le souffle de leur résilience culturelle ancienne et actuelle. Dans tout ce limon, la paix est perçue et présentée comme un terreau éthique et un principe éducatif de base, un filon qui doit être noué et transmis de génération en génération, en dessous et au-delà de toutes les conflagrations guerrières.

Ce que propose l'auteur est une dynamique et un processus de construction d'une paix réellement durable dans la vision de l'homme qu'elle présuppose et dans les structures sociales qu'elle entretient. À notre époque où l'on a tendance à parler plus de la guerre que de la paix elle-même, il est important d'être sensible à tout ce que les richesses culturelles permettent de faire resplendir comme idéal de vie dans un contexte comme celui du Nord-Kivu où les esprits, les cœurs et les volontés comptent plus sur les armes pour faire taire les armes que sur l'éducation et la culture pour construire une nouvelle société.



Né en 1976 à Masisi (Nord-Kivu), Ulimwengu Biregeya a été formé en pédagogie, en philosophie et en théologie. Licencié en Santé et développement communautaires (ULPGL-Goma), il a un Master en *Development Studies* (Université Libre de Kigali). Irénophile, il fréquente l'Université alternative de Pole Institute. Chercheur associé au Cerclecad, il est Chef de Travaux à l'Université Catholique la Sapientia de Goma.



Ce document a été réalisé avec l'aide financière de l'Union Européenne. Le contenu relève de la seule responsabilité de Pole Institute et ne peut en aucun cas être considéré comme reflétant la position de l'Union Européenne.



Le potentiel de paix, Nord-Kivu

Ulimwengu Biregeya



Pole Institute

Institut Interculturel dans la Région des Grands

Dossier

Le potentiel de paix à travers les ressources culturelles des communautés ethniques du Nord-Kivu



Ulimwengu Biregeya Bernardin

Les Éditions de Pole Institute

Pole Institute

**Le potentiel de paix à travers
les ressources culturelles des
communautés ethniques du
Nord-Kivu**

Par Ulimwengu Biregeya Bernardin

POLE INSTITUTE

Pole Institute est un Institut Interculturel dans la Région des Grands Lacs.

Son siège est basé à Goma, à l'Est de la RDC. Il est né du défi que s'est imposé un groupe de personnes du Nord et du Sud-Kivu (RDC) de croiser leurs regards dans un contexte de crise émaillé de beaucoup d'événements malheureux, caractérisé par des cycles de violences, de pauvreté, de mauvaise gouvernance, et de l'insécurité.

En conséquence, **Pole Institute** se veut un espace de :

- analyse et recherche autour des grands défis locaux et leurs implications nationales, régionales et internationales (pauvreté exacerbée, violences sociales, fractures ethniques, absence de repères, culture de l'impunité, etc.)
- analyse et renforcement des stratégies de survie des populations dans un contexte de guerre et de crise prolongée
- analyse des économies de guerre pour dégager des pistes de renforcement des populations locales et de leurs activités économiques
- recherche-action-lobbying en partenariat avec des organismes locaux, régionaux et internationaux.

Finalité et but :

Faire évoluer des sociétés dignes et non exclusives dans lesquelles agissent des personnes et des peuples libres en vue de contribuer à :

- la construction d'une SOCIÉTÉ dans laquelle chacun trouve sa place et redécouvre l'autre par le développement d'une culture de négociation permanente et l'identification des valeurs positives communes ;
- la formation d'un type nouveau de PERSONNE indépendante d'esprit enracinée dans son identité tout en étant ouverte au monde.

Politique :

- Initier, développer, renforcer et vulgariser les idées avant-gardistes en matière de paix, de reconstruction et de cohabitation des populations vivant en zones de crise.
- Initier l'émergence d'une culture de négociation (contre une culture de la mort) basée sur les intérêts des uns et des autres.

Dossier

Editeur responsable : Pole Institute
Directeur de publication : Nene Morisho Mwana Biningo
Rédacteur en chef : Nene Morisho Mwana Biningo

Comité de rédaction : - Nene Morisho Mwana Biningo
- Godefroid Kâ Mana

Pole Institute
Avenue Alindi n° 289, Quartier Himbi
Ville de Goma / Nord-Kivu
B.P. 72 Goma (RDC) / B.P. 355 Gisenyi (Rwanda)
Tél.: (00243) 81 77 89 819 / (00243) 99 17 61 551
Web site: www.pole-institute.org
E-mail : poleinst@pole-institute.org, poleinst@free.fr

© Les Éditions de Pole Institute, 2020

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous les pays

Table des matières

Préface.....	7
Introduction.....	12
0.1. Portée de l'étude.....	13
0.2. Contexte de l'étude.....	18
0.3. Justification.....	19
0.4. Visée de l'étude.....	21
0.4.1. Objectif principal.....	21
0.4.2. Objectifs stratégiques.....	22
0.4.3. Résultats attendus.....	22
0.5. Approche méthodologique.....	23
0.6. Subdivision.....	24
1 Prétentions nostalgiques ou simple exhumation des valeurs traditionnelles ?.....	25
2 L'échec des uns contre les autres, leçon pour réussir ensemble au Nord-Kivu.....	30
a) Chacun contre tous ou tous contre chacun ? Pour un pluralisme thérapeutique.....	31
b) Une toponymie conflictogénisée.....	34
c) Crise de confiance, confiance en crise, cris de méfiance.....	43
3 Mythes, contes et légendes.....	48
4 Du langage proverbial à l'école de la vie.....	67
a) Pour l'unité et la complémentarité.....	70
b) Le sens de l'honneur et de la loyauté.....	79
c) La responsabilité.....	80
d) L'exercice loyal du pouvoir.....	82
5 Les ressources musicales au service de la paix.....	87
6 Institutions et structures communautaires traditionnelles.....	93
a) De l'hospitalité désintéressée.....	93
b) De l'initiation traditionnelle comme couronnement de	

<i>l'éducation juvénile</i>	96
- <i>Le « Lutende » (Kumbini ou olusumba)</i>	97
- <i>Le « kubandwa »</i>	101
c) <i>Du mariage comme alliance</i>	102
d) <i>De l'organisation communautaire des funérailles</i>	105
e) <i>Du travail communautaire du champ comme tremplin du travail associatif et du souci de l'autre</i>	108
f) <i>Totémisme et sens du sacré</i>	111
g) <i>Le pacte de sang, respect de la parole donnée, et élasticité du lien familial</i>	113
h) <i>Organisation du gouvernement coutumier traditionnel</i> .116	
i) <i>Palabre traditionnelle africaine</i>	122
k) <i>Du pardon et de la réconciliation</i>	128
7 <i>Le Baraza la Wazee Intercommunautaire comme opportunité de dialogue et de réconciliation?</i>	133
8 <i>Confessions religieuses modernes et possibilité d'entretien des liens entre les peuples</i>	137
9 <i>Récits de vie relatifs aux valeurs culturelles prônant la paix</i> 149	
10 <i>Quelques proverbes à caractère unificateur indiqués par les informateurs</i>	159
11 <i>Contes identifiés par les informateurs</i>	162
12 <i>Témoignages</i>	167
13 <i>Proposition de stratégies de mise en valeur des ressources culturelles pour la paix par et avec les jeunes générations</i>	175
14 <i>Le Nord-Kivu : scinder, céder ou s'entraider ?</i>	179
Conclusion	189
Postface	193
Bibliographie.....	196

Préface

La paix est sans aucun doute la solution majeure aux problèmes qui se posent dans la province du Nord-Kivu aujourd'hui. Tout le monde en a largement conscience. Tout le monde veut qu'un ordre global de paix soit construit dans la société. Seulement, les voies divergent lorsqu'il s'agit de définir clairement ce qu'il y a lieu de faire concrètement face à cette exigence.

Les voies les plus suivies actuellement et, en même temps, les plus problématiques, sont celles qui consistent à croire qu'on doit arriver à la paix par les moyens de la guerre. Elles concernent les multiples formes possibles de l'option militaire. Le gouvernement congolais y a recouru à plusieurs reprises et pendant des années sans grand succès. Mais il s'obstine à la suivre indéfiniment, comme si le fond du problème était seulement celui des conflits générés par les agressions étrangères et la prolifération des groupes armés sur le territoire de l'est du Congo à cause de l'esprit de prédation suscité par les richesses du sol et du sous-sol congolais. On cherche à renforcer la puissance de frappe de l'armée congolaise. On veut installer un État-Major opérationnel fort et solide sur le terrain des opérations militaires. On veut avoir des forces de renseignement efficaces pour mettre l'ennemi en débandade et en finir, une fois pour toutes, avec des agressions qui s'auto-régénèrent d'année en année. Même les forces de la Monusco semblent encourager cette voie et suivre l'option congolaise des offensives militaires, sans se rendre compte qu'il y a dans l'est du Congo de nombreuses sources de violence et de nombreuses dynamiques de conflits historiques et géopolitiques qui exigent d'autres approches que la recherche de la paix par la guerre.

Le présent livre ne s'inscrit pas dans cette voie de la violence guerrière dont il ne veut pourtant ni critiquer à peu de frais la fécondité des présupposés ni mettre en question avec

légèreté les stratégies et les résultats possibles. Il laisse au gouvernement, à l'armée et à la communauté internationale qui finance la Monusco faire leur travail selon l'angle d'attaque militaire et les intérêts politiques et économiques qui sont les leur.

Ce qu'il veut mettre en relief, c'est le socle culturel sur lequel la paix doit être fondée, enseignée et diffusée dans les populations à travers un processus d'inter-enrichissement des cultures et de leurs limons.

Faire la paix par la voie de la culture et de l'éducation exige avant tout un travail de connaissance mutuelle que Bernardin Ulimwengu rend ici possible en présentant les richesses culturelles du Nord-Kivu. En même temps, il ouvre la voie à une culture de l'éducation que les nouvelles générations doivent comprendre, suivre et vivre comme le fondement d'une idée fondamentale de l'homme sur laquelle devra reposer le travail de construction de la paix.

L'effort fourni dans les pages que vous allez lire nous plonge dans le génie des cultures traditionnelles des communautés du Nord-Kivu : dans leurs traditions, dans leur créativité vitale, dans la complexité de leurs relations historiques et dans le souffle de leur résilience culturelle ancienne et actuelle. Dans tout ce limon, la paix est perçue et présentée comme un terreau éthique et un principe éducatif de base, un filon qui doit être noué et transmis de génération en génération, en dessous et au-delà de toutes les conflagrations guerrières.

C'est pour cela que ce livre se donne comme méthode d'interroger de façon libre et de creuser sous divers aspects l'esprit des adultes et des jeunes dans les communautés des terroirs du Nord-Kivu sur leurs connaissances de leurs propres bases culturelles et de leurs propres principes éthiques. La littérature abondante sur ces cultures est utilisée à bon escient. Les témoignages des anciennes générations sont invoqués, ainsi que les savoirs que les nouvelles générations ont elles-mêmes acquis de leur éducation dans leurs propres communautés.

Pour comprendre ce que dévoile cette littérature et pouvoir rendre compte de récits que l'on récolte de la part des personnes rencontrées, Bernardin Ulimwengu sait une chose dont

parle Michel Wieviorka : « Nous vivons dans un univers que menace l'obsession malade des chiffres et des données quantitatives, la quantophrénie, comme disait Pitirim Sorokin : cela ne doit pas nous dispenser de penser et de réfléchir. Encore faut-il que nous y soyons incités et encouragés, et que nous sachions distinguer, dans le maelstrom contemporain où toutes les idées s'entrechoquent sans qu'on sache toujours bien comment faire le tri, celles qui peuvent nous apporter un éclairage utile, et le goût d'élever notre propre capacité à penser.¹ »

Ce qui est visé dans ce livre, ce n'est pas de s'enfermer résolument, comme dirait Edgar Morin, dans « la logique quantophrénique des experts très rarement soumise à méditation », où « s'accumulent les résultats de sondages, enquêtes, évaluations, recherches sans qu'on cherche à y réfléchir ». C'est plutôt une appréhension profonde des problèmes à partir des rencontres permanentes ou ponctuelles avec les populations. On interroge alors les membres d'une communauté en toute liberté et à diverses échelles, pour faire émerger les réalités de profondeur et ouvrir des horizons où « l'efficacité de la pensée et de la décision » est fertilisée par une réflexion claire sur des situations suffisamment analysées dans leurs ressorts de sens.²

La manière dont les rencontres ont été conduites a permis d'éclairer et de jauger l'abondante littérature sur l'éthique des communautés et sur la convergence de leurs visions du monde en matière de construction de la paix. Bernardin Ulimwengu a su déboucher sur des stratégies d'éducation à mettre en œuvre pour que cette convergence de visions entre les communautés devienne une force de changement social et aboutisse à des actions concrètes de transformation des cœurs et des esprits.

On ne peut pas imaginer d'emblée que cette voie de la paix par la culture et l'éducation deviendra une panacée pour faire entrer l'est du Congo dans une sécurité absolue. On doit l'avoir en esprit dans la complexité des problèmes en jeu car elle

¹ Michel Wieviorka, « Préface », in Edgar Morin, *Penser global, L'humain et son univers*, Paris, FMSH Editions et Robert Laffont, 2015, p. 9.

² Edgar Morin, *Enseigner à vivre, Manifeste pour changer l'éducation*, Arles, Actes Sud-Play Bac, 2000, p.33.

est la voie la plus fertile pour construire l'ordre de paix. Il est surtout bon d'en répandre le ferment dans la société au lieu de la rejeter dans le charivari des cris pour faire de la guerre la seule solution envisageable maintenant. Quand l'objectif est la paix, on doit prendre au sérieux la grande sagesse qui affirme que c'est dans l'esprit des hommes qu'elle se construit. Tout doit être fait pour que cet esprit reçoive le limon des valeurs culturelles qui fertilisent non seulement les profondeurs des cœurs, mais aussi la solidité des institutions.

Ce que propose Bernardin Ulimwengu dans ce livre est une dynamique et un processus de construction d'une paix réellement durable dans la vision de l'homme qu'elle présuppose et dans les structures sociales qu'elle entretient. À notre époque où l'on a tendance à parler plus de la guerre que de la paix elle-même, il est important d'être sensible à tout ce que les richesses culturelles permettent de faire resplendir comme idéal de vie dans un contexte comme celui du Nord-Kivu où les esprits, les cœurs et les volontés comptent plus sur les armes pour faire taire les armes que sur l'éducation et la culture pour construire une nouvelle société.

Le tournant aujourd'hui, c'est d'opérer une réorientation qui donne plus d'importance à l'éducation et à la culture qu'aux armes et l'art de la guerre. Le moment est venu de prendre ce nouveau cap.

À mes yeux, la force de ce livre de Bernardin Ulimwengu, c'est de nous mettre aujourd'hui devant cette vérité du cap nouveau à prendre, si nous voulons réellement la paix dans notre pays, la République Démocratique du Congo.

Kä Mana

Directeur de l'Université alternative pour l'éducation des jeunes à la transformation sociale, de Pole Institute (Institut Interculturel dans la Région des Grands Lacs)

Les cultures africaines ont d'abord été méconnues, puis déformées par des moyens d'information et de formation extrêmement puissants. Le recours aux sources ne s'opérera qu'avec les vrais et jusqu'ici rares détenteurs des connaissances traditionnelles africaines. Où il y a une tête, on ne coiffe pas le genou, dit un proverbe³.

Les États africains devraient faire en sorte que leurs enfants reçoivent une éducation culturelle fondée sur les traditions recueillies auprès des anciens et consignées dans des livres. À quoi devrait s'ajouter un contact direct avec ces anciens. Notre tradition est largement fondée sur la communication orale. Cet aspect de la culture africaine devrait être pleinement exploité dans le processus qui consiste à dispenser une éducation culturelle⁴.

³ Théodore MAYI-MATIP, “Le rôle de l’initié dans la transmission des valeurs culturelles”, in UNESCO, *Tradition et développement dans l’Afrique d’aujourd’hui*, Paris, PUF, 1990, p.104.

⁴ Wande ABIMBOLA, « Décoloniser la pensée africaine », in Unesco, *Tradition et développement dans l’Afrique d’aujourd’hui*, Paris, PUF, 1990, p.19.

Introduction

La force du baobab est dans ses racines.
(Prov. Africain)

La meilleure possibilité qu'un peuple a d'évoluer d'une manière efficace, il la tire de lui-même, de ses racines profondes, de ses liens avec sa terre et sa culture.
(Jean Gray)

0.1. Portée de l'étude

Compte tenu du contexte de conflit lié à la politisation et la manipulation des différences ethniques au Nord-Kivu, la diversité culturelle est une richesse difficilement perçue par les peuples, et rarement exploitée pour le mieux-vivre-ensemble. Chacun d'entre eux semble bien souvent percevoir l'autre moins du point de vue de la fécondité de son apport et de la chance qu'il représente, que du point de vue du danger projeté sur lui dès qu'il s'agit de la jouissance partagée de l'avoir et du pouvoir. C'est pour cette raison que les relations entre les dix communautés ethniques en présence formant le « Baraza la wazee intercommunautaire » se caractérisent souvent par des antagonismes qui détruisent et annihilent tout effort de paix entrepris. Dans un tel contexte, l'autre devient le lieu de toutes les projections négatives, de tous les stéréotypes dévalorisants et de tous les clichés déshumanisants dus à l'ignorance et aux suspicions souvent infondées. Il est vraiment un « mal aimé »⁵, ou plus encore, un enfer dont on veut se débarrasser. L'on veut rarement que l'autre soit autre, avec ses singularités. Bref, nul ne perçoit les possibilités d'enrichissement que la diversité culturelle comporte est difficilement perçu.

Cela a fait du Nord-Kivu un espace où, à plusieurs reprises, les communautés s'opposent les unes aux autres, au

⁵ Ce terme est emprunté à la publication-témoignage de Désiré NGABO SEBAKUNZI, *Les Tutsi Congolais, ces mal aimés : à quand la fin de la galère ?* Kinshasa, éd. Les Ecolos, 2013.

point de créer, en fin de compte, des imaginaires de confrontation et de conflits qui s'auto-régénèrent et s'auto-dégénèrent. Heureusement, aucune de ces communautés n'est parvenue à se débarrasser de l'autre comme l'acharnement évident le ferait espérer. Pratiquement, la haine et les exclusions ne sont aucunement parvenues à la solution finale d'extermination des autres. Tout ce qu'elles font, c'est d'exacerber les conflits dans divers domaines de la vie : politique, social, économique, culturel et religieux. Cela se voit dans des antagonismes entre partisans des mêmes partis politiques, mouvements associatifs, institutions publiques et privées, et même des structures religieuses, au sujet de l'occupation de postes de décisions. Un esprit malsain que l'on désigne par le terme de « communautarisme » ou de « collinisme » à défendre à tout prix qui finit par gangréner toute la province et imposer l'imaginaire d'un tribalisme à outrance, couvert par le système de quotas ne tenant souvent même pas compte d'aucune des compétences nécessaires à l'administration et la saine gestion de la société.

Ce qui est vécu à ce sujet est, pour la plupart des cas, ce que Kankwenda Mbaya qualifie de « règne du tarzanisme »⁶ basé sur une espèce d'opportunisme couvert par des représentativités numériques des groupes ethniques en matière de gestion des affaires privées et publiques. D'où, par exemple, sur la ville de Goma et d'autres agglomérations, une sorte de répartition géo-ethnique – réalité dont les bien-pensants ne peuvent aucunement parler, par crainte de laide-majesté, bien que monnaie courante –, tant au niveau des milieux de résidence, des institutions économiques, politiques et professionnelles, scolaires et universitaires, et – contre toute attente –, même religieuses, en dépit de prêches moralisatrices dont elles sont porteuses à l'envi.

Partant de ce qui précède, certains observateurs finissent par affirmer en Kiswahili : « Kongo haina bahati ! » ; comme pour dire « la RDC n'a pas de chance ! ». Cette affirmation pessimiste se base sur le fait que même les structures supposées être des modèles de saine gestion et de hauts-lieux de promotion

⁶ J. KANKWENDA MBAYA, « Introduction générale », in J. KANKWENDA MBAYA (dir.), *Le degré zéro de la dynamique politique en République Démocratique du Congo : 1960-2018*, Kinshasa, Icredes, 2019.

des diversités ethniques ne sont point à l'abri du favoritisme et de l'ethnisme que les discours officiels semblent pourtant théoriquement combattre. C'est notamment les structures éducatives et religieuses qui font lamentablement elles-mêmes face à ce fléau, alors que ce sont elles qui devraient offrir l'antidote de ce mal si pernicieux !

À ce propos, Phidias Ahadi Senge écrit, au sujet du système éducatif congolais, – ce haut lieu du savoir supposé –, qu'il est rongé par la « culture ethniciste » au nom duquel même « le choix des professeurs à inviter est fonction de l'appartenance au groupe sociologique de l'initiateur ou de celui qui est aux commandes de l'établissement. »⁷ En exemple, « le rabâchage des soulèvements des étudiants à la solde des manipulateurs socio-politiques (...) doublé des arrêts brusques des cours », notamment au « complexe universitaire » dit « Campus du Lac », à Goma, cette « tour de Babel » où les biceps plutôt que la raison font de temps en temps la loi. Pire encore, les mêmes raisons géo-ethniques président, par endroit (que ce soit dans des institutions privées ou publiques du Nord-Kivu), aux critères de distinction en matière de réussite des étudiants à retenir pour l'évolution dans la carrière scientifique ! Cela peut ici faire reprendre la vieille parole bien connue : « S'il en est ainsi du bois vert, qu'en sera-t-il du bois sec ? »

Ce bois vert, ce sont ces structures de formation, d'instruction et d'éducation morale des citoyens que sont les confessions religieuses et les institutions scolaires et académiques. Le bois sec, c'est tout le reste d'organisations aussi bien sociales que politiques de la grande masse supposée n'avoir pas assez de savoir en matière de probité existentielle.

Qui ne voit pas que la politique d'exclusion par la stratégie consistant à n'avoir pour dirigeants des institutions politiques, religieuses, économiques, éducatives que des natifs des zones d'implantation est un cancer qui détruit peu à peu la nation congolaise tout entière ?

⁷ Phidias AHADI SENGE MILEMBA, *États de l'État africain : Des déficiences fonctionnelles aux perspectives d'un horizon possible*, Paris, L'Harmattan, 2019, p.222.

En généralisant le repli sur soi et l'esprit conflictogène qu'il génère, on en vient à imposer l'idée qu'un congolais n'est véritablement congolais du point de vue professionnel que s'il est dans son milieu de naissance, mieux, s'il est dans la même zone que les autres membres de sa tribu. C'est seulement dans ce seul cas qu'il peut jouir de ses droits d'être embauché, de diriger une structure publique ou privée et d'émerger comme citoyen responsable. Cette tare, Mabika Kalanda l'avait bien fait remarquer déjà au cours des années soixante. Dans son ouvrage prophétique intitulé : *La remise en question, base de la décolonisation mentale*, il avait bien observé que « la conscience s'est confinée presque exclusivement au niveau de la tribu et du clan, au détriment de l'unité (...). »⁸ Curieusement, la situation actuelle ne semble pas encore avoir fait bouger les lignes des barrières et cavernes dans lesquelles les citoyens s'auto-emprisonnent par une sorte d'instinct de conservation pourtant auto-destructeur, et de plus en plus prôné et promu.

Évidemment, au regard de la logique de prédation qui a caractérisé les peuples au cours des migrations mais aussi des exploits guerriers des uns contre les autres pour des raisons de suprématie politique sur les territoires, il ressort que cette même logique prévaut encore dans le chef des groupes ethniques à divers points de vue. Il se constate que même les écrits à caractère culturel cherchent souvent à légitimer, de façon apologétique, aussi bien l'identité, le pouvoir que l'avoir des uns par rapport aux autres en termes de primauté tant numérique, historique, culturelle que politique et économique, pour faire la pluie et le beau temps au détriment des autres.

Il conviendrait aujourd'hui de rompre avec ces logiques. Regarder la réalité du point de vue des divisions et des conflits qui conduisent à l'esprit de destruction entre les communautés, ouvrir de nouveaux horizons de paix par la voie de l'interfécondation culturelle et d'harmonie intercommunautaire, contre la cacophonie protectionniste.

C'est cette voie que nous prenons dans la présente recherche. Nous nous proposons de faire voir comment les

⁸ MABIKA KALANDA, *La remise en question, base de la décolonisation mentale*, Bruxelles, Éditions « Remarques Africaines », 1966, p.13.

ressources culturelles, à la fois matérielles et immatérielles, dont le Nord-Kivu regorge aujourd'hui, doivent devenir le ferment de paix, le limon d'un vivre-ensemble communautaire dans le bonheur partagé, à la fois pour les générations actuelles et pour les générations futures. Nous pensons que la prise de conscience de la situation des richesses culturelles et des ressources des imaginaires sociaux de la province conduira à saisir les intérêts communs, les valeurs communes et les utopies communautaires à développer pour faire de la paix et de la cohabitation pacifique le socle de la construction de l'avenir ici et maintenant.

Cette étude est avant tout un travail pour faire connaître le Nord-Kivu dans ses richesses culturelles et ses ressources profondes pouvant être mises à profit pour la paix. Quand ces richesses seront connues et exploitées, il sera possible de comprendre pourquoi la paix est plus utile que la guerre et pourquoi cette paix ne peut se faire que dans l'unité et l'inter-enrichissement des communautés.

La présente recherche est aussi un travail de création d'une nouvelle conscience communautaire pour un Nord-Kivu à la hauteur de ses possibilités et de ses rêves réels. Quand cette conscience sera mise en mouvement, la paix sera réellement vécue, et elle pourra s'auto-régénérer de génération en génération.

Cette initiative est enfin un travail de création d'un pouvoir : le pouvoir de changer la Région du Nord-Kivu grâce aux forces de la paix et de la coexistence pacifique. Ces forces sont celles de la jeunesse qui doit aujourd'hui se souder, incarner de nouvelles manières d'être et de penser, et proposer de nouvelles perspectives de sens à la région grâce à leurs capacités de révoltes constructrices pour vaincre les vieilles mentalités et les vieux atavismes.

0.2. Contexte de l'étude

La Province du Nord-Kivu est officiellement constituée de neuf communautés ethniques formant le « Baraza la Wazee intercommunautaire » dont la visée est de jeter les bases d'une concorde durable entre les communautés ethniques autochtones du Nord-Kivu et celles d'autres provinces vivant au Nord-Kivu⁹. Ce sont, par ordre alphabétique : les Bahunde, les Bahutu, les Bakano, les Bakumu, les Bambuti, les Banande, les Banyanga, les Batembo, les Batutsi. À ces groupes s'ajoute un autre dénommé : « Compatriotes d'autres provinces » qui, en fait, est une sorte de dixième communauté dont les pratiques sont partiellement adoptées par emprunt par les neuf autres.

Bien souvent, les relations entre ces entités sont gérées sur base des éléments qui les opposent plutôt que ceux qui les unissent. De ces antagoniques résulte que les gens se perçoivent non en fonction du positif qu'il y a chez l'autre mais au contraire en raison de l'impossibilité de collaborer, l'autre étant perçu comme foncièrement mauvais, et la cause du malheur des autres. Le risque serait de faire croire que l'on ne peut bénéficier du bien que de la part de celui qui est nôtre, et que le mal ne peut être que l'œuvre de l'autre perçu comme naturellement diabolique.

Pourtant, contre les communautarismes, l'expérience des uns et des autres prouve qu'il existe des valeurs différemment vécues et que les uns peuvent puiser chez les autres pour un interenrichissement pouvant constituer le ferment du mieux-vivre-ensemble. C'est ce plus petit commun unificateur culturel capable de paix qu'il s'agit, à travers cette étude, de déceler, afin d'indiquer de quelle manière ces éléments peuvent être mis au service de l'éducation des générations montantes devant s'en laisser féconder, pour une culture de la paix et de la gestion positive de l'unité dans la diversité au Nord-Kivu. L'étude se limitera cependant aux neuf communautés.

⁹ cf. PROVINCE DU NORD-KIVU (COMMISSION PROVINCIALE DU CINQUANTENAIRE), *La Province du Nord-Kivu cinquante ans après (1960-2010). Bilan et perspectives*, Goma, décembre 2010, p.118.

0.3. *Justification*

L'identité ne se compartimente pas, elle ne se répartit ni par moitiés, ni par tiers, ni par plages cloisonnées. Je n'ai pas plusieurs identités, j'en ai une seule, faite de tous les éléments qui l'ont façonnée, selon un "dosage" particulier qui n'est jamais le même d'une personne à l'autre.
(Amin Maalouf)

La présente recherche fait avant tout état du bien-fondé de la vision qui voit dans les richesses culturelles un limon pour la paix dans le Nord-Kivu. Elle s'attèle ensuite à mettre en lumière les diverses ressources (sapientielles, musicales, littéraires et structurelles) pouvant constituer le levier du bonheur partagé de l'ensemble des communautés ethniques peuplant le Nord-Kivu.

Avec cette double perspective, nous montrons qu'aborder le sujet qui nous occupe ne consiste pas à prôner la philosophie du vin nouveau dans de vieilles outres mais plutôt à imaginer de nouvelles possibilités du comment mieux-être-ensemble tout en étant soi-même, à la lumière des expériences positives et des éléments connecteurs du passé de chacun des groupes ethniques du Nord-Kivu, dans ce que ce passé a d'ouverture à l'interfécondation des uns et des autres. Ces connecteurs sont puisés non seulement à la source du passé mais aussi du présent, pour un futur à bâtir et vivre ensemble, tout en notant cependant que pareille entreprise exige une certaine dose de patience et de persévérance dans le travail de renouement des liens rompus par la tribalité et l'ethnicité érigées en identités pathologiques et belligènes.

En effet, tout en soutenant que l'ethnicité n'est pas en soi un facteur belligène, Alain Didier Olinga affirme que « l'*homo tribalicus* est une dimension irrépressible de l'*homo sapiens* africain. »¹⁰ Toutefois, contrairement à ceux pour qui il existerait « une société sanguinivore »¹¹, « une société criminogène et

¹⁰ Alain Didier OLINGA, "Ethnies belligènes, Afrique damnée", en ligne sur <http://daniel.gauthier.free.fr/vesperale/articles.php?lng=fr&pg=6>

¹¹ Pierre-Claver MUPENDANA, *Le fait génocidaire au Rwanda : le processus de son expansion en Afrique des Grands Lacs et les stratégies de son éradication*, Bruxelles, éd.Scribe, 2018, p.15.

destructrice »¹² à laquelle d'autres prouvent ne pas détenir le monopole de la violence, Olinga estime qu' « il n'y a pas d'ethnies belligènes, ni d'ethnies pacifiques par nature. À son avis, tout groupe humain, poussé par la volonté de survivre et de résister à la logique de marginalité, de servitude et d'aviilissement dans laquelle on voudrait le confiner, peut se révéler belliqueux. »¹³ De même, il n'existe, à notre sens, aucune ethnie foncièrement angélique. En chacune se trouve, comme dirait Matthieu Ricard au sujet de deux loups en chaque personne humaine : l'un mauvais et l'autre bon, sachant que c'est celui qui est le plus nourri qui parvient à vaincre et à s'imposer¹⁴. Chaque personne humaine est donc aussi bien capable du bien que du mal. Tout étant fonction du contexte.

C'est possiblement aussi dans ce sens que Mwayila Tshiyembe soutient que les identités ethniques (substrat humain), les ressources naturelles (substrat territorial) ainsi que le gouvernement (substrat politique) sont des variables structurelles de l'État et que leur soumission à sa souveraineté n'est pas belligène en soi.¹⁵

Bien plus, pour des raisons de clarification, il sied de noter avec Patience Kabamba¹⁶ que

« l'ethnie comprise comme un groupe humain ayant une culture homogène, une langue commune et un territoire collectif ; bref, une entité monolithique, ayant des

¹² Pierre-Claver MUPENDANA, *Le fait génocidaire au Rwanda...*, op.cit., p.20.

¹³ Alain Didier Olinga, *art.cit.*

¹⁴ Matthieu RICARD cité par YAYA MUN in KÄ MANA & ULIMWENGU BIREGEYA (dir.), *Identités traumatiques et mémoires humiliées dans la Région des Grands Lacs*, Goma, Pole Institute, 2017, p.75.

¹⁵ MWAYILA TSHIYEMBE, « Conflits armés, identités ethniques, ressources naturelles en RDC : Approche stratégico-polémologique et voie de sortie de la guerre », in Germain Ngoie Tshibambe (Dir.), *Identités, ressources naturelles et conflits en RDC : Défis méthodologiques et voies de sortie ? Actes du colloque organisé par la faculté des sciences sociales, politiques et administratives de l'université de Lubumbashi du 15 au 16 avril 2013*, Collection « Géopolitique mondiale », Paris, L'Harmattan, 2013, p.50.

¹⁶ Patience KABAMBA, « Alternative ethnique à l'État postcolonial ? Cas des Nande à Butembo et des Luba à Mbuji Mayi en République Démocratique du Congo », in *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 42, N° 1 (2008), p.136.

frontières constituant une discontinuité culturelle par rapport aux autres groupes, n'existe du tout pas, vu l'influence et l'interfécondation des uns par les autres. »

Ainsi, dans le contexte de la présente recherche, nous entendons par ethnie ou groupe/communauté ethnique, une formation sociale (un ensemble de personnes) se reconnaissant une identité partagée dans le cadre d'un rapport à l'autre, et non comme un repli sur soi.

Au-delà des querelles des universaux moyenâgeux sur les antagonismes ethniques et l'impossibilité de la conjugaison des spécificités, l'heure est à la nécessité de positiver les atouts culturels des uns et des autres au service du mieux-vivre-ensemble.

Soulignons que l'être ne donne qu'à la mesure de sa possession, car le bon grain et l'ivraie sont en chacun, si bien qu'il est nécessaire de se servir de l'un et l'autre de façon collectivement positive et fructueusement avantageuse pour chacun et tous, bref, pour une prospérité partagée. En effet, bien des documents à caractère culturel publiés s'adonnent souvent à l'apologie que chacun fait de son propre groupe ethnique, sans pour autant rendre compte de l'harmonie pouvant résulter de la polyphonie culturelle faite des atouts culturels de chaque communauté. Le temps est venu de réfléchir aujourd'hui en termes de polyphonie culturelle, grâce à la capacité et la disposition à enrichir les autres, et se laisser enrichir par eux. Néanmoins, pour des raisons de faisabilité, la présente étude se limite aux richesses culturelles d'ordre immatériel, laissant l'aspect matériel être abordé par une autre initiative complémentaire.

0.4. Visée de l'étude

0.4.1. Objectif principal

Sachant que la diversité culturelle est un facteur d'équilibre et de développement, contre les diabolisations courantes des uns contre les autres, Pole Institute se propose

d'étudier les ressources culturelles des neuf communautés ethniques du Nord-Kivu, et leur relation à la paix.

0.4.2. *Objectifs stratégiques*

Vu que, *le patrimoine culturel est le pilier de notre souveraineté intellectuelle*¹⁷, la présente étude vise spécifiquement à :

- Faire un état des lieux des ressources culturelles (traditions et expressions orales, arts, pratiques sociales et événements festifs, savoir-faire, structures sociales...) de chacune des neuf communautés ethniques du Nord-Kivu ;
- Inventorier les ressources culturelles contribuant ou pouvant contribuer à améliorer la cohésion sociale et ceux jouant un rôle positif dans le processus de réconciliation entre les communautés du Nord-Kivu ;
- Recueillir des récits de vie (expériences-témoignages) relatifs aux valeurs culturelles prônant la paix, la cohésion sociale et le partage avec les autres communautés ;
- Indiquer comment les ressources culturelles dont le Nord-Kivu regorge aujourd'hui, doivent devenir le ferment de paix, le limon d'un vivre-ensemble communautaire dans le bonheur partagé, à la fois pour les générations actuelles et pour les générations futures.
- Relever des pistes de travail avec les jeunes sur le plan culturel afin de mettre à profit ces ressources culturelles irénogènes.

0.4.3. *Résultats attendus*

Cette investigation ambitionnait d'atteindre les résultats ci-après :

- un état des lieux des ressources culturelles de chacune des neuf communautés ethniques du Nord-Kivu est fait ;
- les ressources culturelles contribuant ou pouvant contribuer à améliorer la cohésion sociale et ceux jouant

¹⁷ Ibrahim Assane Mayaki, *L'Afrique à l'heure des choix. Manifeste pour des solutions panafricaines*, Paris, Armand Colin, 2018, p.75.

- un rôle positif dans le processus de réconciliation entre les communautés du Nord-Kivu sont inventoriées ;
- des récits de vie (expériences-témoignages) relatifs aux valeurs culturelles prônant la paix, la cohésion sociale et le partage avec les autres communautés sont inventoriés ;
 - des stratégies de mise en valeur des ressources culturelles pour la paix par et avec les jeunes générations sont indiquées.

0.5. Approche méthodologique

Cette étude a fait recours à une *enquête documentaire*¹⁸ d'une part, et, à titre complémentaire, au moyen d'interviews avec trois informateurs clés issus de chacune des neuf communautés ethniques du Nord-Kivu (Bahunde, Bahutu, Bakano, Bakumu, Bambuti, Banande, Banyanga, Batembo, Batutsi). Sur base de la réalité du terrain, les résultats de cette étude portent effectivement sur 8 femmes et 19 hommes ayant été interrogés. Après les entretiens individuels et les analyses des données collectées, de façon à indiquer des modalités pratiques de sauvegarde de ce patrimoine à travers les générations montantes. La phase documentaire a consisté à chercher et exploiter des documents disponibles en dur et en ligne.

Le travail de terrain a consisté d'abord à identifier trois informateurs dont une femme par communauté ethnique. Ensuite, chacun d'entre eux a été contacté pour fixer le rendez-vous, l'heure et le lieu de rencontre. L'entretien avait lieu soit à la résidence de l'informateur, soit à son milieu de travail.

Pour faciliter la retranscription des propos, nous avons pris soin de saisir directement les propos, avant de les compléter à la suite de l'audition des enregistrements. Après les entretiens, nous avons procédé à une analyse de contenu devant servir de base à l'élaboration du rapport de recherche.

Étant donné que la culture est une question engageant aussi bien l'homme que la femme, l'étude a impliqué les uns et

¹⁸ cf. Jean-Louis LOUBET DEL BAYLE, *Initiation aux méthodes des sciences sociales*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 2000, pp.167-187. En ligne sur <http://classiques.uqac.ca>

les autres. C'est pourquoi, en fonction du contexte, nous il a été impliqué un tiers de femmes informatrices-clés, soit une femme par communauté ethnique.

0.6. *Subdivision*

Ce rapport de recherche présente, en plus de la partie introductive, la grille de lecture en fonction de laquelle a été menée l'étude, suivi de la démarche méthodologique ayant permis de collecter les informations nécessaires. Par la suite, est présenté le condensé des principaux résultats sur base desquels sont indiquées des stratégies de mise en valeur du patrimoine culturel au service des générations montantes.

1

Prétentions nostalgiques ou simple exhumation des valeurs traditionnelles ?

La culture est au développement ce que le levain est à la pâte.
(Mutuza Kabe)

Dans l'Afrique de demain, pour que le développement soit un succès, pour qu'il puisse jouer pleinement son rôle de promotion du bien-être et d'épanouissement intégral de l'homme, grâce à une équitable répartition des ressources du pays, il faut s'appuyer sur la tradition.
(Alexandre S. Adande)

Bien souvent, prendre pour point d'ancrage une référence traditionnelle est perçu comme un non-sens ; mieux, une déconnexion d'avec la réalité du monde présent. C'est pour cela que même bien des noms à connotation culturelle, qui n'ont pourtant pas un caractère injurieux ni humiliant en eux-mêmes sont abandonnés purement et simplement, cédant place à ceux tirés de la tradition occidentale, ou que l'on découvre dans les films et séries télévisés de cette même région prise pour unité de mesure et terme de référence absolu de la civilisation et de la modernité.

Loin de prôner une sorte de retour à l'authenticité, la visée nôtre est de promouvoir plutôt un recours favorisant un donner et un recevoir de part et d'autre de la tradition et de la modernité, pour une modernité authentique, qui sauvegarde des valeurs à même d'être adaptées et adoptées pour favoriser la résolution des problèmes qui se posent à la femme et l'homme contemporains. Nous pensons avec Phidias Ahadi qu'il est impossible de « comprendre le développement des sociétés contemporaines

[pour] quiconque ignore tout de la culture. »¹⁹ En effet, soutient-il, « ce sont les agents culturels qui produisent et reproduisent le vécu d'un peuple »²⁰ ; et la culture elle-même est « un facteur essentiel de cohésion sociale, [d'autant plus que c'est à travers elle que] les individus acquièrent une identité, se forgent un destin et donnent un sens à leur existence. »²¹

Sous cette même lancée, s'adressant aux jeunes, le Pape François affirme :

*« Si quelqu'un vous fait une proposition et vous dit d'ignorer l'histoire, de ne pas reconnaître l'expérience des aînés, de mépriser le passé et de regarder seulement vers l'avenir qu'il vous propose, n'est-ce pas une manière facile de vous piéger avec sa proposition afin que vous fassiez seulement ce qu'il vous dit ? Cette personne vous veut vides, déracinés, méfiants de tout, pour que vous ne fassiez confiance qu'à ses promesses et que vous vous soumettiez à ses projets. C'est ainsi que fonctionnent les idéologies de toutes les couleurs qui détruisent (ou déconstruisent) tout ce qui est différent et qui, de cette manière, peuvent régner sans opposition. Pour cela elles ont besoin de jeunes qui méprisent l'histoire, qui rejettent la richesse spirituelle et humaine qui a été transmise au cours des générations, qui ignorent tout ce qui les a précédés. »*²² Le Pape en veut pour preuve le fait que « les peuples qui aliènent leur tradition, et qui par une manie imitative, par violence sous forme de pressions, par une négligence impardonnable ou apathie, tolèrent qu'on leur arrache leur âme, perdent, avec leur identité spirituelle, leur consistance morale et, enfin, leur indépendance idéologique, économique et politique. »²³

C'est donc non sans raison que la quatrième cible du onzième Objectif du développement durable tel que formulé par

¹⁹ Phidias AHADI SENGE MILEMBA, « À propos de la remise de la culture au cœur du développement de la République Démocratique du Congo : scruter le rôle de l'acteur politique et de l'agent culturel », in *International Journal of Innovation and Scientific Research*, Vol. 32 N° 1 (Aug. 2017), p.123.

²⁰ Phidias AHADI SENGE MILEMBA, « À propos de la remise de la culture au cœur du développement... » art.cit., p.124.

²¹ *ibid.*, p.125.

²² François (Pape), *Lettre encyclique « Fratelli tutti »*, sur la fraternité et l'amitié sociale, Vaticano, Libreria editrice vaticana, 2020, p.12.

²³ François (Pape), *Lettre encyclique « Fratelli tutti »*... *op.cit.*, p.13.

les chefs d'États et de Gouvernements des 193 États membres des Nations Unies, réunis à New York du 25 au 27 septembre 2015, porte sur la nécessité de "renforcer les efforts de protection et de préservation du patrimoine culturel", pendant que la septième cible du quatrième Objectif de ce même programme ambitieux souligne la nécessité de "l'éducation en faveur de l'appréciation de la diversité culturelle et de la contribution de la culture au développement durable", étant donné que "la sauvegarde du patrimoine culturel matériel et immatériel, et la promotion des diverses expressions culturelles, sont les composantes essentielles du développement humain et durable."²⁴ Surtout que le développement est entendu comme étant la mise en valeur des ressources (matérielles et immatérielles) dont dispose une communauté, pour le bien-être et la satisfaction des besoins du plus grand nombre de citoyens qui la constituent.

Par *patrimoine culturel* ou *ressource culturelle*, ou encore *capital culturel*, nous entendons ce que Pierre Bourdieu désigne comme « goûts culturels (musique, peinture, etc.) élaborés au fil de l'histoire de l'individu dans la famille et le système scolaire et qui constituent une richesse pour cet individu dans son ensemble. »²⁵ C'est aussi « l'ensemble des ressources culturelles (savoirs, savoir-faire ou compétences, maîtrise de la langue et des arts) détenues par un individu et qu'il peut mobiliser. »²⁶ C'est l'héritage culturel que les membres de chaque groupe ethnique tiennent de leurs ascendants. Mieux, c'est l'ensemble de biens matériels et immatériels, ainsi que du capital symbolique construisant leur conscience collective et leur fierté d'appartenance à ce groupe, à ses manières de sentir et de penser, et d'en faire spécifiquement leurs. Ni inné ni naturel, ce capital est socialement construit et est fondé sur la socialisation

²⁴ Chefs d'État et de Gouvernement des 193 États membres des Nations Unies, réunis à New York du 25 au 27 septembre 2015, *Transformer notre monde d'ici 2030 : un nouveau programme d'action mondial : Avant-projet de document final du Sommet des Nations Unies en vue de l'adoption du Programme de développement pour l'après-2015*, Traduction de l'OIF.

²⁵ Hang-Sub Choi, « Le capital culturel et la communauté virtuelle », in *Sociétés*, n° 114, 2011/4, p.166.

²⁶ <http://ses.webclass.fr/notion/capital-culturel>

successive, au fil du temps. Quant à la culture, elle désigne l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Toutefois, cette réalité évolue dans le temps par les échanges, se constituant ainsi, à quelque degré, en manières distinctes d'être, de penser, d'agir et de communiquer.

Faut-il noter par ailleurs que le fait de nous référer aux valeurs culturelles traditionnelles comme point d'ancrage de la résilience nécessaire aux peuples du Nord-Kivu, c'est, en quelque sorte, puiser aux fondements des identités culturelles. C'est aussi identifier le levier nécessaire pour agir, à partir des ressources dont disposent les peuples pour le mieux-vivre-ensemble, étant donné que « la culture est au développement ce que le levain est à la pâte »²⁷. Cela signifie qu'on ne saurait développer ou promouvoir le développement d'un peuple sans pour autant puiser le limon de ce processus dans son patrimoine culturel. C'est ce dernier qui constitue son ADN social-même. Il faut, curieusement, reconnaître que le dépositaire authentique de ce patrimoine culturel, ce sont les illettrés et analphabètes qui, contrairement aux lettrés souvent acculturés par leur formation classique, n'ont que la coutume et la culture comme référence de vie par excellence.

De ces ressources, l'Unesco a identifié trois piliers nécessaires. Il y a d'abord *les sources et ressources culturelles*, c'est-à-dire la force et la sagesse des langues, des traditions et de l'histoire, les méthodes traditionnelles de résolution des conflits et de prévention de la violence... Viennent ensuite les *sources et ressources naturelles*, c'est-à-dire, les eaux, les forêts, le sol, le sous-sol, dont il s'agit de cerner les forces et les vertus. Enfin, il y a les *sources et ressources humaines* dont, en fait, il convient de s'occuper à travers l'éducation civique, le service communautaire, et l'action politique²⁸. Insister sur ces ressources,

²⁷ MUTUZA KABE, "Culture et développement au Kivu : Cas du Bwami lega", in CENTRE DE RECHERCHES UNIVERSITAIRES DU KIVU (CERUKI), *La problématique du développement au Kivu : Actes du Troisième colloque du CERUKI, Bukavu, 17-21 avril 1979*, ISP-Bukavu, CERUKI, 1983, p.387.

²⁸ cf. Unesco, « Afrique : Sources et ressources pour une culture de la paix », p.3. En ligne sur <http://www.unesco.org/new/fr/testing/africa-relaunch/priority-africa/culture-of-peace-in-africa/sources-and-resourcse-for-a-culture-of-peace/>

c'est rappeler le devoir d'agir sur les processus qui forgent et transmettent les valeurs nécessaires à la cohabitation pacifique tant nécessaire aux peuples du Nord-Kivu.

Dans une vision globale des réalités, on peut entendre par « ressources culturelles », ce que l'Unesco, au terme de la Convention de 2003, entend par le *patrimoine culturel immatériel*, c'est-à-dire, *les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire que les communautés et groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel, qui sont transmis de génération en génération, et qui leur procurent un sens d'identité et de continuité*²⁹.

Ce patrimoine comprend cinq domaines, notamment : (1) les traditions et expressions orales ; (2) les arts du spectacle ; (3) les pratiques sociales, les rituels et événements festifs ; (4) les connaissances et pratiques concernant la nature et l'univers ; (5) ainsi que les savoir-faire liés à l'artisanat traditionnel.³⁰ Ces aspects ne sont aucunement vécus de la même manière par tout le monde et partout. Chaque peuple les vit avec un certain degré de spécificité basée sur le contexte historique et environnemental dans lequel il vit, et en fonction de la vision que ses ancêtres-fondateurs avaient de la vie.

C'est pour cela qu'à travers les lignes suivantes, nous nous demandons si le propos qui est nôtre vaut actuellement la peine, vu la distance cognitive, sociale et culturelle entre la société contemporaine et celle traditionnelle.

²⁹ Géraldine Chatelard, *Document de référence pour l'évaluation des besoins en matière de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel en situation d'urgence dans la province du Nord-Kivu (RDC)*, Kinshasa, Unesco, 2017, p.5.

³⁰ Géraldine Chatelard, *op.cit.*, p.5.

2

L'échec des uns contre les autres, leçon pour réussir ensemble au Nord-Kivu

La haine n'est pas innée. Les hommes apprennent à haïr. Et s'ils peuvent apprendre la haine, alors on peut leur enseigner l'amour.
(Nelson Mandela)

Par le fait que voulant vivre en l'absence des autres ou dans une relation stratégique de subalternisation, chaque communauté ethnique ne fait que constater sa réussite momentanée et partielle, chacune a des leçons à tirer de l'échec de son "projet" ou mieux, de sa tentative de ghettoïsation vis-à-vis des autres. Et ces leçons constituent un argument à brandir face aux manipulateurs de tout bord, pour renforcer la cohabitation pacifique passant par l'acceptation des différences à assumer. Cela ne revient toutefois pas à dire que nous prôtons la néantisation tactiquement sournoise des uns par les autres.

a) Chacun contre tous ou tous contre chacun ? Pour un pluralisme thérapeutique

Face à la conception négativiste de la présence de l'autre, présence prise pour un danger plutôt qu'une chance de complémentarité mutuellement enrichissante, les communautés ethniques du Nord-Kivu affûtent, de temps en temps, chacune, ses armes économiques, intellectuelles, politiques, stratégiques et même spirituelles, pour se rassurer qu'elle l'emporte sur les autres, notamment à travers l'avoir-plus et le pouvoir-plus.

Néanmoins, ces prises de positions défensives n'ont jusque-là fait état que de gagnants provisoires momentanés, renversés ensuite par d'autres n'en profitant aussi que de façon épisodique. Cette logique des uns contre les autres ; de chacun

contre tous et tous contre chacun, loin de contribuer au développement effectif, ne fait que projeter toutes les communautés dans un cercle vicieux infernal indescriptible et duquel chacun se demande et demande aux autres par quelle voie il sera possible de s'en libérer, surtout lorsqu'il se sent vaincu à un certain moment.

À ce sujet, la célèbre affirmation de Martin Luther King n'a plus besoin de preuve : *si nous ne vivons pas ensemble comme des frères, nous allons mourir ensemble comme des imbéciles*. La force des biceps n'a du tout pas permis de gagner la lutte contre les autres. Est-ce peut-être là l'occasion de tirer la leçon de cet échec pour se convaincre de la possibilité et la nécessité absolue de "la force sans la violence", comme dirait Gene Sharp!³¹ Ce dernier prône en effet, non la violence comme cela arrive souvent, mais plutôt la lutte non-violente passant par des protestations symboliques, le refus de coopérer, et des perturbations actives dans le fonctionnement normal du système dénoncé, et cela sous diverses formes : psychologiques, sociales, économiques, physiques et politiques³².

Le Nord-Kivu était jadis un grenier de la RDC. Ce grenier, ce vivier, mieux, cette oasis est à présent transformée en province de la fuite et de la mort ! (multitude de déplacés internes, et de réfugiés jusque-là restés dans des camps de réfugiés dans des pays voisins (Ouganda, Rwanda, Burundi), carnages à grande échelle, épidémie à virus Ebola politisée, villes-refuges aux habitants dont bon nombre sont citadins issus de l'exode rural dû à l'insécurité multiforme et chronique, sans capacité effective de répondre à leurs besoins vitaux en fonction des exigences néolibérales de la vie citadine aux besoins superflus sans cesse en hausse...).

Dans la mesure où chaque fléau frappe indistinctement ses victimes, ces dernières ont intérêt à se mettre ensemble pour mettre en place des mesures de prévention et de lutte, pour renouer les liens de solidarité et de convivance qui les liaient jadis les uns aux autres, pour une fois encore reverdir et faire rayonner le Nord-Kivu à l'échelle national, régional et mondial à

³¹ cf. Gene SHARP, *La force sans la violence*, Paris, L'Harmattan, 2009.

³² Gene SHARP, *op.cit.*, pp.33-35.

travers les ressources aussi bien matérielles qu'immatérielles dont dispose chaque communauté ethnique. Les liens sont fissurés par l'idéologie divisionniste favorisée par des frontières et surtout par des barrières essentiellement psychologiques beaucoup plus imaginaires que réelles, faisant croire que le bien ne peut qu'être l'œuvre des « nôtres », c.à.d. de quelqu'un de sa propre colline (collinisme), et le mal, nécessairement l'œuvre des « autres », c.à.d. de quiconque n'est pas des « nôtres ». Pourtant, qui n'a jamais été déçu par quelqu'un "d'ici" (donc, de chez lui) ? Et qui n'a jamais été gratifié par quelqu'un supposé "d'ailleurs" (donc non sien) ? Il faut ne pas être bien intentionné pour ne pas le reconnaître. Pour ce qui, par exemple, est du cas d'empoisonnement par le truchement de la nourriture, – cas de temps en temps existant –, qui peut accéder facilement au repas de quelqu'un, sinon celui qui lui est proche ?

Par ailleurs, plusieurs cas de conflits intrafamiliaux pour des raisons foncières opposent des membres de mêmes lignages et familles nucléaires ! Même entre conjoints, entre parents et leur descendance, entre correligionnaires, cela est monnaie courante. C'est ce qui, nous semble-t-il, a fait dire l'adage swahili : "kikulacho ki nguoni mwako" (ce qui te fait mal se trouve à l'intérieur de ton propre vêtement ; comme pour dire que le mal rongeurant quelqu'un est beaucoup plus interne qu'externe).

Par extension, le mal dont souffrent divers groupes ethniques leur est beaucoup plus interne qu'externe. À ce sujet, la question essentielle n'est pas de savoir pourquoi les forts sont forts (ceux qu'on redoute socialement, économiquement, politiquement) mais plutôt pourquoi les faibles sont faibles (ceux s'estimant dominés), comme dirait Kā Mana.

En effet, les mêmes barrières psychologiques et relationnelles sont érigées parfois entre les membres d'une même fratrie, au nom de privilèges que certains (enfants par exemple) auraient de la part de l'un et/ou l'autre parent. Cela va jusqu'à l'effusion de sang. Et pour ce faire, il arrive que la fréquentation et la franche collaboration soient absentes entre personnes d'une même lignée. Ces barrières sont, donc intrafamiliales, intra-claniques, intra-ethniques, interfamiliales, interclaniques et interethniques. C'est le résultat du fruit qui pourrit du dedans,

alors que bien des analystes se contentent des épiphénomènes de la pourriture, si bien que même les thérapies proposées ne deviennent que du placebo ; bref, juste des traitements épidermiques dans une sorte de jeu du cache-cache diagnostique et thérapeutique.

Voilà pourquoi la province du Nord-Kivu est ce qu'elle est actuellement : zone à insécurité multidimensionnelle ; zone où les grands propriétaires terriens donnent l'impression de prôner la disparition du bas-peuple sans lequel ils n'auraient pourtant pas de main d'œuvre ; zone-rouge à mort apparemment programmée ; zone d'opération militaire à somme nulle... Les divers cas de déguerpissement de pauvres habitants de leurs milieux de vie font état de cette triste réalité réduisant les citoyens ordinaires à la vie pénible dans des camps de fortune où, à force de souffrances, ils ne font que ressasser le souvenir du paradis perdu, et à l'exigence absolue de vengeance présente ou future sur les auteurs de leurs malheurs, au moyen de la délinquance et de révoltes destructrices à travers des mouvements et groupes de résistance souvent armés.

b) Une toponymie conflictogénisée

À ce point de vue, nous tâchons de présenter les dénominations conflictuelles en fonction de deux catégories linguistiques. Nous avons également souligné que les uns pensent, peut-être avec raison, que le fait de vouloir à tout prix prononcer différemment le nom d'une contrée constituerait une raison suffisante pour prouver que l'on est propriétaire « autochtone » d'une contrée quelconque. D'autres encore s'estiment victimes innocentes de préjugés et d'un procès d'intention.

Il y a donc quelques points d'achoppement linguistique entraînant des malentendus jusque-là insolubles. En fait, les groupes majoritairement en conflit sont, par exemple, pour le cas de Masisi et Bwito, constitués de Hutu et Tutsi (groupe parlant Kinyarwanda) d'une part et les Bahunde. À titre d'exemple, des divergences de prononciation de noms, surtout de villages, sont source de conflits de légitimité, de propriété et de préséance :

- Pendant que les Bahunde prononcent « Kibachiro » (du verbe *ibàcha* : scier), c'est-à-dire, lieu où les sujets du chef coutumier allaient pour scier le bois et fabriquer des pirogues, les Bahutu et Batutsi, probablement suite aux allophones, prononcent « Kibarizo » (du verbe : *kubâza*), terme ayant cependant le même sens que le précédent ;
- Les premiers disent « Bilambitso » (du verbe : *ilàmbya*), c.à.d. lieu où l'on étend ses pieds ; lieu où se reposait le roi, tandis que les seconds disent « Birambizo » (du verbe : *kurambiriza*), avec, à quelque exception près, la même acception sémantique ;
- Kishenyi (lieu où l'on va pour couper le bois de chauffe) et Gisenyi (lieu où il y a du sable ; on dirait aussi « montagne de sable »), sens différent cette fois... Nous y reviendrons avec force détails plus loin.

De ces interférences, même le sens de certains noms est donc presque souvent similaire. Ce qui nous fait constater d'ailleurs que n'eût été la crise de confiance due au soupçon des uns à l'égard des autres par la force de l'histoire, dans bien des cas, le sens semble le même au niveau des deux langues (kihunde et kinyarwanda), bien que des tactiques politiciennes puissent peut-être se baser sur ces aspects aux apparences innocentes.

Abordant cette réalité, Léon Batundi avait souligné que

Bilambitso désigne le plateau où les esprits désincarnés venaient reposer leurs jambes ; Kibatshiro, plateau où l'on taillait les pirogues ; Nina Ongo ou Nya-Ongo – Nyiragongo, le siège des dieux. Nyamurairi, dieu qui guide, est transcrit par les volcanologues Nyamulagira ; le lac que les Bahunde avaient baptisé « Shanga » parce qu'il est tributaire des volcans et entrait en ébullition lors des éruptions volcaniques, s'appelle lac Kivu parce qu'en kinyarwanda, un lac se dit « kivo »³³.

Notons toutefois que les personnes avisées de l'un ou l'autre camp savent qu'il existe linguistiquement des allophones

³³ Léon BATUNDI NDASIMWA, « Survie identitaire et pression démographique : Point de vue d'un Muhunde de Masisi », in POLE INSTITUTE, *Regards croisés : Identités meurtrières. Faire face aux défis posés par nos murs psychologiques et idéologiques*, Goma, Septembre 2004, n° 12, p.72.

qui, à dire vrai, ne devaient en elles-mêmes pas constituer une raison véritable pour se prévaloir de ce qui appartient à quelqu'un d'autre. Pourtant, cette connaissance ne suffit pas pour ne pas tirer des ficelles des conflits opposant les uns aux autres. Raison pour laquelle une certaine opinion estime que ce sont les politiciens en mal de positionnement qui provoquent des oppositions dont les gens ordinaires ignorent les tenants et les aboutissants, bien qu'ils en soient pourtant les plus perdants marionnettisés.

Néanmoins, il se peut aussi que ce conflit soit effectivement lié à l'intention implicite ou explicite de se prévaloir de la propriété des terres. En effet, *historiquement, dans la plupart des cultures et traditions humaines, les terres ont contribué à l'identité psychologique de l'individu et de la famille*³⁴. C'est pourquoi chacun aimerait absolument s'identifier à une certaine terre (colline), à un certain environnement où il habite, surtout si l'un de ses ascendants y a été enseveli.

C'est dans ce même ordre d'idées que certains estiment que cette « déformation linguistique » jugée intentionnelle ne peut être tolérée dans la mesure où elle présente un message à peine voilé de « rwandisation » d'une partie de la RDC. Ils en veulent pour preuve le fait que bon nombre de noms de lieux avaient été rebaptisés par des noms de contrées du Rwanda, pour que les occupants venus de ce pays se prévalussent de la propriété historique de ces zones.

À ce propos, J.B.Murairi fait remarquer :

Le nom Gishari est une déformation du nom Kishali signifiant, on l'a vu, « terre ou royaume du roi Kashali » qui était l'un des trois fondateurs du royaume des Bahunde. La très légère mais symptomatique transformation des sons K en G et L en R - ou prononciation 'à la rwandaise' – entraine en fait dans un plan d'annexion à long terme. Il leur serait aisé après des décennies – croyaient les allogènes – de revendiquer ces terres comme les leurs 'depuis toujours', puisque leur appellation même était 'rwandaise' ! Pour leur part, les autochtones ont été obligés d'accepter le glissement de nom, que les plus naïfs ont d'abord

³⁴ INTERNATIONAL ALERT, *Guide pratique de résolution et de prévention des conflits fonciers*, Septembre 2010, p.2.

*pris pour une 'faute' de prononciation bien compréhensible de la part des nouveaux venus.*³⁵

Pour ce qui est des conflits ethniques, ils ne sont en réalité que les corollaires des conflits socio-politiques, socio-économiques et historiques eux-mêmes, fruits de la manipulation des identités à divers points de vue. À ce sujet, International Alert remarque : *Quand un tel phénomène se produit, les gens sont exclus ou tués non pas pour le bien ou le tort qu'ils ont faits, ni pour leurs croyances, ni même pour leurs possessions ; mais pour leur identité, ce qu'ils sont, la façon dont ils s'identifient et sont identifiés par autrui*³⁶.

Cela se voit bien à travers la conflictogénération des toponymies susévoquées. L'on est ainsi chargé de préjugés à l'égard de l'autre en raison de la seule différence linguistique et historique avec lui.

Et Mbonyinkebe Sebahire de renchérir : *Une légitimation idéologique, c'est-à-dire une mise en cohérence entre pratique et norme, a été notamment recherchée à travers la construction des stéréotypes destinés à la fois à figer, souvent de manière négative et diabolisante, la vision qu'on a de l'autre, et en même temps à assurer la solidarité ou la cohésion de son propre groupe d'appartenance à travers la bouc-émisairisation*³⁷.

Faut-il ajouter par ailleurs qu'en réalité, ce qui fait que les peuples s'opposent suite à la différence de prononciation pourtant due à la différence linguistique n'est qu'une *querelle sur la qualité de primo-arrivant*³⁸ et donc la légitimité de gérer les terres, avec comme arrière-plan les principes d'autochtonie et de droit du sol. Dans tous les cas, c'est l'altérité qui est mal gérée et

³⁵ J.B.MURAIRI MITIMA, *Les Bahunde aux pieds des volcans Virunga (R-D Congo) : Histoire et culture*, Paris, L'Harmattan, 2005, p.163.

³⁶ INTERNATIONAL ALERT, *Les mots qui tuent. Rumeurs, préjugés, stéréotypes et mythes parmi les peuples des pays des Grands Lacs d'Afrique*, 2007, p.7.

³⁷ MBONYINKEBE SEBAHIRE, « Crises identitaires et constructions idéologiques : Approche socio-anthropologique », in POLE INSTITUTE, *Identités meurtrières. Faire face aux défis posés par nos murs psychologiques et idéologiques, Regards croisés*, n° 12, Septembre 2004, p.22.

³⁸ INTERNATIONAL CRISIS GROUP, *Comprendre les conflits dans l'Est du Congo : la plaine de la Ruzizi*, Brussels, juillet 2013, p.5.

qui n'est même pas assumée, comme si tout le monde devait être tout le monde.

En somme, il se révèle ici la nécessité d'insister sur une stratégie qui, dans le cadre du *smart power* (le pouvoir intelligent) prôné par Hillary Clinton dans le contexte américain, vaut la peine d'être proposé aux habitants du Nord-Kivu, de la RDC, d'Afrique ainsi qu'à l'humanité toute entière. Il s'agit de *mettre en œuvre toutes les forces (...) pour construire un monde où il y a plus de partenaires et moins d'adversaires, plus de responsabilité et moins de sang versé*³⁹. Il en va de l'intérêt de chacun et tous, sans exception.

Exemple de quelques différences toponymiques

Toponymes en Kihunde	Toponymes en Kinyarwanda
Kibachiro	Kibarizo
Bilambitso	Birambizo
Katahandwa	Kadahandwa
Kishali	Gishari
Mushali	Mushari
Kiheshero	Kyeshero
Kishenyi	Gisenyi
Kilolirwe	Kirorirwe
Luke	Ruki
Nina Ongo	Nyiragongo
Nyamurairi	Nyamulagira
Katsihiro	Kazihiro
Katsiru	Gatsiro
Buabo	Bugabo
Luhinsi	Ruhinzi
Butale	Butare
Kinii	Kinigi
Munii	Munigi
Katuunda	Gatugunda
Kausa	Kagusa
Kaundu	Kagundu
Shoa	Shoga
Kashebere	Gasheberi
Miansha	Miandja
Katoyi	Gatoyi
Bwambaliro	Bwambariro

³⁹ Hillary RODHAM CLINTON, *Le temps des décisions 2008-2013*, Traduit de l'Anglais par Perrine Chambon, Lise Chemla, Paul Chemla et Odile Demange, Paris, Fayard, 2014, p.11.

Mbitsi	Mbizi
Bitata	Bitagata
Biiri	Bigiri
Kihuma	Gihuma
Bweremana	Bweramana
Kelembere	Karembere
Lwindi	Rwindi
Lwanguba	Rwankuba
Lubero	Rubero
Kitopfu	Gitovu
Katopfu	Gatovu
Katale	Gatare
Katwe	Gatwe
Kitsimba	Kizimba
Kitshanga	Gichanga
Kihondo	Gihondo
Kikuku	Gikuku
Loashi	Rwashi
Nyabiondo	Nyabgyondo
Ndalaa	Ndaraga
Kamuronsa	Kamuronza
Mupfunyi	Muvunyi
Lwita-Nsie	Rwicha-Nzige
Rucuru (Lwic'ulu)	Rucyuro

Source : *Lectures, constats et entretiens*

C'est là un thème de recherche nécessitant des études beaucoup plus approfondies dans le cadre linguistique et anthropologique et même historique pour comprendre comment ces différences apparemment dues aux allophones libres sont sources de conflits attisant le feu d'une « pathologie des esprits et des consciences à la base des ethnismes criminels »⁴⁰. Nonobstant, philosophiquement parlant, maîtriser ou prononcer un nom, c'est avoir un certain pouvoir, une certaine emprise sur quelqu'un ou sur quelque chose. C'est probablement convaincus de cela que les habitants du Nord-Kivu se soupçonnent mutuellement.

Toutefois, il y a là un certain manque de ce que J.B.Kenmogne appelle *l'éthique des liens* pour un autre monde possible nécessitant une remise en cause radicale des logiques

⁴⁰ KÄ MANA, *Changer les imaginaires, pour sortir de la guerre à l'est de la RDC*, Paris, éd.Izuba, 2016, p.45.

qui ont conduit l'humanité aux catastrophes, aux menaces de destruction de l'espace vital et à l'effondrement du sens écologique⁴¹. Ce genre d'attitude ne peut aucunement favoriser le bien-être communautaire qui arrange pourtant chacun et chacune. Et Jean-Blaise d'ajouter que c'est là *un esprit qui pose problème parce qu'il divise au lieu d'unir, qu'il sépare au lieu de rejoindre, qu'il désintègre au lieu d'intégrer. Cet esprit, ajoutait-il, est contesté, remis profondément en cause aujourd'hui au nom de nouvelles possibilités de civilisation communautaire capables d'unir, de rejoindre, d'intégrer et de créer ainsi une nouvelle force de culture englobante*⁴².

Ces divergences linguistiques ne doivent, à notre sens, être une source rationnelle de conflits. En effet, dans le cadre d'un autre monde possible, il conviendrait que l'*ubuntu* (l'humanité-même, au sens de la qualité qui fait que l'Homme soit un *être de communion* ; « *nous sommes, donc je suis* »⁴³) marque profondément et caractérise chacun, au point de lui faire accepter l'autre tel qu'il est et non tel qu'il le veut être.

Si les habitants du Nord-Kivu pouvaient comprendre que le « nous » vaut la peine de primer sur le « je » comme dirait Tshiamalenga Ntumba avec sa théorie du *Bissoïsme*, chacun sentirait que la primauté de la communauté humaine et non simplement ethnique sur l'individu est une solution efficace et durable, pour transformer positivement les conflits interethniques en opportunités de convivance.

En effet, l'être-ensemble a besoin de liens féconds et solides entre les individus au-delà de simples différences linguistiques⁴⁴. Nous ne voulons cependant pas signifier que l'individu (la partie) est moins important que la communauté (le tout), mais plutôt que le bien commun prime sur le bien égoïste. Il y a, à ce point de vue, une certaine peur à dépasser et un mur

⁴¹ Cf. Jean-Blaise KENMOGNE, *L'éthique des liens. Pour une approche holistique du développement et de la vie*, Yaoundé, Clé, 2014, p.14.

⁴² Jean-Blaise KENMOGNE, *L'éthique des liens...op.cit.*, pp.24-25.

⁴³ Antje KROG cité par Barbara CASSIN, « "Ôter à la haine son éternité" : l'Afrique du Sud comme modèle », in *International Review of the Red Cross*, volume 88, numéro 862, juin 2006, p.2.

⁴⁴ Cf. Jean-Blaise KENMOGNE, *op.cit.*, p.38.

d'où sortir, comme dirait Patrick Viveret⁴⁵, afin de réellement être le changement, le bonheur que nous souhaitons. Pratiquement, il convient d'ajouter que les oppositions intestines entre ethnies font tomber dans une erreur similaire à celle de Narcisse dont nous parle le mythe grec :

Narcisse a seize ans. Il est inaccessible au désir. Mais c'est ce refus du désir qui va se changer pour lui en un désir plus subtil. Il a le cœur pur. De crainte que son propre regard ne vienne ternir cette pureté, on lui a prédit qu'il vivrait longtemps s'il acceptait de ne se point connaître. Mais le destin en a décidé autrement. Le voilà qui se dirige pour apaiser sa soif innocente vers une fontaine vierge où personne encore ne s'est miré. Il y découvre tout à coup sa beauté et n'a plus soif que de lui-même. C'est sa beauté qui fait désormais le désir qui le tourmente, qui le sépare de soi en lui montrant son image, et qui l'oblige à se chercher lui-même où il se voit, c'est-à-dire où il n'est plus. (...) Il dépérit sans pouvoir s'arracher à ce lieu. Et il ne subsiste plus maintenant au bord de la fontaine, comme témoin de sa misérable aventure, qu'une fleur dont le cœur couleur de safran est entouré de pétales blancs⁴⁶.

En d'autres termes, l'amour égoïste et sensationnel de chaque groupe ethnique contre l'autre ne peut que conduire à une auto-contemplation de soi-même, jusqu'à l'autodestruction de soi-même, et de l'autre aussi, comme c'est souvent le cas avec les affres des guerres interethniques décimant le Nord-Kivu et bien d'autres zones de la RDC malade de ses propres filles et fils narcissiques. C'est donc avec raison que Gustave Le Bon affirme : *L'intelligence qui, du fond des laboratoires, réalise tant de découvertes n'a exercé jusqu'ici qu'un bien faible rôle dans la vie sociale. Elle reste dominée par des impulsions que la raison ne gouverne pas*⁴⁷. Ce qui, d'ailleurs, faisait dire à Marcel

⁴⁵ Patrick VIVERET, *La cause humaine. Du bon usage de la fin d'un monde*, Paris, éd. Les Liens qui Libèrent (LLL), 2012, p.31.

⁴⁶ Louis LAVELLE, *L'erreur de Narcisse*, Paris, Éditions de La Table Ronde, 2003, p.5. En ligne sur http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

⁴⁷ Gustave Le Bon, *Le déséquilibre du monde*, Paris, Ernest Flammarion, 1923, p.20. En ligne sur http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.htm

Jouhandeau que *le cœur a ses prisons que l'intelligence n'ouvre pas*.

Il est, en effet, inconcevable que des différences historiques et culturelles suffisent pour que des peuples s'opposent les uns aux autres, alors qu'ils se savent différents et en devoir de s'accepter tels, profitant ainsi de l'*intelligence collective* pour réfléchir ensemble et trouver des solutions aux problèmes communautaires qui pèsent sur leur existence, chacun ayant une façon différente de trouver solution aux défis communs. Et c'est donc avec raison que Thomas Hobbes affirmait :

Et parce que tous les signes de haine ou de mépris incitent au combat, vu que la plupart des hommes choisissent de hasarder leur vie plutôt que de ne pas se venger, nous pouvons (...) poser ce précepte : que personne, par des actes, des paroles, par des expressions du visage, par des gestes, ne déclare haïr ou mépriser un autre⁴⁸.

Partant, il est nécessaire de dépasser la « cécité » aussi bien intellectuelle, sociale que spirituelle caractérisant les protagonistes des conflits interethniques au Nord-Kivu. Pourvu, cependant, qu'il n'y ait effectivement pas une intention stratégique de se prévaloir de ce qui appartient à l'autre, derrière les diverses toponymies.

Quant aux tireurs de ficelles qui politisent les différences linguistiques, le peuple ferait mieux de dénicher leur malice manipulatrice, pour ainsi ne plus tomber dans leur piège malicieux, et comprendre que ceux-ci n'attisent souvent ce feu que pour des raisons simplement électoralistes en vue de la conquête du pouvoir ou de leur maintien à l'autel où ils sacrifient sans vergogne le commun des mortels leur ayant prêté leurs voix pour les représenter dans les instances législatives. Ce sont ces manipulations qui entraînent un manque de confiance entre les peuples. Personne n'a confiance en personne, au point de former un monde de dupes pratiquant ce que Jean Paul Sartre appelle la « mauvaise foi ». Chacun veut faire croire qu'il est innocent, et l'autre, coupable et auteur de son mal.

⁴⁸ Thomas HOBBS, *Leviathan...op.cit.*, p.143.

c) Crise de confiance, confiance en crise, cris de méfiance

Eu égard à la récurrence des conflits, les uns finissent par douter de la bonne foi des autres, dans la mesure où des séances de réconciliation aux apparences honnêtes ont eu lieu par le passé sans pour autant empêcher la résurgence des hostilités par la suite. Il y a, à ce point de vue donc, un travail de fond à faire pour regagner la confiance perdue ; et cela ne peut se faire qu'à l'occasion d'activités communes pour un intérêt d'ensemble. Au-delà des réunions de prière, il y a lieu de jouer sur d'autres claviers : le sport et d'autres activités culturelles, des champs communautaires, des projets intégrateurs, des coopératives agricoles...

Quant au doute perpétuel sur la fraternité des uns à l'égard des autres, une pensée empruntée à Edgar Morin nous semble suggestive : *Il faut savoir aussi que le doute incontrôlé et illimité se transforme en certitude paranoïaque que tout est faux ou mensonger*⁴⁹. Au fait, à force de manquer de confiance suite aux événements malheureux ayant marqué les citoyens, ils finissent par se convaincre qu'ils ne sont frères ni en humanité ni en esprit, prenant carrément pour principe le fameux adage : *s'il convenait d'avoir confiance, l'eau dans laquelle naît et grandit le poisson ne servirait pas pour le cuire.*

En termes de solutions, *la promotion des mariages mixtes* serait un atout non négligeable, à condition que cette stratégie n'ait pas des en-dessous des cartes visant à promouvoir l'hégémonie et la nihilisation culturelle, économique, sociale et politique des uns par les autres, comme certains le croient, peut-être non sans raison, sur base de l'expérience. Et à ce point de vue, l'interprétation du mythe d'Œdipe et la suggestion conséquente à la population congolaise pour la résolution des conflits ethniques, nous semble d'une perspicacité inégalée. En voici l'extrait : Sur Œdipe, la trame du mythe est claire. Enfant abandonné et fils adopté du roi Polype de Thèbes, Œdipe n'échappe pas au diktat que le destin lui avait prescrit : il tue son

⁴⁹ Edgar MORIN, *Enseigner à vivre. Manifeste pour changer l'éducation*, Paris, éd. Actes Sud/Play Bac, 2014, p.33.

père et épouse sa mère. Cela amène sur Thèbes, dont il est devenu roi, souffrances sur souffrances, calamités sur calamités, ruines sur ruines. Quand il découvre qu'il est, par les actes qu'il a commis, responsable des malheurs de sa société, Œdipe se crève les yeux, quitte le pouvoir et se retire loin de sa société. Ainsi,

Pour sortir de la violence due à l'inceste, les psychanalystes et les anthropologues disent qu'il faut élargir le champ des relations des liens matrimoniaux. C'est la loi de l'exogamie. On peut l'interpréter aujourd'hui comme l'obligation de sortir du champ de son clan et de sa tribu pour aller épouser les femmes ailleurs. Le symbole est clair : l'homme doit élargir le champ de ses relations de vie vers l'horizon le plus vaste possible, au-delà de l'ethnie. C'est donc l'ouverture aux autres qui constitue une garantie de l'ordre au sein de la société. La fermeture sur soi entraîne plutôt le chaos. C'est là une leçon importante pour nos pays en proie aux discriminations de tous genres. (...) Dans notre contexte actuel, si on va le plus loin possible dans l'interprétation du mythe d'Œdipe, on ne devrait plus se marier au sein de sa propre tribu. Le mythe d'Œdipe, c'est la révélation du rôle des échanges. Ce n'est pas seulement de l'ordre de la régulation de l'érotisme. S'enfermer en soi, fermer les frontières de son ethnie, sans se donner la possibilité d'avoir du sang nouveau, c'est se condamner à disparaître. Œdipe, ce mythe veut dire une chose importante : « cherche la femme, le collaborateur en dehors du champ de ta famille, de ton clan, de ta tribu. » La faiblesse du Congo, c'est de n'avoir pas compris le sens complet du complexe d'Œdipe comme grand symbole social. Tuer son père, (...) c'est tuer la « famille » comme lieu d'enfermement pour s'ouvrir au monde comme lieu d'accomplissement⁵⁰.

Intérioriser et appliquer cette philosophie de façon franche, c'est réduire à un certain degré les possibilités de discrimination, de stéréotypes et de conflits violents entre les citoyens, dans la mesure où la philosophie d'une certaine *race pure* aggrave davantage le mal kivutien et congolais. Bien plus, au-delà de l'aspect érotique et familial, ce mythe signifierait : *aié pour collaborateur, quelqu'un d'une ethnie autre que la tienne ; n'avoir pour collaborateur que les tiens est un inceste à éviter,*

⁵⁰ KÄ MANA, *(Re)découvrir les mythes. Développer le pouvoir créateur des sociétés africaines*, Goma, Pole Editions, 2014, pp.47-49

car aux potentialités maléfiques sans commune mesure. Il s'agirait, en d'autres termes ici, d'œuvrer à comprendre et faire comprendre que comme le soutient Matungulu Otene :

Aujourd'hui la communion ne peut plus se limiter à nos liens de sang. Nous risquons de ne pas fonder des nations au vrai sens du terme si nous prenons plaisir à ne regarder que les gens de notre tribu ou de notre clan. (...) Aussi longtemps que nous ne nous libérerons pas de notre vision d'une communion limitée aux dimensions de la famille, du clan et de la tribu, nous pouvons savoir que nous n'arriverons jamais à fonder des nations stables⁵¹.

Ce serait donc là la lame de fond des séances de formation accompagnées d'actions communautaires à l'occasion desquelles les citoyens se côtoieraient de façon régulière et permanente pour briser les murs des préjugés entraînant la haine. Ainsi chacun découvrirait que *nos différences culturelles, c'est sans doute là que nous trouverons les meilleures raisons d'apprécier les avantages et la richesse de la diversité⁵²*. Des stéréotypes et préjugés de divers ordres pourront, de cette façon, être progressivement atténués, pour le bien-être communautaire au-delà des barrières psychologiques, culturelles, tribales, religieuses et géographiques. Au fait, tout en supposant que le lien avec quelqu'un de mon ethnies est du domaine du « déjà acquis », celui vers qui il me faut aller pour solliciter sa présence, c'est plutôt « l'autre », c'est-à-dire, celui que j'estime être « d'ailleurs ». Et Kavwahirehi de conclure :

Ce qui a sombré suite à des politiques qui ont perdu de vue leur sens en se limitant à mettre en place des stratégies pour la conservation du pouvoir (...) c'est le sens de l'« avec » dans lequel nous avons notre existence et qui est la structure même de l'être (...). Bref, ce qui a été perdu de vue, c'est le cum, cet avec, cet être-avec ontologique, qui nous rend sensibles à un corps

⁵¹ MATUNGULU OTENE, *Une spiritualité bantu de l'« être avec »*. Heurs et leurs d'une communion, Kinshasa, éd. St Paul Afrique, 1991, pp.74-75.

⁵² Caryl STERN-LAROSA et Ellen HOFHEIMER BETTMANN, *Halte à la haine ! Comment les enfants apprennent et désapprennent les préjugés*. Guide de l'Anti-Defamation League, Traduit de l'américain par Marie-France Pavillet, Paris, Nouveaux Horizons, 2004, p.38.

*mourant de faim, un corps torturé, une volonté brisée, un charnier de guerre (...) une insidieuse privation d'être, etc. et nous le fait saisir comme un déni d'existence*⁵³.

C'est ce surcroît d'humanité que nous avons à revivifier, pour un surcroît d'être-ensemble au Nord-Kivu. La voie devant faciliter cette tâche, ce sont notamment, des ressources culturelles matérielles et immatérielles unificatrices des uns et des autres, tout en sachant qu'aucune de ces cultures n'est pure, vu les interfécondations voulues et non voulues indéniables, pourvu que cette stratégie ne constitue pas une tactique de métissage uniorientée et usée par les uns pour anéantir le pouvoir culturel des autres, à la suite d'une sorte de déculturation sournoisement stratégique d'anéantissement.

Compte tenu des objectifs stratégiques de cette investigation, étant donné que l'on ne saurait se réapproprier de sa souveraineté intellectuelle qu'à condition de prendre conscience du fait que « c'est grâce à leurs racines et à leur assise culturelle que les peuples peuvent donner du sens au présent et regarder l'avenir avec confiance »⁵⁴, ce chapitre fait état du patrimoine culturel immatériel pouvant contribuer à la paix, avant de présenter des récits de vie témoignant de la possibilité du vivre-ensemble en dépit des différences.

En effet, il existe chez chacun des groupes ethniques du Nord-Kivu, des mythes et légendes, des contes et proverbes promoteurs de l'ouverture aux autres et de la collaboration au-delà des frontières de la consanguinité et de l'ethnicité. Ces récits-forces constituent des outils pédagogiques de construction de citoyens ouverts à l'inattendu que constitue la rencontre avec les autres peuples.

Par ailleurs, comme plus d'un chercheur l'admet, « *les valeurs culturelles concernent aussi bien le sens de la vie, les croyances et la vérité sur l'homme, les choses et la société. Et ces croyances sont exprimées dans les mythes, les proverbes, les légendes, les institutions, les constitutions, les célébrations, les*

⁵³ KASEREKA KAVWAHIREHI, « Pour une remontée commune en humanité. Une méditation », in *Congo-Afrique*, (Novembre-Décembre 2013), n° 480, p.741.

⁵⁴ Ibrahim Assane Mayaki, *L'Afrique à l'heure des choix. Manifeste pour des solutions panafricaines*, Paris, Armand Colin, 2018, p.76.

*fêtes, la musique, l'art... »*⁵⁵. C'est pour cette raison que les lignes ci-après portent sur les divers outils pédagogiques traditionnels dont il s'agira de relever le sens et l'application sur le contexte du Nord-Kivu en vue du mieux-vivre-ensemble.

⁵⁵ Paulin MANWELO, “Vous avez dit : crise des valeurs ?”, in *Congo-Afrique*, n° 537 (septembre 2019), Kinshasa, CEPAS, p.172.

3

Mythes, contes et légendes

Ne repousse pas du pied la pirogue qui t'a déposé sur la berge.

La parole articulée au cours de palabres était riche et puissante, fondée sur la somme d'expériences vécues et conceptualisées par la société : proverbes, paraboles, contes, généalogies, mythes, d'où se dégagent des leçons, des mises en garde et des recommandations prônant la pondération, l'humilité, le compromis, le sens du pardon, la concorde et l'harmonie sociale.
(Innocent Kiruka)

À proprement parler, le mythe est un récit merveilleux dont les personnages sont surnaturels et héroïques ; sans pour autant narrer des faits historiques, il vise à expliquer l'origine du monde. Quant à la légende, c'est un récit folklorique fictif se basant parfois sur des faits historiques, pour expliquer des événements propres à une communauté humaine quelconque.

Les mythes sont donc des récits métaphysiques présentant un certain nombre de traits spécifiques se caractérisant par :

- La permanence des personnages sous la forme de divinités et de héros humains légendaires, caractérisés par une activité fondatrice ayant une incidence sur la société produisant le récit ;
- La situation de l'histoire contée hors de la chronologie historique événementielle en un temps préhistorique ;
- Des histoires ayant pour finalité l'explication de certains traits cosmiques ou naturels ou encore sociaux⁵⁶.

Chez les Banyanga, le terme *Nganuriro* recouvre les récits d'événements « réels et historiques » (parfois identifiés comme la sous-catégorie, *kishámbaro*) ou « imaginaires et prodigieux » (*Bishisharo* et *Mpundá*) dans la vie d'un individu ou d'un

⁵⁶ Jean DERIVE, "L'Afrique : mythes et littératures", D. CHAUVIN, A. SIGANOS, P. WALTER, Questions de mythocritique, Imago, 2005, p.2., <halshs-00344048>

groupe. Ils sont racontés dans la maison des hommes, après la chasse, lors de la visite d'un parent ou d'un ami, lors d'une rencontre avec un étranger, ou pendant un séjour prolongé dans le camp de chasse ou de pêche⁵⁷. Ainsi, *les mythes de réconciliation sont bien illustrés dans le déroulement de différents rituels de réconciliation qui ont tous un objectif commun : construire et renforcer la cohésion communautaire*⁵⁸. C'est par exemple, ce que Patient Kanyamachumbi rapporte à travers un récit légendaire d'une profondeur remarquable, qu'il tient de Bigirumwami Aloys :

« Kibanda et Basindi étaient deux frères qui avaient deux garçons dont les noms ne sont pas donnés. Sous l'effet de la boisson, le fils de Basindi tua celui de Kibanda. Pour cette raison, Basindi s'enfuit avec toute sa maison, loin, dans un pays étranger. Le garçon de Kibanda venait à peine de se marier. Un jour, comme par hasard, Kibanda rencontra Basindi en route. Il le prit et le conduisit chez lui avec l'intention de se venger en le tuant. Mais, il se ravisa et le traita aimablement, au point qu'ils ont partagé des repas. Finalement, Basindi s'adressa à son frère ; il lui révéla qu'il devait marier sa fille et qu'il cherchait des amis qui pouvaient lui donner une contribution pour la célébration de ce mariage. Pour cette raison, ajouta Basindi à l'adresse de son frère Kibanda, laisse-moi aller marier ma fille. Je reviendrai et, alors, tu me traiteras comme tu voudras. Kibanda laissa son frère partir s'occuper du mariage de sa fille. Peu de temps après ce mariage, Basindi revint chez son frère avec son fils coupable du meurtre du fils de son frère. Il lui dit: voici le meurtrier de ton fils ; venge-toi contre lui. Kibanda reçut son neveu meurtrier de son fils. Il le garda tranquillement près de lui. Après, Kibanda organisa une grande fête, convoqua son frère Basindi, sa belle-fille, la jeune veuve laissée par son fils tué par celui de Basindi. Au cours de cette fête, Kibanda rappela les

⁵⁷ Daniel P. BIEBUYCK, « En quête de traditions orales en pays Nyanga (RDC) », in *Cahiers de littérature orale* [En ligne], 63-64 | 2008, mis en ligne le 01 mars 2013, consulté le 27 septembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/clo/257> ; DOI : 10.4000/clo.257

⁵⁸ KANDOLO KASOLWA ILUNGA, *Pour un modèle chrétien de réconciliation dans la société luba. Une interprétation des pratiques traditionnelles luba de réconciliation à partir de Genèse 32–33 et une proposition d'appropriation chrétienne contemporaine*, Thèse présentée à la Faculté de théologie et de sciences des religions en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.) en Théologie, Université de Montréal, Août 2014, p.5.

circonstances du meurtre et fit la déclaration suivante : Basindi m'a emmené son fils pour que je me venge contre lui. Au lieu de le tuer alors que lui aussi est mon fils, je vais le marier à ma belle-fille, car les deux sont mes enfants. Il convoqua sa belle-fille et lui dit : voici le mari que je te donne. Toute l'assistance félicita Kibanda. En portant l'« umwishwa » et en s'enduisant de kaolin, les deux frères se sont publiquement réconciliés. »⁵⁹

Il s'agit ici d'un récit faisant état de la force du pardon et la réconciliation si nécessaires aux peuples du Nord-Kivu entre lesquels un ravin et une fissure forgés par les stratèges du chaos de part et d'autre des ethnies se creusent. Ce pardon renoue donc les liens, pour le bien tant de l'auteur que de la victime du mal commis. Sans ce pas franchi, et l'un et l'autre auraient des ressentiments. Cet exercice est aussi un atout pour la résilience nécessaire à la suite de tout choc existentiel. Ainsi, dans le cadre des mythes des origines, les Banande qui, venant du Bunyoro à la fuite de la famine, traversèrent la rivière Semliki au XVIIe s, sur le dos d'un dragon⁶⁰. Dans ce même ordre d'idées, et avec des similitudes (au sujet des origines des Bahunde et des Banande), un récit épique rapporté par J.B.Murairi, dit des Bahunde ce qui suit⁶¹:

« Lorsque tous les hommes et leurs femmes, enfants, bétail et autres biens précieux furent prêts pour la suite du voyage, le gros serpent marin *Ndioka-propriétaire-du-lac* dressa son dos et les invita tous à y prendre place. Lors de cette extraordinaire traversée, ajoute-t-il, il n'y avait pas que les Bahunde ; il se trouvait aussi des Banyanga, des Banande du sud et certains autres. *Ndioka* les déposa à Kyêrere, près de l'embouchure de la rivière Rwindi. En signe de reconnaissance, les chefs de la caravane lui sacrifièrent un jeune homme et une jeune fille.

⁵⁹ Aloys BIGIRUMWAMI cité par Patient KANYAMACHUMBI, *Pour une thérapie holistique de la région des Grands Lacs aux meurtrissures multiformes*, Œuvre posthume, Goma, Presses Universitaires la Sapientia, 2019, pp.165-166.

⁶⁰ Matthieu MUHEMU SUBAO SITONE, *Naissance et croissance d'une Église locale (1896-197-1996). Le Cas du diocèse de Butembo-Beni au Congo/Kinshasa*, Thèse pour obtenir le grade de Docteur en Histoire, Université Lumière Lyon 2, 2006, p.11.

⁶¹ Jean-Baptiste MURAIRI MITIMA, *Les Bahunde aux pieds des volcans Virunga (R-D Congo) : Histoire et culture*, Paris, L'Harmattan, 2005, pp.26-26.

Ndioka, satisfait, leur demanda cependant de ne plus lui immoler des personnes humaines, mais de lui offrir désormais un mouton et du *shânde* (le moût de la bière de banane), tandis qu'on lui consacrerait une jeune fille vierge qui, dès cet instant, ne pourrait pas se marier. En dehors des périodes rituelles, il reviendrait de temps en temps manger des bananes mûres, des *nderêma* (légumes gluants) et boire du *shânde*. Edifié par leur attitude respectueuse, et en guise de pacte, il leur fit une double promesse : il apporterait des poissons chaque année, et empêcherait tout ennemi de traverser son lac pour leur faire la guerre. Cela dit, *Ndioka* s'enfonça dans les profondeurs du lac et les hommes quittèrent la rive pour installer leur campement à *Kaando-kâ-Bakira*, près de l'actuel camp touristique de Rwindi, à quelque 15 km du lac. Ils y semèrent l'éleusine, céréale dont la tige haute de 40-60 cm ressemble à celle du mil, tandis que les graines, semblables à celles du millet, donnent une pâte riche en éléments nutritifs et arrivent à maturité en 3 mois. Malheureusement, il tomba une terrible nuée de sauterelles lesquelles mangèrent les jeunes plantes. En revanche, on ramassa une bonne quantité de sauterelles pour s'en nourrir comme ils avaient fait sur la rive orientale du lac. Les conditions de séjour étant demeurées inhospitalières, les voyageurs montèrent s'installer à *Rwahurukene* ou colline Bwito, sur les hauteurs du massif des Mitumba qui surplombe la Vallée du Rift. Après un séjour plus agréable, les chefs de la caravane se partagèrent les régions que leurs hommes allaient occuper définitivement. »

Que ce récit soit commun à plus d'un peuple et qu'aucune ne puisse prétendre en détenir le monopole, cela revêt un sens d'ouverture à l'autre. Bien plus, ce récit fait état de diverses caractéristiques de la vie : le serpent, cet animal pourtant dangereux, ne saurait dresser son dos pour faire traverser les humains que s'il est disponible et renonce à exercer sa férocité naturelle. De même, seules la bonne foi et la ferme décision peuvent prédisposer chacun à l'accueil de l'autre. Cette ouverture fait que même le caractère maléfique se transforme en esprit bénéfique. Sans prédisposition à l'ouverture, même la personne la plus gentille du monde se transforme en protagoniste et apôtre de l'exclusion.

Ce même récit insiste sur la reconnaissance impliquant aussi le devoir de sacrifice et de consécration. En effet, après

avoir bénéficié de la bienveillance du Serpent, les peuples bénéficiaires de cette charité se sont sentis en devoir de rendre grâce à son auteur. Loin de sombrer dans l'apologie de la supériorité ou l'aspect extraordinaire des peuples concernés, ce mythe insiste sur la « communauté d'origine » des peuples, le devoir de gratitude, la nécessité de la droiture (l'innocence), tout en indiquant que la mise en pratique de ces bonnes manières entraîne la prospérité individuelle, familiale et communautaire.

Pour ce faire, tout en restant les mêmes, on n'est pas obligés de ne résider qu'au même endroit (dans la même zone) mais plutôt faire la vie en sens divers ; mieux, prendre diverses directions de pensée et de vie. Cela est un signe de maturité, et ces sens divers impliquent que chacun enrichit la communauté de ce qu'il trouve là où il va, en fonction des semences de vie qu'il aura placées ou trouvées, pour garantir la vie en abondance. Aussi, le fait que les membres décident d'occuper diverses régions est une garantie d'avoir un lieu de refuge pour les autres, au cas où il y aurait la famine, la disette ou toute autre forme de calamité dans l'une ou l'autre zone de vie. C'est, bien plus, une garantie d'interenrichissement des uns par ce que la région des autres produit comme ressource.

Au sujet de l'origine du lac Kivu, l'auteur précité présente un récit rapportant ce qui suit⁶² :

« *Mulingito* (du mot *kalingiti* : tremblement de terre) était un enfant prodige, fils du *Mubake* (roi) Lukirikiri et de la reine Nalushenge. Au quatrième jour de sa naissance, ses parents ne lui ont pas encore préparé de la bouillie, et jusqu'au sixième jour, sa mère n'a pas encore pris le repas rituel. L'enfant s'étonne et s'insurge, il se dresse et s'assied sur le lit, laissant l'assistance abasourdie. Le 'bébé' *Mulingito* demande pourquoi sa maman et lui n'ont pas encore reçu le repas prescrit. Ses parents lui répondent qu'ils habitent un pays qui a été privé d'eau, élément nécessaire pour la préparation de ce mets. L'enfant leur répond qu'il va se lever et qu'il ira puiser de l'eau avec une cruche. 'N'ayez pas peur de ce que je réalise, ne vous dites pas que vous venez d'être saisis par une force mystérieuse (*ihumanana*) !' Les

⁶² Jean-Baptiste MURAIRI MITIMA, *Les Bahunde aux pieds des volcans...op.cit.*, pp.28-29.

parents réagissent en disant : ‘ Tu vois bien que nous allons mourir, car nous n’avons pas d’eau à boire et pour préparer la nourriture. Mais si tu réussis à nous en procurer, nous te devons la vie. Nous les adultes, ne savons pas où puiser l’eau, si toi tu nous l’apportes, tu seras notre *Mubake*, et personne d’autre que toi régnera sur ce Volcan !’ Encouragé par ces paroles, l’enfant dit à Kahombo et à Nangengu (les esprits féminins vénérés au Buhunde) : ‘ Si ce soir vous n’avez pas bu l’eau, alors je ne mérite plus d’être appelé Mulingito.’

Aussitôt après, l’enfant descend du Volcan en compagnie de Kahombo et de Nangengu, et tous trois arrivent dans la plaine de lave. L’ayant traversée, ils parviennent à Kahocho. Mulingito y trouve un fragment de cruche et le casse en ‘*deux fois sept morceaux*’ (formule rituelle pour dire ‘quatorze’). Puis il ordonne à Kahombo et à Nangengu : ‘Puisque au Bunyungu il n’y a ni eau ni rivière, tandis qu’il n’existe pas de volcan au Bufamandu, au Ntsiralo (Ziralo), à Mubuwu (dans l’actuel Kalehe), et dans ces régions de l’Est, allez dans tous ces pays, faites-y couler de grandes rivières, et faites surgir aussi un volcan à proximité de l’eau. Quant à moi, je vous y rejoindrai : nous nous retrouverons à Kabushwa au sommet du Muecho. Allez et dépêchez-vous !’

Kahombo et Nangengu s’exécutent et laissent l’enfant seul dans la savane. Un peu plus tard, celui-ci ramasse les ‘deux fois sept morceaux’ issus de la cruche, et il les lance dans toutes les directions autour de lui. Instantanément l’eau surgit de toutes parts en abondance : vallées et plaines sont inondées, submergées, transformées en un immense lac... De là-haut au village, où ils sont demeurés, les parents de Mulingito n’en croient pas leurs yeux ! Toute la région vers laquelle leur enfant s’est rendu, est devenue une étendue d’eau ! Extasiés, ils s’écrient : ‘Nous étions privés d’eau, à présent nous en avons en abondance ! Dès le retour de Mulingito, nous le proclamerons *Mubake*’.

Pendant ce temps, le niveau du lac continue à monter, atteignant le détroit de Nzulo et remplissant bientôt la baie de Kâshanga (de Sake à Minova actuels). À cette vue, Mulingito plonge dans la profondeur des eaux qui continuent leur ascension et vont remplir toutes les contrées alentour, à l’exception des hauteurs d’Ichu (l’île Idjwi). Mulingito va alors surgir sur cette île. Il y rencontre la femme Nabungere et son fils Buyongwa. Craignant que cet homme ne cherche à noyer également leur terre, ils l’approchent en le saluant avec respect tout en le suppliant d’avoir pitié d’eux, de ne pas engloutir leur

île. Mulingito leur propose une condition facile à remplir : "Si vous me fournissez dix cruches de bière, j'épargnerai votre terre". Nabungere est toute contente et ne tarde pas à les lui apporter. Mulingito les boit toutes et dit à la femme : 'Quand tu auras à venir me présenter tes hommages, tu te placeras dans un *mūlinga* (auge à bière en forme de pirogue), ce seront là les jambes qui te porteront sur l'eau'. Cela dit, il disparaît pour réapparaître à Kasheke, d'où il se rend à Mabingu, puis escalade le Hishasha, chez Mitoera. Arrivé à Muecho, il y retrouve Kahombo et Nangengu auxquels il demande le résultat de leur mission. Réponse affirmative. Le lendemain, ils s'en retournent tous les trois. Mulingito rapporte à ses parents les exploits de Kahombo et Nangengu, tandis qu'à leur tour les deux esprits féminins font l'éloge de Mulingito. Immédiatement après, tous les habitants du royaume en sont informés.

Le père de Mulingito fait apporter le tambour royal. On le bat et tous se rendent au sommet du Mulamba. Au cours d'une grandiose cérémonie, ils proclament Mulingito, *Mubake*, Grand Roi du pays. Pour leur part, les deux femmes seront récompensées : à Kahombo sont attribués tout le Bunyungu et les pays du Bulea (c'est-à-dire des Banyanga), tandis que Nangengu reçoit tout le Butembo (le pays des Batembo, c'est-à-dire Bufamandu, Ziralo, etc.). En guise de perpétuelle reconnaissance, on leur fera des sacrifices et on leur consacra des enfants. »

De ce récit mythique résulte le devoir de trouver solution aux problèmes se posant à la société, sans limitation et sans aucune forme de discrimination des bénéficiaires, de quelque groupe qu'ils soient. Contre toute attente, c'est par celui de qui l'on attend moins le secours qu'il arrive. Mieux, la solution aux problèmes de société n'est pas à n'attendre que des dirigeants. Partant, chaque citoyen, de quelque niveau qu'il soit, quel que soit son pouvoir, est capable de solutions inattendues et salutaires. La formule est simplement de prendre conscience, être déterminé, et comme Mulingito le héros, fermement résolu de faire du possible avec l'impossible ou le rien disponible (le fragment de cruche dont il s'est servi), pour résoudre le problème, sans pour autant attendre que cela le soit par quelqu'un d'autre.

Trouver une telle solution nécessite un certain « retrait initiatique », loin des bruits communs de la société ambiante, pour entrer en soi-même et y puiser les forces de détermination.

C'est à ce prix que chaque citoyen est appelé à voir dans tout problème non une fatalité mais plutôt une opportunité d'action de changement graduel de la réalité sociale, au lieu de ne compter que sur les dirigeants de toute sorte. C'est au terme de ces prouesses qu'advient le couronnement, la récompense et la reconnaissance, via le fruit des efforts fournis. Ce succès est aussi à savourer non de façon égoïste mais plutôt pour le mieux-être de l'ensemble du peuple, sans en exclure qui que ce soit.

Le Nord-Kivu, avec les pesanteurs ethniques créant des barrières et freins entre les groupes ethniques s'entre-excluant dans divers secteurs de la vie, a plus que jamais besoin d'hommes et de femmes du genre Mulingito, pour résoudre ce problème en vue de la complémentarité respectueuse. Leur rôle principal devra consister à ériger des ponts entre les communautés ethniques pour les faire rencontrer, leur réapprendre à compter les unes sur les autres, et ainsi fédérer les efforts, pour un progrès effectif, durable et intégrateur.

Une entreprise de ce genre implique et nécessite une certaine dose d'abnégation, pour le plus grand bien de chacun et tous. Consentir à un tel sacrifice, c'est être en devoir d'avoir à cœur que les humains sont naturellement ingrats, pour ainsi ne pas trop attendre d'eux la reconnaissance. Il sied d'en faire plutôt une probabilité et une surprise agréable sans laquelle l'action de changement reste valable et valide.

C'est aussi dans ce sens que Martin Luther King avait également bien reconnu que *les esclaves ne sont pas toujours reconnaissants envers ceux qui les délivrent*, effectivement comme le captif de la caverne platonicienne qui sent des malaises aussitôt qu'on le délit, mais aussi, à la vue de la lumière qui l'éblouit mais qui, heureusement, au fil du temps, par degré, finit par se rendre compte que sa vie antérieure n'était qu'un rêve

sombre, et qui par la suite plaint ses anciens compagnons de captivité qui cependant traitent ses propos de fous⁶³.

Au sujet du mythe de Lyangombe, il concerne aussi bien les Bahutu, Batutsi, Bashi que les Bahavu qui, tous s'y reconnaissent et en ont parfois des versions spécifiques mais similaires. C'est pour cette raison que nous en présentons ci-après, l'une des versions existantes pour en saisir la portée pour aujourd'hui :

« Lyangombe, fils de Nyira-Lyangombe et roi des *Imandwa* dispute une partie d'*igisoro* (jeu de sombi) contre son frère Mpumutimucuni. Ses biens et son pouvoir sont en jeu. Vaincu, il s'exile. Sur le conseil de jeunes devins, il prend femme puis retourne seul dans son pays. Sa femme met au monde un fils, Binego. Doué d'une force prodigieuse, celui-ci tue, âgé d'un mois à peine, ses grands-parents maternels. En compagnie de sa mère, il part à la recherche de son père. En chemin, il massacre divers Hutu qui s'étaient moqué de lui. Il retrouve Lyangombe plongé dans une nouvelle partie d'*igisoro*, contre Mpumutimucuni. Il donne des conseils qui permettent à son père de vaincre son adversaire. Binego tue Mpumutimucuni et se fait reconnaître de Lyangombe qui hérite des biens de Mpumutimucuni. Un jour, Lyangombe se dispose à aller à la chasse. Sa mère Nyira-Lyangombe s'efforce de l'en dissuader : elle a rêvé que Lyangombe y trouverait la mort. Lyangombe n'en tient pas compte. En chemin, il rencontre une femme dépourvue de seins et qui porte un enfant sur son dos sans le sac de peau (*ingobyi*) qui sert habituellement à cet usage. Elle exige que Lyangombe lui offre une peau pour en faire un *ingobyi*. Avec beaucoup de réticence, Lyangombe s'exécute. Et sur ordre de la femme, Lyangombe donne un nom à l'enfant. La femme se transforme en buffle, elle blesse Lyangombe d'un coup de corne à l'aine. Celui-ci se réfugie sur une érythrine. Mourant, il proclame que ses *imandwa* (initiés) régneront sur les esprits des morts comme ils ont régné sur les hommes, les convie à de mystiques retrouvailles sur le volcan Ngengo (ou Karisimbi). Il invite aussi tous les

⁶³ cf. PLATON, *Œuvres complètes : La République*, Traduction nouvelle avec introduction et notes, par Robert BACOU, Paris, Librairie Garnier et Frères, 1936, pp.XLV-XLVII.

rwandais, de quelque race qu'ils fussent (Tutsi, Hutu, Twa) à entrer dans la religion des *imandwa*. »⁶⁴

Comme pour le cas de Mulingito, toutes les versions du mythe de Lyangombe ont pour point de départ, l'existence d'un problème à résoudre. Pour ce cas d'espèce, il s'agit d'une dispute entre frères opposés par les biens et le pouvoir. Le dénouement ne fut possible que grâce à la naissance d'un enfant prodigieux. Encore une fois, juste un enfant et non un adulte ! L'enfant, c'est la métaphore d'une personne fragile, faible, et apparemment impuissante. Pour résoudre le problème, cet enfant commence par se débarrasser des pesanteurs sociales qui pourraient l'en empêcher ou le freiner.

C'est donc grâce au meurtre de ses grands-parents qui pourraient le retenir et le garder avec eux pour du bon, qu'il retrouve son père et lui facilite la victoire sur son ennemi dont il hérite les biens. Par ailleurs, du châtimeur résultant de la non prise en compte du conseil lui prodigué, le héros se fait tuer, mais de sa mort résulte une religion, signe du lien et de la rencontre régulière entre l'humain et le divin, entre les vivants et les morts, collaboration qui, du reste, est nécessaire pour le renforcement vital de part et d'autre, en vue de la survie et la prospérité de la société humaine.

De même qu'il en fut pour ce mythe, le Nord-Kivu dont les enfants sont souvent en conflits parfois violents et meurtriers, a besoin d'engendrer des fils et des filles disposés à obstruer tout obstacle à la cohabitation pacifique et au développement effectif qui, en fait, est la voie par excellence, mieux, la preuve de l'harmonie entre l'humain et le divin. Cette harmonie doit être l'œuvre de personnes formées en profondeur, aux mystères de la mise en valeur commune et complémentaire des ressources matérielles et immatérielles dont dispose leur milieu de vie, pour le bien du plus grand nombre de citoyens.

⁶⁴ Paul COLLE, *Mythologie et culte de Lyangombe chez les Bashi*, sl, sd, p.144. Lire à ce sujet aussi Simon BIZIMANA et Jean-Baptiste NKULIKIYINKA, *Le culte de Ryangombe au Rwanda : Étude ethnographique*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale, 2018.

C'est de ce héros qu'est né le culte de Lyangombe formant les "imandwa" à travers la cérémonie de "kubandwa". Cette initiation comprend

certains rituels ayant un caractère sacramental, en ce sens qu'ils changent ou perfectionnent l'adepte. Ces rituels sont l'Initiation, les Agapès, la Confirmation, le Sacrifice d'une bête et la Pénitence. D'autres ont davantage une allure de fête familiale organisée, soit en vue de s'attirer les faveurs des esprits du culte, soit en vue de remercier les esprits pour une prière exaucée ou une faveur accordée⁶⁵.

Notons que l'*initiation* consiste, selon les *imandwa*, à installer pour la première fois les esprits du culte dans la personne initiée. L'*agapè* consiste à offrir à boire et à manger aux *imandwa* nouvellement initiés, et les inviter aux séances de chant et de danse pendant toute une nuit. Par la *confirmation*, l'initié reçoit son nom rituel, qu'il gardera à l'occasion de chaque célébration du culte jusqu'à sa mort. Il devient ainsi complet, avec autorisation d'officier. Par la suite, on procède au rite de *formulation des vœux* (*guhîga*, *imihigo*) en présence de deux témoins aînés en la matière. L'initié promet d'offrir une offrande (exemple : cruche de bière) à Lyangombe s'il obtient ce qu'il demande ; en même temps il jure que le non accomplissement de la promesse lui vaudra la mort. Quant au rite d'*accomplissement des vœux*, il consiste à offrir un don si la faveur demandée aux *Imandwa* a été obtenue (récoltes abondantes, santé, fécondité, procès gagné, voyage terminé sain et sauf, troupeau de vaches échappé à une épizootie, etc.). Le rituel de la *quête*, rituel de rang secondaire, consiste à parcourir les foyers du voisinage en collectant des vivres, de la bière, du beurre... Ce qu'ils collectent est pour leur propre usage. Ils boivent directement le lait et la bière collectés en partageant entre eux et/ou avec les passants, s'oignent le corps avec le beurre reçu, en frottent sur tout ce qu'ils portent. Les rituels connexes consistent en le sacrifice volontaire d'un bovin, le rituel des prémices (*umuganura*), et la

⁶⁵ Jean-Baptiste NKULIKIYINKA, *Le culte de Ryangombe au Rwanda...op.cit.*, p.70.

pénitence en cas de trahison du serment.⁶⁶ Faut-il, par ailleurs, rappeler que des séquelles de ces pratiques se trouvent dans des pratiques des adeptes des religions modernes, notamment à travers les exorcismes et quêtes du merveilleux à travers chants et danses pneumatiques suivies de transes, comme pour le « kiyowa » des Batembo, des Bahunde et des Banande (ekiyogha⁶⁷). Comme l'affirme Tatsopa⁶⁸, ce genre de danse exhibée pour l'invocation des esprits dans certaines circonstances entraîne la possession par les esprits, provoquée par la danse et le rythme des tambours qui durent jusqu'au moment où la personne éprouve la possession, si bien que la personne ainsi possédée joue le rôle d'un médium par l'intermédiaire duquel l'esprit parle aux vivants.

Au Bushi, Paul Colle rapporte la fable de Kategabuchuru fils de Nyanya, un récit plein de leçons de bienfaisance⁶⁹ pouvant inspirer aussi bien les jeunes d'aujourd'hui, ceux d'hier que ceux de demain, pour une société prônant le bonheur partagé, en ces termes :

Kategabuchuru se préparait à entrer en mariage, mais il manquait de biens. Donc il réfléchit où il verrait passer un léopard. Il se dit : j'irai mettre un piège dans cette brousse, que je vois si je prendrai un petit léopard à peau de grand prix, que j'en achète de quoi habiller ma femme. Il alla dans la brousse et tendit un piège.

Au matin, il alla voir et trouva qu'il avait pris un taon. Le taon lui dit : « Kategabuchuru, exauce-moi, et moi aussi je t'exaucerai un jour qui n'est pas comme celui-ci. » Kategabuchuru, exauça, et il partit (le taon). Kategabuchuru alla de nouveau dresser son piège, quand il fut matin, il alla voir et trouva qu'il avait pris une araignée. L'araignée lui dit : « Kategabuchuru, exauce-moi et moi aussi je t'exaucerai un autre jour qui n'est pas comme celui-ci. » Il l'exauça et elle s'en alla. Il alla de nouveau dresser le piège. Au matin, il alla voir et trouva qu'il avait pris une taupe. Il

⁶⁶ Cf. *ibid.*, pp.70-76.

⁶⁷ KAKULE TATSOPA WA MUGHALITSA, *Les danses folkloriques nande*, 2^{ème} éd., Goma, Centre de recherche des valeurs (CEREVA), 1995, p.40.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Paul COLLE, *Éssai de Monographie des Bashi*, Bukavu, Centre d'Étude de Langues Africaines, 1971, pp.159-162.

entend la taupe lui dire : « Kategabuchuru, exauce-moi et moi aussi je t'exaucerai un autre jour qui n'est pas comme celui-ci. » Il l'exauça et elle s'en alla. Il retourne dresser. Après peu de temps, il regarde et trouve qu'il a pris le vent qui lui dit : « Kategabuchuru ; exauce-moi et moi aussi je t'exaucerai un jour qui n'est pas comme celui-ci. » Il l'exauça, et le vent partit. Et il va de nouveau dresser. Quand il voit le jour, il va voir et il trouve qu'il a pris l'éclair qui lui dit : « Kategabuchuru ; exauce-moi, et moi aussi je t'exaucerai un jour qui n'est pas comme celui-ci. »

Il l'exauce et l'éclair s'en va. Il retourne dresser et va voir, il trouve qu'il a pris une grenouille, qui lui dit : « Kategabuchuru ; exauce-moi, et moi aussi je t'exaucerai un jour qui n'est pas comme celui-ci ». Kategabuchuru exauce la grenouille qui s'en va. Kategabuchuru s'en retourne dresser, il trouve qu'il a pris une petite vieille. Quand il arrive là au piège, cette petite vieille se montre et dit : « Kategabuchuru ; exauce-moi, et moi aussi je t'exaucerai un jour qui n'est comme celui-ci. » Il l'exauce et elle s'en va. Et voilà qu'allant voir, il marche en murmurant, disant : je me trouve fatigué, et je n'ai pas pris un petit léopard dans le piège ; j'irai encore voir et si je n'ai rien pris, j'enlèverai mon piège et je le brûlerai.

Il s'en va en courant, et va là où est le piège, trouve qu'il a pris une jeune fille. Il n'est pas encore arrivé au piège, qu'il entend dans son piège ceci : « Qui es-tu ? ». Alors l'homme lève la tête et voit qu'il a pris une fille. Il se réjouit, éprouve une vive joie et sourit. Il va là où se trouve la fille, il entend cette fille lui dire : « Kategabuchuru ; exauce-moi, et moi je serai ta femme ». Kategabuchuru, dès qu'il a entendu cela, il l'exauce tout de suite et l'amène chez lui et en fait sa femme. Quand Kategabuchuru eut attendu trois semaines depuis qu'il l'eut prise en mariage, il se prépara à porter la dot, et dit à tous ceux du village qu'ils l'aident à les porter. Kategabuchuru dit à sa femme : allons, que j'aille apporter la dot. Sa femme, et ceux qui avaient été prévenus, prennent ce qui a été préparé et vont porter la dot. Comme ils arrivent sur le chemin l'épouse dit : moi je vais devant, car vous ne pourriez connaître le chemin de chez nous ». Ils se garent, se mettent sur le côté et l'épouse va devant. Ils voient qu'elle passe dans un petit trou, ils la suivent.

Quand ceux-là ont passé dans le petit trou, Kategabuchuru rencontre cette petite vieille qui lui dit « qui es-tu ? » Il répond : « c'est moi Kategabuchuru ». La petite vieille : « vraiment !

Kategabuchuru c'est toi qu'ici je vois, toi qui m'as délivré. Que je te dise, père, quand tu salueras ton beau-père découvre le pot. » Quand il fut arrivé, il salua sa belle-mère et découvrit le pot, et quand il salua son beau-père, il découvrit le panier. Son beau-père dit : « que je reçoive bien mon gendre ». Il prépara 5 cruches de bière de bananes, il prépara 3 cruches de bière de sorgho-éleusine, il prépara 8 portions de brouet, il prépara 3 portions de haricot, il prépara 8 vans pleins de lait caillé, il tua 2 taureaux, il appela son gendre lui tout seul et il l'amena dans la maison où il avait mis tout, et lui dit : « si tu n'achèves pas tout ceci, tu mourras. » Et voilà qu'il sort et laisse son gendre dans la petite maison.

Kategabuchuru se mit à penser qu'il ne pourrait pas achever tout cela. Il entendit de dessous : « qui es-tu ? ». Il dit : c'est moi Kategabuchuru. Une taupe dit : « Quand je t'ai vu, tu m'as délivré mon cher ». La taupe creusa un trou au bas de la paroi et lui dit : « regarde ici, mets-y le tout ». Kategabuchuru sourit, il réunit tout cela et le mit dans le trou, et mit par dessous des herbes. Il sortit et alla dire à son beau-père « j'ai tout achevé ». Son beau-père : « c'est bien mon fils ».

Il vint montrer à Kategabuchuru une très grosse pierre ; il lui donna une hache comme une houe, et lui dit : « Fends mon petit bois (qui est) là : si tu ébrèches la hache, tu mourras. » Kategabuchuru se mit à penser et trembler. Il entendit la foudre l'interroger. « Qui es-tu ? ». Il répondit : « c'est moi Kategabuchuru ». La foudre dit : « Kategabuchuru ; quand je t'ai vu tu m'as délivré ». La foudre déchira cette pierre, la souleva et l'apporta là-bas chez Nakuzimu. Elle demande à Kategabuchuru : « N'est-ce pas ici que tu voulais mettre cela ? ». Kategabuchuru dit : « père, sûrement ». Puis il alla là où était son beau-père et il lui dit : « voici le bois que tu m'as confié et voici la hache. » Son beau-père dit : « c'est bien. »

Il l'envoya ensuite prendre de l'eau sur le plus haut sommet d'une haute montagne, disant : « si tu n'en trouves pas, c'est ta mort ». Kategabuchuru partit. Quand il fut arrivé au milieu de la montée, il fut fatigué. Il regarda d'en bas, et le haut, il ne pourrait l'atteindre. Il entendit une grenouille lui dire « qui es-tu ? » Il répondit : « c'est moi Kategabuchuru. » La grenouille dit : « Quand je t'ai vu, tu m'as délivrée toi ». Elle lui montra de l'eau de sang. Kategabuchuru en puisa et l'apporta à son beau-père, son beau-père lui dit : « c'est bien mon fils ».

Nakuzimu confia de nouveau un autre travail à Kategabuchuru. Il dit : « va sarcler un petit champ de ta belle-mère ». Il lui montra un champ énorme et lui dit : « Si tu ne l'achèves pas, tu mourras ». Kategabuchuru s'étant mis à réfléchir, il entendit le vent arracher toute cette mauvaise herbe ; il ne vit pas même qu'il passe une seule petite herbe. Kategabuchuru retourna chez son beau-père et lui dit : « j'ai achevé ». Nakuzimu lui dit : « oui mon fils, tu es fatigué, et tu es affligé, car tu as aimé une femme au-dessous de ton rang. Viens, que je te montre les gens de cour, c'est eux qui vont te faire voir mes filles, choisis-en une, c'est elle qui sera ta femme. »

Kategabuchuru vit le taon se poser près de lui, qui lui dit : « n'est-ce pas toi Kategabuchuru que j'ai vu ? Tu m'as exaucé, tu n'es pas encore mort ». On t'amènera beaucoup de femmes qui sont aussi belles que la tienne, mais ne prends pas celle que je n'aurai pas touchée de mes ailes au visage. Les gens de cour disent à Kategabuchuru ceci : « viens à la porte de l'enclos. » Kategabuchuru se tint là où on lui avait indiqué. Les gens de cour firent sortir les femmes. Quand la femme de Kategabuchuru arriva sur la porte, le taon la toucha de ses ailes au visage. Kategabuchuru la saisit et dit : c'est bien celle-ci qui est ma femme ».

Les gens de cour retournèrent chez leur chef, et lui dirent : « Seigneur, cet homme-là a reconnu sa femme ». “Mon fils, dit-il à Kategabuchuru ; c'est bien, va-t'en en paix ; tu as bien pris ma fille ainsi que je te l'avais dit ; viens que je te montre les biens dont tu vêtiras ta femme.” Ils lui procurèrent de quoi cultiver ses biens. Kategabuchuru suivit son beau-père. Celui-ci lui donna des perles carnoles, des perles rouges-tacheté, du sel et d'autres objets de valeur ; il lui donna aussi des gens pour les emporter. Kategabuchuru sortit de chez son beau-père avec sa femme, et ceux qui portaient ses biens l'emmenèrent chez lui. Il leur fit bon accueil chez lui, puis il les congédia. Ils retournèrent chez eux. Il vécut avec sa femme des jours nombreux et ils conversaient dans la joie, et mangèrent leurs biens avec des rires.

Par ce récit, les anciens voulaient inviter et initier non seulement à l'écoute attentive, la patience, la persévérance, mais aussi à la gratuité des actes posés, étant donné qu'on récolte ce qu'on a semé. En effet, contrairement à la culture marchande ambiante se limitant à l'immédiateté et à l'intérêt à outrance, la

bienveillance finit par payer tôt ou tard. Cet exercice est une initiation à la visée du long terme, par le principe invitant à voir plus loin que son nez, étant donné que le court terme et la logique de l'immédiateté n'est qu'éphémère. Elle fait perdre les bienfaits du fruit mûr que seul mange l'homme patient et persévérant.

C'est pratiquement cette charité qui constituait le compte-épargne, en termes de capital social des anciens. Ce récit est donc une leçon de la richesse incommensurable des relations humaines sans lesquelles la personne humaine n'est du tout pas plénier. Cette richesse n'exige aucunement que l'on se dise faire du bien seulement à celui d'ici ou d'ailleurs, mais plutôt à tout être, sans condition aucune, dans le sens du "ce que tu ne veux pas que l'on te fasse, ne point le faire à personne". Cette charité-empathie est le maître-mot à la base du pacte de sang et des alliances de divers ordres, pour amener les gens à ne point rendre le mal pour le bien.

Une autre version de cette réalité est illustrée à travers un conte nyanga de « Nkima, mwea na mbeba » (l'homme, le singe et le rat) en ces termes :

Il y avait jadis un homme qui savait bien piéger les animaux, et n'avait que cela comme métier. Pendant sa visite, il rencontra un gros singe pris dans le piège. L'entrevoiant de loin, le singe lui cria : « au secours ! Je t'épaulerai aussi un jour si tu me sauves maintenant. » A ce propos, cet homme eut pitié du singe. Il dénoua la rude corde qui liait le pied du misérable et le laissa partir. Aussitôt à la moindre distraction de l'homme le singe sauta sur lui pour commencer à le mordre. Les cris de l'homme réveillèrent le rat dans son terrier. L'homme, qui fut écouté le premier, expliqua ce qui lui était arrivé. Pour vous juger selon notre coutume, la Cour ordonne à chacun de regagner d'abord sa place, ajouta le rat. Le sot singe retourna dans son embuscade et se renoua avec la corde. Vu cela, notre juge autorisa à l'homme d'effacer ce criminel primate. Depuis ce jour-là, l'homme conclut de ramener, dans sa gibecière, le rat au village pour vivre dans sa maison.⁷⁰

⁷⁰ Joseph MUSHUNGANYA SAMBUKERE, *Ésángano sě'kumbúka : les contes du village*, Goma, Luhulu River Cluster, 2018, p.50-51.

Sous un autre registre, chez les Banyanga, il existe l'épopée de Mwindo, une sorte de plaidoyer pour la réforme et la liberté.

Dans l'épopée de Mwindo, un chef, Shemwindo convoque tout son peuple et dit à ses sept femmes de s'assurer qu'aucune d'entre elles ne donne naissance à un enfant mâle. Elles ne doivent donner naissance qu'à des filles ; il jure de tuer tout enfant né. À un moment donné, ses femmes tombent enceintes et l'une d'elles porte un fils appelé Mwindo. Le chef fait des tentatives infructueuses pour détruire l'enfant qui grandit plus tard hors du village après être sorti de la tombe où il a été enterré. Avec le temps, il revient d'exil, attaque le village et s'installe plus tard roi à la place de son méchant père. L'histoire présente Mwindo comme une force corrective contre les actes de son père méchant. Il est présenté comme un individu dont le droit est de survivre et d'exprimer ses vœux sur des sujets qui affectent sa vie. Pendant trois jours, Mwindo est en train de ressusciter les gens dans la communauté. L'idée de la réconciliation, de la reconstruction et de la réhabilitation devrait être pratiquée par les dirigeants dans l'intérêt du développement social et politique.⁷¹

Ce récit révèle donc que dans sa quête de liberté et de justice, Mwindo fait preuve, dès son jeune âge, d'un courage hors pair face aux ennemis du progrès et de l'harmonie au sein de sa société. Raconter les récits de ce genre aux enfants dès leur jeune âge, tant en famille, à l'école que dans toute autre forme de structure de socialisation est une méthode efficace pour forger et façonner le caractère d'un citoyen à même de s'investir dans le développement de l'humanité. Bref, les structures au sein desquelles les citoyens ont l'occasion de suivre de façon fréquente de tels récits constituent une fabrique de héros de l'histoire. Le mot héros étant entendu comme impulseur du bien-être du plus grand nombre possible.

En effet, le fait que les communautés ethniques du Nord-Kivu vivent, à bien des égards, à couteau tiré, cela correspond au refus de donner jour aux citoyens à même de relever ce défi. Le

⁷¹ Jennifer ADUGU, « L'épopée comme une rhétorique de liberté : un survol d'épopée de Mwindo », in *Journal of Modern European Languages and Literature*, Volume 9 (September 2017), pp.3-4.

Nord-Kivu a, en ce sens, non seulement besoin de personnes devant mettre au monde un tel type de personne (Mwindo), mais aussi que soient mises en place des conditions propices de survenue de héros du genre « Mwindo », pour mettre fin au pouvoir des manipulateurs et auteurs intellectuels de la diabolisation ou de l'infériorisation des uns par les autres. Il s'agit de mettre au monde des antidotes au pouvoir destructeur des tireurs de ficelles des conflits interethniques sournois ou violents sévissant dans le Nord-Kivu.

Par ailleurs, ces citoyens-antidotes devant résister à toute forme d'influence impuissancisante, ont pour rôle de « ressusciter » leurs compatriotes, au sens de les mettre en état d'éveil en vue de la construction de l'être-ensemble pour ainsi réussir ensemble le Nord-Kivu dans l'harmonie/la symphonie et le partage équitable. Sans cette réussite commune, la situation ne fera que s'empirer, au grand dam des uns et des autres.

Cette résurrection dont doivent être auteurs les citoyens consiste à mettre en place des conditions favorisant la cohabitation pacifique passant par le fait d'assumer et de promouvoir l'harmonie de l'unité dans la diversité. Faute de cela, la cacophonie issue de la problématisation des différences est un phénomène constituant jusque-là la matière première des faiseurs d'oppositions violentes entre les groupes ethniques peuplant le Nord-Kivu. Telle est la leçon à tirer de l'épopée de Mwindo, pour notre temps. Pour y parvenir, il existe des paroles de sages à puiser à la source de la sagesse traditionnelle de divers groupes ethniques, comme en fait état la section ci-dessous.

Du langage proverbial à l'école de la vie

Les proverbes sont inventés de plusieurs manières : certains sont de simples apophtegmes et des plaitudes élevés au rang de proverbes, d'autres proviennent de l'emploi symbolique ou métaphorique d'un incident, d'autres encore imitent les proverbes existants, tandis que certains doivent leur existence à la condensation d'une histoire ou d'une fable. (Oscar Stenstrom)



Lambert Katikommu Mirenge, 93 ans, un Mutembo en train de conter
© Ulimwengu

Un soir, alors que nous revenions du train-train de la vie tout ayant en mains un ouvrage de maximes, nous fîmes une

rencontre qui nous révéla la valeur inestimable des proverbes comme code de conduite de la vie des humains. En effet, tout en nous promenant, nous fîmes la rencontre de deux enseignants en train de discuter de la question de la gratuité de l'enseignement de base, à la suite d'une première tentative de grève au terme du tout premier mois de cours sans claire vision de ce que serait leur traitement après que les nouveaux gouvernants de la RDC aient décrété la gratuité dans le secteur de l'éducation de base.

Pour notre part, nous avions une préoccupation, celle de savoir si de leur part, nous pouvions retrouver la manne littéraire de feu l'abbé Kagaragu, c'est-à-dire, le *Emigani bali bantu* (comme qui, littéralement dirait : les contes furent des personnes humaines). L'un de ces enseignants dit n'en avoir pas, tout en exprimant le souhait d'en avoir. Comme nous avions entre les mains un autre ouvrage de ce genre, à savoir, les *Proverbes et maximes des Bahunde* de l'abbé Daniel Kitsa, nous avons tâché de le lui montrer. Il s'en émerveilla et exprima son admiration pour son auteur, estimant qu'il n'y a que par ce canal que la culture pourrait être sauvée. Reprenant ce livre, nous tirâmes au sort une page pour en exploiter la sagesse, mais nous ne pûmes que nous limiter à une seule maxime, vu la coïncidence et l'exactitude qui en résulta. Au fait, le n° 24 situé à la 42^{ème} page de l'ouvrage stipulait : "*Akiro muti shakondwa mute mwanoma*". Comme pour dire que *ce n'est pas le jour-même où l'arbre a été coupé qu'il sèche*. En d'autres termes, *dans la vie, il faut laisser le temps au temps*⁷²; et donc, être patient.

Nous commençâmes à discuter pour savoir si ce sont les enseignants qui ne savaient pas donner le temps au temps, ou si ce sont les gouvernants qui ne le savaient pas. Notre questionnement nous rendit perplexes, vu que ce qui avait été décrété n'était pas encore exactement réalisé jusque-là, bien que nous fussions en début d'un nouveau mois après l'ouverture de l'année scolaire. Aussi, nous demandions-nous si ce n'étaient pas les enseignants qui ne parvenaient pas à prendre leur mal en patience en attendant que le gouvernement finalise le traitement de leur dossier qui, du reste, est délicat, au risque de

⁷² Daniel KITSA BUUNDA KAFUKULO, *Proverbes et maximes des Bahunde : Migani*, Paris, L'Harmattan, 1998, p.42.

compromettre les heureux bénéficiaires de la mandature issue des élections du 30 décembre 2018, ou alors, si les gouvernants n'avaient pas mis la charrue devant le bœuf en pensant que juste à la toute première occasion de leur règne, ils feraient des prouesses de si grande envergure, alors qu'ils auraient dû se rassurer de la réalité de la gestion de la nation avant de promettre monts et merveilles. À la lumière de ce proverbe, notre discussion se clôtura, bien que sans réponse claire, et nous nous séparâmes de bonne humeur en dépit des inquiétudes du moment. Nous réalisâmes ainsi qu'une simple maxime vaut mille longs discours, étant donné qu'elle est le résultat de toute une expérience vécue par les anciens l'ayant formulée. Soulignons en passant que tout en étant une forme abrégée, le proverbe est bien souvent le conséquent de tout un raisonnement ou de toute une expérience vécue, et au terme de laquelle on tire une leçon de vie.

C'est la raison pour laquelle les personnes adultes de diverses communautés ethniques, à l'occasion des échanges, font recours aux proverbes et maximes pour s'exprimer à travers cette philosophie millénaire que recèlent les diverses cultures et traditions. Pour être spécifique, ce que nous abordons ici ne va concerner que les maximes dont peuvent se servir les communautés ethniques du Nord-Kivu pour apprécier à leur juste valeur les atouts des uns et des autres, au lieu de ne tenir *mordicus* que sur leurs spécificités, sans pour autant mettre en valeur ce qu'ils puisent chez les autres.

Notre préoccupation tournera autour de proverbes communs allant dans le sens de la promotion de l'acceptation de l'autre, la collaboration et l'enrichissement mutuel des cultures et des peuples. Bien plus, le proverbe est habituellement utilisé soit pour influencer, réprimander soit pour conseiller celui à qui l'on s'adresse, et compte tenu du contexte de la communication. Dans le cadre de cette étude, nous portons notre attention sur une sélection de quelques proverbes relatifs à l'unité, c'est-à-dire, l'acceptation de soi et de l'autre, le sens de l'honneur, la responsabilité, et l'exercice loyal du pouvoir⁷³. Ces proverbes ont

⁷³ Les proverbes ici présentés sont essentiellement tirés des publications sur lesquelles nous avons pu mettre la main, et dont nous recommandons la lecture

été recueillis dans des ouvrages déjà publiés par des chercheurs s'étant penché sur la sagesse traditionnelle en vue d'en perpétuer la portée didactique.

a) *Pour l'unité et la complémentarité*

Nous présentons ici, à titre exemplatif, quelques adages sur la nécessité et la valeur de la complémentarité. En ce sens, les Banande disent : *Omunwe mughuma syalith'enda (c.à.d. un seul doigt ne saurait tuer le pou)* ; les Bahunde disent : *Kwa mulume yewene ni kwahire (chez l'homme solitaire, c'est un domicile brûlé)* ; comme pour dire qu'un homme sage compte sur les autres, car, ne compter que sur soi-même, c'est se condamner à, tôt ou tard, échouer, ou ne réussir ses entreprises que de façon temporaire). Pour cela, soutiennent encore les Banande, *avangi si vavi* : il n'est pas mauvais d'être nombreux, vu le secours dont les uns peuvent bénéficier des autres. C'est en ce sens aussi que les Baleka disent : *Munwe umozi ntagusongie kalongo* : un seul doit ne peut ramasser un caillou ; autrement dit, personne ne peut se suffire. Et les Bahutu et Batutsi de dire : *Nta mugabo umwe ! umugabo umwe agerwa kuri nyina* (l'homme monade n'existe pas ; l'homme solitaire fait l'essai nuptial sur sa mère ; il prend sa mère pour épouse). Nul ne saurait donc croire ni faire croire que sans les autres, il se suffit. Être véritablement homme, c'est être en bonne relation avec les autres, pour se laisser compléter par eux. Pour tout dire, ils ajoutent : *Kubaho ni ukubana* (vivre véritablement, c'est être en collaboration, mieux, en bon terme

pour l'initiation à la sagesse traditionnelle : Daniel KITSA BUUNDA KAFUKULO, *Proverbes et maximes des Bahunde : Migani*, Paris, L'Harmattan, 1998 ; KAGARAGU NTABAZA, *Emigani bali bantu : Proverbes et maximes des Bashi*, Bukavu, 1976, version android. KAGARAGU NTABAZA, *Abasheka basheke*, Bukavu, Libreza, 1971... Jean Chrysostome KANANURA, *Imigani y'imigenurano y'imfasha abarezi : Proverbes rwandais expliqués à l'usage des éducateurs*, Butare, 1975 ; KAKULE TATSOPA, *Emisyo n'ehisimo omo Kinande*, Goma, 1985 ; Christophe MUNZHIRWA, "Pouvoir royal et idéologie : rôle du mythe, des rites et des proverbes dans la monarchie précoloniale du royaume de Kabare (Zaïre)", in *Journal des Africanistes*, 2002, Tome 72, fascicule 1. Pierre BULAMBO LUNANGA, *Anthroponymie Lega : Mina ma Baleka*, Bukavu, éd. du Centre de Recherches Universitaires du Kivu, 2017.

avec les autres). Comme pour dire qu'être vraiment, être pleinement, c'est être en mesure d'être en bon termes avec ceux avec qui on vit ; c'est savoir entretenir de bonnes relations avec les autres ; c'est avoir beaucoup d'amis.

Telle est la raison d'être de certains anthroponymes invitant à la collaboration et l'entente avec les autres : *Ntawigira* (personne ne peut se suffire) ; *Ntamugabumwe* (un homme seul n'existe pas) ; *Ulimubenshi* (celui qui vit en compagnie de plusieurs autres personnes) ; *Cimusa* (toi qui est debout, soulève tes frères) ; *Cirhuza* (la paix que tu respirez, procure-la à tes frères) ; *Cubaka* (tu es là pour construire ta maison et celle de ton pays) ; *Karhanga* (tâche d'être premier en faisant du bien) ; *Mugumarhahama* (méfie-toi d'être seul) ; *Avali vaviri vovit'embeva* : ce sont ceux qui sont à deux qui parviennent à tuer le rat. En d'autres termes, c'est ensemble qu'il est possible d'atteindre nos objectifs. *A katondi katondi yona migheri* : c'est la pluie qui pleuvine qui entraîne des torrents. *O ghundi ok'oghundi yowakolay'omunyu w'Evupiri* : le sel ne tient qu'en fonction de la collection de petites portions.

De ces quatre proverbes résulte la morale basée sur la collaboration, l'entraide mutuelle, vu que l'union fait la force. Aussi, ajoutent-ils en disant : *obughuma ko kaghala* ; c'est l'union qui fait la force d'une équipe, car, diraient-on en Kinyarwanda : *igiti kimwe si ishamba* : un seul arbre ne fait pas une forêt. Par ailleurs, *umutwe umwe wifasha gusara, ntiwafasha gutekereza* : une seule tête ne se permet que de tomber fou, et jamais pour réfléchir. Seul, il est plus facile de se tromper et d'échouer, mais avec les autres, le difficile n'est jamais impossible ; il tombe dans le domaine du possible. Et dans le cadre du dialogue et l'entente, ils ajoutent : *abajya inama bishe imbwa y'umwami, bayiharira abatajya inama* : ceux qui s'entendent ont tué le chien du roi, mais ce sont ceux qui ne s'entendent pas qui en ont payé les frais.

C'est ce que signifient aussi les Baleka, en ces termes : *isómba ubá bábílí íli bulema* : c'est idiot d'être seul ; il est donc plutôt sage d'être en compagnie des autres, pour se laisser enrichir par l'opportunité que constitue notre différence avec eux. Car, *áli m'tu washíála iwímwêné mu ibundí* : celui qui reste seul

dans une famille n'est pas différent d'un orphelin. Résider seul ; mieux, la solitude est une sorte d'orphelinat précocemet voulu. En d'autres termes, sans les autres, la vie est difficile, ou n'a tout simplement pas de sens. La raison en est que « *Betembúla umoyi tabamanye mishínga* » : ceux qui ne construisent pas ensemble ne se connaissent pas réellement.

D'ailleurs, *i'étê bingi ta inyeme* : ce que transportent plusieurs personnes pèse moins. Partant, il est nécessaire et important de collaborer avec les autres, pour se rendre la tâche facile.

Bien plus, *álebá tálebele mu maíndú ; áulébáká u batu* : un homme élégant et fier de lui-même ne saurait le manifester dans un village abandonné. En effet, sans admirateur, l'élégance n'a pas de raison d'être. Il en est de même de toute forme de performance. Sans la présence des autres, ces qualités n'ont aucun sens, car on ne saurait se comparer à personne pour s'évaluer.

Aussi, *alóngó malangwa ngoma, shílangwé lwímbo* : un éloquent apprend à tambouriner, mais pas à chanter. En effet, personne ne peut en même temps être chanteur, tambourineur et danseur. Il faut pour cela une certaine complémentarité de talents et de personnes, pour une mise en œuvre harmonieuse et complète, étant donné que nul ne se suffit.

Dans ce même ordre d'idées, *musíngí wá ngoma taúnálilá taúli ilondó* : le bois utilisé pour fabriquer le tam-tam ne résonne pas sans peau d'animal. Cet adage est une invitation à la complémentarité, étant donné que nul ne vaut l'autre. C'est pourquoi l'on dit aussi : *mutékéshá átíngá mukabo wa maúlilo* : un gardien est aussi important qu'un propriétaire. Donc, nul n'est plus homme/humain qu'un autre ; toutes les personnes humaines sont égales en droit et en dignité. C'est pour cela aussi que *wanga'iumo í muténdela mbúka* : un bon conseiller construit le village, ce village représentant la diversité de ceux qui le peuplent.

Les Bahunde disent : *abalya bakingire batapfera ; banakala bakingula bashalima*. C'est dire que ceux qui mangent les portes fermées ne grossissent pas ; car chaque fois que la porte s'ouvre, ils sont troublés et déstabilisés. Donc, ils passent

leur temps à s'inquiéter de la présence de quelqu'un, pensant que sa présence fera qu'ils ne soient plus satisfaits. Pour cela, ce sont des insécurisés éternels. Et ils ajoutent : *akalya muuma ni kabi* : ce qui n'est mangé que par une seule personne n'est pas bon. Il ne faut donc pas manger seul ; il faut partager avec les autres. C'est en le faisant ainsi qu'on se réalise en tant que personne humaine.

En Kinyarwanda aussi, on dit : *akanwa karya ntiwumve, kavuza induru ntiwumve* : une bouche qui mange sans que tu ne l'entendes mâcher, quand elle crie au secours, tu n'entends pas non plus. Il ne faut donc pas attendre d'être en difficulté pour avoir besoin de bénéficier de la compagnie des autres ; il faut plutôt entretenir des relations de bon voisinage.

Raison pour laquelle les Bahunde ajoutent : *anabula mbwalayanya ni ateci kwa yilaya* : il dit faire du tort à autrui, il ne sait pas qu'il fait tort à lui-même. Donc, on se fait souvent du tort chaque fois qu'on cherche à nuire à autrui. Pourtant, c'est ce qui, souvent arrive entre les communautés du Nord-Kivu, dans divers secteurs de la vie dont elles se disputent le monopole en matière de règne et de domination.

Par conséquent, des efforts et énergies sont déployés, à telle enseigne que bien des secteurs tournent au ralenti à cause de cela. On tombe ainsi dans la logique du "lose-lose" (perd-perd) faisant de tous les perdants du bien-vivre-ensemble, étant donné l'impossibilité d'être heureux seul, vu que ceux qui n'ont pas accès à ce que l'autre possède font tout pour l'en priver. Ainsi naît un cercle vicieux de la pauvreté et de la misère des peuples souvent innocents des manipulations politiciennes qui président à ce chaos. Cette triste réalité donne raison à Martin Luther King quand il affirme : *si nous ne voulons pas nous aimer comme des frères, nous allons mourir tous ensemble comme des imbéciles.*

Babali babiri kyonyusha : ceux qui sont deux sont l'unique. Comme pour dire que ceux qui s'entendent s'accordent bien. Encore que *mutsimu muguma 'taca ngyangu* : un seul esprit ne peut provoquer d'érosion. C'est-à-dire, seul, on est condamné à la faiblesse. C'est l'être-avec qui rend fort.

Par ailleurs, *bakashênda batagatirirana* : ceux qui vont se noyer ne prennent pas soin de se tenir par la main. *Aliis verbis*, il

faut vouloir échouer pour ne pas collaborer avec l'autre dans la réalisation de son œuvre, étant donné la force de l'union. Ceux refusant de s'entraider n'ont que leurs yeux pour pleurer, aussitôt qu'ils se rendent compte des méfaits de la solitude. *Bandu banashatira hamwêce ni batabutirwe hamwêce* : les gens jouent ensemble alors qu'ils ne sont pas nés ensemble. C'est dire que la bonne entente se moque des limites géographiques et ethniques, l'essentiel étant d'atteindre le but visé, en collaboration avec ceux faisant route avec nous. *Bataya nama banashea mbwa* : ceux qui ne se concertent pas donnent chien (ce qui n'est pas comestible) à l'hôte. En d'autres termes, une décision engageant tout un groupe doit résulter de la concertation, pour éviter d'avancer en ordre dispersé.

Concernant l'entente, il est dit que *batsiirene banalyá mu kiro hé batakangana* : ceux qui s'aiment mangent la nuit mais ils ne prennent pas plus qu'il ne faut. Donc, là où il y a l'amour vrai, la confiance va de soi ; elle n'a pas à être exigée ; bref, on n'a pas à s'inquiéter ou à douter de la bonne foi de celui qu'on aime. Evidemment, ce crédit, on le mérite en fonction de son sérieux à travers de petites choses. C'est pourquoi *batsiirene batabusha buonciro* : ceux qui s'aiment ne manquent pas où dormir. En effet, ceux qui s'aiment partagent le peu dont ils disposent. Car *bwenge bwa muuma ndubano* : intelligence d'un seul, c'est de la sueur. Donc, quand on est seul, on travaille comme quatre. Raison pour laquelle, pour ne pas se rendre la tâche difficile, il sied de collaborer avec les autres, afin d'ainsi alléger la tâche à travers l'aide mutuelle et la complémentarité.

En ce sens, la sagesse lega stipule : *bubála bwá mwâna wassó, wabúanda túbéle tabi* : grimpe dans l'arbre de ton frère et cueille les fruits mais ne coupe pas les branches. La raison est qu'au futur besoin d'avoir des fruits, on n'aurait plus où en cueillir, suite au dommage causé au préalable. Aussi, *wabelilé wa só ubóo wamanyáká ikyombo talíashwa* : si tu fractures le bras de ton frère, qui t'aideras quand surgira la guerre ? On ne saurait, en effet, espérer du secours alors qu'on a déjà rompu toute collaboration avec un proche. Il faut, par conséquent en prendre soin.

Quant à la sagesse des Bashi, et par ricochet, des Bahavu, elle stipule : *maboko abiri gakalabana* : ce sont deux mains qui se lavent mutuellement. Comme pour signifier qu'on a besoin les uns des autres, car nul ne se suffit. Au fait, cette nécessité s'impose, vu que ne pas la vivre, c'est se condamner à échouer. *Ecinyabuguma co cilwa amatumu* : c'est l'unité qui fait vaincre ou gagner la bataille.

Aussi, *kabuki arhacibuka* : le guérisseur ne se guérit pas lui-même. Il lui faut donc un coup de main de la part de quelqu'un d'autre pour cela. Sans cela, il se condamne à perdre gratuitement sa vie. *Isu liguma lirhabona* : un seul œil ne voit pas, car bien des réalités échappent à celui qui n'est pas secondé dans son service. *Oburh'omwinja arhamuyanka* : celui qui engendre une fille belle ne l'épouse pas pour autant ; il a beau l'admirer, mais il l'élève pour ensuite l'offrir à quelqu'un d'autre. Que ferait-il donc si ce quelqu'un (autrui) n'existait pas ? *Obuzibu bw'embasha, erhi egwerhe omuhini* : la hache n'est puissante que grâce à son manche.

Autrement dit, il n'y a de chef puissant que celui qui a des collaborateurs compétents. *Karhabalala na cubi ciguma* : l'oiseau ne vole pas avec une seule aile ; il en faut donc plusieurs pour faciliter cela. *Mugale muguma eka ye bândoga* : un seul riche au village croit qu'on va l'ensorceler. Par conséquent, autant que possible, il faut éviter un déséquilibre résultant du fait d'être heureux seul. La solution est de promouvoir le bien-être social de chacun et de tous. *Mugenzi mugenda naye orhamuyima mpamba* : il ne sert à rien de refuser une provision à celui qui voyage avec vous. En effet, ce que tu lui auras donné peut servir à vous deux au cours du voyage, et ainsi vous faciliter la tâche. Dans le cas contraire, vous aurez tous les deux de la peine après avoir fini la provision d'un seul, alors que le trajet à parcourir reste encore long. *Banyere ba haguma, na haguma bakubirhira* : les filles d'un même endroit battent ensemble le haricot. Donc, la solidarité du voisinage est indispensable. Elle permet que l'on fasse plus facilement ce qu'on ferait difficilement seul. *Bazimb'engoma, babule amarhimbiro* : on a beau voler un tambour, on ne trouve pas où le battre. Mieux, le bien commun doit être respecté et géré conformément à l'ordre public, sinon on

se retrouve à regretter d'avoir utilisé abusivement ce qui est destiné au bien commun. *Cihêka-bukungu àhirire okw'irhwe* : celui qui porte un fardeau sans coussinet a fini par se brûler la tête. Raison pour laquelle, en tout domaine de travail, il faut des collaborateurs dont l'action concourt à celui du chef et la soutient. *Ebyoji birhatwa kuguma* : tout ce qui est tranchant ne coupe pas exactement de la même manière.

Par conséquent, il convient d'apprécier tout ce qui est positif chez les humains, tout en tenant compte des différences de capacité. *Ecinyabuguma co cihima engaji* : on ne parvient à vaincre le gorille que grâce au travail d'ensemble. *Fa-ncire amazire embaga* : meurs-que-je-me-sauve, voilà qui a tué beaucoup de gens. Donc, là où règne l'amour-propre et toute forme d'égoïsme, on ne peut y trouver que les vestiges de la charité. *Lwa muhanya luja aha ngombe* : malheureux celui dont l'affaire est traduite devant la cour, vu qu'il convient de régler amicalement les différends à l'amiable. *Hijoco wàlire orhahijira hinyagali* : une banane que vous avez mangée, ne l'appellez pas une pauvre banane ; il faut de la reconnaissance envers quiconque nous a fait du bien. *Kalwira babiri, muguma okahêka* : on a beau se battre à deux pour une chose, celle-ci ne revient finalement qu'à un seul.

Pratiquement, les combats ne règlent pas les affaires mieux que l'entente mutuelle remettant chacun dans ses droits. *Odug'anayigire anayigalire enjira y'aha kwage* : une femme qui cuisine, la porte fermée, ferme la porte menant vers son champ. C'est dire que l'avarice conduit donc à la privation du secours probable qu'on bénéficierait des autres (ceux qui proviendrait d'ailleurs). *Rugenda-banga burhali bwoba* : ce n'est pas par peur qu'on s'adjoigne un compagnon de route. Il est donc recommandable et intéressant de s'associer aux autres pour toute entreprise, afin d'être sûr de mieux en atteindre les objectifs ensemble.

En Kinyarwanda, les Hutu et les Tutsi disent : *inkingi imwe ntigira inzu* : un seul pilier ne fait pas la maison ; comme pour dire que l'union fait la force. *Nyakamwe aba ali inyama y'ibisiga* : l'homme tout seul est la pâture des vautours. Seul, on est plus que faible, et par conséquent, dans l'incapacité d'être

bien performant. Aussi, *ababili bajya inama baruta umunani urasana* : Deux qui se concertent valent mieux que huit qui se tirent dessus (au moyen des armes, des flèches). C'est dire que deux individus qui s'entendent valent mieux que plusieurs qui sont en désaccord. Ce proverbe se dit lorsqu'on conseille l'entente comme seule voie pour régler un différend plutôt que de recourir à la force brutale.

Tout ce qui précède est dû au fait que, ajoutent les sages, *aho ubuhoro buli umuhoro urogosha* : où il y a la paix, même la serpette sert de lame de rasoir pour tondre les cheveux. Donc, où règne la paix (l'entente), rien n'est impossible. Mieux, où règne l'entente et la tolérance, aucun problème n'est insoluble. Ce qui revient à dire, par conséquent, que là où règne la mésentente, même le plus simple des problèmes tombe dans l'ordre de l'impossible (de l'insoluble).

Et les Baleka de conclure : *Tútendé (túngwané) ná twí'ané umo ; na mútu na wakyékámíná u ungi* : entendons-nous et restons ensemble, car chaque personne a besoin des autres. Car *Mubúto maséé mwatengyana tamúbélane* : les membres d'une famille sont semblables aux roseaux qui se bousculent mais ne se cassent pas. La tolérance est donc d'une importance capitale pour assurer la cohabitation pacifique.

C'est pour cela que *álitenda indi hashinda bitondo* : là où il y a des palabres, le dialogue met fin au conflit. Pour preuve, *masílya másénde ngombé indi máashinda na bimone* : les grenouilles qui ne se rencontrent pas tombent facilement dans un piège, hypnotisées par la lumière. L'unité est donc salutaire aux membres de tout groupe humain. Pour ainsi dire, l'unité des membres d'une famille se solidifie par des rencontres fréquentes. Car *máshúlwá na m'túmbi umoyi máuyakana* : des lances en fer fabriqués par un seul se sont fait la guerre. C'est dire que la mésentente est parfois source de conflit dans une famille.

Ce caractère hospitalier et dialogique prôné par l'ensemble des proverbes précédemment commentés se trouve illustré par des cas expérimentiels de bien des gens. Ainsi, avant que l'esprit du capitalisme marchand ne prédomine au Nord-Kivu, il est reconnu que tout voyageur, d'où qu'il vienne, n'éprouvait aucune difficulté à se trouver un logis, où que ce soit

sur sa route, se contentant de dormir en fonction des moyens de bord, et mangeant sans exigence aucune, de ce que les familles d'accueil auront prévu pour les membres de leurs ménages.

Par ailleurs, passant par un pâturage, refuser de boire du lait constituait une offense grave, au point que la personne en faisant l'objet méritait et subissait la sanction d'être fouetté par les bergers. On n'achetait donc pas le lait ; on le recevait ! Ce qui, pour le moment, n'est plus le cas, vu que tout est monnayé, et que le berger doit s'expliquer quant à la quantité de lait produite par les vaches, pour la fabrication des produits à vendre. C'est aussi ce que reconnaît Ngoma Binda en ces termes :

Dans la société bantu-congolaise précoloniale, l'égalité de pauvreté ou des avoirs, ou encore l'abondance ou la rareté commune ou équitablement partagée des richesses entraînait la non-envie face à l'appropriation individuelle des biens matériels. Comme les champs, les maisons étaient ouvertes, transparentes, n'avaient ni portes ni clôtures. C'est parce que chacun possédait ce que chacun possède. (...) Mais quand apparaît la culture capitaliste basée sur la rareté des biens, les envies égoïstes se sont allumées de manière forte, chaque individu voulant posséder sans jamais ni donner à l'autre ni rendre compte à la communauté.⁷⁴

Ce constat d'une lucidité sans pareil nous semble juste à plus d'un titre, bien qu'il ne soit pas possible de faire marche arrière pour adopter le mode de penser, d'être et de faire de nos ancêtres, et bien que ce fait ne date en réalité pas de longtemps, vu que pratiquement, il est de bonnes pratiques de ce genre qui étaient encore bien d'actualité au cours des années 90.

Il est, néanmoins, question de voir dans quelle mesure nous pouvons-nous servir de cette expérience millénaire pour cultiver la confiance dans le monde de notre temps où communauté et propriété privée se confrontent, au point de confondre les deux au profit du second, ou de faire du second la loi absolue à suivre, et le signe de réussite sociale.

⁷⁴ Élie P. Ngoma Binda, « Le redevabilité dans la culture Bantu-Congolaise », in *Congo-Afrique*, n° 536, Kinshasa, CEPAS, juin-juillet-août 2019, p.569.

b) Le sens de l'honneur et de la loyauté

Il existe également des paroles de sages invitant à la culture de l'honorabilité ainsi qu'au respect des engagements. En voici quelques-unes.

En Kihunde on dit : *balaanaa batabirangirana* : ceux qui se sont déjà mis d'accord ne s'interpellent pas ; ils n'ont plus besoin de se rappeler ce dont ils avaient parlé ou ce qu'ils s'étaient convenu. En effet, point ne serait besoin de rappeler quelque chose sur lequel on s'est, en âme et conscience, préalablement mis d'accord. Il est plutôt question de tenir promesse sans faire à ce que l'autre ait à s'inquiéter du manque de sérieux. *Bapfuku babi banahemula mwami* : mauvais serviteurs diffament le roi. Mieux, le mauvais comportement des sujets fait la mauvaise réputation du chef et de sa propre famille, étant donné que chacun est l'ambassadeur, mieux, l'échantillon de sa famille. Il constitue le miroir à partir duquel la société se fait une image de ce qu'est l'éducation au sein de sa famille.

En Mashi on dit : *le corbeau s'empresse de rentrer chez lui alors qu'il vit sur un arbre*. Ainsi, il faut avoir en honneur sa patrie, sa famille, son habitation, quels que soient leur état ou leur importance relative. *Kabwa ka mulume : okayime ci orhakashurhaga* : le chien d'autrui, refusez-lui à manger, mais ne le frappez pas. Pour ainsi dire, il faut respecter un sujet non en fonction de lui-même mais plutôt en raison de la dignité de son maître. Car en Kinyarwanda on dit : *ukubise imbwa abashaka nyira yo* : qui frappe un chien vise en réalité son propriétaire.

En Kinyarwanda, on dit également : *inzara irashira, igihemu ntigishira* : la famine peut prendre fin, mais le déshonneur ne s'efface jamais. Il vaut donc mieux la famine que le déshonneur par conséquent, il est à éviter à tout prix. *Inkoko zisezeranira mu matora, mu mataha zikarwana* : les poules s'accordent au moment de picorer ; le soir, en rentrant, elles se battent. Donc, quand on n'est pas fidèle à la parole donnée, la séparation devient fatale (parole donnée, parole tenue). *Ibize nabi uyima ifu* : à la marmite qui bout mal, on refuse la farine. Cela revient à dire que le silence est la meilleure arme que l'on puisse opposer à un querelleur. *Urucira muka so rugatwara nyoko* : tu

souhaitez la mort à ta marâtre, et c'est ta mère qui meurt à sa place. Autrement dit, tel est pris qui croyait prendre. Ou plus simplement, il vaut mieux ne souhaiter du mal à qui que ce soit. Aussi, le sage reconnaît que *inkuru mbarirano iratuba* : les nouvelles entendues par le truchement d'une tierce personne ne sont ni complètes ni sûres ; il faut s'en méfier et prendre soin de se renseigner auprès de sources primaires, pour ainsi éviter de baser ses jugements sur des rumeurs. Bien plus, *agaseke k'umutima ntikajyana umwasama* : le petit panier qui renferme le cœur n'est pas porté par un étourdi. Donc, on ne confie jamais une chose précieuse à un stupide ; on ne s'ouvre qu'à une personne de confiance, qui saura protéger la confiance.

En Kileka, il est dit : *unáina na m'tu áhabá buóyi* : on peut blaguer avec quelqu'un qui sera plus tard un beau-père. Or, on ne blague en principe, jamais avec son beau-père. Par cet adage, les sages invitent chacun à se comporter respectueusement envers toute personne rencontrée, car on ne sait jamais qui elle est ou qui elle sera. Bien plus, *mwana i'átoké'úa, indi itoké'ilé iwímwene* : l'estime des autres est liée à la manière dont une personne se comporte. Le respect se mérite donc ; il ne vaut pas la peine qu'il se décrète.

c) *La responsabilité*

Bien souvent, chaque groupe ethnique rejette la responsabilité de ses malheurs sur la présence et l'action des autres groupes. Ce qui est une marque d'irresponsabilité, comme le prouvent les proverbes suivants :

Comme disent les Bahunde : *bitasia wacáábyo* ; c'est-à-dire que les biens ne laissent jamais celui qui les a produits. Comme pour dire qu'un homme censé ne compte pas sur l'héritage de quelqu'un d'autre pour construire son avenir. Pour le Mushi, *bishangi bisharhule arankabera ogw'ayambala akaleka ogwa bene* : celui qui porte des habits déchirés ne saurait garder en bon état les habits des autres. En d'autres termes, celui qui néglige ses propres affaires ne saurait prendre au sérieux celles des autres. *Mbandula arhafuma birhwera* : celui qui se fait enlever les chiques par d'autres personnes, en aura toujours, étant donné qu'on ne peut être mieux servi que par soi-même.

Et les Baleka de dire : *watúlá súbi úbi yobe waíshwálá (wayambala) u ubó'o ibi indi íóbé* : un orphelin se trouvant sous ta tutelle est comparable à un bracelet au bras ; son problème te concerne. En effet, dans la mesure il est sans soutien parental, il convient que chaque adulte s'en sente responsable, pour le protéger. Et ils ajoutent : *Mwâmi anaangwa na malya táangwe na bitondo* : un chef peut être effrayé par une nourriture (frappée d'interdit) mais pas par les problèmes. Il doit donc être en mesure de faire face et de résoudre tous les problèmes qui lui sont soumis par qui que ce soit, sur l'ensemble de sa juridiction.

En Kinyarwanda, au sujet de la responsabilité personnelle, il est dit : *akabuza umukobwa inzu arakagendana* : ce qui empêche à la jeune fille de rester au foyer, elle marche avec. Il ne faut donc pas jeter la responsabilité de nos échecs sur les autres ; c'est à nous-mêmes de l'endosser à cause de notre caractère ou de notre réaction face aux insultes ou provocations que les autres nous font. C'est cette réaction qui en donne une importance considérable ou négligeable, selon notre propre choix individuel prouvé par notre réaction. *Unanirwa gushaka ihene hakiri kare bwakwira ugahebeba nka yo* : qui ne cherche pas à temps la chèvre perdue, le soir venu, il bêle comme elle. Il ne faut donc jamais remettre au lendemain ce qu'on peut faire aujourd'hui. *Iyo inkoko ivuye mu magi arabora* : lorsque la poule quitte ses œufs, ceux-ci pourrissent. En ce sens, la dérive actuelle de notre société est donc de la responsabilité de chacun et de tous, à des degrés divers, étant donné que chacun a une certaine parcelle d'autorité dont la mégestion entraîne des conséquences néfastes sur la bonne marche des choses.

Point n'est donc besoin d'accuser les autres à ce sujet, car si chacun balaye devant sa propre case, le village ne saurait être insalubre. *Akazasenyera ibisiga kava iwabo wa sakabaka* : ce qui détruira le nid de grands oiseaux vient de chez les vautours. En ce sens, l'ennemi le plus dangereux de la famille, c'est son membre qui devient infidèle. *Uwiba ahitse aba yigisha uwo mu mugongo* : qui vole tout en portant son bébé sur le dos, apprend à celui-ci à voler. En effet, l'exemple des grandes personnes est à la base de l'éducation ; celle-ci réussit ou rate selon que l'exemple a été bon ou mauvais. Encore que *kora ndebe iruta*

vuga numve : c'est-à-dire, fais, que je voie, vaut mieux que, parle, que j'écoute. Pour ainsi dire, l'exemplarité est plus efficace que la moralisation pieuse.

d) L'exercice loyal du pouvoir

Concernant la nécessité mettre le pouvoir au service de l'application de la justice distributive, les Bashi de dire : *mwami arhajira mwene wabo*. Donc, "le roi n'est frère de personne". Autrement dit, en tant que prince, il est au service de tout le peuple. Par conséquent, dans l'exercice de l'autorité et de la justice, il doit agir sans discrimination, étant donné qu'en principe, il est au-dessus des parentèles⁷⁵. Dans ce même sens, les Bahunde disent : *mwami ngûba kutaba mwinihîre* : chez le roi est la foudre ; il n'y a pas d'espoir ; donc, il n'y a pas de traitement de faveur. Comme pour dire qu'on ne peut pas compter sur l'amitié d'une autorité.

Car, ajoutent-ils : *bwami mwirukira sûle* ; c'est-à-dire, le roi ne fait acception de personne ; sinon il serait partial. Bien plus, *mwami lutyâtso* ; *luneta lunétula* : le roi est un aiguisoir ; il tue et guérit, car un bon roi est capable de récompense et de sanction (châtiment), de façon objective. Par ailleurs, *mwami utáhana ni mugûnda* : le roi qui ne donne pas (ne partage pas) est subalterne. Pour dire que le rôle du pouvoir et de l'avoir est essentiellement d'être mis au service du bien-être de l'ensemble du peuple. Partant, un leader qui s'enrichit au détriment du peuple n'est pas digne de ce nom ; il n'est en réalité que l'égal d'un subalterne.

Sous ce même registre, en Mashi on dira : *Omwami orhahana arhali mwami*. C'est-à-dire, "le roi qui ne donne pas n'en est pas un". Cette obligation morale (celui qui exerce l'autorité doit en même temps distribuer les richesses) a été pendant des siècles l'élément qui a atténué le conflit économique entre gouvernants et gouvernés. Le roi était riche pour le peuple,

⁷⁵ Christophe MUNZHIRWA, "Pouvoir royal et idéologie : rôle du mythe, des rites et des proverbes dans la monarchie précoloniale du royaume de Kabare (Zaïre)", in *Journal des Africanistes*, 2002, Tome 72, fascicule 1, p.242.

et non pas aux dépens du peuple. C'est lui, au fond, qui était ministre des affaires sociales⁷⁶.

Le pouvoir politique, il convient qu'il soit exercé comme service en vue du bien-être de chacun et de tous. Ce qui, de nos jours, n'est pas le cas, car l'exercice du pouvoir politique est de plus en plus une occasion d'enrichissement sans cause et même de dépossession des pauvres au détriment des tenants du pouvoir. Tel, en milieu rural qu'urbain, le cas de citoyens déguerpis de leurs milieux de vie par des riches, et la culture mercantile ambiante même dans des milieux coutumiers où parfois le *Mwami* n'est plus pourvoyeur mais plutôt riche moderne parmi tant d'autres, ou simplement dilapideur de ressources dont la terre qui, pourtant, constitue le bien le plus commun qu'il se doit de garantir à ses administrés, pour leur survie et bien-être. *Kugulu kuguma kurhashokola kabiri* : on ne peut pas avancer deux fois avec le même pied.

Autrement dit, dans tout partage, il faut respecter la part de chacun. *Kuli mûshi kurhabishwa* : on ne cache pas ce qui se fait pendant la journée ; il ne faut donc pas cacher la vérité, car elle s'impose d'elle-même. *Lwa muguma lurhatubwa* (et en Kihunde : *lwa muuma lutacibwa*) : on ne saurait trancher la palabre en présence d'une seule partie, car pour bien juger une affaire, il faut écouter l'accusateur et l'accusé, pour ainsi dénicher le nœud du différend, et les solutions probables mutuellement acceptables.

Dans ce sens, les Baleka affirment : *ámusáo ya bwâmi taikiyi umanyiwa* ; *aukyualaka nyumba, áshúile musaho* : ce qui est caché dans la gibecière d'un chef coutumier n'est jamais connu mais peut remplir une maison. Pour ainsi dire, bien que ne faisant pas trop de bruit sur son avoir, le chef reste en mesure de subvenir aux besoins de son peuple sans tambour ni trompette. Toutefois, *mwâmi wa iengo tákyúkye lubúngá* : un chef méchant ne rassemble pas plusieurs personnes ; il ne saurait donc constituer une nation forte.

Et ils ajoutent : *bwila bwá batongo, indi mu'ili mwalila mu'ibíla límoyi* : l'amitié des coupeurs de palme se manifeste

⁷⁶ Christophe MUNZHIRWA, "Pouvoir royal et idéologie..." art.cit., p.242.

lorsqu'ils se partagent le produit d'un même champ. L'amitié exige donc une certaine fidélité et une dose d'honnêteté. Il n'est donc pas loyal de chercher à se hisser en se servant de la faiblesse de l'autre. Mieux, il n'est pas sérieux de chercher à profiter seul des fruits d'un travail commun. *Mubekanya iabu títaángile* : celui qui partage ne doit pas être le premier à prendre sa part. Il doit plutôt se servir en dernier lieu, après qu'il se soit rassuré que tous ceux dont il a la charge sont déjà servis. Ce qui fait aux Bahunde aussi : *Mutengi ataishoa* : celui qui a présidé au partage ne doit jamais choisir avant les autres; il doit, au contraire, se servir après tout le monde. Cela l'amène à ne faire acception de personne au cours du partage. Et les Baleka de renchérir : *Lubúngá lwá mwami ibinjà taátenge misóná* : un chef qui a l'habitude de donner raison au premier arrivant aura toujours des conflits à trancher.

C'est là une invitation au discernement avant de trancher un différend quelconque. En ce sens, dans le cadre de la loyauté, en Kinyarwanda, il est dit : *umwana ni nk'undi* : les enfants s'égalent ; il faut, par conséquent, traiter les enfants des autres comme on le ferait ou comme on le fait pour le sien.

Raison pour laquelle, en matière de réconciliation, les Beleka affirment que *ulongesha tá bulúmbú* : avouer sa faute et accepter la réconciliation n'est pas une idiotie, comme bien des gens le croient. En effet, *lukendo ubonga indi lwá ilúmbú na mwéngé* : pour que les voyageurs s'entendent en cours de route, il faut qu'il y ait un malin et un sot. Pratiquement, en compagnie d'un plus malin, il faut parfois se résigner, pour ainsi éviter les tiraillements éternels.

Et la sagesse est que *indí wayá ulóba túútule alindi u'alóba lúngí lusi* : après la pêche à la ligne, ne casse pas la canne car elle pourrait te servir une autre fois. Ce qui revient à dire qu'en dépit des zizanies entre les personnes, la prudence exige que l'on ne jure pas ne plus jamais avoir besoin l'une de l'autre, car la réconciliation reste possible, l'ennemi d'hier pouvant constituer un allié et une aide de demain, vu qu'on se connaît à un certain degré.

En Kinyarwanda, il est dit : *ubûrana inkota itali iye, imuca intoki* : celui qui intente un procès pour une épée ne lui

appartenant pas, elle lui coupe les doigts. C'est dire que ceux qui, par tricherie, s'emparent du bien d'autrui, en subissent tôt ou tard, des conséquences fâcheuses. *Ntawe usesa uwo acyota* : on ne disperse pas (on n'éteint pas) le feu auquel on se réchauffe encore. Mieux, il n'est pas sage de s'embrouiller avec des personnes dont on a encore besoin.

Aho ujishe igisabo ntuhatera ibuye : on ne lance pas la pierre là où la baratte est encore suspendue. Il est donc fou de jeter des pierres à l'endroit où est placé son objet précieux et fragile. Comme pour dire que là où est le trésor de quelqu'un, là est aussi son cœur. Jeter cette pierre, ce serait comme scier la branche de l'arbre sur lequel on est assis, se condamnant ainsi à en tomber.

En effet, comment serait-il encore possible de bénéficier de ce soutien alors qu'on en a éliminé le moyen ? Telle est la raison pour laquelle cette même sagesse distingue trois types de *bipfapfa* (étourdis) : le premier, c'est celui qui refuse de rendre service à celui de qui il en a pourtant bénéficié précédemment. Le second, celui qui demande service à celui à qui il lui est pourtant arrivé de le refuser de par le passé. Le troisième, celui qui refuse de donner à celui qui, pourtant, ne lui demande rien, qui n'en a en réalité ni l'envie ni l'intention. Il arrive, dans les relations entre groupes ethniques et au sein-même de chaque communauté ethnique, qu'il y ait des relations de ce genre, poussant parfois à la promotion et l'application du Code d'Hammourabi, alors qu'il est dit : *ushubije umusazi aba ahwanye nawe* ; c'est-à-dire, quiconque rétorque aux insultes d'un fou n'est nullement plus sage que lui.

Encore que *uhitwa ntafata uruka* : celui qui a la diarrhée ne saurait soutenir et secourir celui qui vomit. Qui est dans l'impossibilité de se secourir ne peut non plus secourir personne. Aussi, *ingoma irahaka ntihora* : le tambour (l'autorité) protège ; il ne venge pas. La vraie autorité est celle qui inspire moins la crainte que l'amour ; elle ne règne pas par défi mais plutôt par souci d'assurer le bonheur partagé par le plus grand nombre possible de citoyens.

5

Les ressources musicales au service de la paix

*Si tu ne deviens sage par les fables, tu le deviens par
les chants et les proverbes.
(Prov. Kongo)*

*Quand on est heureux, on écoute de la musique ;
quand on est malheureux, on comprend les paroles.*

La musique est, comme dans bien des cultures du monde, omniprésente dans le quotidien de la vie aussi bien en RDC qu'au Nord-Kivu. Elle intervient soit pour délasser des fatigues quotidiennes, faciliter l'action individuelle ou collective, célébrer la joie ou atténuer la tristesse...

Ce n'est pas pour rien que la Vodacom Superstar fut, contre toute attente, un mineur encore au niveau du cycle d'orientation à l'époque : Innocent Balume. Ce n'est pas non plus pour rien que chaque fois qu'un artiste musicien, pour des raisons politiques, est kidnappé, la ville de Goma et ses environs se mobilisent pour exiger son relâchement inconditionnel. Ce fut le cas pour Fabrice Mumpfiritisa dit "Mwanshale wa bangumwa", c'est-à-dire, le cadet des aînés, cet initiateur du Groupe culturel Kipfumu Bwenge Muisha, et Blackman Bausi ; et plus proche de nous, au Sud-Kivu, le jeune (Cor Akim) qui, à la veille des élections chanta : « Je ne vote que pour une république meilleure », fut enlevé avant d'être libéré par la suite, grâce à la pression populaire.

Le premier, à la suite de la sortie de sa chanson "Kabitsobitso" (balai), il fut enlevé puis retrouvé quelques jours plus tard, suite à la pression populaire au niveau de la ville de Goma dont enfants, jeunes et adultes, tous sexes confondus,

devinrent non seulement inconsolables mais aussi ingérables, avec des barricades au niveau de différents coins de la ville, exigeant le recouvrement de la liberté inconditionnelle de leur très chère star. Il en fut de même quand, à la veille des échéances électorales, le célèbre Blackman Bausi publia “Famille munanitoka” (Frères et sœurs, n’êtes-vous pas d’accord avec moi ?) puis “Kiti” (siège, au sens du trône, mieux, de l’institution Présidence de la République). La situation devint intenable, la population incriminant les autorités d’être à la base de cet enlèvement. Le peuple, à chaque fois, finit par avoir raison des ravisseurs, pour calmer la situation.

Nul ne saurait dire qu’il n’y avait que les membres des communautés ethniques des musiciens concernés qui réclamaient leur libération inconditionnelle et immédiate. À l’unisson, tous les fanatiques ne voyaient en eux que leur idole, sans coloration ethnique aucune.

Ce sursaut de solidarité au-delà des clivages actuels constitue bel et bien une leçon dont il convient de s’inspirer pour amener les individus et les peuples à œuvrer au développement à travers des actions solidaires au-delà des frontières claniques, ethniques, religieuses, politiques et idéologiques opposant habituellement les habitants du Nord-Kivu. Il conviendrait qu’il en soit ainsi dans les milieux religieux, politiques, éducatifs et associatifs. Cela est cependant fonction des actions décisives posées par les animateurs des institutions.

C’est dans ce sens par exemple qu’il fut constaté, à l’occasion de l’expérience électorale de 2006, qu’un ancien gouverneur de province non originaire du Nord-Kivu, Monsieur Konde Vila Kikanda fut élu en ville de Goma.

Il sied qu’au niveau de divers secteurs de la vie, les animateurs posent des actions faisant preuve de la promotion du Bonheur partagé de chacun et tous : leaders religieux, leaders d’opinion, leaders économiques, culturels..., contrairement à la réalité géo-considérationnelle monnaie courante actuelle où tout semble se faire en fonction de considérations ethno-communautaristes à outrance.

Une autre illustration intéressante est celle du “Ballet intercommunautaire du Nord-Kivu” qu’il convient de

promouvoir non seulement au niveau central de la province mais aussi au niveau de diverses entités de base, pour qu'à côté des activités sportives, il y ait des exhibitions musicales interculturelles pour permettre aux uns et aux autres d'avoir des occasions de s'apprécier et de s'inspirer mutuellement à juste titre.

Le "Foyer culturel de Goma" (cf. Maison des Jeunes) et son initiative "Sanaa Week-end", et même "Yole Africa", seraient d'une importance capitale dans la promotion d'une telle initiative, peut-être en intégrant et promouvant une section spéciale consacrée à l'ethno-musicologie locale du Nord-Kivu et/ou du Grand Kivu, au lieu de ne sombrer que dans la modernité qui, cependant n'est pas à exclure de cette promotion du mieux-vivre-ensemble à travers le rapprochement culturel des peuples.

À cela s'ajouterait tout groupe musical, notamment ceux animant le "karaoke" (les soirées dansantes), avec un accent particulier sur ce rapprochement à travers des chansons et danses traditionnelles des groupes ethniques du Nord-Kivu à l'occasion de ces soirées.

Néanmoins, cela se fait déjà indirectement à l'occasion de fêtes (de mariage, d'anniversaire...). Dans la mesure où, en principe, ces cérémonies font rencontrer des personnes de divers horizons ethniques, il suffit de mettre par exemple des airs de Aganze Premier ou Olivier wa Bahavu, Fabrice Mumpfirtsu, Marcellin Shekibuti, Mayaya Santa, ou l'air « Araje araje araberewe », le Groupe culturel Shokororo des Batembo... que même les invités non bashi ou bahavu, nande ou tembo, hunde ou nyanga, tutsi ou hutu... exhibent la danse de façon électrique.

Ce sont là des bases desquelles il convient de partir pour consolider des musiques, des sketches, des pièces de théâtre, et des théâtres-forum populaires éveillant la conscience collective des peuples, leur rappelant la belle époque du bien-vivre-ensemble, et la nécessité d'en faire de même actuellement, en dépit de faits historiques éloignés ou récents opposant les uns aux autres.

Tout en s'arrimant à la modernité, les initiatives à mettre en place devront promouvoir l'interculturalité à travers la

musique (chansons en commençant par les berceuses, instruments et danses) devront s'inspirer de la stratégie de « au clair de la lune » de jadis, quand les jeunes du village se fixaient rendez-vous pour conter, chanter et danser en concert.

Il s'agissait non seulement d'exprimer leur unité mais aussi la joie de vivre ensemble. Ces initiatives s'inspireront également de l'approche de « autour du feu », quand les jeunes se rassemblaient autour du feu en compagnie des grands-parents qui prenaient soin de leur conter des histoires véhiculant des leçons de vie. Cette « école du soir » avait pour approche didactique, une sorte de lecture-écoute mémorielle, pour s'inspirer de la vie et l'expérience des ancêtres, afin d'apprendre le savoir-vivre et le savoir-faire.

Ces « clair de la lune » et « autour du feu » modernes passeront par l'usage de proverbes, de contes, de devinettes, de légendes, et de mythes expliquant les croyances et pratiques culturelles traditionnelles pouvant contribuer à l'être-ensemble, tout en éliminant ce qui ne favorise pas la cohabitation pacifique et la résilience nécessaires, à la suite d'oppositions violentes nous ayant caractérisés. Les chansons y exécutées faciliteront la danse, cette « activité communautaire à laquelle participe toute la personnalité du danseur (...) pour la célébration de la vie et la puissance du corps par le chant, le tambour et la musique par laquelle la personnalité tout entière se soumet à l'action communautaire. »⁷⁷

Ces genres littéraires auront à être utilisés pour la conception de bandes dessinées et dessins animés pour enfants et jeunes, des textes d'apprentissage à l'école aussi bien maternelle, primaire, secondaire, et même dans l'enseignement universitaire.

Ces récits inspireront aussi des films adaptés aux moins jeunes, aux jeunes, aux adultes et/ou à toutes les catégories d'âge. La méthodologie de la conception et du montage de ces œuvres devra se faire de façon à ouvrir un débat à l'occasion duquel une partie d'échanges de compréhension et d'adaptation au contexte moderne devra être ajoutée à l'œuvre (écrite, audio, visuelle, théâtrale, cinématographique...).

⁷⁷ KAKULE TATSOPA XA MUGHALITSA, *Les danses folkloriques nande*, 2^{ème} éd., Goma, CERVA, 1995, p.1.

Cette partie portera sur des discussions entre jeunes et adultes sur le sens et la valeur aussi bien antiques qu'actuels de ce qui aura été présenté. En fin de chaque œuvre, on aura à ouvrir un questionnement auquel les lecteurs, auditeurs, téléspectateurs ou simplement le public devra également répondre pour approfondissement, par des échanges en groupes aussi. La conception et la vulgarisation devront permettre aux familles et d'autres structures de socialisation d'exploiter ces œuvres en groupes (exploitation individuelle et communautaire).

Les musiques interculturelles mises en place devront également être utilisées à l'occasion des rencontres non formelles constituant des opportunités d'action pour la paix. Telle est, par exemple, le cas des soirées dansantes (karaoké) animées dans certains bistrot et hôtels au cours de week-end. En plus de groupes musicaux interculturels, il y a lieu d'appuyer des ensembles musicaux qui, habituellement, animent ces soirées dansantes, tout en leur faisant envisager particulièrement l'invitation à l'acceptation des différences, et la coexistence pacifique.

Ces mêmes initiatives serviraient à animer des cérémonies et manifestations familiales et communautaires (naissance, mariage, anniversaire...) par des chansons cadrant avec ce qui vient d'être dit précédemment. Cette stratégie en ferait progressivement des groupes s'auto-prenant en charge, sur base de la capacité d'initiative innovante pour intéresser le public.

Concernant la langue, il est possible de se servir, dans un premier temps, de langues les plus communes, à savoir, le Kiswahili et le Français, le temps que ces versions soient traduites dans des langues locales autres que le Kiswahili, mais avec une traduction sonore et/ou texte défilant au fur et à mesure, en Kiswahili.

Ce second format serait peut-être l'idéal, le Français étant au second plan. En plus de bandes dessinées, dessins animés, films, pièces de théâtre et sketches, des romans devront être conçus, publiés, vulgarisés et exploités par les structures de formation.

Tout ce qui précède devra être traduit en chansons éducatives incitant à l'acceptation de l'unité dans la différence,

pour une conscience collective de la promotion du mieux-être-ensemble. Ces chansons serviront à animer des manifestations populaires (fêtes et soirées dansantes).

Comme le montre la proposition didactique ci-haut, ce rappel culturel invitant à entrer en contact avec le back-ground culturel du Nord-Kivu pour en comprendre les possibilités d'édification du mieux-vivre-ensemble devrait, en principe, comme l'avait souligné aussi Patient Kanyamachumbi⁷⁸, porter notamment sur les rituels d'intronisation et de deuil des rois, le rituel de célébration des naissances et des mariages, les meubles et ustensiles, l'habillement et la coiffure, le style et le contenu de la littérature orale, la pharmacopée et la médication traditionnelles, l'usage et la transformation des produits agricoles, les méthodes culturelles et l'art vétérinaire, les styles de danse et de musique, le rituel d'initiation des jeunes, le contenu politique des constitutions et des lois (gouvernement, organisation administrative, militaire et judiciaire), la forge, la poterie et l'artisanat, et enfin, la conception de Dieu.

En effet, c'est à travers la compréhension de ces thèmes que l'on aurait accès aux pierres d'attente et de construction de la société moderne en consonance avec la culture des peuples concernés. Voilà pourquoi le point à développer dans les lignes ci-après porte sur les structures communautaires traditionnelles, leur sens et leur organisation.

⁷⁸ Patient KANYAMACHUMBI, *Société, culture et pouvoir politique en Afrique interlacustre. Hutu, Tutsi et Twa de l'ancien Rwanda : Mythes et réalités*, 2^{ème} édition revue et augmentée, Goma, Pole Institute, 2016, pp.441-442.

6

Institutions et structures communautaires traditionnelles

Les solutions pour améliorer les conditions de vie, pour rendre plus harmonieux les relations sociales des communautés, se trouvent à un niveau local à travers des solidarités naturelles, spontanées qui sont à renforcer par des modalités adéquates d'éducation.

(Afsata Paré-Kaboré)

Sans pour autant passer en revue toutes les institutions et structures, cette section se limite à la notion traditionnelle d'hospitalité, à l'initiation, aux fiançailles et au mariage, aux funérailles, au travail communautaire, au totémisme, au pacte de sang, à la gouvernance, à la palabre, au « Baraza la Wazee intercommunautaire », ainsi qu'aux confessions religieuses modernes, dans ce que chaque aspect a comme pouvoir bénéfique au bonheur partagé des communautés ethniques peuplant le Nord-Kivu.

a) De l'hospitalité désintéressée

Chez bien des groupes ethniques du Nord-Kivu, cette hospitalité, cet esprit d'accueil même de l'inconnu se manifeste fondamentalement par l'habitude qui veut qu'après la cuisson, quand la mère de famille fait la table pour les membres du ménage, elle est en devoir de *ne jamais laisser la marmite vide*. Ce vide implique en effet que le visiteur qui arriverait après que la famille ait mangé n'aurait absolument rien à mettre sous la dent. Manquer à offrir à un visiteur serait signe de malédiction, et cela ferait que la famille rate des grâces et bénédictions dont elle a pourtant besoin pour sa prospérité.



Repas convivial au village, © Ulimwengu

Bien que la modernité mette de plus en plus les familles dans l'impossibilité de mettre en pratique cette valeur, bien des mères de familles ont présent à l'esprit ce principe, et s'efforcent de le traduire en faits, en dépit de la conjoncture.



Grenier traditionnel © Ulimwengu

Notons aussi qu'il existait dans les villages (il en existe encore dans quelques rares villages), des greniers pour la conservation de la récolte. Ce grenier permettait de bien garder ces produits pour, d'une part, fournir la cuisine en nourriture pendant toute la période de soudure (période entre une récolte et la suivante), offrir des présents aux amis à l'occasion de la maladie, des naissances, des mariages, faire le troc contre

d'autres produits dont d'autres peuples disposent... et d'autre part, se rassurer que l'on dispose de la semence nécessaire pour la période culturale à suivre.

Cette habitude prévoyante constitue une valeur pouvant servir les générations modernes pour cultiver l'esprit d'hospitalité, de prévoyance et de souci de l'autre dont on veut qu'il ne manque du nécessaire, et se sente donc bien avec les siens, même en dehors de chez lui.

Quoi que les conditions de vie modernes puissent constituer une excuse, l'initiation de chaque membre de la famille à cette habitude à travers les petits gestes quotidiens de collaboration et d'accueil de l'autre constitue un atout dont il convient de se servir pour l'ouverture à l'autre et à l'inattendu.

Dans le Kyaghanda nande, il était de coutume qu'il ne manque jamais à manger, de peur qu'un voyageur potentiel ne manque de nourriture, et ne constitue par conséquent pas une source de malédiction pour le village entier. Chez les « Batwa » (pygmées), il est une pratique courante voulant que, comme le fait observer Jérôme Lewis, *si une personne détient plus que ce dont elle a momentanément besoin, elle est dans l'obligation morale de le partager sans rien attendre en retour. D'autres membres du campement lui réclameront, à grands cris si nécessaire, leur part. Cette « demande-partage » conduit à un haut niveau d'égalité sociale et économique*⁷⁹ pouvant inspirer les relations des modernes, sans cependant que cette pratique pousse à prôner la paresse transformant les citoyens en éternels quémandeurs de secours.

Ce principe de vie veut, en effet, signifier que *le superflu du riche est le nécessaire du pauvre ; et que posséder le superflu c'est retenir le bien d'autrui*⁸⁰.

Partant, contrairement au capitalisme néolibéral, la propriété doit être mise au service du bien-être collectif. En plus de cela, il semble que le nomadisme qui les caractérisait était inspiré par la volonté d'éviter des problèmes (faim, maladie,

⁷⁹ Jérôme LEWIS, *Les pygmées Batwa de la région des Grands Lacs*, Minority Rights Group International, 2001, p.8.

⁸⁰ Etienne LORANT, « La propriété, c'est le vol ». Consulté en ligne sur <http://cite-catholique.org/viewtopic.php?t=22055>

domination politique), notamment avec les agriculteurs mais aussi avec leurs compères. Ce caractère était néanmoins marqué par le manque de patience dû au fait que vivant de la chasse, la pêche et la cueillette, ces derniers n'avaient pas à attendre longtemps comme les agriculteurs et éleveurs, avant d'avoir et jouir des produits de leur labeur.

b) De l'initiation traditionnelle comme couronnement de l'éducation juvénile

Dans le cadre de ce que Jean Baptiste Murairi appelle « école du soir », cette institution traditionnelle devant inspirer les parents modernes peu enclins à s'occuper de l'éducation de leurs enfants, et les laissant au bon vouloir des médias, cette « école » pour les cours du soir était un moment au cours duquel les grands garçons et filles se retrouvaient ensemble après les tâches journalières, pour des séances d'application des connaissances culturelles et tout ce qui est jeu d'esprit à travers les « mighani », c'est-à-dire proverbes, maximes et devinettes dans un langage codé⁸¹ et même des « ngano, singulier de luano », c'est-à-dire, les contes.

⁸¹ cf. Jean Baptiste MURAIRI MITIMA, *Parlons Kihunde, Kivu R-D.Congo : Langue et culture*, Paris, L'Harmattan, 2008, p.103. Nous estimons que des publications d'ouvrages à caractère culturel de ce genre devront être encouragées et même, en usant de divers moyens aussi bien papier, audio-visuel, et en mettant à profit les nouvelles technologies (applications pour smartphones). Ainsi, vulgariser ces documents même à partir d'applications android comme c'est déjà le cas pour *Emigani bali bantu*. Il conviendra que des bonnes volontés investissent dans l'appui aux auteurs de dictionnaires et autres écrits de récits traditionnels, et au besoin, proposent ces outils pour l'enseignement. Nous saluons à ce point de vue l'initiative des personnes suivantes : KAJIGA BALIHUTA, *Dictionnaire de la langue Swahili*, Goma, Librairie Les Volcans. *Initiation à la culture Ntu : Grammaire Swahili*, Goma, Librairie Les Volcans, 1967. Kambale Kavutirwaki et Ngessimo M. Mutaka, *Dictionnaire Kinande-Français avec index Français-Kinande*, Musée royal de l'Afrique centrale – Tervuren, Belgique, 2012. Jean Baptiste MURAIRI MITIMA, *Parlons Kihunde, Kivu R-D.Congo : Langue et culture*, Paris, L'Harmattan, 2008. Daniel KITSA BUUNDA KAFUKULO, *Proverbes et maximes des Bahunde : Migani*, Paris, L'Harmattan, 1998. Jérémie MUHIMA, *Dictionnaire Kihunde-Français-Swahili*, Kinshasa, Edition Familiale Murairi, 2011. Constantin Bashi MURHI-ORHAKUBE, *Grammaire du mashi : Phonologie, morphologie, mots grammaticaux et lexicaux*, Paris, L'Harmattan, 2012. Christian KAHINDO MUKE, *La Nation Yira*, Butembo, éd.ISEAB &

Bien que la situation soit différente quant aux activités quotidiennes, au point de justifier la difficulté qu'éprouvent les parents modernes à mettre en place des structures auto-initiées d'encadrement familial des générations montantes, il n'est pas dit que les parents antiques ne rentraient pas fatigués de leurs activités champêtres. Il convient, à ce point de vue, que des gens de culture mettent en place des émissions radio et télédiffusées pouvant constituer une alternative à ce rôle, au lieu de les laisser gaver seulement par des séries et films que les ingénieurs sociaux occidentaux imposent aux familles. La mise en place d'applications Androïd et la valorisation des nouvelles technologies de l'information et de la communication sera un atout considérable à ce sujet.

L'initiation traditionnelle des jeunes pour leur permettre de passer de l'enfance à l'état adulte se faisait à travers des séances ésotériques dont les secrets ne sont en principe connus que de seuls initiés. Nous allons ici nous limiter à deux versions, l'une concernant les Banyanga, Bakano, Batembo, Banande et Bahunde d'une part, et une autre, adaptée aussi bien aux Bahutu, Batutsi, Bashi qu'aux Bahavu. Le premier portera sur la pratique du « Kumbini » ou « Lutende », tandis que le second portera sur les « Imandwa ».

- *Le « Lutende » (Kumbini ou olusumba)*

Le *Lutende* (rite initiatique) a lieu dans la forêt, loin des femmes et des non-initiés. Un châtiment sévère qui peut aller jusqu'à un degré ultime est réservé aux femmes qui roderaient autour du camp des *batende* (futurs initiés). Une grande manifestation est organisée dans le village le jour de l'initiation. Dès l'aube, les festivités commencent. Les jeux sont organisés pour tester la résistance des *batende*. Entendant résonner le son du tam-tam, tout le village danse. À l'occasion, les anciens

racontent l'histoire qui entoure l'esprit *Kimbilikiti* et de sa sœur *Kabile* qui, en même temps, est son épouse.⁸²

Comme le rapporte Ruboneka Kaboy, le *kumbini* ou *lutende* n'a lieu que quand le garçon atteint 12 à 13 ans, avec la pratique de la circoncision. Cette étape intéresse les garçons pour le fait que par elle, ils s'émancipent ; ils passent ainsi de l'enfance à l'âge adulte. La peur qu'ils en éprouvent est due à l'incertitude quant à ce qui va avoir lieu. *Shabatende* (l'initiateur principal) quitte le village pour se rendre dans un campement situé dans la forêt avec les *Batende* (les candidats à l'initiation). Il a pour assistants, les *Bikundi* parmi lesquels le *Kitumbo* (c.à.d. le circonciseur).

Chaque village en a, et cette fonction se transmet de père en fils. Allant dans la forêt, les jeunes exécutent des chansons rituelles. La plaie est pansée par le *Lishafu* (une feuille spéciale), et bandée par le *Usau* (une ficelle appropriée). Les femmes du village se chargent de fournir à manger aux *Batende*, mais elles déposent la nourriture à un endroit convenu, distant du camp, de peur de s'approcher du camp. En effet, les *Batende* sont complètement nus jusqu'à la cicatrisation de la plaie.

À cette même occasion, les jeunes sont initiés aux *mpara* ou tabous du *Kumbini*. Ainsi, ils sont en devoir de ne jamais en parler ni aux femmes ni aux enfants non encore circoncis (les *basholisholi*). Les *mpara* (objets d'usage sacré) sont à trois : le *Kabiri* qui est un morceau de roseau ou de bambou servant de sifflet qui n'était montré aux *Batende* qu'après la cicatrisation de la plaie et moyennant une redevance. Le *Mukuno* qui est un bâton en bois servant à émettre un son annonçant le départ en brousse des *Batende* ; son son sert à avertir aux femmes et aux enfants pour dégager le passage et se cacher, de peur de subir quelque malheur. Le *Nyabungubungu* est une crécelle en bois au son rauque avertissant aux femmes d'apporter à manger au lieu convenu pour les *Batende*. Le *Kabiri ka mukuno* est le serment que le *Mutende* fait de ne jamais révéler les secrets liés aux tabous de la société. Tout coupable est passible d'une amende

⁸² <https://www.lesouverainlibre.info/2019/06/14/coup-de-tonnerre-chez-les-lega-kimbilikiti-interdit-dans-la-ville-de-kamituga/>

allant jusqu'à six chèvres, et la peine capitale est passible à toute femme coupable d'être au courant des *mpara* du *kumbini*.⁸³

Chez les Banande⁸⁴, cette initiation (olusumba), occasion de la circoncision, se fait, pendant au moins un mois, en brousse souvent dans une forêt non exploitée et où les femmes ne pénètrent pas. Pendant ce temps, les circoncis consomment généralement des aliments ne pouvant pas nuire à la cicatrisation des plaies. Les viandes ayant trop de graisse, telle la viande de porc, sont interdites. La viande de brousse est la plus consommée à cette période. Les animaux les plus piégés sont les rats. La viande du porc est considérée par plusieurs personnes comme la porte d'entrée pour les mauvais esprits. La guérison des plaies des jeunes circoncis est effective grâce à l'application d'un certain nombre de produits issus des plantes telles que le « mundeya ». Kahindo Muke⁸⁵ ajoute que pendant cette période, les futurs initiés sont soumis à plusieurs épreuves pour qu'ils comprennent les difficultés de la vie de l'homme, et apprennent comment les surmonter et les vaincre. Il ajoute par ailleurs que pour les filles, l'initiation ne se faisait que quand elles étaient nouvellement mariées, et qu'elle consistait dans la procession du panier (erihék'ekithiri). Cela se faisait lorsque la tante paternelle constatait que la jeune mariée est enceinte. Accompagnée de *bahingi* pour être soumise à diverses épreuves au champ, elle apprenait ainsi comment nourrir sa famille, et devenait une femme complète.

Chez les Baleka, durant la période de la préadolescence qui s'étend jusqu'à l'âge de 8 à 9 ans environ, le garçon se retrouve fréquemment en compagnie de ses parents, de ses frères aînés et de ses proches parents qui lui procurent quelques rudiments de connaissances qui feront de lui un homme mûr, capable de s'assumer et d'assumer valablement son rôle dans la société. Il reçoit un certain nombre d'informations relatives aux

⁸³ cf. Théophile RUBONEKA KABOY, *Implantation missionnaire au Kivu (Zaire) : une étude historique des établissements des Pères Blancs : 1880-1945*, Thèse de doctorat en Histoire ecclésiastique, Université pontificale Grégorienne, Rome, 1980, pp.860-863.

⁸⁴ Ethnoscience des Nande/Yira

⁸⁵ Christian KAHINDO MUKE, *La Nation Yira*, Butembo, éd.ISEAB & Monda, 2016, pp.92-93.

attitudes et aux conduites socialement approuvées. Cela, il l'apprend en accompagnant les adultes dans leurs occupations quotidiennes⁸⁶.

Pour ce qui est de l'initiation au *bwalí*, les membres les plus gradés du *Bwami* choisissent un site dans la forêt, une clairière à sept ou huit cent mètres du village. Sur ce site est érigé le *lutende* (camp d'initiation). Aidés de leurs parrains (*bikundi*), les néophytes (*Batende*) construisent leurs huttes. Ils ne peuvent ni retourner au village, ni voir une femme, ni être aperçus par elle, pendant une période de 9 à 12 mois. La formation leur assurée par les sages est, d'une part, axée, sur le plan moral et intellectuel, au respect des coutumes, la politesse, comment être un père de famille, comment éduquer les enfants, la solidarité, la sagesse ancestrale, comment se sortir d'une palabre...

D'autre part, sur le plan pratique, la formation porte sur la construction des huttes, la culture des champs, la chasse et la pêche... Un langage approprié sert de véhicule à toutes les instructions : maximes, adages, proverbes, énigmes, devinettes, contes, mythes...⁸⁷ Tel est donc le contenu minimum de la formation assuré aux jeunes pour en faire des adultes à même de former une famille et d'en assurer la protection et la survie.

Dans chacun des cas ci-haut décrits, il résulte que l'initiation implique une certaine maturation et un passage, mieux, un processus-relai entre l'enfance et la voie vers la maturité humaine. En dépit de l'âge encore mineur, la puberté était en principe considérée comme une ouverture à l'état d'homme. La maturité a pour preuve, la capacité de résistance pendant toute la durée de l'exercice initiatique d'une part, et de l'autre, par l'aptitude à ne rien dévoiler quant aux secrets indiqués et découverts, après la phase initiatique.

Cette qualité (c'est-à-dire, l'aptitude de ne jamais dévoiler ce qui, en principe ne doit l'être), est une vertu faisant actuellement défaut parmi tant d'adultes. Cette incapacité notoire à garder en soi ce fardeau moral fait aussi que les promesses soient trahies à l'envi. Il est donc nécessaire que l'approche

⁸⁶ cf. N'SANDA WAMENKA, *Récits épiques des Lega... op.cit.*, p.30.

⁸⁷ *ibid.*

éducative s'inspire de cette expérience pour initier à la tenue de la parole donnée, et donc, à la discrétion.

La seule difficulté est que la stratégie traditionnelle était basée sur la morale négative actuellement considérée comme contre-productive. À la place, la pédagogie de notre temps préfère une morale positive, non fondée sur la sanction négative, car il est interdit d'interdire. Ce qui, curieusement, entraîne tant de dérives. Voyons ce qui se passait chez les Bahutu et les Batutsi en la matière à travers le culte des « imandwa ».

- *Le « kubandwa »*

Pour ce qui est des étapes du « kubandwa » ou fête des adeptes, ce culte se déroulait en cérémonies solennelles et publiques, accompagnées de gestes, paroles et chants en l'honneur du « roi des esprits » qu'est Ryangombe. Le public est généralement restreint aux initiés et candidats à l'initiation du culte. Les non-initiés s'appellent « inzingo ». Après leur mort, ces derniers iront dans le Nyiragongo, volcan en activité, tandis que les *Imandwa* seront récompensés après la mort et rejoindront Ryangombe dans son heureux séjour sur les volcans éteints, Muhabura et spécialement le Karisimbi⁸⁸.

À noter que la participation au culte des « imandwa » comporte deux étapes : l'initiation (kwatura) et la confirmation (gusubira ku ntebe). Ce culte se termine par une communion au sacrifice (gutonora), c'est-à-dire partager les agapés fraternelles. Pour faciliter la tâche, chaque candidat à l'initiation a un parrain. Ces parrains doivent avoir subi la même pratique.⁸⁹

Les éléments communs aux divers rituels initiatiques du « kubandwa » seraient les suivants : évocation de l'esprit - subjugation-possession - purification et brimades initiatiques - initiation au rituel où le novice jouera un rôle - obligation du

⁸⁸ Déo BYANAFASHE & Paul RUTAYISIRE (dir), *Histoire du Rwanda : Des origines à la fin du XXe s*, Commission Nationale pour l'unité et la réconciliation & Université Nationale du Rwanda, Huye, 2011, p.167.

⁸⁹ Déo BYANAFASHE & Paul RUTAYISIRE (dir), *Histoire du Rwanda...* *op.cit.*, p.168.

secret - communion sacrificielle - dans le but d'obtenir protection, vigueur, richesse et fécondité⁹⁰.

Rappelons que ce culte s'adresse aux esprits pris pour des dieux. Chacune de ces divinités joue un rôle spécifique à remplir auprès des humains. Par exemple : l'agriculture, la chasse, l'élevage, le bonheur, la prospérité, l'amour...

Ainsi, le « kubandwa » est pratiqué à l'occasion d'une maladie, afin d'implorer la guérison et chaque fois avant de faire une grande action agricole ou sociale. Pour cacher leurs actes et paroles initiatiques aux non-initiés, les initiés éloignent ces derniers du lieu où se déroule la cérémonie, et font recours à un jargon inaccessible.

c) Du mariage comme alliance

L'Afrique traditionnelle conditionnait le mariage par une preuve de maturité de la part des conjoints, chacun en ce qui le concerne. Pour le garçon, sa capacité de protéger la femme (maison, champ et capacité de l'exploiter), et pour la fille, sa capacité d'appuyer son mari, d'assurer la restauration des visiteurs, et beaucoup plus encore, sa prédisposition à agrandir la famille à travers le nombre de naissances qu'elle fera, pour perpétuer la lignée. Cela était précédé par une initiation progressive à cette responsabilité en raison de la division sociale du travail.

Ainsi, note Patient Kanyamachumbi, *avant le mariage, le jeune homme construisait son habitation, et à l'occasion du mariage, il recevait la première tranche de son héritage dont une partie était donnée à la belle-famille sous-forme de dot*⁹¹. L'auteur précité souligne par ailleurs qu'*on n'a pas entendu des ancêtres se plaindre du chômage*⁹² comme c'est le cas aujourd'hui. Cela prouve que chacun était bien occupé à jouer son rôle pour son autonomie économique, afin de ne pas constituer un poids aux autres.

⁹⁰ F. M. RODEGEM, "La motivation du culte initiatique au Burundi", in *Anthropos*, Bd. 66, H. 5./6. (1971), p.868.

⁹¹ Patient KANYAMACHUMBI, *Pour une thérapie holistique...op.cit.*, p.157.

⁹² *ibid.* p.158.

Bien plus, martèle-t-il encore, *l'éducation n'était pas une simple transmission de connaissances mais plutôt la transmission d'une expérience de vie et l'initiation à l'exercice d'une mission dans la famille, le lignage et la société*⁹³. Cette mission consiste à assurer sa propre prospérité et celle de l'ensemble de sa communauté, contrairement à l'individualisme moderne prônant le « chacun pour soi, Dieu pour tous », couplé de l'esprit consumériste à la base de besoins superflus, pour la plupart ni naturels ni nécessaires.

De nos jours, il est une pratique encore en vogue, et promouvant la consolidation des liens d'alliance scellés entre les familles. Cette consolidation passe par des cadeaux occasionnels réciproques offerts tant à l'occasion des entretiens préparatoires au mariage, au cours et après la célébration, à l'occasion de la naissance, du mariage des enfants, et même de funérailles de l'un ou l'autre membre de famille de part et d'autre des familles alliées.



Délégués d'une famille vers la belle-famille pour la dot ©Ulimwengu

Avant le mariage proprement dit, les jeunes (futurs époux) se fréquentent et s'offrent des cadeaux en termes de souvenir, en commençant par des mets de marque offerts de temps en temps

⁹³ *ibid.*, p.159.

au futur beau-fils, lors de ses passages à la résidence de sa bien-aimée.

Pour annoncer le projet à la belle-famille, des délégués de la famille du garçon se présentent avec des présents (chèvre et bière par exemple) pour partager avec la famille de la fille. Pour agrémenter la rencontre, cette dernière aussi prépare à manger, et de sages discours sont tenus par les délégués de part et d'autre pour signifier la joie éprouvée par rapport au projet, chacun montrant venir de la bonne famille qu'il fallait pour fonder un foyer durable.

Pour sceller ce lien, il est encore de coutume de verser la dot en fonction de ce qu'ont prévu les anciens, compte tenu de leurs habitudes.

Ainsi, pour certains, ce sont des chèvres et de la bière, tandis que pour d'autres, ce sont des vaches et des chèvres accompagnées de la bière... Chaque élément prévu a une destination et un sens propres (pour les parents, les oncles, les tantes, les frères...), pour jouir de la nouvelle alliance garantissant l'élargissement de la famille. Tout cela s'accompagne de réjouissances collectives pour célébrer cet événement-avènement. Les chansons exécutées à ces occasions expriment la décision d'entrer dans une nouvelle alliance en même temps qu'elles véhiculent des conseils de vie aux jeunes novices.

Lors de la célébration proprement dite du mariage aussi bien coutumier, civil que religieux, les membres de familles ainsi que les amis offrent des cadeaux et expriment leur joie par leur présence et les dons présentés pour souhaiter bonne, longue et fructueuse vie, le souhait le plus ultime étant d'avoir une grande progéniture et des biens devant permettre d'assurer le bien-être de la famille et accueil des visiteurs de tout bord.

Même après la célébration, les familiers, amis et connaissances rendent sporadiquement visite au nouveau couple pour se rassurer de la manière dont les novices se comportent vis-à-vis des visiteurs, le test le plus commun étant la capacité d'offrir à manger avec diligence, comme signe et preuve de la capacité de consolider la famille, car quiconque ne sait offrir à

manger (surtout la femme), ne saurait garantir la communion et la prospérité de la famille.

À la naissance, non seulement la belle-famille de part et d'autre a l'obligation de venir saluer le nouveau-né, une fois encore avec des présents, mais aussi le jeune couple est en devoir d'aller présenter le nouveau-né à ses grands-parents paternels et maternels, avec des présents aussi.

Ces échanges réciproques sont des occasions de familiarisation et de consolidation des liens. Il en est de même, de part et d'autre, à l'occasion de deuils. Des délégués des familles se présentent à la belle-famille avec des présents (chèvre et boisson), en vue de lui présenter les condoléances de la part de leur famille.

Il se fait donc ainsi des gestes constituant une sorte de ristourne moral et social, raison pour laquelle on dit habituellement en Kiswahili : « mali haiishake » ; c'est-à-dire, on n'en finit jamais avec la dot ; elle demeure un devoir perpétuel d'hospitalité et de bienveillance de part et d'autre, pour sans cesse raviver le feu de l'union, et l'alliance entre les familles.

d) De l'organisation communautaire des funérailles

Comme la naissance et le mariage, les funérailles sont, dans le Kivu, une affaire communautaire engageant l'ensemble du village dont les membres, sans distinction de clan ou d'ethnie, assistent le concerné à travers non seulement la présence mais aussi les présents à offrir pour la prise en charge des personnes assistant aux cérémonies.

C'est pour cette raison que la Commission de pacification et de concorde⁹⁴ avait, en 1998, parmi les orientations pratiques proposées aux communautés du Nord-Kivu, suggéré qu'il y ait davantage de rencontres inter et intra-communautaires notamment, à travers l'assistance réciproque à l'occasion de deuils, de mariages, des activités culturelles, et d'autres

⁹⁴ cf. COMMISSION DE PACIFICATION ET DE CONCORDE AU NORD-KIVU, « Synthèse des travaux de pacification des communautés du Nord-Kivu à Goma, du 7 au 19 octobre 1998 », in Désiré NGABO SEBAKUNZI, *Les Tutsi Congolais, ces mal aimés...op.cit.*, p.181.

cérémonies familiales, dans un esprit de partage à l'africaine. L'exécution et le suivi devaient en être assurés par les notables des communautés ethniques, la « Baraza », les ONG et confessions religieuses, les troupes théâtrales et les orchestres et la Commission de pacification.



Funérailles, une rencontre populaire sans invitation, et donc, sans ségrégation
© Ulimwengu

À l'occasion du décès d'un membre de famille dans le Kivu comme dans bien des régions en Afrique, il est fréquent d'apprendre que les funérailles auront lieu quelques jours après, en attendant que ceux qui sont loin fassent tout pour rejoindre la famille afin d'accompagner individuellement le défunt. Et même au cas où l'un ou l'autre serait empêché malgré lui, il prend soin de tout faire pour, bien que tard, visiter la tombe.

Bien plus, comme le souligne Arnold Van Gennep, "pendant leur deuil, la vie sociale est suspendue pour tous ceux qui sont atteints, et d'autant plus longtemps : 1° que le lien social avec le mort est plus étroit (veufs, apparentés) ; 2° que la

situation sociale du mort était plus élevée;”⁹⁵ si par exemple il est chef coutumier, chef de famille ou enfant, le nombre de personnes concernées et la durée consacrée au deuil diffèrent.

En dépit du fait que dans la mesure où souvent, un bon nombre de ceux passant pour pleurer le défunt peuvent ne l’avoir pas assisté pendant sa période de souffrance, le devoir de solidarité les met dans l’obligation morale d’accompagner ce dernier.

Tout le monde se mobilise donc, si bien que si cette même énergie dépensée pour ce faire pouvait l’être pour des actions de développement, le Nord-Kivu sortirait du gouffre économique dans lequel l’ont plongé des années de conflits et guerres interethniques, culturelles, sociales et économiques.

Sans pour autant dire qu’il n’est pas commode que l’on se solidarise avec le défunt, nous estimons que cette même énergie peut être investie dans le souci du bien-être commun, à travers des actions communautaires de mise en valeur des ressources dont dispose la société du Nord-Kivu, pour satisfaire aux besoins de ses membres solidaires les uns des autres.

Et cela est bel et bien possible. Pour preuve, de la même manière que nous investissons des efforts dans la destruction mutuelle, de même ces énergies peuvent être canalisées pour en faire des énergies de paix et du développement de chacun et tous grâce aux actions d’ensemble, de relèvement communautaire permettant de réussir et se relever ensemble, pour éviter que certains en veulent à ceux qui disposent de ce dont les autres sont privés.

⁹⁵ Arnold VAN GENNEP, *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Réimpression de l’édition de 1909, Émile Nourry, augmentée en 1969, Paris, Éditions A. et J. Picard, 1981, p.152.

e) Du travail communautaire du champ comme tremplin du travail associatif et du souci de l'autre



Champ labouré, © Ulikuwe Kennedy

Les travaux champêtres sont constitués de diverses activités impliquant non seulement la division sociale et sexuée du travail mais aussi la mise ensemble des forces et initiatives des membres de son entourage direct et indirect : défrichage, labour, semis, sarclage, récolte, transport, conservation, vente. Ce cercle vertueux engage, bon gré mal gré, le travail collaboratif.

Le défrichage implique habituellement l'intervention des hommes ; le labour engage aussi bien les hommes que les femmes, mais l'idéal étant qu'il y ait des groupes d'hommes et des groupes de femmes, séparément. Quant au semis et au sarclage, ce sont des activités principalement féminines. En fonction du type de plantes, la récolte et le transport des produits de la récolte impliquent tant les femmes que les hommes. Pour ce qui est de la conservation, c'est à l'homme de rassurer que la place nécessaire (le grenier) est aménagé et disponible pour ce faire.

Dans tous ces cas de figure, il n'est aucune activité que celui qui veut travailler plus vite et produire plus, puisse se limiter à réaliser seul. Partant, la collaboration homme-femme et entre membres – sans distinction de clan ou d'ethnie – est de

mise, à moins de vouloir limiter sa propre capacité productive. Ce travail associatif fait état non seulement de la volonté d'efficacité et d'efficience au travail mais également du souci de l'autre sans lequel on se sent diminué, mieux, affaibli.

À l'occasion de ces travaux communautaires, les participants partagent à boire et à manger pour se revigorer, et pour inhiber la paresse et la fatigue, ils entonnent des chansons populaires selon le milieu. À tous points de vue, nous percevons ici le sens du partage et de la collaboration au-delà des frontières que nous imposent actuellement la modernité et son cortège d'habitudes individualistes.

Dans le contexte d'antagonismes à outrance, il y a lieu de s'appuyer sur ces valeurs pour tisser les liens entre les peuples du Nord-Kivu. En effet, cet esprit de collaboration est applicable à divers secteurs de la vie même moderne : activités sociales et culturelles (éducation, recherche, religion, sport...), économiques et financières (économie et commerce, milieu associatif et coopératif, activités génératrices de revenu...), et même politique, si la politique se conçoit comme domaine par excellence du service social pour le bonheur partagé (pas le bonheur personnel exclusif), et non de conquête et de conservation du pouvoir le plus longtemps possible, au détriment des autres.

Bien plus, « par principe de solidarité, chaque individu ou membre de la communauté bénéficie du concours des autres dans des situations et activités qui l'engagent normalement seul : transport de matériaux de construction, moissonnage, labour, réception d'hôtes, maladie, etc. »⁹⁶

Ce travail solidaire est une source d'inspiration pour l'organisation de la société devant bénéficier du concours de chacun, sans que cela ne conduise à l'exclusion de qui que ce soit, au nom des familiarités. Il s'agit plutôt de bénéficier de

⁹⁶ Emmanuel MUSONGORA SYASAKA, *Associations confessionnelles et dynamique de développement local. Analyse des pratiques marchandes et financières des associations confessionnelles à l'Est de la République Démocratique du Congo*, Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de docteur en sciences politiques et sociales, Université Catholique de Louvain, 2014, p.128.

l'appui de chacun en ce dont il est capable et non en raison de ses origines.



Pont de la route menant vers Buabo/Masisi, ©Ulimwengu

L'allégorie des ponts existant dans diverses agglomérations est une invitation à la collaboration et la complémentarité si nécessaires au mieux-être. En effet, s'il arrive qu'un pont soit endommagé, il n'y a pas qu'un seul village ou un seul groupe ethnique qui en souffre, même s'ils sont situés chacun de part et d'autre de la rivière, ou ensemble. Tel est, par exemple, le cas pour les ponts Mabenga et Sake.

En cas d'endommagement, le travail de réparation survient comme un miracle de vivification de chacun et de tous. Sans cette réparation, la vie tourne au ralenti pour tous sans exception, et le pont aide les gens à se rencontrer pour des échanges de divers ordres.

La province du Nord-Kivu a donc besoin de constructeurs de ponts et non des experts en érection de murs entre les communautés, comme c'est le cas dans divers secteurs de la vie, même dans ceux les plus moralisateurs comme le secteur religieux et celui de l'éducation qui ne sont curieusement pas indemnes de cette tare.

f) Totémisme et sens du sacré

Comme bien des peuples du monde, les groupes ethniques peuplant le Nord-Kivu disposent traditionnellement de totems (animaux ou plantes) qui, pour chaque membre du groupe concerné, revêt un sens sacré, si bien qu'il ne saurait aucunement nuire à cet être animal ou végétal symbolique de peur de subir des malédictions.

Ces êtres symboliques impliquent le sens du « sacré », du « consacré », de « l'inquiétant », du « dangereux », de l'« interdit », de l'« impur »⁹⁷ correspondant pratiquement au « tabou ».

Ainsi par exemple, un Muhunde du clan des Barutsi (la famille régnante) ne peut en principe ni manger ni nuire au mouton. Aussi, il existe traditionnellement une forêt sacrée appelée « Kihuma » (lieu où sont enterrés les rois et constitue une réserve naturelle du clan) dont les herbes ne sauraient être broutées par aucun animal domestique, au risque de le voir confisqué ou une amende être infligée à son propriétaire.

Il existe, dans ce sens, des arbres sacrés que personne ne saurait nuire, car supposés incarner l'esprit d'un ou des ancêtres d'un clan. Pour faire à ce que personne n'ose porter atteinte à un tel arbre, des explications traditionnelles stipulent que si quelqu'un ose le blesser ou lui porter atteinte (par un coup de machette par exemple), du sang en jaillirait, au point de porter malheur sur lui-même et sur le village entier. Bien plus, « celui qui a violé un tabou est, de ce fait, devenu tabou lui-même. »⁹⁸ Il doit, par conséquent, être pris pour un exclu ; mieux, un excommunié familial ne devant plus bénéficier d'aucun avantage.

Cette morale négative à ne pas du tout considérer comme simple superstition, mais plutôt comme une « crainte pieuse »⁹⁹

⁹⁷ cf. Sigmund FREUD, *Totem et tabou : Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, 1912, p.20. Édition électronique disponible sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

⁹⁸ Sigmund FREUD, *Totem et tabou...op.cit.*, p.22.

⁹⁹ Hutton WEBSTER, *Le tabou : Étude sociologique*, Traduction de Jacques Marty, Paris, Payot, 1952, p.34.

au service du bien-vivre-ensemble, fait que tout le monde croit fermement à cette affirmation et se garde d'être auteur d'un dégât d'une telle ampleur.

Ce code de conduite sous-forme de tabou fait alors que chaque membre d'une communauté clanique se sente dans l'interdiction, voire l'impossibilité « d'accomplir une action allant dans le sens opposé à celui de la volonté générale. »¹⁰⁰ C'est cette volonté générale qui constitue en quelque sorte, le code de bonne conduite indiquant les bonnes manières, et en dehors duquel nul ne saurait prétendre faire dignement partie de la famille concernée.

À en croire Patient Kanyamachumbi,

« le lieu de naissance, d'initiation aux mystères des Imandwa et la cimetière des rois, des princes et des chefs des lignages était souvent marqué par un arbre commémoratif que la population tenait pour sacré. C'était le ficus (umuvumu) qu'on plantait à l'endroit où l'on avait enterré le placenta du futur roi, les parties des animaux qui avaient servi aux augures ou au culte des Imandwa ou le corps des illustres défunts. »¹⁰¹

Dans le contexte actuel de lutte contre le réchauffement climatique et ses causes que sont, parmi tant d'autres, la déforestation et le déboisement, ces valeurs liées au totémisme constituent un atout pouvant faciliter la vulgarisation et la consolidation des efforts de lutte contre la destruction des écosystèmes. Il serait seulement question d'élaborer, redécouvrir et consolider des récits-force véhiculant des messages éducatifs faisant que les citoyens se sentent en devoir de protéger la nature, et par ricochet, la vie sur terre.

Toutefois, à cette morale négative il convient d'adjoindre des méthodes alternatives d'obtention de moyens de subsistance, notamment à travers des énergies propres. C'est à ce prix, par exemple, que serait réduit l'envahissement du parc national des Virunga par les habitants à la recherche de la braise et même de viande.

¹⁰⁰ Hutton WEBSTER, *Le tabou...op.cit.*, p.14.

¹⁰¹ Patient KANYAMACHUMBI, *Société, culture et pouvoir politique...op.cit.*, p.388.

Il est vrai que la mise en place de tels récits se réduit au retour ou à la promotion de l'état théologique ou fictif par lequel les phénomènes sont représentés comme produits d'agents surnaturels, et l'état métaphysique ou abstrait pour qui les phénomènes s'expliquent par l'intervention de forces abstraites, au lieu de prôner l'état scientifique ou positif dont le but est de *connaître les causes intimes des phénomènes*.¹⁰² Mais tant mieux, si ce recours peut contribuer au rétablissement des liens entre la personne humaine et son environnement, pour le plus grand bien de l'humanité actuellement en péril écologique.

g) *Le pacte de sang, respect de la parole donnée, et élasticité du lien familial*

L'Afrique de nos ancêtres a connu, même au Kivu, des alliances qui, jadis se nouaient non seulement par le mariage mais aussi par le pacte de sang. Consistant en un tatouage suivi du fait de sucer le sang de son allié, il se suivait de l'interdiction formelle de trahir, de décevoir ou de tromper ce dernier et toute sa descendance en quoi que ce soit. En effet, ce pacte faisait de ces deux lignées plus qu'une seule et même famille. Toutefois, la méthode antique ne saurait être applicable à l'époque du VIH-SIDA et d'autres maladies hémotransmissibles. Il lui faudrait une alternative avec le même sérieux, sans effusion de sang.

Notons que « tout manquement à ce précepte est sanctionné par le châtement moral (*ipfâ kihango* : mourir pour n'avoir pas été fidèle au pacte ; être maudit par les vivants et les morts, pour avoir trahi l'autre soi-même), avec toutes les conséquences sur sa descendance. »¹⁰³ Par exemple, s'il arrivait que quelqu'un refuse sciemment à manger à un descendant de l'allié de son ancêtre, il en subissait une rétribution négative allant même jusqu'à la mort. C'est ce que différentes cultures nomment le : *kihango*, *djihango*, *ekihango*, *igihango*, *bulemba* ou *bwida* (une alliance).

¹⁰² cf. Auguste COMTE, *Cours de philosophie positive : Première et deuxième leçons*, 1830-1842, p.8. En ligne sur <http://classiques.uqac.ca/>

¹⁰³ Jean-Baptiste MURAIRI MITIMA, *Les Bahunde aux pieds des volcans...op.cit.*, p.213.

À en croire Matthieu Muhemu, pour les Banande, la famille inclut en son sein le fœtus, les vivants et les morts ainsi que les personnes adoptées. Elle englobe les membres des familles de ceux qui se sont unis par le pacte de sang (*ekihango*) et par les alliances matrimoniales (*eritahya*). Ce réseau de relations parentales, familiales, claniques, communautaires et sociales, est à l'origine de l'expression nande : « nous sommes de la même famille (*tulivahanda*) ». Celle-ci implique l'unité ethnique malgré les différentes dénominations tribales des Baswagha, Batangi, Bashu et autres¹⁰⁴.

Cette conception élargie de la famille nous semble, à plusieurs égards, partagée par différentes communautés ethniques du Nord-Kivu. En effet, comme dans bien des régions et cultures en Afrique, la famille, loin de se confiner dans l'aspect nucléaire, va au-delà des limites de la consanguinité et de la filiation.

Bien que basé sur une morale négative (peur de la sanction divine), ce pacte faisait que les gens se sentent dans l'impossibilité de nuire (*do no harm*) à un allié. Faut-il cependant noter que dans le contexte qui est nôtre, le souhait est que le citoyen ne se sente pas non plus libre de causer de préjudice à un non allié : qu'il se sente en devoir de franchise et de bienveillance à l'égard de tout le monde (alliés et non alliés) ; de sa communauté ethnique ou non, de son village ou non, de sa religion ou non. Pour François Kabasele, le pacte de sang se faisait « pour des raisons de paix entre les peuples, pour éviter la trahison, pour une plus grande solidarité dans les épreuves et les temps difficiles comme une sorte d'assurance-vie. »¹⁰⁵

Cette pratique abolie par les religions issues de la colonisation sous prétexte de conversion et de rejet pur et simple de pratiques à tort généralement qualifiées de païennes, ne nous semble pourtant pas avoir déjà eu d'équivalent ou de remplaçant

¹⁰⁴ Matthieu MUHEMU SUBAO SITONE, *Naissance et croissance d'une Église locale (1896/97-1996). Le cas du diocèse de Butembo-Beni au Congo/Kinshasa*, Thèse pour obtenir le grade de Docteur en Histoire, Université Lumière Lyon 2, 2006, p.17.

¹⁰⁵ F. KABASELE LUMBALA cité par Njojo Kahwa, *Éthique de la non-violence : Études sur Jésus selon les évangiles*, Genève, Globethics.net, 2013, p.108.

culturel, étant donné que les convertis modernes se font sans cesse du mal, sans peur d'une quelconque autorité culturelle et symbolique de qui ils pourraient avoir une quelconque rétribution dans la vie présente ou future. Les gens prient, chantent, crient, gémissent, s'évanouissent dans les mêmes temples sans que cela les mette dans l'obligation consciencieuse de ne pas se nuire !

La justification souvent avancée est que « l'Église a levée tout tabou » (en kinyarwanda : « Kiliziya yakuyeho kirazira ») ; ces « interdits ou pratiques dont la transgression ou l'omission est censée porter préjudice tandis que la fidélité procure le bonheur »¹⁰⁶.

Point n'est donc raison de s'étonner que de nos jours, tout soit permis, qu'on le veuille ou pas : il ne semble même plus y avoir d'interdit en matière de nuisance ; bref, la mode ambiante actuelle est qu'il est interdit d'interdire. Ce qui fait que les adultes d'aujourd'hui n'ont que leurs yeux pour pleurer et leur langue pour se lamenter en disant : « les jeunes d'aujourd'hui ! » Comme pour dire que leur manière d'être et de faire ne rime pas avec les attentes que les adultes ont d'eux, en matière de savoir, de savoir-vivre, de savoir-être et de savoir-faire.

Les religions issues de la colonisation ont cru remplacer purement et simplement les croyances traditionnelles par des principes occidentaux, au lieu de se servir de pierres d'attente présentes dans les religions traditionnelles locales. Ce processus de négation et de suppression puis de « copier-coller » ne semble curieusement pas avoir produit les fruits que les communautés locales ou les prédicateurs honnêtes escompteraient.

Les promesses et alliances se font et se défont au gré des humeurs, sans aucune prise en compte de la parole donnée et reçue, même parmi les grands pratiquants de religions modernes les plus officielles où l'accent semble n'être mis que sur la moralisation et non sur l'exemplarité. Raison pour laquelle le mal est tellement banalisé, au point d'en faire une arme de guerre de destruction de l'autre dont il est question de saper la personnalité et la dignité au plus haut degré.

¹⁰⁶ Patient KANYAMACHUMBI, *Réflexion théologique sur la Religion des Ancêtres en Afrique Centrale*, Extrait de la *Revue du Clergé Africain*, Mai-Juillet 1969, p.427.

Quoi de mauvais en effet, par exemple, qu'il soit, chez les Bahunde et les Bashi, comme le note Patient Kanyamachumbi, « interdit au Roi (Mwami) de courir »¹⁰⁷ ? En effet, cela, ajoute-t-il, serait « le présage d'une fuite devant l'ennemi »¹⁰⁸ ! Cette même pratique est prônée par les bonnes manières modernes.

Dans ce sens par exemple, il est ridicule que tout en étant habillé en veste (tenue honorable), quelqu'un ose courir, même s'il pleuvait sur lui ! Cela ne correspond aucunement à ce costume nécessitant plutôt que l'on se tienne de façon respectable et serein ; courir serait un signe de manque de sérénité. De même, qu'une femme mariée soit, chez les Hutu et Tutsi, en devoir de « ne pas prononcer le nom de son beau-père en public ; qu'elle ne monte pas sur le toit d'une maison ; qu'elle ne traile pas les vaches »¹⁰⁹, cela constitue une méthode pédagogique invitant simplement à la prudence et à la pudeur.

En effet, monter sur le toit ou traire les vaches, ce serait risquer d'exposer sa nudité au public, dans un contexte de port de pagnes et non de pantalons modernes. Dans tous les cas, l'essentiel n'est là pas de ne simplement pas du tout faire ce qui est ainsi stipulé, mais d'en déduire le sens, et en tirer les conséquences quant au devoir de prudence et de retenue nécessaires dans la vie quotidienne, pour une organisation rationnelle de la société.

h) Organisation du gouvernement coutumier traditionnel

La manière dont s'organisent diverses entités coutumières en matière de gouvernance révèle que la chefferie traditionnelle n'est en réalité pas dirigée par le seul "Mwami" (roi), bien qu'il apparaisse cependant comme un monarque faisant la pluie et le beau temps. Raison pour laquelle nous estimons que la manière dont est formé ce gouvernement peut inspirer les modernes, tout en conservant les atouts et en excluant les dérives. À titre

¹⁰⁷ Patient KANYAMACHUMBI, *Réflexion théologique sur la Religion des Ancêtres...op.cit.*, p.433.

¹⁰⁸ *ibid.*

¹⁰⁹ *ibid.*

exemplatif, le fait que le chef ne gouverne pas seul mais plutôt s'entoure d'un gouvernement, avec spécification des attributions de tâches, son rôle principal étant de procurer la paix et la prospérité à son peuple, cela constitue un atout à sauvegarder. Mais que le chef soit éternel, et que le pouvoir ou des postes soient confiés à ses fils, cela n'est du tout pas du goût de la modernité. C'est pourtant ce qui se vit encore aujourd'hui, en dépit de la démocratie de façade, tant dans des structures sociales, économiques, culturelles que politiques.

Ainsi, chez les Batembo¹¹⁰, le chef coutumier porte le titre de "Mwami" (terme commun aussi bien en kitembo, kihunde, mashi, kihavu, kinyanga qu'en kinyarwanda, à quelque différence près) ou "Mubake" et reçoit des droits féodaux. Dans la cour royale des Batembo, le "Mwami" est entouré de dignitaires et conseillers ci-après : *Hamwami* (sic) : frère aîné et grand conseiller du *Mwami*; *Habakungu* (sic) : grand homme et chef des gardiens de coutume; *Balusi* : toutes les personnes de sexe masculin issues de la famille royale; *Muresi* : frère cadet du *Mwami*; *Mwamitwa* : chef des pygmées, considéré comme le propriétaire de la terre; *Muhao* : chargé d'offrir tous les sacrifices nécessaires aux mânes des ancêtres; *Musisi* : chargé de coiffer le nouveau *Mwami*; *Muhombe* : gardien des tombeaux royaux. Il garde le crâne pour les rites d'intronisation du nouveau *Mwami*, et c'est celui qui l'enterre aussi; *Batambo* (notables); et les *Bashamuka* (chefs de collines).

Une particularité en matière de genre est que parmi les nombreuses épouses du roi, notamment : "nyabana" (littéralement : la mère des enfants, c'est-à-dire en langage moderne : la première dame), "baoli" (toute autre femme chérie par le roi); et "mumbo" (la reine-mère ayant droit d'engendrer le futur roi), cette dernière a, en principe, en cas de défaillance de son fils, le droit de briguer le trône et devenir ainsi "Mwamikazi" (Reine). Ce qui implique ainsi la possibilité d'accès de la femme

¹¹⁰ Projet de traduction de la Bible et d'alphabetisation en langue tembo, « Aperçu historique sur le peuple Tembo », Manuel inédit, 2008, p.6. En ligne sur https://www.google.fr/search?source=hp&ei=ReWNXbyOPK-XlwTggruICg&q=Aper%C3%A7u+historique+sur+le+people+Tembo+&oq=Aper%C3%A7u+historique+sur+le+people+Tembo+&gs_l=psy-ab.

au trône pour présider à la destinée de la communauté, bien que la possibilité en soit minime.

Chez les Bahunde, à quelque exception près, des sources indiquent que la cour royale est constituée de délégués de familles. Ces derniers s'appellent "Bapfuku", et occupent différents postes ci-après¹¹¹: *Shebakungu*, qui est le premier ministre. Il dirige les débats et est le porte-parole auprès du Mwami ; *Shebatambo*, qui est le ministre de l'intérieur ; *Shebapfuku*, qui est le ministre chargé des relations extérieures. Il relie les notabilités au *Ramitso* ; *Muxumbitsa* est chargé de la communication. Il annonce l'arrivée et les activités du Roi ; *Mwami twa*, représentant des pygmées et maître de la chasse, approvisionne le *Mwami* en gibier ; *Ninengira* et *Nin'imna* sont des maîtres des eaux. Chargé des rites, le *Mushonga* est le visionnaire de la communauté et, à ce titre, prédit l'avenir. *Shamwami* est le conseiller principal à la cour royale ; *Shebarutsi* demeure le responsable de tous les *Barutsi*. Il est aussi le responsable de la famille royale ; *Muhakabi* est chargé d'oindre le roi ; *Mwami hesi* s'occupe des affaires relatives à l'énergie. Il est le forgeron du roi. Il dirige les combats et produit les lances ainsi que les boucliers ; *Muembwa* s'occupe de l'enterrement du roi ; *Shematsina* baptise le Mwami après le bain initiatique dans le *matsiba* qui est une rivière de purification.

Pour J.B.Murairi¹¹², le Grand Conseil de la Cour royale des Bahunde est constitué de: *Shemwami*, frère aîné du Mwami, mais d'une mère différente ; il présidait le Conseil ; *Muhunga* ou *Mukulu wa Ngabo*, frère cadet du roi, il est chef des armées ; *Shabakungu*, c'est le chef des Bakungu (ministres) ; *Shabapfuku*, chef des services de la cour ; *Shabatambo*, chef des gouverneurs *Batambo* de provinces ; *Shabayonga*, chef des régiments ;

¹¹¹ Christol PALUKU MASTAKI & Clément KIBAMBI VAKE, *Droit écrit et droit coutumier en RDC. Principes d'articulation : Réflexion inspirée par une enquête foncière dans le Masisi*, Etude juridique N° 3, Goma, Aide et Action pour la Paix (AAP), avril 2008, pp.26-27.

¹¹² Jean-Baptiste MURAIRI MITIMA, *Les Bahunde aux pieds des volcans...op.cit.*, pp.67-68.

Shamapfumo, chef des lances ou de l'état-major ; et certains dignitaires, dont le préposé aux cérémonies d'investiture ou des funérailles royales tels le *Mwimiki* (pour l'intronisation), le *Shematsina* (le donneur de noms), le *Muhakabi* (l'habilleur et médecin), le *Mushumbitsa* (le batteur du tambour royal).

Rukatsi¹¹³ ajoute et précise le *Shamwami* (sic) était un des dignitaires membres du Conseil chargé de veiller à ce que le souverain gouverne son peuple conformément à la coutume. Les autres membres dudit Conseil étaient le *Shabakungu* (premier ministre), le *Shabatambo* (le premier des chefs des unités foncières faisant partie du royaume), et le *Shamumbo* (père de la *Mumbo* qui est la reine-sœur).

Toutes les sources ci-haut indiquées font état d'une certaine organisation combinant diverses tâches de gouvernance et de complémentarité des membres pour la bonne marche des affaires publiques.

Pour les Banande/Yira¹¹⁴, le pouvoir coutumier est géré par quatre personnes : *Isemwami* est le chef de la terre et chef religieux ; son rôle est de consulter les mânes et d'intercéder pour le bonheur de la population. *Omwamo Ow'embitha* est l'administrateur de la terre appartenant au clan. Il s'occupe donc des travaux de développement du milieu. *Kathikakihugho* ou *Tsongo-Mwami* est l'équivalent du ministre de l'intérieur. C'est par lui que passent les doléances des administrés. *Ngabwe* ou *Kaghesi* ou encore *Mwamighesi* est l'équivalent du ministre de la défense. C'est lui qui commande les interventions militaires.

Chez les Banande/Yira, les activités religieuses s'organisent autour des prêtres-devins, le *mukumu* et le *muhima*. Ces devins ont en commun d'être des thérapeutes, le *Musaki*. Mal connus, ils sont souvent assimilés aux magiciens voire aux sorciers, alors qu'ils jouent à la fois le rôle de religieux et de thérapeute. Dans la catégorie des guérisseurs (*Musaki* ou *Basaki*) se rangent aussi les sages-femmes (*mukumu-kali*), les faiseurs du

¹¹³ HAKIZA RUKATSI, *L'intégration des immigrés au Zaïre : le cas des personnes originaires du Rwanda*, Université libre de Bruxelles, Dissertation présentée pour l'obtention du grade de Docteur en Sciences sociales, Faculté de Sciences sociales, politiques et économiques, Bruxelles, 1988, p.121.

¹¹⁴ Christian KAHINDO MUKE, *op.cit.*, pp.49-50.

beau temps et de la pluie (*Muhangi* ou *Bahangi*) et les forgerons (*Muhesi* ou *Bahesi*). Les femmes peuvent faire partie de deux premières, à l'exception de la forge¹¹⁵.

Notons que pour exprimer le caractère extraordinaire et divin de la personne du *Mwami* dont, en fait, le pouvoir est aussi bien spirituel que temporel, disposant du droit de vie et de mort de ses sujets¹¹⁶, bien des peuples et des sources du Kivu soutiennent que tout futur *Mwami* doit naître, empoignant un ou des grains de sorgho, de l'éleusine et de haricot.

Selon la tradition des Bashi, Bahavu et Bahunde, le tambour que reçoit le *Mwami* lors de son intronisation renferme le crâne et/ou une partie de la mâchoire (relique) de son prédécesseur¹¹⁷. Cette relique est un signe de communion des dirigeants vivants avec la vision des ancêtres, et une invitation permanente à ne jamais s'éloigner de leur ligne de conduite.

Pour ce qui est de la cour royale chez les Bashi, « le *Mwami* est à la tête de la chefferie, en dessous de lui viennent les chefs de groupement également appelés *Batwali* (princes) et qui sont généralement issus de la famille royale. Puis il y a les notables, les chefs de localité ou de village appelés les *Bashamuka*, les chefs de quartiers ou sous villages et enfin les *Nyumba kumi*, terme qui signifie chefs de dix maisons. »¹¹⁸

Que pour les Bashi, les grains en question soient ceux du sorgho, c'est puisque c'est la « nourriture de la communauté

¹¹⁵ cf. Emmanuel MUSONGORA SYASAKA, *Associations confessionnelles et dynamique de développement local...op.cit.*, pp.128-130.

¹¹⁶ ULIMWENGU BIREGEYA, *Issues of Customary Power Conflicts on Bukumu Chiefdom*, Saarbrücken, Deutschland/Allemagne, Editions universitaires européennes, 2018, p.62.

¹¹⁷ Émile MWOROHA, « Monarchies, plantes et rituels agraires dans l'Afrique des Grands Lacs est-africains (XVe–XIXe siècle) », in *Les Cahiers d'Afrique de l'Est / The East African Review*, N° 52 (mars 2019), p.58. Mis en ligne le 07 mai 2019, consulté le 18 septembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/eastafrica/471>

¹¹⁸ Armelle Sacher, *Etude socioculturelle rapide, Zones de santé de Minova, Kalehe, Katana, Miti-Murhesa et Bunyakiri, dans la Province du Sud Kivu, République Démocratique du Congo*, Action contre la faim, 2013, p. 14.

et gage de prospérité. »¹¹⁹ J.B.Murairi note aussi que « la croyance populaire veut que le *Mubake* ou *Mwami* vienne au monde en serrant, dans ses petits poings, les *mbuto s'abwami* (semences royales), des graines d'éleusine et de sorgho. »¹²⁰ Pour Rukatsi, chez les Hutu, et même chez les Hunde, l'héritier était celui qu'on supposait être né avec des graines de sorgho, d'éleusine ou de courges dans son poing.¹²¹

La symbolique des grains est signifiée par ce que pratiquent les Bashi. En effet, chez eux, au cours de la cérémonie annuelle dite « Mubande », *le roi bénit et distribue à chacun des notables présents de nouvelles semences, pour que les semailles soient bonnes. L'opinion courante est : sans le roi, pas de récolte*¹²².

Dans la mesure où la prospérité d'un peuple dépend d'abord et avant tout de sa santé, et que l'on est ce qu'on mange, l'exercice du pouvoir a pour raison, d'assurer le bien-être au peuple, et non s'enrichir au dos du peuple, comme les pratiques du capitalisme néo-libéral le font croire.

Partant de ce qui précède, il résulte que la constitution de la cour n'est pas nécessairement identiquement constituée, même au sein du même groupe ethnique. Des différences de pratiques et d'organisation se révèlent par exemple chez les Bahunde, en fonction probablement des contextes de lieux.

Ainsi, le *Mwami* s'occupe principalement d'accomplir le cérémonial destiné à faire prospérer les récoltes ; procéder au cérémonial imprécatoire destiné à anéantir les fléaux menaçant les récoltes ; et faire pleuvoir la pluie sur son royaume en cas de sécheresse¹²³. Il est donc en devoir d'assurer le bien-être de la population de sa juridiction à travers une bonne récolte, et le garder de dangers de divers ordres (naturel et surnaturel). C'est là une leçon dont les dirigeants modernes ont à s'inspirer, pour

¹¹⁹ Paul MASSON, *Trois siècles chez les Bashi*, 2^{ème} édition complétée par "Éléments de codification des coutumes foncières du Bushi par A.OUCHINSKY, Bukavu, Imprimerie Kivu-Press, 1966, p.9.

¹²⁰ Jean-Baptiste MURAIRI MITIMA, *Les Bahunde aux pieds des volcans Virunga...op.cit.*, p.58.

¹²¹ cf. HAKIZA RUKATSI, *L'intégration des immigrants au Zaïre...op.cit.*, p.120.

¹²² Christophe MUNZHIRWA, *Pouvoir royal et idéologie... art.cit.*, p.240.

¹²³ HAKIZA RUKATSI, *L'intégration des immigrants au Zaïre...op.cit.*, p.121.

éviter que la politique ne soit un moyen de s'enrichir sur la misère du peuple pris pour une bête de somme.

Rappeler ce mode de gouvernance à travers quelques cas illustratifs, c'est, sans nul doute, souligner que les peuples du Nord-Kivu avaient une manière de s'organiser dont peut-être l'ignorance conduit aux dérives modernes en matière de gestion de la chose publique. Il conviendrait de maîtriser cette manière traditionnelle de faire pour voir comment localiser la gouvernance moderne bien souvent calquée sur le modèle occidental. Le réalisme veut qu'il y ait consonance entre ces deux (la culture locale et les croyances et pratiques modernes). Raison pour laquelle nous revenons sur le mode alternatif de résolution des différends communautaires.

i) Palabre traditionnelle africaine

Dans la vision africaine du monde, la cohésion sociale est une exigence vitale pour la sauvegarde de la vie communautaire. C'est dans ce sens que les mythes de réconciliation sont bien illustrés dans le déroulement de différents rituels de réconciliation qui ont tous un objectif commun : construire et renforcer la cohésion communautaire¹²⁴ au moyen du dialogue constructif.

Comme mode alternatif de règlement des différends, la « palabre » s'entend comme *un échange verbal entre deux parties au moins, au sujet d'un droit ou d'un bien que l'une estime être sa propriété exclusive, et conteste, de ce fait, à l'autre, le droit d'en user ou d'en jouir sans son consentement*¹²⁵.

¹²⁴ KANDOLO KASOLWA ILUNGA, *Pour un modèle chrétien de réconciliation dans la société luba. Une interprétation des pratiques traditionnelles luba de réconciliation à partir de Genèse 32–33 et une proposition d'appropriation chrétienne contemporaine*, Thèse présentée à la Faculté de théologie et de sciences des religions en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.) en Théologie, Université de Montréal, Août 2014, p.5.

¹²⁵ Edmond MUJYNYA NIMISI CHIRI, "La palabre africaine hier et aujourd'hui. Les fondements de son succès et les causes de ses limites", in Stanislas BUCYALIMWE MARARO (dir.), *Être philosophe africain aujourd'hui. Mélanges offerts au Prof. Dr Edmond Mujynya Nimisi Chiri*, s.l., éd. Association les Amis de Goma, 2014, p.540.

C'est une recherche de solution à l'amiable et de façon mutuellement avantageuse grâce à la modération assurée par le « Collège des Sages »¹²⁶ constitué de membres reconnus pour leur caractère impartial, et chapeauté par un Président dont le statut est de « *primus inter pares* et non de Chef »¹²⁷. Elle procède souvent par le recours aux maximes et proverbes visant à faire comprendre aux parties que ce qui leur est arrivé n'est pas une fatalité mais plutôt une situation à dépasser, mieux, une opportunité pour resserrer les liens de collaboration, compte tenu de ce que les ancêtres ont vécu, et la manière dont leur expérience inspire le présent et l'avenir des vivants.

Néanmoins, il est à noter que cette pratique semble plus efficace dans des sociétés homogènes (mono-ethniques) que dans celles hétérogènes, vu qu'elle exige un environnement de confiance mutuelle qu'on ne peut souvent avoir qu'en face de ceux qu'on connaît bien et qu'on reconnaît être siens. Surtout que chaque ethnie a connu « son propre palabrer dont les outils de référence (...) étaient sa langue, son passé, ses us et coutumes, bref sa culture. »¹²⁸

C'est ce qui pousse Mujynya Nimisi à croire que la palabre traditionnelle ne saurait mieux être efficace que « dans des cellules familiales et cercles restreints d'amis (...) tout comme elle continuera à permettre aux voisins de régler facilement, entre eux, des conflits de moindre gravité. »¹²⁹ En dépit de ce point de vue, dans la mesure où il n'y a jusque-là que cette alternative qui soit commune, la solution est d'y recourir tout en mettant à profit l'apport de la diversité de pratiques des uns et des autres.

Partant, la société Nande admet que le « rilolo » (l'offense, le péché) revêt un caractère contagieux (*ekihondo*). En ce sens, lorsqu'on commet un forfait, ce n'est pas seulement la vie du coupable en tant qu'individu qui diminue, mais aussi ce mal

¹²⁶ Edmond MUJYNYA NIMISI CHIRI, "La palabre africaine hier et aujourd'hui..." *art.cit.*, p.545.

¹²⁷ *ibid.*, p.546.

¹²⁸ *ibid.*, p.561.

¹²⁹ *ibid.*, p.575.

affaiblit toute la communauté (hommes, nature ou cosmos) qui en pâtit.

Le niveau horizontal, anthropocentrique et communautaire de la faute paraît ainsi être privilégié au détriment de la dimension verticale, théique et transcendante¹³⁰. Se servant de la pensée de l'Abbé Waswandi, l'auteur précité note :

*La solidarité africaine est une fidélité à l'ensemble des valeurs de la société ancestrale, qui s'exprime par la justice fraternelle et la pratique de la coutume. Le péché contre la communauté est le nom des mauvaises attitudes contre la coutume et les relations altérées tant au niveau religieux, social, familial que juridique*¹³¹.

Et comme le reconnaît Nicaise Muzinga, *chez les bantous, l'harmonie et la concorde ne se conçoivent pas sans qu'on ait établi la paix avec les dieux, les ancêtres, les hommes et les forces de la nature et du cosmos*¹³². Il y a là une dimension verticale et celle horizontale dont l'on tient compte au cours de la palabre qui veut que les liens rompus soient renoués en amenant les protagonistes à changer de regard et à comprendre la nécessité de compter les uns sur les autres.

Bien plus, André Makarakiza, reconnaissant la valeur de la parole, a porté son attention sur *la dialectique des Barundi*. Cette dialectique, il la définissait comme étant *l'art de découvrir le vrai et d'en communiquer la connaissance à autrui dans le dialogue et la discussion*¹³³. Cet exercice se fait essentiellement à travers la palabre. Parlant du *principe de non-contradiction* qui,

¹³⁰ Emery-Justin KAKULE MUVAWA, « La symbolique du "mbanulo". Pour une inculturation du sacrement de réconciliation chez les Nande en RD Congo », en ligne sur <http://www.blog.fr/media/photo/100>

¹³¹ Emery-Justin KAKULE MUVAWA, *op.cit.*

¹³² Nicaise MUZINGA LOLA, *La palabre chez les Kongo : la résolution traditionnelle des conflits*, Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval comme exigence partielle du programme de doctorat en Théologie, Faculté de théologie, Université Laval et Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie, Université de Sherbrooke, 2008, p.92.

¹³³ André MAKARAKIZA, *La dialectique des Barundi*, (cf. 1^{er} chapitre de la 2^{ème} partie de la thèse), Mémoire présenté à la séance du 16 octobre 1957, p.3. Nous nous sommes référé ici à une partie de la thèse mise en ligne sur www.kaowarsom.be

en fait, constitue la loi fondamentale de la palabre, l'auteur renchérit :

Les discussions, les arbitrages, les procès sont le choc entre l'affirmation et la négation d'un même objet, avec la conviction, chez les parties en cause comme chez les témoins, les arbitres et les juges, que ces affirmations et négations ne peuvent pas être vraies et fausses à la fois. Tous les débats sont fondés sur cette certitude absolue qui n'est autre que celle du principe de non-contradiction. D'autre part, lorsque chacune des parties affirme avec fermeté ce qu'elle avance, et nie avec la même fermeté ce qui est affirmé par son antagoniste, c'est qu'elle est bien convaincue que « ce qui est, est », que « ce qui n'est pas, n'est pas », que « ce qui est, est bien ce qu'il est ». C'est l'affirmation de base du principe d'identité ou de non-contradiction, que personne ne peut mettre en doute¹³⁴.

Comme pour dire que la logique naturelle n'est pas étrangère à la tradition africaine quant à ce qui est de l'administration de la justice. Raison pour laquelle nous estimons que cette même logique est d'une importance capitale dans la réconciliation des citoyens à la suite des conflits, comme cela se vit d'ailleurs au sein de nos contrées de l'Est de la RDC.



Baraza de la Chefferie de Bukumu, © Ulimwengu

¹³⁴ André MAKARAKIZA, *op.cit.*, p.8.

Saenger Alexandre a des propos justes face à la parole à tenir au cours de la palabre. Il recommande de *ne pas trop user de la parole au cours de la palabre, lorsqu'on n'a rien à proposer pour le bien du groupe en général, de la famille ou de l'individu en particulier*¹³⁵. Pour ainsi dire, palabrer ne revient pas à parler pour parler, mais plutôt, ne parler que si l'on a à dire, afin de faire avancer les échanges.

En d'autres termes, ce principe donne raison à Wittgenstein qui soutient que *ce dont on ne peut parler, il faut le taire*¹³⁶. Quant à ce qui est de la pratique, *le principe sacro-saint de la palabre, en tant que tribunal, demeure qu'il n'y a ni vainqueur ni vaincu. La règle fondamentale de la palabre est de faire dire à tout le monde la même chose avec presque les mêmes mots*¹³⁷.

Le fait qu'il n'y a ni vainqueur ni vaincu est un élément conciliateur favorisant la reprise de la convivance pacifique, contrairement aux instances modernes entraînant des gagnants et des perdants, avec tous les remords ne pouvant aucunement pacifier les individus et les communautés.

Sachant que la palabre est une affaire de sages, le rôle de ces derniers au sein de la communauté est qu'ils constituent les « yeux et les oreilles » de la société et sont revêtus de pouvoirs ancestraux¹³⁸ faisant d'eux les gardiens et garants de la cohabitation pacifique et la joie de vivre au sein de la société. On peut, à juste titre, dire d'eux qu'ils sont des éléments régulateurs, mieux encore, stabilisateurs des communautés humaines en vue de l'équilibre social.

Chez les Banande¹³⁹, le Conseil des sages est présidé par le *Mwami*, entouré de sages regroupés selon les âges et les expériences. Dans la véranda, chaque sage s'assoit à sa place (Enduli). Le reste des villageois se mettent debout autour de la véranda, tout en ayant le droit de placer un mot au sujet du débat.

¹³⁵ Nicaise MUZINGA LOLA, *op.cit.*, p.97.

¹³⁶ L.WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1961, p.177.

¹³⁷ Nicaise MUZINGA LOLA, *op.cit.*, p.98.

¹³⁸ *Ibidem*, p.100.

¹³⁹ KAHINDO MUKE Christian, *op.cit.*, pp.57-58.

Les circoncis et les initiés moins âgés forment une sorte de chambre basse, tandis que les plus âgés forment le sénat. Ce sont ces derniers qui délibèrent à huis-clos (Kasyakulu) pour rendre le verdict. Au cas où les hommes ont difficile à se prononcer sur un dossier compliqué, ils font appel à une femme supposée sage de la cour royale (Kikali) pour trancher.

Au sujet du déroulement de la palabre, Nicaise Muzinga note :

Le jour de la cérémonie, les villageois et villageoises se réunissent sous l'Arbre à palabre. Les femmes sont en général les premières à y arriver. Elles sont suivies des jeunes gens initiés et des plus jeunes de la communauté, des plaignants, des accusés, des oncles, des anciens et enfin des sages et des juges (...). En général, ce lieu est choisi pour une durée indéterminée aussi longtemps que le village sera habité et que l'arbre sera en vie. L'Arbre à palabre est un arbre sacré choisi par les sages et les anciens (baobab, palmier, manguier, etc.)¹⁴⁰.



Assises au sein de la Baraza de la Chefferie de Bukumu, ©Ulimwengu

¹⁴⁰ Nicaise MUZINGA LOLA, *op.cit.*, p.102.

Comme cela résulte de l'illustration ci-haut faite, ce rendez-vous communautaire n'exclut personne, bien que chacun y aille pour un rôle bien déterminé à jouer en fonction du contexte (assistant, acteur, témoin, juge...), étant donné que le conflit à dénouer porte atteinte non seulement aux relations entre deux individus ou deux communautés, mais à la communauté humaine toute entière, et que c'est un besoin pressant que cet état de choses ne dure point.

Au sujet du choix, *les critères déterminant le choix de l'Arbre à palabre restent inconnus de tous. C'est un secret que seuls les grands initiés détiennent. Il revient aux vieux et aux sages de choisir tel ou tel arbre à la suite d'une vision ou d'un rêve bien précis lorsque la lune se trouve à un certain degré de son évolution ou lors d'une éclipse solaire ou lunaire*¹⁴¹. Au cours de cet exercice communautaire, vu qu'il s'agit d'une logique gagnant-gagnant, le résultat attendu est le pardon mutuel en vue de l'entente, comme le décrit le point suivant.

j) Du pardon et de la réconciliation

Le mot *pardon* correspond littéralement au don gratuit, au don qui n'est pas dû. Pardonner n'est pas un compte juste ; c'est plus que juste. En effet, le pardon précède la réparation, et même le véritable repentir. Pardonner, c'est mettre le coupable autant qu'on peut à l'abri des vengeances et des suites. C'est le mettre en face de lui-même et le laisser juge. L'idée qui est dans le pardon, c'est que la peine extérieure n'avance à rien et ne résout rien ; et aussi que l'esprit de vengeance est méprisable et sans mesure¹⁴².

Pour Hannah Arendt,

le pardon sert à supprimer les actes du passé, dont les « fautes » sont suspendues comme l'épée de Damoclès au-dessus de chaque génération nouvelle (...). Si nous n'étions pardonnés, délivrés des conséquences de ce que nous avons fait, notre capacité d'agir serait comme enfermée dans un acte unique dont nous ne pourrions jamais nous relever ; nous resterions à jamais victimes

¹⁴¹ Nicaise MUZINGA LOLA, *op.cit.*, p.103.

¹⁴² ALAIN (Émile Chartier), *Définitions*, Paris, Gallimard, 1953, p.87. Consulté en ligne sur <http://classiques.uqac.ca/>

*de ses conséquences, pareils à l'apprenti sorcier qui, faute de formule magique, ne pouvait briser le charme*¹⁴³.

Et ce même auteur d'ajouter : (...) *le pardon est la seule réaction qui ne se borne pas à ré-agir mais qui agisse de façon nouvelle et inattendue, non conditionnée par l'acte qui l'a provoquée et qui par conséquent libère des conséquences de l'acte à la fois celui qui pardonne et celui qui est pardonné*¹⁴⁴.

Le pardon se veut, en ce sens, une sorte de remède permettant à celui qui l'administre de se libérer et de s'affranchir en même temps qu'il libère et affranchit celui à qui il l'administre pour le libérer d'un mal dont il (le second) est d'ailleurs lui-même auteur. Faut-il cependant retenir que s'inspirant de Vladimir Jankélévitch et Jacques Dériada dans le contexte des atrocités de la malheureuse expérience de l'holocauste nazie, Marc Crépon et Frédéric Worms soutiennent que *le véritable pardon, celui qui engage la responsabilité d'une décision ne va pas de soi (...) étant donné qu'en réalité, le pardon constitue en lui-même une épreuve*¹⁴⁵. En effet, soulignent-ils, *nul ne saurait mettre ses mots à la place de la victime, comme nul ne saurait témoigner à la place du témoin*¹⁴⁶.

Pareille expérience se laisse lire à travers *Au nom de tous les miens* de Martin Gray¹⁴⁷. Au fait, que dire à un Martin qui, ayant connu privations et humiliations au propre et au figuré dans des camps nazis à Treblinka, échappe après avoir perdu tous les siens ; et quand bien même il se ressaisira après avoir fondé un heureux foyer, il perdit encore sa femme et ses enfants dans un feu de brousse, si bien qu'il s'étonnait de se rendre compte qu'il vivait encore. Personne ne saurait lui prêter la langue de son pardon si aisément, après qu'il eut traversé un temps où l'envie de mourir était sa seule amie. C'est ce qui, d'ailleurs, lui fait

¹⁴³ Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Traduit de l'Anglais par Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p.266.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p.271.

¹⁴⁵ Marc CRÉPON et Frédéric WORMS, *La philosophie face à la violence*, Paris, Éditions des Equateurs, 2015, p.187.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.190.

¹⁴⁷ Martin GRAY, *Au nom de tous les miens*, Récit recueilli par Max Gallo, Paris, Robert Laffont, 1971.

dire : *Ce sont ceux qui ne connaissent pas le malheur qui s'étonnent le plus*¹⁴⁸.

Et D  rida de marteler :

*Quand la victime et le coupable ne partagent aucun langage, quand rien de commun et d'universel ne leur permet de s'entendre, le pardon semble privé de sens ; on a bien affaire à cet impardonnable absolu, à cette impossibilité de pardonner, pourtant paradoxalement élément même de tout pardon*¹⁴⁹.

Pour sa part, Kasereka Pataya estime que dans l'histoire des individus comme celles des communautés, le pardon intervient tantôt comme un signe de faiblesse tantôt comme une victoire. En effet, chacun est confronté un jour au besoin de pardonner, soit pour rétablir un équilibre personnel soit pour continuer à vivre avec les autres¹⁵⁰. Il précise par ailleurs que *faire mémoire du mal subi c'est accepter d'être dépositaire de cette expérience abyssale du mal, mais en renonçant à en majorer le souvenir*¹⁵¹. C'est, comme dirait Martin Gray, ce qu'a été sa vie, pour que d'autres sachent, afin que par sa vie, la vie des siens vive encore¹⁵².

Quant au Pape François, il souligne qu'interpellé par la question de Pierre lui demandant combien de fois il fallait pardonner, Jésus répondit : « Je ne te dis pas jusqu'à sept fois, mais jusqu'à soixante-dix fois sept fois » (Mt 18, 22). Il raconte ensuite la parabole du « débiteur sans pitié ». Appelé par son maître à rendre une somme importante, il le supplie à genoux, et le maître lui remet sa dette. Tout de suite après, il rencontre un autre serviteur qui lui devait quelques centimes. Celui-ci le supplia à genoux d'avoir pitié, mais il refusa et le fit emprisonner. Ayant appris la chose, le maître se mit en colère et rappela le serviteur pour lui dire : « Ne devais-tu pas, à ton tour, avoir pitié de ton compagnon, comme moi-même j'avais eu pitié

¹⁴⁸ Martin GRAY, *op.cit.*, p.16.

¹⁴⁹ Jacques D  RIDA, cité par *ibid.*

¹⁵⁰ Charles KASEREKA PATAYA, *op.cit.*, p.163.

¹⁵¹ *Ibidem*, p.317.

¹⁵² Martin GRAY, *op.cit.*, p.16.

de toi ? » (Mt 18, 33). Et Jésus conclut : « C'est ainsi que mon Père du ciel vous traitera, si chacun de vous ne pardonne pas à son frère du fond du cœur » (Mt 18, 35)¹⁵³.

Contrairement à ce qu'un certain nombre de personnes prétendent donc, *pardonner, ce n'est pas oublier. On ne peut pardonner que ce dont on a le souvenir. Il faut garder en soi le refus de l'acte blessant. Si 90 % des enfants maltraités dans leur passé sont aujourd'hui bien-traitants, c'est aussi car ils gardent en eux le souvenir de ce qu'ils ont vécu*, soutient Étienne Godinot¹⁵⁴.

Pour rappel, de par son origine latine "perdonare", *pardonner signifie « donner complètement »*. Cette étymologie, comme souligné précédemment, *fait apparaître l'idée du « don » : un don totalement gratuit (...). Un don qui n'a pas besoin d'être reçu pour être réel. Pardonner, c'est donc tenir une offense pour non avenue (...). Toutefois, ce n'est pas qu'on oublie, ni qu'on ignore, ni non plus qu'on « ferme les yeux » : on regarde ailleurs, ou au-delà de l'action répréhensible*¹⁵⁵.

Parler du pardon, de la réconciliation et de la palabre traditionnelle, c'est signifier qu'une divergence a entraîné une certaine discorde, et qu'il faille donc y remédier. Cette réalité discordante équivaut au conflit dont il convient de déceler les tenants et les aboutissants. C'est à cette tâche que nous nous attelons à travers la section ci-après.

Tout compte fait, dans la mesure où la palabre se fait dans une logique « win-win », elle implique des sacrifices à consentir de part et d'autre par les parties. Néanmoins, ce pas ne peut être franchi que par une personne reconnaissant sa part de responsabilité dans ce qui est arrivé, et la nécessité non seulement de concéder une part de ses avantages mais aussi de renouer les liens rompus avec l'autre. En même temps, il consent

¹⁵³ FRANÇOIS (Pape), *Misericordiae Vultus*, Bulle d'indiction du Jubilé extraordinaire de la miséricorde 11 avril 2015 promulguée par le pape François, N° 9.

¹⁵⁴ Étienne GODINOT, *Pardon et réconciliation*, Institut de recherche sur la résolution non violente des conflits (IRNC), juin 2014, p.11.

¹⁵⁵ Charles KASEREKA PATAYA, *op.cit.*, pp.171-172.

à ne pas faire du tort subi l'objet quotidien de ses préoccupations, pour un nouveau départ relationnel.

Dans le contexte du Nord-Kivu, le risque est que certaines communautés ethniques, à tort ou à raison, ou peut-être encore sous l'influence du « syndrome d'Adam et Ève » conduisant à la victimisation, n'accusent que les autres comme étant l'unique cause de tous leurs malheurs, comme si en tout elles étaient innocentes et en rien du tout responsables de quoi que ce soit au sujet de ce qui leur arrive. Une telle attitude ne peut aucunement favoriser le pardon et la réconciliation.

Ainsi, pour des raisons pratiques, rappelons les étapes de la palabre africaine. En effet, face à la détérioration des rapports entre des membres de la communauté, avant le jour de rencontre pour palabrer, il est question de procéder à l'identification du problème, pour en faire part au chef. S'en rendant aussi compte, il fixe rendez-vous et désigne le modérateur, avant de convoquer la communauté. Le jour du rendez-vous pour palabrer, le modérateur décrit le problème, donne la parole aux acteurs puis aux témoins ainsi qu'aux participants, pour des échanges en vue d'un dénouement heureux. C'est au terme de tout cela que le chef prend une décision finale à ce sujet. Au terme de la décision, il est généralement prévu la prise d'un repas commun¹⁵⁶.

En ce sens, la palabre constitue une sorte de thérapie collective, vu que le conflit ne détériore pas seulement les rapports entre les seuls protagonistes mais aussi indirectement, influe négativement sur les rapports entre les autres membres de la communauté, dans la mesure où l'escalade de ce différend implique qu'il y a des alliés potentiels de part et d'autre. Dans le cadre intercommunautaire, il existe une structure qui fédère les communautés pour tableur sur les différends entre les groupes ethniques du Nord-Kivu. C'est de cette structure que nous parlons ci-après.

¹⁵⁶ cf. Niagalé BAKAYOK & Fahiraman KONI, *Les mécanismes traditionnels de gestion des conflits en Afrique subsaharienne*, Rapport de recherche, Centre FancoPaix en résolution des conflits et mission de paix, Juin 2017, p.22.

Le Baraza la Wazee Intercommunautaire, opportunité de dialogue et de réconciliation ?



Baraza du village Kishonja, © Ulimwengu

« Baraza » est un mot swahili qui désigne communément une hutte construite au milieu du village, et où les chefs de familles se rencontrent pour se parler, manger, boire et table sur la situation du milieu. C'est là aussi où les sages invitent des hommes et des femmes pour régler leurs différends. Cette case est habituellement bâtie en terre cuite et couverte de chaume. De forme circulaire pour symboliser l'unité du village, le « baraza » est aussi un lieu de rassemblement où les adultes traitent de sujets de la vie quotidienne du village, pour se rassurer de l'entente et la collaboration entre les habitants¹⁵⁷. En principe, elle a deux

¹⁵⁷ cf. <https://www.la-croix.com/Monde/Afrique/Baraza-hutte-construire-paix-RD-Congo-2018-02-02-1200910741>

issues (deux portes) pour garantir la sécurité ou la possibilité de se sauver en cas de danger.

Équivalent de « kyaghanda » en kinande, « bushenge » en kihunde et « lubunga » en Kibembe, par extension, ce mot désigne le rassemblement, mieux, l'ensemble d'hommes constituant une sorte de Conseil du village, pour tableur sur les questions de société. Au cours des échanges, les organisateurs visent non à humilier les fautifs mais plutôt relier, ressouder les liens d'estime mutuelle. Les participants à ce forum font recours aux proverbes et dictons que seuls les initiés et les habitués peuvent comprendre.

Pour lutter contre les conflits, les différents groupes ethniques peuplant le Nord-Kivu ont initié ce qu'ils appelèrent à l'époque « Barza intercommunautaire du Nord-Kivu », en 1998. Cette organisation dénommée actuellement *Baraza la wazee intercommunautaire* a pour objectif fondamental de « jeter les bases d'une concorde durable entre les communautés ethniques autochtones du Nord-Kivu et celles d'autres provinces vivant au Nord-Kivu »¹⁵⁸.

Au terme des travaux, quatorze recommandations furent formulées de la manière suivante : le mépris, à prohiber ; l'exclusion, à condamner ; la violence, à condamner ; l'assistance aux déplacés et aux réfugiés, à encourager ; la diabolisation, à bannir ; le pouvoir coutumier, à soutenir ; la spoliation des terres, à décourager ; la nationalité, à respecter ; la pacification nationale, à soutenir ; l'État de droit et responsable, à redynamiser ; les organes délibérants, à réinstaurer ; l'amour du travail, à cultiver ; la sincérité, la franchise et l'ouverture, à vivre ; le pardon mutuel, à concrétiser¹⁵⁹.

Ce manifeste constitue une feuille de route qui, à notre sens, devrait même être vulgarisée tant au niveau des structures éducatives (écoles, universités, structures sportives, églises et mosquées...) qu'au niveau des services et structures aussi bien

¹⁵⁸ PROVINCE DU NORD-KIVU (COMMISSION PROVINCIALE DU CINQUANTENAIRE), *La Province du Nord-Kivu cinquante ans après (1960-2010). Bilan et perspectives*, Goma, décembre 2010, p.118.

¹⁵⁹ PROVINCE DU NORD-KIVU (COMMISSION PROVINCIALE DU CINQUANTENAIRE), *op.cit.*

étatiques que para-étatiques. Nous sommes, en effet, dans un contexte où la coexistence, la cohabitation pacifique doit être l'affaire de tous partout et à chaque occasion.

Le travail de promotion et de maintien de la paix à exécuter par le « Baraza » peut, dans le contexte actuel, s'appuyer sur des structures locales de paix déjà mises en place, et qu'il s'agirait tout simplement de renforcer et dynamiser, à condition qu'elles ne soient pas politisées ou privatisées par des entrepreneurs politiques.

Ce sont notamment : le Conseil de paix et d'appui à la pacification, au niveau provincial ; le Conseil de paix et de développement au niveau des villes ; le Comité local de paix et de développement, au niveau des communes ; la Cellule de paix et de développement, au niveau des quartiers et groupements ; le Noyau de paix et de développement, au niveau des avenues¹⁶⁰.

Dans la mesure où ces structures sont constituées de façon à représenter toutes les couches de la population, il y a lieu d'œuvrer par elles pour éviter des erreurs d'identification des structures aux communautés ethniques de leurs animateurs. Leur caractère homogène permettrait de mettre fin à la volonté que certains nourrissent de vouloir que tout le monde soit comme eux ; mieux, leur soient identiques, au point de chercher à se coaliser contre les « autres », alors que les problèmes de société sont à résoudre au profit de tous, sans exclusive. L'une des priorités devra porter sur la culture de la confiance de plus en plus perdue ; tout le monde soupçonnant tout le monde de lui en vouloir.

Le modèle pour ce faire, ce serait la confiance qu'ont les petites commerçantes entre elles. Il est, au niveau des petits marchés, des dames dont l'expérience laisse ébahi quiconque a l'occasion de les écouter. Comment expliquer que de façon inconditionnelle, quelqu'un vive du petit commerce alors qu'il n'a pour capital que son capital social ?

Tel est le cas de certaines vendeuses dans des marchés

¹⁶⁰ cf. PROVINCE DU NORD-KIVU (Cabinet du Gouverneur), Recueil de textes juridiques régissant la Coordination des actions humanitaires et de planification du développement dans la Province du Nord-Kivu, in *Bulletin officiel*, Goma, 08 mai 2014, p.41.

pirates et dans des marchés populaires comme Kituku à Goma. Ces braves pauvres dames n'ayant aucun sou ne font le commerce que grâce aux produits (telles les patates douces, la braise, les bananes...) qu'elles prennent à crédit sans aucune considération d'ordre ethnique, pour ne payer qu'en fonction de la vente, et ainsi avoir en profit, juste quelque chose pour nourrir les membres de leurs ménages. Une confiance de ce genre serait inimaginable dans notre monde ultra-capitaliste. Pourtant, elle existe encore, et peut servir de modèle pour cultiver l'être-ensemble au-delà de clivages ethniques et religieuses.

8

Confessions religieuses modernes et possibilité d'entretien des liens entre les peuples

*Pour se réconcilier, on n'apporte pas un couteau qui tranche mais une
aiguille qui coud.*

*Porte une aiguille ; ne porte pas une épée.
(Prov. Kongo)*

À la suite de leur rencontre avec l'Occident à travers la colonisation, les habitants du Nord-Kivu ont, pour la plupart, adhéré aux confessions religieuses avec lesquelles vint l'œuvre colonisatrice (christianisme et islam, notamment). Ainsi, par la force du temps, en plus de la croyance traditionnelle, la foi aussi bien chrétienne que musulmane, a fini par constituer un autre élément de l'identité individuelle et collective. Nous ne saurions donc parler du patrimoine culturel tout en excluant cette nouvelle donne. D'où la raison d'être de cette section.

Notons d'emblée qu'il n'existe pas une définition unanime du mot « religion ». Pour certains, le terme de “religion” provient du latin *religare* (relier) ou *religere* (relire). Cette double provenance souligne la difficulté à définir ce terme qui désigne très globalement la relation de l'homme à Dieu et donc le respect de ses paroles et l'accomplissement du culte¹⁶¹.

Pour d'autres, le mot « religion » dérive du latin *religio* (ce qui attache ou retient, lien moral, inquiétude de conscience, scrupule) utilisé par les Romains, avant Jésus-Christ, pour désigner le culte des démons. Pour Cicéron, « religio » vient de *relegere* (relire, revoir avec soin, rassembler) dans le sens de

¹⁶¹ <https://croire.la-croix.com/Definitions/Lexique/Religion>

"considérer soigneusement les choses qui concernent le culte des dieux".

Plus tard, Tertullien et Lactance voient son origine dans *religare* (relier) pour désigner "le lien de piété qui unit à Dieu"¹⁶². Tout compte fait, retenons que par « religion », il faut entendre l'ensemble des croyances et des pratiques culturelles qui fondent les rapports entre l'homme et le sacré auquel il se sent attaché et d'où il tire l'orientation de son activité. La multiplicité de religions se justifie par le fait que

*« l'expression du rapport de l'homme envers l'infini, envers Dieu, ou les dieux, est différente selon le temps et le degré du développement des divers peuples, mais jamais aucune société d'hommes, depuis que les hommes sont devenus des êtres raisonnables, ne pouvait vivre, par conséquent ne vivait pas, et ne peut vivre sans religion. »*¹⁶³

Ainsi, tout en reconnaissant la valeur inestimable pouvant et devant être joué par ces structures, il nous semble que dans la mesure où bon nombre de citoyens peuplant le Nord-Kivu pratiquent les religions chrétienne et musulmane, il conviendrait que ces institutions (par ailleurs organes de la société civile), compte tenu de leur capacité de persuasion, soient sensiblement intégrées dans le travail du *Baraza la wazee intercommunautaire*. Il s'agirait, à notre avis, là, d'une sorte de « communauté fédératrice » siégeant au sein de cette structure, à condition que son rôle ne consiste pas à annihiler les valeurs culturelles.

En effet, il se sera agi là d'une combinaison harmonieuse entre la tradition et la modernité, surtout que traditionnellement, le rôle réconciliateur est d'ordre spirituel, pourvu que l'animateur-religieux désigné ne sombre pas dans les mêmes bassesses que ses frères d'origine dont les pesanteurs idéologiques risqueraient de changer l'avis et édulcorer la rationalité et l'objectivité.

¹⁶² "Qu'est-ce que la religion ?", en ligne sur http://atheisme.free.fr/Religion/Religion_definition.htm

¹⁶³ Léon Tolstoï, « Qu'est-ce que la religion ? », en ligne sur [https://fr.wikisource.org/wiki/Qu%E2%80%99est-ce_que_la_religion_%3F_\(Tolsto%C3%AF\)/trad._Bienstock](https://fr.wikisource.org/wiki/Qu%E2%80%99est-ce_que_la_religion_%3F_(Tolsto%C3%AF)/trad._Bienstock)

C'est pour cette raison que nous puisons ici à la source de la sagesse de ces deux religions dans le cadre des ressources tradi-modernes à même de fédérer les efforts de cohabitation pacifique entre les communautés ethniques du Nord-Kivu. Pratiquement, les confessions religieuses, en plus de jouer un rôle médiateur, ont à s'occuper de : la prédication en vue de la conversion, la médiation et la réconciliation des fidèles en conflit sur base des Écritures, des sessions de formation sur la cohabitation pacifique, et la vulgarisation des textes de lois en vue de la connaissance des droits et devoirs.

Comme l'on peut donc bien le constater, des actions de formation des leaders religieux sur la paix et la résolution pacifique des différends restent d'une importance capitale, pour que la réconciliation ne soit pas laissée au bon vouloir des seuls agents de l'Etat. Encore que la Bible aussi bien que le Coran et la Sunna ne sont pas contre cette implication, sachant que l'homme est un être naturellement conflictuel, mais que le problème n'est pas le conflit en soi, mais plutôt la manière dont il est géré, et qu'on ne saurait donc pas convertir quelqu'un sans pour autant l'inviter à la cohabitation pacifique avec ses semblables, ces parfaites images de Dieu.

Le Pape François, au sujet du rôle de l'Église en matière de pacification et de réconciliation note :

L'annonce de la paix n'est pas celle d'une paix négociée mais la conviction que l'unité de l'Esprit harmonise toutes les diversités. Elle dépasse tout conflit en une synthèse nouvelle et prometteuse. La diversité est belle quand elle accepte d'entrer constamment dans un processus de réconciliation, jusqu'à sceller une sorte de pacte culturel qui fait émerger une "diversité réconciliée", comme l'enseignent bien les évêques du Congo : "La diversité de nos ethnies est une richesse [...] Ce n'est que dans l'unité, la conversion des cœurs et la réconciliation que nous pouvons faire avancer notre pays" »¹⁶⁴.

Partant, l'Église a une mission, principalement réconciliatrice, si bien qu'elle cesserait d'être Église tant qu'elle

¹⁶⁴ Pape FRANÇOIS, *Exhortation apostolique « Evangelii Gaudium »*. Sur l'annonce de l'évangile dans le monde d'aujourd'hui, Libreria Editrice Vaticana, le 24 novembre 2013, n° 230, p.61.

ne s'acquitte pas de cette tâche. En effet, sans réconciliation, l'Église ne saurait plus être véritablement une assemblée des fidèles, un lieu de rencontre conviviale avec soi-même, avec autrui et avec le Seigneur. Par ailleurs, une analyse minutieuse révèle que le processus de pardon et de réconciliation est présent dans toutes les institutions religieuses. Pour cause, *les religions aident à réconcilier et proposent différents rituels*¹⁶⁵.

En Islam par exemple, il existe un rituel de réconciliation, le *Sulh*¹⁶⁶. Ce dernier se déroule de la manière suivante : *La première étape* consiste dans le fait que la victime et le délinquant cherchent un médiateur respecté, un *muslih*. Ensuite, les deux parties annoncent publiquement qu'un crime a été commis. *La deuxième étape* nommée *musalaha* est un processus de réconciliation entre les deux parties qui s'achève avec le pardon et le règlement du conflit.

Durant le processus, la dignité et l'honneur des deux parties sont restaurés, malgré la gravité du crime. Dans *la troisième étape*, le rituel se fait en public. La communauté va être présente pour garantir et témoigner du pardon. Les parties en conflit se serrent la main en présence des médiateurs. Ensuite, la famille du coupable va chez la famille de la victime et boit une tasse de café amer. Finalement, la famille du coupable offre un repas¹⁶⁷.

Il convient de retenir qu'au cours de ce processus, il ne s'agit pas de se concentrer ni sur la victime, ni sur le coupable mais simplement sur le rétablissement de la dignité et l'honneur des deux parties dans le village. Dans le cadre chrétien, c'est à juste titre que Benoît XVI souligne qu'*on pourrait dire que réconciliation et justice sont les deux présupposés essentiels de la paix et qu'ils définissent également dans une certaine mesure*

¹⁶⁵ Conseil National des Organisations de la Société Civile Guinéenne (éd.), *La prévention et la gestion des conflits par les Conseils Locaux des Organisations de la Société Civile Guinéenne, Cahiers Thématiques, Cahier 10 : Réconciliation*, 2012, p.10.

¹⁶⁶ Conseil National des Organisations de la Société Civile Guinéenne (éd.), *La prévention et la gestion des conflits, op.cit.*

¹⁶⁷ *Ibid.*

sa nature¹⁶⁸. Il renchérit en s'appuyant sur des paroles de l'Évangile en ces termes :

« Je vous laisse la paix, c'est ma paix que je vous donne », dit le Seigneur qui ajoute : « non pas comme le monde la donne » (Jn 14, 27). La paix des hommes qui s'obtient sans la justice est illusoire et éphémère. La justice des hommes qui ne prend pas sa source dans la réconciliation par la « vérité de l'amour » (Ep 4, 15) demeure inachevée ; elle n'est pas authentiquement justice. C'est l'amour de la vérité, – « la vérité tout entière » à laquelle l'Esprit seul peut nous conduire (cf. Jn 16, 13) –, qui trace le chemin que toute justice humaine doit emprunter pour aboutir à la restauration des liens de fraternité dans la « famille humaine, communauté de paix », réconciliée avec Dieu par le Christ¹⁶⁹.

Il y a là la double notion des dimensions verticale et horizontale de la réconciliation, comme pour dire que les liens rompus le sont aussi à deux niveaux. Bien plus, la possibilité de réconciliation ne peut advenir que sur base de l'acceptation de jouer le jeu de la vérité qui, comme on le sait, habituellement, blesse. C'est cette blessure de la vérité dans l'amour qui seule peut rendre possible le rétablissement de l'unité jadis hypothéquée.

Toutefois, ajoute le pape,

pour devenir effective, cette réconciliation devra être accompagnée par un acte courageux et honnête : la recherche des responsables de ces conflits, de ceux qui ont commandité les crimes et qui se livrent à toutes sortes de trafics, et la détermination de leur responsabilité. En effet, martèle-t-il, les victimes ont droit à la vérité et à la justice. Il est important actuellement et pour l'avenir de purifier la mémoire afin de construire une société meilleure où de telles tragédies ne se répètent plus¹⁷⁰.

Tout compte fait, la réconciliation implique absolument la gestion de la mémoire des acteurs (sujets et objets de la rupture et

¹⁶⁸ BENOÎT XVI, *Exhortation post-synodale « Africae munus »*, Libreria Editrice Vaticana, 19 novembre 2011, n° 17.

¹⁶⁹ BENOÎT XVI, *Africa Munus, op.cit.*, n° 18.

¹⁷⁰ *Ibid.*, n° 21.

ses conséquences). C'est pour cette raison que des chercheurs retiennent que

la reconstruction du passé fait partie intégrante des processus de réconciliation intergroupe car, à l'issue d'un conflit, la mémoire collective sous-tend une bonne partie de l'animosité, de la haine et de la méfiance entre les groupes. La difficulté de cette gestion des mémoires tient au triple défi qu'elle doit pouvoir relever : permettre la reconnaissance et favoriser la guérison des souffrances individuelles, préserver l'identité sociale des groupes impliqués, tout en leur permettant de vivre ensemble en paix. Ainsi, une mauvaise gestion de la mémoire collective peut mener à la résurgence du conflit, voire à un véritable cycle de vengeance dans lequel les blessures du passé justifient les violences à venir¹⁷¹.

C'est dans ce sens qu'il conviendrait de bien gérer les mémoires afin que soit prévenu la résurgence du mal et qu'en quelque sorte le conflit soit pris pour une opportunité de cohabitation pacifique. Cette option implique absolument la mise à nue de la vérité des faits mais aussi la reconnaissance du tort commis, et la ferme décision de s'amender. C'est en effet *grâce à l'établissement de la vérité que le pardon devient envisageable, et ce n'est que par le pardon que les pages sombres de l'histoire d'un pays peuvent appartenir véritablement au passé.*¹⁷² Comme pour dire qu'une réconciliation véritable est précédée par le pardon qui lui-même implique la vérité pour l'établissement de la justice pour un vivre-ensemble assumé à travers l'unité dans la diversité.

En fonction des lois de la nature, Thomas Hobbes note par ailleurs :

Une sixième loi de nature est celle-ci : que, si on a des garanties pour l'avenir, on doit pardonner les offenses passées à ceux qui

¹⁷¹ Laurent LICATA, Olivier KLEIN et Raphaël GÉLY, « Mémoire des conflits, conflits de mémoires : une approche psychosociale et philosophique du rôle de la mémoire collective dans les processus de réconciliation intergroupe », in *Social Science Information*, Vol. 46, No 4 (December 2007), Université Libre de Bruxelles, Fonds National de la Recherche Scientifique et Université catholique de Louvain.

¹⁷² Arnaud MARTIN, *op.cit.*, p.104.

s'en repentent et qui désirent ce pardon. Pardonner, en effet, n'est rien d'autre qu'octroyer la paix. Cependant, si elle est octroyée à ceux qui persévèrent dans leur hostilité, elle n'est pas paix, mais crainte. Néanmoins, ne pas l'octroyer à ceux qui donnent des garanties pour l'avenir est signe d'une aversion pour la paix, et [ce refus] est contraire à la loi de nature¹⁷³.

Il y a donc à ce niveau des devoirs de part et d'autre : repentance sincère et décision de ne pas persévérer dans le mal, pour celui qui a offensé, et l'octroi du pardon de la part de la victime, pour un vivre-ensemble paisible. Néanmoins, vues en fonction des prédications souvent sectaires diabolisant les autres, les confessions religieuses portent en elles-mêmes des germes de conflits qui ne sauraient aucunement encourager les citoyens à la réconciliation. Chacune prétend avoir le monopole de la Vérité et se présente ainsi comme étant la meilleure et apparemment l'unique Voie du salut par excellence.

Dans la mesure où des discours religieusement ségrégationnistes sont ainsi développés à l'occasion des rencontres religieuses, et que des fidèles sont excommuniés pour le simple fait d'avoir assisté à une célébration d'un mariage dans une autre confession religieuse par exemple, ces institutions ne sauraient du tout pas être un modèle idéal de réconciliation des peuples. Ce manquement est grave et n'est pas du tout à encourager, car promouvant ce contre quoi devait lutter chaque confession religieuse ou ce contre quoi chacune prétend lutter.

Qui plus est, nous sommes dans une région post-conflit où les oppositions développées et vécues au niveau des lieux de culte encouragent sciemment ou souvent inconsciemment une certaine transposition possible sur les ethnies par un raisonnement analogique simple ! Curieusement, par la suite, ces mêmes institutions s'étonnent que le message de réconciliation qu'elles professent tombe visiblement dans des oreilles de sourds. Pourtant, le message lui-même est en réalité assourdissant, ou simplement rendu tel !

Il s'agit au fait ici, d'un *christianisme du salut individualiste et égoïste*, qui mise sur des au-delà qui chantent

¹⁷³ Thomas HOBBS, *Leviathan... op.cit.*, p.142.

au bénéfice de l'individu seul, sans s'interroger sur le statut communautaire de la société africaine en tant que corps social à sauver dans son ensemble en Jésus-Christ. *Un christianisme de la division*, qui opère par conflits confessionnels et antagonismes dogmatiques, avec l'intention manifeste pour chaque confession de faire le plus d'adeptes possible au détriment d'autres confessions¹⁷⁴.

Evidemment, ces antagonismes sont l'héritage de l'histoire-même de l'implantation d'un certain *christianisme de la division*, dans la mesure où, arrivé divisé en confessions religieuses dogmatiquement armées les unes contre les autres, le christianisme qui s'est imposé en Afrique n'a jamais pu se défaire de sa propension à diviser les chrétiens les uns des autres¹⁷⁵.

Les confessions religieuses ont donc, à dire vrai, le devoir de balayer devant leurs propres cases pour constituer véritablement des instruments d'unité et de réconciliation et de paix. Dans le cas contraire, elles ne feraient que se voiler la face et la voiler aux fidèles en disant une chose et son véritable contraire.

La solution pour une gestion pacifique de l'altérité en vue de l'unité dans la diversité, grâce à la tolérance permettant de se rassembler sans se ressembler, loin de la religiosité fondamentaliste et le fanatisme communautariste, c'est *la logique du « parfois »*¹⁷⁶. Pour être un instrument de paix, il faudra : *parfois, être ce que je suis* (de mon obédience religieuse/ethnique) *et refuser d'être ce que je ne suis pas* (d'autres obédiences religieuses/ethniques) ; *parfois, être ce que je ne suis pas et refuser d'être ce que je suis* ; *parfois être ce que je suis tout en étant ce que je ne suis pas* ; *parfois, n'être ni ce que je suis ni ce que je ne suis pas*.

¹⁷⁴ KÄ MANA, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Paris-Yaoundé, Éditions Karthala et Éditions Clé, 2000, p.85.

¹⁷⁵ KÄ MANA, *op.cit.*, pp.96-97.

¹⁷⁶ Nous tenons ces propos de Kä Mana, au cours de l'émission *Pensées d'Africains pour Africains*, n° 3, parlant des leçons à tirer de l'*Aventure ambiguë* du romancier Sénégalais Cheik Amidou Kané, le lundi 03 août 2015 à 17h⁰⁰, à la Radio Pole FM/Goma. Toutefois, il s'agit bien d'une adaptation de ce que Kä Mana disait des relations des Africains face à la mondialisation, de façon respectueuse et enrichissante.

Ce principe signifie, en fait que, comme le stipule Michel Sauquet, *la différence, à condition d'être identifiée, n'empêche pas le dialogue*. La vérité, ajoute-t-il, est que *le temps de l'autre n'est jamais le mien, la logique de l'autre n'est pas la mienne*¹⁷⁷. Ainsi, conscient que *la reconnaissance de l'altérité est indispensable pour être soi-même*, Michel fait référence à Jean Paul Sartre qui faisait dire à un personnage du *Huis clos* que *l'enfer c'est les autres*, et conclut que *l'enfer, c'est plutôt de refuser que l'autre soit autre* !¹⁷⁸ Ce qui n'est que folie. C'est, une fois encore, ce qui fait dire à Raimon Panikar, ce qui suit : *Celui qui ne connaît que sa propre religion ne la connaît pas vraiment ; il faut au moins en connaître une autre pour la situer et prendre conscience de sa spécificité*¹⁷⁹. Il en est de même de celui qui ne fréquente ou ne connaît que sa propre ethnie. Pour être plus explicite, voici notre ferme conviction :

Comment être ce que je suis et refuser d'être ce que je ne suis pas ?

C'est par exemple en matière de défauts. S'il est un défaut arrivant souvent à des adeptes d'une confession religieuse ou d'un groupe ethnique quelconque, j'opte pour rester ce que je suis (vivre les valeurs prônées par ma culture) et je renonce à tomber dans ce piège des antivaleurs promues par les autres. Je reste donc constant et serein face à la probabilité d'influence négative de la part de l'autre, pour ne pas porter atteinte aux valeurs ou pour ne pas me laisser affaiblir par l'autre dans ce qu'il a comme faiblesse. Je me prédispose en même temps à le persuader par l'exemple et non par des arguments, pour qu'il s'ouvre aux valeurs que je prône.

¹⁷⁷ Michel SAUQUET, *L'intelligence de l'autre : Prendre en compte les différences culturelles dans un monde à gérer en commun*, Paris, Ed. Charles Léopold Mayer, 2007, p.11.

¹⁷⁸ Michel SAUQUET, *L'intelligence de l'autre...*, op.cit., p.17.

¹⁷⁹ *ibid.*, p.18.

Comment être ce que je ne suis pas et refuser d'être ce que je suis ?

Par exemple, dans mes propos, je prends soin de ne pas ridiculiser ou diaboliser quelqu'un puisqu'il n'est pas de mon obéissance ethnique ou de ma confession religieuse. J'admets que l'autre puisse penser autrement et avoir raison ; et je prends soin de réfléchir à ses arguments. Churchill disait d'ailleurs, non sans raison, que *la plus grande leçon de la vie, c'est de savoir que même le fou a parfois raison*. En d'autres termes, je refuse d'être l'unique détenteur du Vrai, du Bon, du Bien, du Beau et de l'Être.

Comment être ce que je suis tout en étant ce que je ne suis pas ?

À supposer que je découvre une valeur professée et vécue par ceux qui ne sont pas de chez moi ou par des adeptes d'une confession religieuse autre que la mienne, je prends soin de me l'approprier dans le quotidien de ma vie, sans cesser d'être fidèle à mes convictions culturelles ou à mon obéissance religieuse. Je me laisse donc enrichir par les richesses de l'autre, sans pour autant cesser de garder mon identité. Je reste moi-même tout en m'ouvrant à l'autre dans ce qu'il a d'enrichissant. Par exemple : l'entraide, l'empathie, la prière constante, la franchise...

Comment n'être ni ce que je suis ni ce que je ne suis pas ?

En matière de cohabitation pacifique, bien des confessions religieuses, si pas toutes, sont loin d'être des instruments de prévention des conflits, eu égard aux prédications et doctrines explicitement et intentionnellement opposées. Raison pour laquelle, à ce sujet, il vaut mieux ne prendre parti ni pour sa propre confession ni pour celle des autres. C'est là une opportunité à saisir pour éviter le fondamentalisme et adopter un discours conciliateur et de l'unité dans la diversité respectueuse.

En ce sens ne se justifierait aucunement l'excommunication d'un adepte d'une confession religieuse pour le simple fait d'avoir participé à un mariage célébré dans une confession religieuse autre que la sienne. De même, l'excommunication familiale d'un enfant pour s'être choisi un

partenaire affectif dans une confession ou une ethnie autre que la sienne ne saurait être rationnellement justifiable. C'est, pour s'inspirer de l'expérience œcuménique de Frère Roger de Taizé : "être catholique sans rupture de communion avec quiconque"¹⁸⁰. Autrement dit, croire sans que cette croyance nous conduise à exclure les autres de notre champ existentiel.

Pour parler comme les tenants de la transdisciplinarité, *l'ouverture comporte l'acceptation de l'inconnu, de l'inattendu et de l'imprévisible, tandis que la tolérance est la reconnaissance du droit aux idées et vérités contraires aux nôtres.*¹⁸¹ Sans l'adoption de ces deux attitudes, jamais les diverses confessions religieuses ne sauraient être des instruments de paix que de façade. Et dans ce cas-là, elles auront paradoxalement joué le rôle, non de lier mais plutôt de délier, de désunir, d'opposer, de confronter-même. Bref, de créer des inimitiés. Pour cela, il convient d'adopter la *théologie du christianisme global*¹⁸² basée sur la prise en compte de l'altérité et de la complémentarité épistémologique et spirituelle.

La formule convenable devra donc consister à être en mesure de toujours *contextualiser et ne pas s'enfermer dans des certitudes*. C'est cela qui permettra de *comprendre autrui et en être compris soi-même*, comme le soutient Edgar Morin¹⁸³. La tolérance, comme le souligne l'article premier de la Déclaration de principes sur la tolérance adoptée par l'Unesco,

est le respect, l'acceptation et l'appréciation de la richesse et de la diversité des cultures de notre monde, de nos modes d'expression et de nos manières d'exprimer notre qualité d'êtres humains. Elle

¹⁸⁰ cf. Vidéo des obsèques de Frère Roger de Taizé, en ligne sur <https://www.youtube.com/watch?v=GluVH-yMpl8>

¹⁸¹ BASARAB NICOLESCU, *La transdisciplinarité. Manifeste*, éditions du Rocher, 1996, p.xcvi.

¹⁸² Lire à ce sujet ce qu'il y a lieu de qualifier à juste titre d'œuvre « autobiographique et testamentaire » de Kä Mana, *Ma foi de théologien africain aujourd'hui*, Riga, Editions Universitaires Européennes, 2018. Dans cet ouvrage est tracé, contre tout fondamentalisme et dogmatisme contre-productifs, l'itinéraire d'une intelligence en quête de foi, et d'une foi en quête d'intelligence en contexte africain.

¹⁸³ Edgar MORIN, *Penser global : L'humain et son univers*, Paris, Éd.Robert Laffont, 2015, p.36.

*est encouragée par la connaissance, l'ouverture d'esprit, la communication et la liberté de pensée, de conscience et de croyance. La tolérance est l'harmonie dans la différence. Elle n'est pas seulement une obligation d'ordre éthique ; elle est également une nécessité politique et juridique. La tolérance est une vertu qui rend la paix possible et contribue à substituer une culture de la paix à la culture de la guerre*¹⁸⁴.

Ainsi entendue, la tolérance comme *harmonie* implique que les différences, loin de constituer une raison aux rivalités ainsi qu'aux antagonismes, constitue l'équivalent-même de la paix. Au fait, l'harmonie implique la mise ensemble d'éléments divers, de façon à faire résulter un climat ou un sentiment de bien-être.

Une sentence de l'illustre Antisthène est plus qu'éclairante à ce sujet. Diogène de Laerte rapporte que quelqu'un demandant à Antisthène quelle étude était la plus importante, il répondit : *c'est de désapprendre le mal*¹⁸⁵. Ce mal là, dans notre contexte, c'est tout ce qui nous amène à nous opposer les uns aux autres, sur base de ce que nous avons appris de nos appartenances tribales, religieuses, politiques, régionales, idéologiques...

Nous sommes, en effet, faits de tout ce que nous avons appris ; et s'il en est un qui ne favorise pas notre mieux-vivre-ensemble, il convient que nous désapprenions ce que nous avons appris, afin de nous en dépouiller en réapprenant tout ce qui peut favoriser l'unité dans la différence ; ce qui, au Nord-Kivu, n'est une valeur que dans des discours publics et non dans les cercles ethniques restreints, communément appelés « communautés » au sens réel de « exclusionnités ».

¹⁸⁴ UNESCO, *Déclaration de principes sur la tolérance*, adoptée par la Conférence générale de l'UNESCO à sa vingt-huitième session, Paris, le 16 novembre 1995, art 1^{er}.

¹⁸⁵ DIOGÈNE DE LAERTE, *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité, Suivies de la vie de Plotin par Porphyre*, Traduction nouvelle par M.CH.ZEVORT, Tome Second, Paris, Charpentier, 1847, p.4.

Récits de vie relatifs aux valeurs culturelles prônant la paix

En termes d'accueil et d'hospitalité, chaque communauté ethnique soutient être, d'une manière ou d'une autre, et chacune à sa manière, ouverte aux autres. Nous retenons ici quelques arguments avancés par les uns et les autres. Méthode Bulebe¹⁸⁶ souligne qu'à son avis, le Muhunde est le plus hospitalier de tous les groupes ethniques, si bien que les gens le disqualifient en le traitant d'insensé. Les détracteurs du Muhunde arguent que par amour pour la viande, il a cédé ses champs aux immigrants qui, par la suite, lui offrirent des présents symboliques (chèvre, poule ou vache). Pourtant, pense Bulebe, c'est juste au nom de sa charité que le Muhunde avait gentiment accueilli et intégré les immigrants. On dit que nous aimons trop la viande, dit Bulebe, et qu'au nom de cela, nous avons cédé nos propriétés ; pourtant, ajoute-t-il, le Muhunde ne mange jamais la viande crue, alors qu'il y a d'autres peuples qui en prennent aisément crue !

Pour sa part, Hangi Nkuba Joseph soutient que les Batembo sont un peuple solidaire au point de vue social, car ils accueillent tout le monde sans problème. Et si l'hôte est célibataire, on le garde et on lui fait même une femme afin qu'il se sente vraiment intégré. Pour cela, ils font le pacte de sang qui assure une confiance totale malgré les différences d'origine. Cela permet aux gens d'être unis. Il y avait aussi le regroupement des villages à travers le "Baraza" où les hommes mangeaient et dialoguaient. Avec la modernité, les gens se sont crus civilisés en

¹⁸⁶ Méthode Bulebe est un enseignant de formation ayant mené une étude sur la disparition des langues, avec un focus sur le Kihunde. Pour cela, il a mis en place une école de formation des enfants à la langue Kihunde. Son « Centre de promotion de la langue hunde » fonctionne à l'Institut Nyabushongo, au quartier Ndosho, bien que manquant encore de soutien logistique pour mieux rendre ce service.

abolissant cette pratique. Pour le moment, conclue-t-il, c'est le chacun pour soi, chacun aux côtés de sa femme, comme si le monde ne se limitait qu'à ce cercle restreint.

Suzana Vumilia soutient, au compte des Bakumu : « Notre esprit d'hospitalité a fait à ce que même les autres ethnies adoptent notre dénomination. Notre ancêtre Kahembe avait pris en mariage des Tutsi, Hutu, Hunde et Kumu. Les mariages mixtes de Kahembe ont entraîné une dynamique d'adoption de l'appellation Kumu à quiconque accepte ou décide de vivre dans le Bukumu. » Aussi, à l'occasion de la fête organisée chez le Mwami, ajoute-t-elle, toutes les communautés ethniques vivant au Bukumu se présentaient à la cour pour exhiber leurs danses et manger ensemble. Ces festivités se faisaient à l'occasion de l'abattage d'un éléphant car, soutient-elle, notre Mwami était chasseur. Il n'y avait pas de ségrégation aucune : chacun recevait sa part en faveur de son ménage, et puis une autre part était cuisinée pour la réjouissance populaire. Il y a là une image du chef qui est non un rançonneur mais plutôt quelqu'un qui est au service de son peuple, au risque de sa vie, car il n'était pas impossible qu'il meure au cours de la chasse. En ce sens, personne ne vendait même de champ ; on ne faisait que prêter la terre pour permettre aux nouveaux venus de subvenir aux besoins des leurs, contrairement à ce qui se fait pour le moment où on ne fait que vendre la terre pour le regretter par la suite.

Comme pour corroborer ce qui précède, un Mukumu tutsi, monsieur Gatuku Eustache indique quelques pratiques pouvant être capitalisées pour faire de la culture des tutsi, un ferment de la paix. C'est notamment :

- le « kugaba » : c'est une pratique consistant à faire don d'une vache à un ami. C'est là un signe d'amitié, car on ne peut pas donner à quelqu'un qu'on n'aime pas ou avec lequel on ne veut pas tisser des liens d'amitié. Cette pratique traduit également une ferme volonté de soutenir l'autre pour que lui aussi ait du bétail, et donc, qu'il se relève et s'enrichisse pour le bien-être des siens. C'est là une volonté de bonheur partagé basé sur le fait qu'il ne serait pas normal d'être riche seul.

- le « gukura ubwatsi » et le « inyiturano » : dans le premier cas, il s'agit du fait d'apporter de la bière à l'ami qui a fait don de la vache. À cette occasion, il s'agit non seulement de le remercier, mais aussi de porter à la connaissance des frères et amis, de ce nouveau lien tissé, avec une promesse ferme que la vache en question n'est pas à abattre mais plutôt à élever pour quitter la pauvreté. Dans le deuxième cas (inyiturano), il s'agit, pour celui qui avait bénéficié du don de la vache, après qu'elle ait mis bas au terme d'un certain temps ou de quelques années, de faire aussi don d'une vache à un membre de la famille du premier donateur, en signe de gratitude, de volonté de renforcer et pérenniser le lien, mais aussi pour le relever de sa pauvreté ou renforcer sa richesse. Il y a là une sorte de « cercle vertueux » à perpétuer pour éviter toute sorte de complexe de manque entre voisins.
- le « gutwerera » : cette pratique consiste à appuyer un voisin, un ami ou frère aussi bien en cas de joie (naissance, mariage) ou de peine (deuil), avec des biens selon le cas (bière, nourriture, ustensile...) ou avec de l'argent, pour que le poids de la cérémonie ne pèse pas sur lui seul. Il s'agit là d'une sorte de « capital social » rotatif garantissant la possibilité de faire face aux événements de la vie en toute sérénité, au nom de la solidarité.
- le « guhembra » et « gutura icyari » (correspondant nande de "obulutho" et "okowa mulenge") comme le note Kakule Tatsopa¹⁸⁷ : en cas de naissance, les familles aussi bien de l'épouse que de son mari, prennent soin, chacun à son tour, de visiter la famille ayant été bénie par une nouvelle naissance, surtout la première naissance, avec de la bière et de la nourriture, pour souhaiter la bienvenue au bébé et ainsi l'intégrer dans la grande famille. À cette occasion, même les voisins sont conviés pour partager

¹⁸⁷ KAKULE TATSOPA WA MUGHALITSA, *La chèvre dans la culture traditionnelle nande*, Goma, éd.CEREVA, 2016, p.49. Le "oluvutho" est une chèvre offerte à l'occasion de la naissance d'un enfant. Quant au "okowa mulenge", il s'agit d'une chèvre offerte en guise d'annonce d'une nouvelle naissance.

cette joie. De leur côté, les époux sont aussi en devoir de rendre visite aux parents (de l'épouse puis ceux du mari), pour leur présenter le bébé avec des présents.

Cette pratique qui est aussi la même dans diverses communautés ethniques, avec des variantes mineures, entraîne des dons réciproques renforçant sans cesse les liens. Chaque occasion (heureuse ou malheureuse) constitue une opportunité saisie par les familles pour resserrer leurs liens de fraternité et d'amitié.

Reconnaissant l'hospitalité légendaire des Banyanga, Mme Kashira affirme que dans leur tradition, quand les hommes recevaient à manger à la Baraza, il n'y avait pas de discrimination quant aux bénéficiaires de la nourriture. Aussi, nous sommes tellement accueillants face aux visiteurs et voyageurs, martèle-t-elle. Nous pouvons manquer à manger pour eux, mais jamais le lit. Si une fille d'une famille quelconque, si elle est dotée, ce n'est pas seulement sa propre famille qui en jouit. Pour ce qui est de mon cas, dit Kashira, la dot qui a été versée à mon compte a servi à aider le garçon d'un voisin pour verser sa propre dot, car il n'était pas encore marié. Cela ne tient pas compte de la même lignée. Pour ce qui est des enfants, une femme pouvait même allaiter le bébé de sa voisine absente, en attendant que celle-ci revienne du champ.

Abondant dans le même sens, Bansuya Mushande affirme : en terre nyanga, le visiteur n'a pas à s'inquiéter quant au manger, au logement... Quand quelqu'un arrive dans un village, il ne doit jamais passer directement sans saluer les gens au niveau du Baraza. Si quelqu'un s'en va sans mot dire, on le laisse partir, mais à son risque et péril, car il ne saura pas quelles sont les nouvelles du village ou de là où il va, mais aussi, il n'aura pas transmis les nouvelles de là d'où il vient. Ainsi, en cas de danger, il ne pourrait avoir qu'à s'en prendre à lui-même suite à son imprudence.

Le Munyanga ne veut pas de problème, souligne-t-il par ailleurs. Si un visiteur s'installe, il faut qu'il soit pacifique. Ainsi, nul ne peut lui ravir son champ. Aussi, la preuve de l'accueil est qu'au sein du territoire de Walikale il y a beaucoup de tribus :

Nyanga, Kano, Kumu, Kusu, Kobo, Tembo, Hunde (chacune de ces tribus a une entité territoriale) ; à cela s'ajoutent ceux qui n'en ont pas : Bashi, Bahavu, Banande, Bambuti, Bapiri, Bahutu (dans les trois Walowa), Batutsi (à Matenge)...

Les activités d'édification de la paix bénéficient donc d'un soubassement communautaire dont il convient de tenir compte, comme le révèlent aussi d'autres gestes connecteurs que l'on retrouve chez les uns et les autres. Ces gestes-là, comme dirait le Pape François, constituent « ...un aspect de l'ouverture universelle de l'amour qui n'est pas géographique mais existentiel. C'est la capacité quotidienne d'élargir mon cercle, de rejoindre ceux que je ne considère pas spontanément comme faisant partie de mon centre d'intérêts, même s'ils sont proches de moi. »¹⁸⁸

Les Bambuti, premiers occupants du Congo, reconnaissent dans leurs pratiques, le respect de la culture, bien qu'ayant été fragilisés par les autres communautés. Ils en veulent pour preuve, la considération qu'ils ont de la nature et de l'être humain ; c'est-à-dire, à l'égard de toute personne humaine. C'est pourquoi du point de vue historique, ils ne comprennent pas comment un premier occupant peut par la suite être pris pour un visiteur, alors qu'il a accueilli tous les autres. Contrairement à toutes les autres communautés ethniques du Nord-Kivu, ils n'organisent et n'entretiennent aucun groupe armé, bien qu'ayant la capacité de se rebeller comme le font les autres et souffrant de leurs actions belliqueuses. En récompense, pense Makunduka Mukumo, le Mumbuti est victime de la marginalisation. Pourtant, il ne se bat pas pour autant, pendant que les autres créent des groupes armés pour revendiquer des terres qui en réalité lui appartiennent en tant que premier occupant. Et Adela Weteshe d'ajouter : l'enfant du voisin, c'est ton propre enfant ; telle est la conception des Bambuti. Mais pour le moment, tout a changé, suite aux soupçons relatifs à l'empoisonnement. L'unité et la collaboration ont disparu, remplacés par la discrimination. Quand nous vivions ensemble, on se connaissait différents mais on ne se battait pas pour autant.

¹⁸⁸ François (Pape), *Lettre encyclique « Fratelli tutti »*, sur la fraternité et l'amitié sociale, Vaticano, Libreria editrice vaticana, 2020, p.69.

La précitée souligne par ailleurs qu'habituellement, on n'allait pas chasser seul, sauf en cas d'urgence. Et dans ce dernier cas, précise-t-elle, on allait non loin de la maison, juste pour permettre à la famille d'avoir à manger grâce à la pêche et au piégeage. Habituellement, en fonction des affinités, on chassait en équipe ; cela permettait d'apprendre les uns des autres, surtout de la part des aînés, pour éviter de se faire tuer par les animaux féroces. Butin gagné seul ou en équipe, le gibier obtenu n'est pas consommé par la seule famille du chasseur. D'ailleurs, la femme qui a la viande pendant que les autres n'en ont pas, peut préparer ce qu'elle a, puis demander à ses voisines de préparer le fougou même si elles n'ont pas de viande ; elles devront utiliser la sauce qu'elle aura préparée. Quelle solidarité confiante !

En cas de deuil, ajoute Adela, tout le monde va dormir, pendant sept jours, dans le ménage éprouvé ; chacun aussi apporte ce qu'il a et dont l'assemblée a besoin. Deux jours avant le 7^{ème} jour, une équipe va à la chasse, à la recherche de la viande à utiliser pour le lever du deuil. Personne ne prétend avoir été plus important que les autres pour la prise du gibier, bien que ce soit son chien qui l'aurait attrapé ou sa lance. En cas de pêche, une est partie du gibier est gardée par les propriétaires, tandis qu'une autre est déposée à la Baraza pour la jouissance communautaire. Après le partage, les parties sont distribuées de façon équitable à tous les ménages du village ; même la part d'une grossesse est remise à la mère qui la porte. Une autre partie est gardée à la Baraza (dans un panier nommé « Katanda ou Katúndu »), pour garder ça en vue de l'accueil des visiteurs et voyageurs potentiels, et même pour secourir le village en cas de nécessité.

Si les sages se rendent compte que l'un d'entre eux a mangé chez lui et non à la Baraza comme d'habitude, en termes de sanction, tous les sages refusent de manger de la nourriture venue de chez lui. Ils lui laissent le soin de se gaver de toute la nourriture venue de tous les autres ménages. Comme il ne saurait le faire, il finit par s'excuser et demander pardon. Par la suite, la punition lui infligée consistait à lui exiger d'apporter une antilope vivante, en signe de réconciliation. Elle ne devait avoir

aucune blessure. Cette proie devait chaque fois être accompagnée de l'agenouillement et l'onction d'huile en public.

Retenons par ailleurs que dans la tradition des Bakumu, des danses d'ensemble réunissaient aussi des curieux admirateurs. Auparavant, les sages se rassemblaient le soir à l'habitation de l'un d'entre eux. À cette occasion, l'un d'entre eux jouait au Likembe ; l'ensemble assistait à cette musique tout en buvant du *Kasiksi* (la bière de banane), tout en se racontant des histoires. Cela entraînait un climat de contentement. Même les enfants y participaient. La séance s'accompagnait de la danse. À l'occasion de ces rencontres, les sages échangeaient aussi sur la situation du milieu.

Abordant la question de la réconciliation traditionnelle, Mapendo Mirenge soutient que chez les Bahunde, en cas de conflit entre deux familles ou peuples, la réconciliation se concluait par la donation d'une femme (mariage). Cette pratique tient lieu d'un postulat commun aux peuples : on ne peut pas nuire sa belle-famille ou la belle-famille de son enfant. Mais aussi, le dialogue est une pratique fondamentale. Lorsque quelqu'un nuit à son voisin, pour lui demander pardon, il se présente avec une cruche de vin, en compagnie de témoins, pour se réconcilier. Parallèlement à ce qui précède, Bahani Wakishuba reconnaît que *le Muhunde cède sa fille à quiconque en demande la main, quelle que soit la tribu, et que par le pacte de sang, on devient ami, la conséquence logique étant que l'ami peut demander la main de la fille de son ami pour son garçon, ou même le fils de cet ami-là, pour épouser sa fille. Il arrivait même que l'on promette en mariage une grossesse. Le principe est que quand quelqu'un prend en mariage la fille de quelqu'un, il ne peut jamais lui faire du mal. Ils doivent se protéger de part et d'autre ; pas donc de guerre possible, car on devient une même famille se devant protection mutuelle. Cette pratique est encore en œuvre.*

Jadis, pour la conquête du pouvoir chez la Bahunde, les membres de la belle-famille venaient au secours de la famille en difficulté, pour la secourir, par exemple en cas de guerre. Aussi, quand on donne une fille en mariage au roi, si celle-ci commet des gaffes là-bas en portant atteinte à un tabou, cette femme est

chassée de la cour avec toute sa descendance. Dans ce cas, le père de la femme en question lui offre une terre sur laquelle ces enfants devront continuer de régner, car ce sont des princes malgré tout. Cela est une façon de contribuer à la paix, souligne Bahani Wakishuba.

Par ailleurs, chez les Banyanga, les enseignements par rapport à la haine et la paix, soutient Bansuya Mushande, se donnent au Baraza (Rushu). Là, on apprend la solidarité entre les membres du clan, car tout le monde cherche à bien vivre avec les autres. C'est pourquoi on dit *Ebunakima maa* : l'union fait la force. Si vous vous disputez et vous disloquez, vous allez vous retrouver fragilisés. Ce qui rend le Munyanga soudé, c'est lorsqu'il veut entrer en communion avec ses ancêtres. Avant d'aller à l'autel (Maherero) sur la colline, il faut que tout le monde se sanctifie et soit donc en bon terme avec lui-même, avec les autres (vivants et morts) et avec Dieu. Les membres du clan règlent les conflits en fonction des interdits qui n'auraient pas été respectés. Si quelqu'un ose y aller sans pour autant être moralement en ordre, tout le monde risque de mourir là-bas. Raison pour laquelle on ne doit donc pas faire n'importe quoi, au risque d'exposer tout le clan. Tout cela prépare la paix. Bien plus, un non Nyanga peut entrer au Baraza, bien qu'il ne peut participer au rite. Bien plus, la forêt Nyanga, même apparemment inoccupée, est subdivisée en fonction des clans qui, chacun connaît la propriété lui réservée pour la chasse.

Chez les Bakumu comme chez bien d'autres groupes ethniques du Nord-Kivu, au sujet des événements festifs, lors de la naissance, on égorge une chèvre et on fabrique ou on achète de la bière. C'est tout l'entourage qui en mange pour célébrer cette naissance. Les membres de l'entourage, en fonction des possibilités, offrent aussi des cadeaux ; par exemple : de la bière ou de la nourriture. Pour ce qui est du mariage, les familiers et amis organisent une réunion préparatoire pour échanger les idées et chercher ensemble le nécessaire pour la fête, chacun selon ses possibilités. Ce genre de rencontre inclue aussi bien les membres internes que les amis et connaissances, sans distinction de leur identité, à condition qu'ils soient connus des membres de la famille concernée. Lors de la préparation de l'événement, on est

en devoir d'apprêter de la bière pour que quiconque vient offrir quelque cadeau même avant le jour J ait à boire. À noter aussi qu'il est d'usage que quiconque apporte sa part de contribution au bon déroulement de la festivité ne s'en aille pas sans boire. En effet, comme l'on dit en kinyarwanda : « nta utura adasogongeye ». C'est pour dire que personne ne peut jamais offrir de la bière et en même temps ne pas être en droit d'en goûter, comme s'il n'avait rien apporté.

Pour ce qui est du deuil chez la Bakumu, il arrivait que si quelqu'un n'a pas de place où enterrer, un ami lui offre une place dans son champ, pourvu qu'il ne mette pas du ciment sur la tombe. Après l'enterrement, chaque ménage offre une mesure de haricot ; celui qui a un arbre offre du bois de chauffe ; de même, celui qui a une tente, de la bière... Parfois, si quelqu'un décède, le notable fait le porte-à-porte pour collecter de l'argent et/ou des biens, afin de venir en aide à la famille éprouvée, pour l'achat du cercueil...

Concernant le pacte de sang, Nsase Soki dit que chez les Bakano, le pacte de sang est une pratique pouvant favoriser la cohabitation pacifique. Et pour ce qui est du mariage, le Mukano admet que « Kwenye unaoweya hauezi fanya ako bu bandi » (là d'où quelqu'un a pris une femme, il ne peut jamais y nuire qui que ce soit). D'ailleurs, quand quelqu'un prend la fille d'un Mukano, on lui offre une colline, même si le beau-fils est d'une autre ethnie, pourvu que la belle-famille tienne à l'honorer. « Pahali awayewaye na mutoto wetu, au moins abakie pale ». Comme pour dire : au lieu que notre beau-fils ère avec notre fille, il vaut mieux qu'il la garde tout près de nous. On suppose en effet, que le prétendant vient de loin. Pour cela, il faut lui offrir un endroit à habiter et à exploiter pour sa survie et celle des siens. Et Nsase d'ajouter : la culture du « Baraza » au sein des villages contribue à la résolution des conflits. Là aussi, quiconque arrive trouve à manger. Même un visiteur arrivant à l'absence de celui qu'il visite est reçu à la Baraza. Là, il est reçu, on lui offre à manger en attendant que son ami arrive. Même les passants sont reçus ; évidemment, sauf pour des rites traditionnels.

Faut-il noter par ailleurs que les travaux communautaires permettent de rapprocher les gens, vu qu'en travaillant ensemble, l'on réduit les risques de conflits. Ces travaux rassemblent les personnes du village en dépit de la diversité de leurs ethnies. La preuve avancée par les Bakano pour montrer qu'ils sont moins conflictuels, c'est que selon Soki Nsase, ils ne sont pas tellement impliqués dans les conflits intercommunautaires sévissant en province du Nord-Kivu.

Nous les Bambuti, soutient Makunduka par ailleurs, nous avons des Baraza ; il y en avait chaque fois deux : celui de la coutume et celui des rites (exclusif) « Kasumilo » (à Walikale). N'est sensé y entrer que le chef de famille (fils aîné) ; il est le plus petit, tandis que le plus grand appelé « Baraza » (Luusu), c'est là où on reçoit tout le monde ; là, il y a le « Mutanga » : c'est un ensemble de signes, symboles et adages, dont une corde de raphia, pour permettre d'enseigner aux enfants et les préparer ainsi à faire face à la vie, comme vont le révéler les proverbes ci-après.

Quelques proverbes à caractère unificateur indiqués par les informateurs

Si d'emblée nous partons de la symbolique du raphia se trouvant dans le Baraza aussi bien des Bakano, des Bambuti que des Barega, ce matériel symbolise la simplicité. C'est en raison de cette vertu qu'il est utilisé à plusieurs occasions rituelles, de la même manière qu'il sert à diverses utilisations domestiques. Pour cela, l'on dit : *Bushoshu-bushoshu bwa wa lweku lwa mwicha n'ku mpala insaii* : à cause de sa simplicité, le raphia est utilisé souvent. Cela revient à dire que dans la vie, il faut être simple. Cette simplicité peut faire à ce que tu arrives même là où tu ne pouvais pas arriver. Pour ainsi dire, chaque symbole étalé au niveau de la Baraza a sa signification vectrice d'une leçon de vie à transmettre de génération en génération.

Il y a aussi le symbole de la canne à sucre : les parties de celle-ci, ce n'est pas pour signifier qu'il faut les séparer mais plutôt pour demeurer toutes ensemble. C'est en ce sens que les Mbuti disent : *Mubuto maseke tukubeanya ta tusombana : la famille est comme une canne à sucre ; on partage mais on ne sépare pas*. En d'autres termes, cet adage fait penser à l'unité dans la diversité. Nous sommes tous des humains (bantou, nilotique, pygmée) ; nous devons partager sans nous entretuer, soutient Makunduka.

À en croire Bunyere Nabarutsi, un adage hunde dit « *Mwira wa mundu ye muali ku wabo* » ; donc, un ami vaut parfois mieux qu'un frère ; il peut offrir son secours beaucoup plus que ne le ferait un frère. C'est dans ce cadre que le Muhunde a gentiment accueilli les immigrés rwandais et leur a offert des champs, soutient-elle. Elle ajoute cependant que cet adage ne peut aider pour la cohabitation pacifique que si l'ami en question n'abuse pas de la générosité dont il est bénéficiaire de la part du Muhunde. Et l'esprit de partage, martèle-t-elle, fait qu'un

Muhunde se caractérise par l'habitude de ne jamais manger seul ; l'adoption d'une telle pratique implique que même si l'on est en conflit, le partage pousse à la réconciliation.

En Chitembo, on dit : *Utalwete ulubikire (kama haunalo, lunakungojea)* : Si un voisin est en difficulté aujourd'hui, tu peux te moquer de lui, mais le lendemain, c'est ton tour. Bref, ne te moque pas de celui qui se noie, car, à force de ne pas lui venir en aide, il peut finir par entraîner ta propre noyade ; ou bien, cela te ferait rater son secours prochain quand ce sera ton tour d'être aussi en difficulté.

Et les Bakumu de dire : *Rutugu rutakura ngo rurute gosi (Mabega haiwezikomala kushinda shingo)* : les épaules ne peuvent jamais être plus hautes que la tête ; cela implique le devoir de respect des aînés en dépit de tout ce qu'on sait ou qu'on a de plus que lui. Cette pratique est très importante et prévient des conflits de génération ou ceux liés au complexe d'infériorité ou de supériorité. C'est également ce qui leur fait dire : *Mulume ni undi (Mwanaume ni mwengine)* : en dépit de moyens dont on dispose, on a, tôt ou tard, besoin de l'autre en raison du soutien dont on peut bénéficier de sa part, vu que nul ne se suffit. C'est ce qui fait dire en Chitembo : *Buuma misi* : l'union c'est la force (l'union fait la force). Et les Bahunde de dire : *Ho fumbi ibiri sikoranire ho sinalilira* ; c'est-à-dire : lorsque deux lièvres se rencontrent quelque part, c'est en ce moment-là qu'ils profitent pour pleurer. Cela revient à dire qu'en cas de problème, si l'on est à deux, et c'est l'opportunité de trouver aisément ensemble une solution efficace et durable.

Dans ce cadre, les Bakano disent : *Mulimo wa bengi lukakilo (kazi ya batu mingi inamalizikaka mbiyo)* ; une tâche exécutée par plusieurs personnes dans l'esprit de collaboration, on s'en acquitte plus tôt que prévu, et de façon aisée. Et ils ajoutent : *Tuligano u bulume* (nous sommes là constitue la force). En d'autres termes, la présence de frères, sœurs et amis est une garantie de sécurité et d'efficacité.

Les Bakumu disent : *Muti wa kihango ni hana kake : Dawa ya urafiki ni kupana kadogo ; usikose kupatia rafiki*. Cela revient à dire que la solution à la fraternité consiste à être charitable ; mieux, à donner/partager avec autrui, pour ainsi

entretenir le lien d'amitié ou de fraternité et de maintien du pacte de sang, en termes de capital social et de sécurité sociale. Sans cet esprit de partage, il est difficile de maintenir ce lien de façon perenne. Cela est attesté par des contes dont fait état le chapitre ci-après.

Contes identifiés par les informateurs

En dehors des contes que nous avons trouvés dans des documents écrits et que nous avons présentés dans une autre partie, certaines personnes ressources (quelques rares qui en ont trouvés, car bon nombre d'entre eux avaient difficile à en avoir) nous ont narré des contes favorables au vivre-ensemble. C'est cet échantillon que nous présentons dans les lignes qui suivent.

Un jour, conte Bahani Wakishuba, il y avait une femme aimant beaucoup son époux qui cependant était dangereux ; ce dernier lui mit un « kakukukuku » (une sorte d'animal) qui l'accompagna ; lorsqu'on mangeait, cet animal observait ce qui se passait. La nuit, quand il y avait complot, l'animal en question suivait ceux qui prévoyaient de dévorer cette femme là. Mais cette dernière ne prêtait pas attention aux paroles de conseil que prononçait l'animal pour lui prévenir du complot qui était fomenté contre elle. Elle n'y prêta vraiment pas attention. Lorsque le forfait devait être accompli, l'animal insista encore pour que la femme se cache afin de suivre ce qui se complotait contre elle. L'animal avoua à la femme que son mari dévorait les gens. Cela permit à la femme de s'enfuir avec cet animal. Lorsque dévoreur chercha la femme pour s'en emparer, il la manqua. Lorsque l'animal s'en rendit compte, il fit signe à la femme en chantant, mais les brigands finirent par dévorer ladite femme malgré tout. Cet animal décida cependant de rester à l'endroit en question, pour libérer cette femme, bien qu'elle fût déjà dévorée. Il se prépara en chantant tout en s'habillant en herbes, pendant que les fantômes le mettaient sur les épaules du géantsans s'en rendre compte. L'animal se déguisa puis coupa progressivement le géant pour en faire sortir tous les habitants du village qui avaient été dévorés. Ce fut une fête au village, pour les retrouvailles avec ces frères et sœurs jadis disparus au point d'être pris pour morts. Ce plus pauvre de tous, les villageois décidèrent d'en faire le roi de leur village.

La leçon à tirer est que quand tu es en compagnie des autres, il faut bien tenir compte de leurs avis et conseils avant d'agir. Cela est une opportunité à saisir, pour éviter de tomber dans un piège. Il ne faut donc mépriser l'avis de qui que ce soit, petit et méprisable soit-il. Malheureusement, c'est ce qui nous arrive bien souvent.

De la tradition des Bahunde, Bunyere se souvient de deux contes ci-après :

*Kulikuwaka kuku na kabemba ; balikuwaka barafiki sana, kisha wakati moya kukakuwa njala mu mungini. Kuku ikapata habari kama Burungu kunakomala mutama na bulezi ; ikaenda ako bila kulaga rafiki yake. Ikafika kule, ikauliza benye chakula kama inaezafanya je ju ipate kwa ile chakula, bakaiambia kama inaomba kutumika ; ikatumika, kisha bakailipa chakula, ikarudia Kitshanga. Kabemba akaenda kwa kuku kumutafuta, batoto yake bakasema kama mama yabo aliendabatafutia chakula Burungu. Kabemba naye akakamata njia ya kwenda Burungu, kisha akakutana na kuku mu njia. Kuku wakati iliona Kabemba, ikaficha mugulu moya mu libawa ; wakati Kabemba ilikutanana na kuku akamuuliza : weye umepata chakula aye ? Kuku akamuambia kama bamemukata mugulu kisha njo bakamupa chakula. Kisha Kabemba ikaenda Burungu, ikaambia benye chakula aseme baikate mugulu baipatie chacula ; bakaikata, na bakamupa chakula, lakini hakuwezaka kuibeba, juu alikua hana tena mugulu. Akatumanisha ku batoto bake kama yeye hatawezakuya tena juu hana mugulu tena, juu kuku ilimudanganya bakamukata mugulu. Sasa, kama batoto bake banasikia njala, bakuebanakula bitoto ya Kuku. Njo maana mpaka leo Kabemba inakulaka Kuku.*¹⁸⁹

¹⁸⁹ Il était une fois une poule et un épervier. Ils étaient amis. Pendant la période de famine, la poule apprit que dans le village de Burungu il y avait du sorgho et de l'éleusine. La poule y alla sans mot dire à l'épervier. Arrivée à Burungu, la poule demanda aux propriétaires de cette nourriture quelles étaient les modalités pour y avoir accès. Ces derniers lui dirent qu'il suffisait de travailler. Elle fit ce qui lui fut dit. Au terme du travail, il lui fut octroyé de la nourriture, puis la poule rentra à Kishanga. Lorsque l'épervier vint chez la poule pour le saluer, ses poussins lui apprirent que leur mère était allée à Burungu, chercher à manger. L'épervier décida d'aller aussi à Burungu, puis rencontra la poule en cours de chemin, sur son chemin de retour. Lorsque la poule aperçut l'épervier, elle cacha l'une de ses pattes. Lorsque les deux se rencontrèrent en face, l'épervier demanda à la poule :

Leçon : la poule avait cru avoir trompé l'épervier. Pourtant, le mal qu'elle fait à son voisin est retombé sur toute sa descendance qui, jusqu'à présent, ne sait que faire pour se réconcilier avec leurs dévoreurs.

Bunyere ajoute : *Kulikuwaka barafiki batatu : Shemabwa (imbwa), Ninandokolo (léopard) na Kitende, balikuaka safari. Kitende na Ninandokolo wakafanya complot contre batoto ba Shemabwa. Bakaendawinda, kisha bakarudilia batoto ba Shemabwa, njo ikakuwa gibier yabo. Balikuabaliisha tayarisha moto kwenye batachomea. Wakati balikua mu njia, imbwa ikaenda chooni, kiisha bakarudilia batoto yake ku mungini, aseme bamepata nyama. Lakili, ju Shemabwa njo alikua anabeba zile nyama, aka vérifier wakati barafiki yake nabo balikua bameenda ku choo. Akafungula furushi, akaona kama ni batoto yake njo benye barafiki yake baliua. Naye akarudia ku nyumba mbiyombiyo, akatosha batoto yake, akaua bale batoto ya barafiki yake, kisha akabatia mu mufuko, kisha akarudia mbiyo, na habayatoka ku choo. Bakaendelesha safari. Mu njia, bale barafiki bawili bakakuanaambiana aseme : « Bahekyaa mulume kyatechi ». Imbwa naye akabajibia aseme : « Kichi mulume ni kichi undi. » Wakati balifika ku mungini, bakatupa furushi mu moto yenye balikuwaka baliisha tayarisha. Ninandokolo na Kitende, bakakuta ni batoto yabo njo bamechomewa. Bakakorogana.*¹⁹⁰

où as-tu pu trouver à manger, toi ? La poule lui dit qu'elle n'a pu en avoir que pour s'être fait couper l'une de ses pattes à Burungu. L'épervier alla aussi à Burungu puis demanda aux propriétaires de la nourriture de lui amputer de sa patte afin qu'ils lui fassent à manger. Ces derniers exaucèrent sa demande et lui amputèrent de sa patte, puis lui firent de la nourriture. Cependant, il ne put transporter ce qui venait de lui être fait, vu qu'il lui manquait une patte. L'épervier envoya des émissaires, demander à ses enfants d'aller à Burungu récupérer la nourriture car lui ne pouvait aucunement pas être en mesure de le faire, étant donné qu'il lui manquait une patte à la suite du sortilège de la poule. L'épervier recommanda à ses enfants de ravager les poussins chaque fois qu'ils auront faim. C'est ce qu'ils font jusqu'à aujourd'hui, pour se venger.

¹⁹⁰ Il était une fois, trois amis en voyage : Shemabwa (le chien), Ninandokolo (le léopard) et Kitende. Kitende et Ninandokolo complotèrent contre les enfants de Shemabwa. Ils allèrent à la chasse puis en rentrant, lorsqu'en cours de route, ce dernier alla au petit coin, ils abattirent ses enfants qu'ils prirent pour des gibiers. Avant d'aller à la chasse, ils avaient déjà apprêté le feu sur lequel devait se faire

Fundisho : Unafanyiaka mutu mabaya, lakini ileile mabaya inaweza kukurudilia. Shimu yenye unachimbia mwengine, unaezaianguka ndani pia.

la grillade. Ainsi, lorsqu'arriva Shemabwa, car c'est lui qui transportait les gibiers, pendant que ses amis venaient aussi d'aller au petit coin, il prit soin de vérifier ce qu'il y avait dans le sac, puis se rendit compte que parmi les gibiers il y avait aussi ses propres enfants. Ainsi, il s'empressa de récupérer les enfants de ses compagnons du village. Il enleva ses propres enfants dans le sac puis égorgea ceux de ses compagnons et les y mit. Ils poursuivirent le chemin, puis en cours de route, Ninandokolo et Kitende murmurait en disant : « il est un homme à qui l'on avait fait porter ce qu'il ignore ». Shemabwa, à son tour, leur rétorquait sans qu'ils comprennent : « ce que connaît un homme, un autre homme le sait aussi », comme qui dirait : « à malin, malin et demi ». Lorsqu'ils atteignirent le village, ils décidèrent de directement mettre le sac sur le feu ardent préalablement prévu. Ninandokolo et Kitende se rendirent compte, pendant qu'il était déjà trop tard, que ce sont leurs propres enfants qui avaient été transformés en gibier. Cela entraîna un sérieux conflit entre eux. **Leçon** : le mal que tu fais à quelqu'un peut se retourner lamentablement contre toi-même. Il vaut donc mieux être en bon terme avec tout le monde, et ne jamais faire à autrui ce que tu n'aimerais pas que l'on te fasse.

Témoignages

L'entretien avec les informateurs clés a montré que bien des témoignages révèlent de la bonne collaboration entre les citoyens en dépit des divergences idéologiques entretenues chez les uns et les autres. Ainsi, les récits de vie ci-après ont retenu notre attention :

Comme expérience vécue, Adela Weteshe témoigne : *Lorsque je suis arrivée à Goma, j'ai vécu avec une femme Munande de Butembo. C'est une femme sans enfant, mais la manière dont elle m'a accueillie a fait croire aux voisins que je suis sa sœur. Elle m'offrait même à manger et me demandait de lui dire ce dont j'avais besoin pour m'en offrir. Elle me donnait de la farine, de la braise et même de l'argent. Nous sommes donc ainsi devenues sœurs, si bien que je ne peux jamais dire du mal d'elle. Elle ne s'était pas distancée de moi pygmée et sale. Je suis donc convaincue que dans chaque tribu il y a de bons et de méchants.*

Par ailleurs, les intérêts communs permettent aussi aux gens, dans le cadre de grands ensembles communautaires pour vivre ensemble. Un adage dit « aho uteretse igisabo, nti uhatara ibuye » (kwenye mutu anaweka kibuyu, hatupake ako lijiwe : là où quelqu'un garde unealebasse, il n'y jette jamais une pierre, de peur de casser sa proprealebasse). Dans ce cadre, personnellement, dit Rumashana Bajoje Ngwete, hutu de mon état, j'ai deux filles mariées chez les Nande et des garçons qui ont épousé des femmes Nande. Ainsi, si je me promène dans un milieu nande, je trouve facilement des gens pour m'accueillir, bien qu'il y ait certains extrémistes enfermés sur eux-mêmes. Cet accueil me permet de me sentir intégré même dans un milieu à majorité nande. Et j'estime que cela constitue un avantage énorme pour moi et les miens.

Chez les Hutu, note Ntamuheza Sengabo, lors du mariage, on se partage à boire et à manger sans tenir compte des origines. À l'occasion du deuil, nous sommes solidaires ; car ce n'est pas une seule famille qui est frappée mais toute la communauté. Chacun apporte ce qu'il peut, puis on passe quelques jours et nuits avec la famille pour remonter le moral des membres. Pour ce qui est du mariage, il est aussi bien endogamique qu'exogamique. En ce sens, des Bahunde épousent les Hutu, et vice-versa. Et Ntamuheza Sengango d'ajouter : *J'ai mon voisin direct qui est Murega, mais nous vivons vraiment de façon conviviale. Chaque fois que j'ai besoin de quelque chose, je n'hésite pas d'aller vers lui. Un jour, mon fils avait un sérieux problème ; ce monsieur me fit cent dollars américains pour résoudre ce problème. J'ai même un autre grand ami Nande dont la famille est devenue pratiquement mienne à force de proximité et de collaboration. J'ai un autre ami Tutsi avec lequel nous avons grandi à Birambizo. Bien que nous nous soyons dispersés après les études et qu'il est allé au Rwanda, j'ai recherché ses traces, puis j'ai fini par retrouver son numéro de téléphone. Je l'ai appelé, puis il est venu me prendre pour m'amener chez lui au Rwanda. Comme hutu ayant même vécu au Rwanda pendant une dizaine d'années, je n'ai pas eu peur d'y aller puisque j'ai confiance à cet ami qui, en fait, est devenu mon frère au sens propre. J'y ai été très bien accueilli, et nous avons renoué nos relations d'antan. J'ai encore une famille hunde de chez nous ; avec les conflits interethniques, nous nous sommes retrouvés à Goma et avons continué nos liens parce que nos pères avaient fait un pacte de sang.*

Et Mapendo Mirege d'ajouter : alors que les Hutu sont supposés être ennemis des Hunde, le poste d'enseignant que j'occupe actuellement à l'école depuis maintenant une dizaine d'années, et qui fait vivre ma famille, c'est un ami Hutu avec qui j'ai étudié, qui m'avait recommandé à la direction pour le remplacer. Il aurait dû recommander quelqu'un des siens. Mais il m'a pris pour son frère, au-delà des conflits existants, et je lui en suis gré. J'en tire une leçon d'ouverture me mettant en devoir de rendre ce bien qui m'a été fait.

C'est aussi sous cette même veine que Nsase Soki affirme : *personnellement, je suis à Goma, pas parce que mes frères m'aident. Ce sont plutôt les gens d'autres tribus qui m'ouvrent aux financements de mon organisation, alors que j'ai des frères qui en ont la possibilité, mais qui ne me soutiennent pas du tout. Mes relations professionnelles ne sont vraiment pas basées sur ma tribu. Il m'est même déjà arrivé de partir pour Bruxelles dans un atelier international. C'est quelqu'un d'une autre tribu qui m'avait offert cette opportunité. Même dans mon ONG, je ne travaille pas seulement avec des Bakano.*

Là où j'étais locataire, dit Bunyere Nabarutsi, j'avais un voisin Hutu. Quand il était venu prendre la maison en location, son arrivée m'avait fort inquiétée car on dit que les Hutu empoisonnent les gens. Certains amis me demandaient même de changer de maison, car je ne pouvais pas résider avec un Hutu, surtout que je ne le connaissais même pas. Je me dis que si je changeais de maison, je ne pourrais pas exiger au bailleur de ne prendre de locataires que ceux de mon ethnie hunde. Je pris la stratégie de me familiariser avec cette famille. L'épouse de ce voisin était tellement compliquée, même vis-à-vis du bailleur. Je me fis son amie, si bien que j'allais même préparer mon fougou sur son brasero, jusqu'au point de manger chez elle et à utiliser ses ustensiles. Elle m'en donnait malgré elle, puis elle finit par comprendre qu'elle était obligée de vivre avec moi. Un jour, elle reçut de la visite ; elle n'avait que du riz, alors que certains de ses visiteurs ne pouvaient pas manger du riz. Elle prit l'initiative de faire du fougou sans pour autant avoir de la sauce, car elle était convaincue que j'avais préparé de la viande la veille. Après qu'elle eut mis la nourriture à table, elle vint me demander de la viande à offrir. Ce fait là me marqua tellement, car ce fut pour moi une marque de confiance au-delà de tout entendement. Un autre jour, elle me confia son bébé âgé de un mois. Je n'imaginai jamais que quelqu'un (une hutu de surcroît), pouvait me laisser garder son bébé, alors qu'à Goma, les gens ont peur que leurs bébés ne soient empoisonnés ou que quelque malaise ne leur arrive. Par ailleurs, chaque fois que sa famille lui envoyait à manger, elle m'en offrait, comme si c'était une obligation. Bien plus, son enfant a fini par me prendre pour sa

tante. J'ai même fini par surnommer cet enfant « Gratuit » ; ses parents ont opté pour ce nom, jusqu'à aujourd'hui. Cette expérience me marque profondément et a changé ma conception.

Quand j'étais affecté au bureau de la culture et arts à Butembo, dit Bahani Wakishuba, j'avais pris un travailleur domestique Munande qui me préparait à manger et entretenait ma maison. On resta ensemble même après l'arrivée de mon épouse. C'est d'ailleurs entre mes mains qu'il se maria. Ses parents vinrent du village pour me remercier. Nous sommes ainsi devenus et demeuré de grands amis. Les enfants de celui qui jadis était mon domestique me prennent vraiment pour leur grand-père. Aussi, en tant que Muhunde de Bibwe, je me souviens que lorsque, dans le temps, les Tutsi arrivèrent là-bas, en tant que famille de chef, nous leur avons donné des champs, mais en attendant que leurs champs ne produisent, nous leur donnions à manger. L'une de ces familles voisines, je l'ai croisée à Bukavu quand j'y suis allé pour les études. Ils m'accueillirent chaleureusement et prirent soin de moi. Ce sont eux qui m'assuraient même le transport pour aller chez moi en vacances. Nous sommes donc frères malgré l'inimitié courante entre certains membres de nos ethnies.

Nyandwi Kagaju, un mukumu, témoigne pour sa part : J'ai un ami qui, aussi, a un ami Munande. Lorsque ce dernier apprit que j'étais l'ami de son ami, il devint aussi mon ami. Il assura même le paiement des frais d'études de l'enfant de mon frère. Lors du mariage de cet enfant qu'il avait scolarisé, il a fort contribué pour la réussite de l'organisation de ce mariage. Et chaque fois, en cas de problème, c'est moi qui suis invité au niveau de cette famille pour résoudre des conflits, car tous ces deux amis sont déjà décédés, mais les deux veuves sont restées soudées. Je réalise donc que dans la vie, upalilie yote, juu haujuwe yenye itakomalaka (il convient d'entretenir des relations de bon voisinage avec tout le monde, car l'on ne sait qui sera utile dans le futur).

Pour sa part, Safari Kisa dit : J'ai un ami de la Province de la Tshopo ; quand j'étais encore étudiant. On s'est rencontrés, puis il a souhaité que j'aille visiter sa famille, à 200 km de Kisangani. Chez lui, j'ai été intégré, et jusqu'à

aujourd'hui, on me considère comme un fils légitime de cette famille-là. Ils m'ont même fait un poste de préfet des études là-bas, sans que je n'aie une recommandation de qui que ce soit. Ils m'ont donné des champs et m'ont demandé d'être initié, sauf que j'ai trouvé que je ne partageais pas les mêmes liens familiaux pour subir cette initiation. Pourtant, là je pouvais apprendre une autre langue spéciale des initiés par laquelle on s'exprime sans geste. Ils estiment que leur rite serait spécial par rapport à tous les autres rites de la république. Pour le moment, mon ami-là souhaite visiter Goma, et toute ma famille a déjà visité son village. Lui est de la tribu Mbole, et moi je suis Munyanga. Et nous sommes vraiment frères.

Quant à Rama, il avoue : *un certain dimanche du mois de septembre 2002, un pasteur munande de la CBCA avait baptisé mon oncle et mon grand-père. Apprenant que l'un des enfants de cette famille des bambuti fréquentait l'école (cet enfant-là, c'est moi, dit-il), il décida de me prendre avec lui. Il me garda ainsi chez lui pendant six ans. Au terme de mes études secondaires, il m'envoya à Goma, chez son fils, pour que j'y fasse mes études supérieures. Jusqu'à présent, je suis tellement devenu l'un des membres de cette famille-là, si bien que je ne fais jamais rien sans pour autant aviser et demander conseil à ce pasteur que je prends désormais pour mon père, même si j'ai déjà grandi.*

Parlant de la question de la paix, Rama estime que le mumbuti est naturellement pacifique. La preuve, soutient-il, est que contrairement à toutes les ethnies, le Mumbuti n'a jusque là ni milice ni groupe armé. À son avis, si un mumbuti se retrouve dans l'un ou l'autre groupe armé, c'est juste par manipulation et influence des promoteurs qui instrumentalisent les pygmées. En termes de valeurs, Rama souligne que non seulement les pygmées sont protecteurs de la nature (il est des arbres qu'il est interdit d'abattre, même s'il y en a du miel, de peur de s'attirer la colère des ancêtres, et des périodes pendant lesquelles les pygmées ne peuvent pratiquer la chasse ou la pêche, en fonction des orientations que leur font les ancêtres à travers le Grand esprit (Molimo ou Yando). Il ajoute qu'il s'étonne de voir comment les non pygmées ont difficile à maîtriser la planification familiale, alors que pour les Mbuti ça va de soi, car ne mettant

jamais au monde beaucoup d'enfants. Ils n'ont, conclue-t-il, qu'à venir auprès de nous pour apprendre ce qu'il convient de faire.

Par ailleurs, notons qu'il est une certaine opinion pour laquelle il n'existe en réalité pas de conflit ethnique entre les communautés du Nord-Kivu. C'est par exemple ce que révèlent ces propos d'un tenant de cette position en ces termes :

Dans notre milieu, il existe des villages souvent répartis de façon tribale. Néanmoins, au niveau des bourgades où se trouvent des marchés, une réalité est évidente : si un marché situé dans un village occupé par les Bahunde n'est pas fréquenté par des Bahutu, les Bahunde se sentent frustrés et en insécurité aussi bien économique, sociale, politique qu'alimentaire, car se trouvant ainsi dans l'impossibilité d'accéder aux produits et services que les autres devaient leur apporter, et d'écouler ce que ces autres-là devaient acheter auprès d'eux. Il en est de même si un marché situé dans un village peuplé par les Bahutu n'est pas fréquenté par les Bahunde. Ce qui veut dire que nous avons besoin les uns des autres et sommes donc frères¹⁹¹, conclue-t-il.

Il se peut néanmoins, que cette nécessité de se côtoyer ne soit inspirée que par des avantages que les uns tirent de l'arrivée des autres, dans la mesure où chacune de ces communautés a une spécificité culturelle dont l'autre a besoin, si bien qu'une rupture des relations constitue un frein à ces échanges, on dirait *bilatérales*, et un manque criant pesant lourd sur les ménages tant au point de vue économique, alimentaire que social et même psychologique. Tout de même, c'est là un point d'ancrage dont il y a lieu de partir pour rapprocher les peuples à partir de leurs besoins vitaux. D'ailleurs, ce besoin de la présence de l'autre reste permanent et multiforme.

L'expérience révèle que de par l'histoire, les peuples du Nord-Kivu se côtoyaient de façon harmonieuse. C'est ce que signifie par exemple Uwimana Binenwa¹⁹² au sujet de son

¹⁹¹ Propos recueillis à Masisi, le 12 août 2019 auprès d'un leader économique.

¹⁹² Innocent UWIMANA BINENWA, « Les relations Hutu-Nande à travers mon expérience personnelle », in S.BUCYALIMWE MARARO (dir.), *RD-Congo. L'entre-deux-lacs, Kivu et Edouard : Histoire, économie et culture (1885-2017). En hommage au Prof. Dr Léonard Mashako Mamba Nyenya*, Bruxelles, éd.Scribe, 2018, pp.624-636.

expérience relative aux relations sociales et culturelles entre Hutu et Nande au cours de sa jeunesse. Il est convaincu que le chaos actuel profite aux politiciens en mal de repositionnement. À son avis, le vivre-ensemble était caractérisé par une entente harmonieuse dont les preuves sont les différentes formes d'entraide. Cela faisait même que des enfants portent des noms tirés du patrimoine culturel de l'autre tribu ! Aussi, le fait que les champs étaient labourés à tour de rôle ; que les femmes s'entraidaient pour la semence, le sarclage et la récolte à tour de rôle, sans distinction de tribu ; qu'au clair de la lune, les jeunes de chaque tribu exhibaient leurs danses ; qu'il n'y avait pas à s'inquiéter de sa tribu en cas de voyage ; et que les uns profitaient des spécialités des autres. Par exemple : le "Kasiksi" (bière de bananes) et le "Musuru" (bière de sorgho) qui étaient la spécialité des Hutu, le "Mandrakwa" (bière de maïs), la spécialité des Nande...¹⁹³

Sous ce même veine, Edison Nsengiyumva atteste :

*Moi-même, j'ai passé six ans de ma vie dans le Territoire de Lubero, entre 1976 et 1982, trop jeune, loin de mes parents, sans aucun souci. J'ai eu des amis à Lukanga où j'ai effectué mes humanités pédagogiques ; à Luotu où j'allais au marché pour acheter des articles indispensables afin de constituer mon stock d'internat ou renouveler mes habits ; à Masereka ou à Magheria où j'ai effectué mon stage d'enseignement pendant toute une semaine, à Musienene où j'allais en visite aux élèves du Petit séminaire.*¹⁹⁴

Au regard de ce qui précède, il sied d'admettre qu' "en s'entremangeant, les (...) peuples sont tous perdants"¹⁹⁵. Cela est aussi vrai pour tous les autres groupes ethniques peuplant le Nord-Kivu, car les antagonismes quotidiens ne font qu'affaiblir, d'une façon ou d'une autre chaque camp, au point de l'empêcher de faire bénéficier aux autres de ses potentialités, tout en le mettant dans l'impossibilité de s'enrichir des bienfaits des autres.

¹⁹³ Innocent UWIMANA BINENWA, Les relations Hutu-Nande...*art.cit.*

¹⁹⁴ Edison NSENGIYUMVA, *Le Professeur Côme Sekimonyo wa Magango: 40 ans d'une vie riche au service de la RD Congo*, Kinshasa, Centre de Recherches Pédagogiques, 2020, p.70.

¹⁹⁵ Innocent UWIMANA BINENWA, Les relations Hutu-Nande...*art.cit.*, p.633.

Ces quelques témoignages montrent donc qu'en dépit des divergences culturelles couplées aux divergences idéologiques entretenues par des tireurs de ficelle, bien des gens ont déjà eu à bénéficier de bienfaits de la part de membres d'autres groupes ethniques que les leur, et que certainement, la plupart d'entre eux ont déjà eu à être déçu par l'un ou l'autre membre de leur propre ethnie, et que donc, point ne serait besoin de se diaboliser les uns les autres, vu que le bon grain et l'ivraie se retrouvent chez les uns comme chez les autres, et ne sont donc point l'apanage d'une seule catégorie, comme des généralisations abusives basées sur un simple raisonnement par analogie le feraient croire.

Proposition de stratégies de mise en valeur des ressources culturelles pour la paix par et avec les jeunes générations

Les propos des informateurs font ressortir, en résumé, que pour permettre aux jeunes de maîtriser les valeurs culturelles et de les mettre à profit, il conviendrait de décentraliser le processus, vu qu'il n'y a pas une formule panacée. Faudra-t-il cependant que soit mis en place un processus de renforcement des ressources culturelles, avec des personnes-ressources, au niveau de chaque communauté ethnique. Cela pourrait avoir un effet d'entraînement. Evidemment, il peut y avoir des biais, vu le risque d'instrumentalisation pour la création d'initiatives nocives (positionnement politique, création de groupes ethnico-idéologiques toxiques). Il devrait s'agir d'un processus d'enracinement culturel à travers des valeurs.

Cela implique par ailleurs que devront être mis à profit les gardiens de coutumes, couplé du soutien aux groupes culturels existants, pour que les jeunes y apprennent, comme au Baraza traditionnel, la langue et ses astuces imagées que sont les proverbes et les contes, les mythes, les légendes, la danse, l'art plastique, le savoir-être et le savoir-faire... En milieu urbain, il faudra appuyer les groupes folkloriques pour la production d'œuvres, des manifestations culturelles, inviter les groupes traditionnels pendant le mariage, les naissances ou autres fêtes de famille (diplôme, naissance, anniversaire...).

Mais dans tous les cas, il conviendra que chaque communauté ethnique se charge de former ses propres jeunes, déjà en commençant au niveau de la famille, sans pour autant oublier de redynamiser, restaurer et renforcer beaucoup plus rationnellement le pouvoir coutumier, au lieu de l'affaiblir comme c'est le cas aujourd'hui ; redynamiser les Baraza au

niveau de chaque entité de base ; renforcer et appuyer le Balai interculturel qui devra effectuer des manifestations régulières au niveau de différentes entités et institutions, en commençant par les écoles maternelles, primaires, secondaires et même les institutions supérieures et universitaires. Il faudra, si possible, identifier des coutumes ayant des similitudes pour en faire une symbiose, afin que les jeunes aient des rencontres culturelles et interculturelles avec des personnes âgées. En plus de ce qui précède, un travail de titan devra consister à motiver les jeunes à parler leurs langues maternelles, en mettant en place des écoles d'apprentissage des langues, soutenir les rédacteurs de dictionnaires, de grammaires, d'anthologies, de contes, de mythes, de légendes, de proverbes, de prières en langue... devant constituer des outils d'apprentissage dans les textes à exploiter en milieux éducatifs.

De façon condensée, les ressources culturelles pacifiques ci-après sont, bien que de façon non exhaustive, à prendre en compte pour capitalisation. C'est notamment :

- L'existence d'une langue commune qu'est le Kiswahili qui, sur le plan de la locution, constitue un carrefour langagier dont se servent toutes les communautés ethniques du Nord-Kivu ;
- L'existence de gardiens de coutume dans chaque cour royale au sein des entités coutumières existantes ;
- Les mythes des origines de chaque groupe ethnique qui, pour la plupart, prouvent la communauté d'origine de plus d'un peuple, et l'aspect migratoire dont chacun est le fruit, en termes de peuplement du Nord-Kivu ;
- Le langage proverbial dont fait usage chacun des groupes ethniques à diverses occasions de la vie, surtout les sentences mettant l'accent sur l'ouverture et la collaboration avec les autres pour mieux réussir ;
- Les travaux champêtres solidaires ;
- Les fêtes de célébration de mariages et d'anniversaires, étant donné qu'elles font rencontrer diverses catégories de groupes ethniques, en fonction du cercle relationnel de la famille concernée ;
- La célébration des funérailles, car beaucoup plus ouvertes

en termes d'audience, et avec moins d'exigences protocolaires ;

- Les mutualités ou associations des communautés ethniques ;
- Les musiciens folkloriques disposant de groupes organisés (Kipfumu, Luanda, Mudiho, Kashokororo, Bunakima, Munde...) ;
- Le *Baraza la Wazee Intercommunautaire* ;
- Le Balai interculturel, le *Foyer culturel* ; et toute autre organisation à caractère culturel, tels des groupes de jeunes comme le *Parlement des jeunes*, le *Conseil provincial de la jeunesse*, des groupes d'idéologie panafricaniste comme *Vaillants nègres*, *Ubuntu...* ;
- Les groupes de décor et d'animation de cérémonies de mariage ;
- Les publications à caractère culturel existantes ;
- L'existence de proverbes, de mythes, contes et légendes incitant à l'ouverture et la collaboration avec les autres ;
- L'existence de chefs de familles, de chefs de clans, de chefs coutumiers et de troubadours ;
- Les confessions religieuses multiethniques ;
- Les chaînes de radio et de télévision ;
- La présence de radios communautaires ;
- Les marchés organisés dans diverses agglomérations pour des échanges économiques entre les citoyens de diverses communautés ethniques ;
- L'existence de structures locales de conciliation : Conseil de Paix et de développement, au niveau des Territoires et villes ; Conseil local de paix et de développement, au niveau des Communes et chefferies ; Cellule de paix et de développement, au niveau des quartiers et groupements ; Noyau de paix et de développement, au niveau des avenues et villages, Commission Justice et Paix, Conseil de sages, Cour royale, etc.

C'est là, en résumé, quelques richesses culturelles immatérielles dont disposent en commun les communautés ethniques du Nord-Kivu, pour enrichir leur mieux-être-ensemble

à travers ces connecteurs existentiels permettant la conjugaison harmonieuse des différences aujourd'hui et demain. Heureusement que des techniques modernes sont aussi en place à Goma-même pour cette valorisation. Par exemple, la possibilité d'imprimer des livres à Goma, mais aussi celle de mettre à profit des maisons de tournage audio-visuel localement. À cela s'ajoute la possibilité qu'ont des jeunes à graver et vulgariser ces ressources au moyen des facilités qu'offrent les nouvelles technologies de l'information et de la communication (youtube, applications pour smartphones, sites internet...) et même les aptitudes en dessin, en arts du spectacle... À ce point de vue, point n'est besoin de compter sur une main d'œuvre importée.

14

Le Nord-Kivu : scinder, céder ou s'entraider ?

Même la guêpe maçonnerie et le crapaud finissent par se tolérer, quand on les enferme dans une même case.

Qui crache en l'air doit s'attendre à recevoir des crachats sur le visage.

Une question mal posée ne peut logiquement avoir pour bonne réponse que celle ni vraie ni fausse. Nous l'allons démontrer dans les lignes qui suivent. Au fait, la province du Nord-Kivu fit face – et le feu couve encore – à la volonté de certains de ses enfants, de promouvoir et réclamer sa scission en deux parties (nord et sud).

D'aucuns se sont demandé pendant quel était le mobile et la finalité véritables de cette idée aux apparences « innovantes » ayant fait surface en 2018, au cours d'une période aussi trouble des échéances électorales (fièvre pré-électorale, insécurité, tueries, kidnapping...). Notre postulat est que cette initiative découle d'un inceste mental et anthropologique, mieux encore, un inceste ontologique prétendant vouloir promouvoir l'être par le non-être.

Comme bien des chercheurs le reconnaissent, de tous les interdits, l'inceste constitue la transgression par excellence, étant donné que dans l'inceste tout s'unit et se brouille : l'individuel, le familial, et le social.

Pour rappel, l'interdiction d'union sexuelle entre consanguins se base sur des raisons aussi bien anthropologiques (favoriser la structuration des échanges), biologiques (éviter les effets génétiques défavorables), religieuses (transgression de Dieu), psychanalytiques (éviter tout sentiment de jalousie). Et l'inceste mental et anthropologique comme l'entend ce texte,

c'est la tendance, pour des habitants de la Province du Nord-Kivu, de croire qu'ils ne peuvent vivre, échanger, partager l'espace vital, qu'avec ceux de leur fratrie.

La grille de lecture de notre réflexion à travers ces pages est l'antique *Mythe de la horde sauvage et le meurtre du père* rapporté par Sigmund Freud¹⁹⁶. En effet, selon ce récit, dans des temps reculés, les hommes vivaient en horde. Le mâle dominant avait seul la jouissance des femelles. Ce tyran expulsait du clan les jeunes gens arrivés à maturité sexuelle. Cette bande de jeunes frères se réunit. Ils haïssaient le père qui s'opposait violemment à leur besoin de puissance et à leur exigence sexuelle.

Pour cela, ils attaquèrent la horde paternelle dans le but de posséder à leur tour les femelles. Ils tuèrent et mangèrent le père. Leurs sentiments vis-à-vis du père étaient cependant ambivalents. Ils le haïssaient mais l'aimaient et l'admiraient tout autant.

Après avoir supprimé le père et réalisé leur identification avec lui, ils se livrèrent à des manifestations affectives d'une tendresse exagérée. Ils éprouvèrent un sentiment de culpabilité et finirent par désavouer leurs actes. Ils choisirent un totem (le plus souvent un animal, représentant le père) et instituèrent l'interdiction de tuer le totem choisi.

Ces fils associés dans le meurtre du père, devinrent rivaux dans la possession des femmes. Il s'ensuit de graves discordes mettant à mal leur organisation au point de risquer de la faire disparaître. Afin de pouvoir continuer à vivre et à être fort ensemble, ils décidèrent de décréter la loi de l'exogamie.

Pour revenir à nos moutons, la scission de la Province du Nord-Kivu implique qu'une frange de personnes parlant au nom d'un groupe ethnique décide de séparer géographiquement leur communauté d'une autre (ou des autres) ; de ne plus partager le même espace vital avec celui qui ne lui permet pas d'entrer dans « son monde ».

Pour cela, comme pour le mythe, des membres de certains groupes ethniques décident de « tuer le père » qu'est l'être-

¹⁹⁶ Sigmund FREUD, *Totem et tabou : Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, 1912, Traduit de l'Allemand avec l'autorisation de l'auteur en 1923 par le Dr S. Jankélévitch, pp.108-111. Édition électronique disponible sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

ensemble, bien que ce dernier semblait mourant, étant donné que l'autre groupe ethnique est aussi accusé de prôner cette même logique sectaire.

Pour ainsi dire, une partie du peuple se sent lésé et désire être libre d'un autre, cet autre qui ne veut lui ouvrir les portes de sa zone géographique et professionnelle, alors que la loi fondamentale reconnaît la liberté de mouvement que l'État se doit de garantir et bien sûr, de réguler aussi : *Toute personne qui se trouve sur le territoire national a le droit d'y circuler librement, d'y fixer sa résidence, de le quitter et d'y revenir, dans les conditions fixées par la loi*¹⁹⁷. Cette disposition de la loi aurait été violée par la note circulaire du 28 mai 2016, portant suspension des « mouvements suspects » des populations¹⁹⁸, par le Gouverneur de province du Nord-Kivu, pour, assurait-il, lutter contre l'insécurité à Beni.

Aux yeux de certains, il s'agit d'une mesure liberticide contre les citoyens d'expression kinyarwanda en partance pour l'Ituri à la recherche de terres arables, tandis que pour ceux soutenant la décision en question, il s'agit de limiter la probabilité que des populations inconnues d'origine inconnue ne constituent une opportunité de recrutement des rebelles semant mort et désolation à Beni ville et territoire.

Pour les partisans du meurtre du vivre-ensemble, le découpage pourra *résoudre non seulement les multiples problèmes de gestion de la province mais aussi des problèmes liés à la sécurité*¹⁹⁹.

À l'opposé, leurs détracteurs qualifient cela de « vaste blague ». Et pour cause, soutiennent-ils : *cette province compte plus de neuf ethnies ; et si chacune d'elles réclamait sa part ou sa scission, combien de provinces aura-t-on ?*²⁰⁰ Selon l'Agence

¹⁹⁷ CABINET DU PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE (RDC), *Loi n° 11/002 du 20 janvier 2011 portant révision de certains articles de la Constitution de la République Démocratique du Congo du 18 février 2006*, in *Journal Officiel de la République Démocratique du Congo*, Numéro Spécial, 5 février 2011, Kinshasa, 2011, art.30.

¹⁹⁸ <https://www.radiookapi.net/2016/05/29/actualite/securite/nord-kivu-suspension-des-mouvements-suspects-des-populations>

¹⁹⁹ www.depeche.cd

²⁰⁰ *ibid.*

francophone des écolos qui dit avoir mené des investigations au Nord-Kivu, *les tueries incessantes dans la partie nord de la province seraient dues au fait que des communautés « veulent vivre chacune chez soi »* !²⁰¹

Si tel est le cas, cette organisation semblerait être un renseignant de taille quant aux véritables auteurs des atrocités en question ! Aussi, à supposer qu'il soit vrai que la solution proposée soit celle idéale pour la paix, les provincettes à créer seraient donc « des ensembles généralement homogènes de communautés traditionnelles organisées sur base de la coutume », comme s'il s'agissait de chefferies, selon l'esprit de l'article 67 de la Loi organique n° 08/016 du 07 octobre 2008 portant composition, organisation et fonctionnement des Entités Territoriales Décentralisées.

Pourtant, même pour ce qui est des chefferies, l'homogénéité dont parle la loi ne signifie aucunement que l'on ait affaire à une seule communauté ethnique mais bien plutôt différentes communautés formant un ensemble. Et que serait un ensemble sans ses parties ?

Que chacun vise à « vivre chez lui » comme souligné précédemment, cela risque, à la longue, de conduire même à l'érection de murs de séparation à la manière du projet Trump face au Mexique pour former des provinces monoethniques. Néanmoins, la réalité de terrain prouve que les peuples reconnaissent la nécessité de coopérer, même en période de conflits violents, étant donné les besoins des uns qui ne peuvent être satisfaits que par le concours des autres.

En effet, cette nécessité de se côtoyer est inspirée par des avantages que les uns tirent de l'arrivée des autres, dans la mesure où chacune des communautés a une spécificité culturelle et alimentaire, sociale, économique et humain dont l'autre a besoin. À ce point de vue, une rupture de relations constitue un frein à ces échanges, on dirait bi- et multi-latérales, et un manque pesant lourd sur les ménages tant au point de vue économique, alimentaire que social et même psychologique.

²⁰¹ www.politico.cd

Par ailleurs, à supposer que la scission en question soit effective, cela impliquerait qu'il faille par la suite saucissonner davantage, pour se rassurer que chaque groupe ethnique peuplant le « Petit Nord » - concept tout aussi conflictogène que belligène - occupe une provincette bien exclusive à lui.

Alors que l'aire géographique est le plus petit commun multiple des peuples de la province, les intérêts égoïstes des manipulateurs prétendant parler au nom d'un certain peuple semblent constituer le plus grand commun diviseur du commun des mortels. Ce qui ne fera que prolonger le cycle de discordes comme pour la horde sauvage, sans oublier la survenue fort certaine du *syndrome de Caïn* qui fera que même après avoir occupé un territoire, des membres d'une même fratrie se livrent à des rivalités mortiphères liées au pouvoir et à l'avoir, au risque de faire disparaître leur communauté, ou par excès de puissance et esprit hégémonique, attaquer les provinces sœurs pour s'en emparer. Ce serait là une survenue de la guerre de chacun contre chacun, de tous contre chacun, et chacun contre tous.

Ce que semble révéler ce projet, c'est l'évidence de l'ingouvernabilité après la scission, étant donné que majorité n'implique pas nécessairement primauté ni prééminence quant à la co-gestion par l'ensemble des groupes ethniques peuplant cette zone.

La suite logique sera que chacun voudra se débarrasser de l'autre, dans un mouvement d'exclusion et d'expulsion mutuelles, grâce au *syndrome de Caïn et même celui d'Adam et Ève* ! Et dans ce cas, il s'agirait de corriger une faute par une erreur, allant ainsi de mal en pis. Ce qui révèle qu'il soit possible que les ténors de cette solution jouent en réalité le jeu de quelqu'un d'autre que leurs frères et même leurs « ennemis ». Si tel est le cas, l'initiative serait, à coup sûr, intentionnellement thanatophère (mortifère) thanatogène (mortigène) avec effets thanatologiques voulus, au lieu d'être biogène et biophère.

La solution est bien du côté de la promotion de l'être-ensemble, de la combinaison des différences car, comme dirait Martin Luther King, *si nous ne voulons pas vivre ensemble comme des frères, nous mourrons tous ensemble comme des imbéciles*.

L'avantage est, non du côté de la division, de la séparation, de l'exclusion, mais plutôt du côté de la cohabitation, de la co-existence, de la gestion fructueuse de nos différences qui, du reste sont et seront notre richesse qui ne saurait s'obtenir sans la combinaison des différences interenrichissantes.

Marie-Gabrielle Tacka²⁰², partant de la symbolique du balai, dit ce qui suit : *Un balai est un ensemble de brindilles fixées ensemble. Une brindille toute seule a beau être la plus grosse, la plus solide ou la plus ferme, toute seule, on est capable de la casser. Au contraire, un balai (ensemble de brindilles), on a beau le tordre en tous sens, on n'est pas capable de le casser.* Comme pour dire qu'on peut s'enrichir individuellement, mais c'est ensemble qu'on est fort et qu'on peut se développer.

En d'autres termes, séparés les uns des autres, les peuples ne pourront qu'être fragiles, trop limités à ce qu'ils sont, ce qu'ils ont, ce qu'ils savent et ce qu'ils peuvent. Partant, les peuples ont intérêt à se rassembler sans se ressembler. C'est seulement et seulement alors qu'ils pourront se compléter selon les diversités des uns et des autres, dans une interfécondation sociale, culturelle et économique harmonieusement fructueuse. Soyons, non une simple brindille mais plutôt un balai formé de brindilles de nos différences (intellectuelles, économiques, sociales, religieuses et culturelles).

C'est non sans raison qu'Amin Maalouf²⁰³ soutient que chacun d'entre nous devrait être encouragé à assumer sa propre diversité, à concevoir son identité comme étant la somme de ses diverses appartenances, au lieu de la confondre avec une seule, érigée en appartenance suprême, et en instrument d'exclusion, et parfois en instrument de guerre.

C'est à ce prix-là que pourront être évités les dérapages meurtriers des identités que l'on cherche à cantonner dans des communautarismes et clanismes exclusionnistes. Edgar Morin a donc raison de soutenir : *"Avec la civilisation, on passe du problème de l'homme des cavernes au problème des cavernes de l'homme."*²⁰⁴

²⁰² <https://www.youtube.com/watch?v=GTiptTSkiQ8>

²⁰³ Amin MAALOUF, *Les identités meurtrières*, s.l., éd.Grasset, 1998, p.205.

²⁰⁴ <http://dicocitations.lemonde.fr>

Ce sont ces cavernes-là où la personne humaine cherche à s'enfermer pour se priver de l'enrichissement qu'il aurait de l'autre sans lequel il ne saurait pas se réaliser pleinement comme être humain, cet être relationnel qui, en principe, est par et pour les autres, comme dirait Gabriel Marcel. Nous le savons, nous sommes grâce et par les autres. Il convient donc d'être pour et non contre les autres. Être contre l'autre, c'est en réalité être contre soi-même. L'on ne peut se rendre compte de son moi, de son identité, de sa personne que grâce à la présence de l'autre, qui qu'il soit. Si l'on était seul, personne ne saurait jamais se rendre compte de qui il est. C'est pourquoi un proverbe stipule qu'*on ne peut peindre du blanc sur du blanc, du noir sur du noir*. Cela ne servirait à rien ; il n'y aurait rien de plus quant à ce qui est de la diversité harmonieuse.

En effet, on a beau ne pas y croire, mais la vérité millénaire est que la diversité s'enrichit de l'unité, et que l'unité s'enrichit de la diversité. Cela implique cependant que soient élaguées les vraies causes de la frustration qui est à la base du désir de saucissonnement.

Que la solution saucissonnante ne soit pas convenable, cela ne revient pas à dire que le problème de départ n'est pour autant pas fondé. Loin s'en faut. Il est des raisons exclusionnistes de départ contre lesquelles il faut une solution intégrante et intégrative.

Il nous faut construire des espaces ouvertes à tous au lieu de mettre en place des espaces exclusifs à certains. Face à la logique ciseleuse, nous avons besoin de construire des identités constructrices et détruire les identités destructrices. Elles sont donc actuelles, ces paroles du poète camerounais, René Philombé²⁰⁵ :

²⁰⁵ <http://users.skynet.be>

J'ai frappé à ta porte,
J'ai frappé à ton cœur
Pour avoir un bon lit,
Pour avoir un bon feu.
Pourquoi me repousser ?
Ouvre-moi, mon frère !...

Pourquoi me demander
Si je suis d'Afrique,
Si je suis d'Amérique,
Si je suis d'Asie,
Si je suis d'Europe ?
Ouvre-moi, mon frère !...

Pourquoi me demander
La longueur de mon nez,
L'épaisseur de ma bouche,

La couleur de ma peau
Et le nom de mes dieux ?
Ouvre-moi, mon frère !...

Je ne suis pas un Noir,
Je ne suis pas un Rouge,
Je ne suis pas un Jaune,
Je ne suis pas un Blanc,
Mais je ne suis qu'un homme.
Ouvre-moi, mon frère !...

Ouvre-moi ta porte,
Ouvre-moi ton cœur
Car je suis un homme,
L'homme de tous les temps,
L'homme de tous les cieux,
L'homme qui te ressemble !...

Cette sollicitation, chacun la nourrit en lui et en a besoin bon gré mal gré, pour s'épanouir en tant qu'être humain. Gandhi²⁰⁶ est aussi tellement suggestif à travers l'un de ses poèmes célèbres qui stipule :

*Si tu veux la paix dans le monde, il faut la paix dans ton pays.
Si tu veux la paix dans ton pays, il faut la paix dans ta région.
Si tu veux la paix dans ta région, il faut la paix dans ta ville.
Si tu veux la paix dans ta ville, il faut la paix dans ta rue.
Si tu veux la paix dans ta rue, il faut la paix dans ta maison.
Si tu veux la paix dans ta maison, il faut la paix dans ton cœur.*

Comment en arriver là ? Certes, en ne cherchant pas la paille dans l'œil de l'autre, mais plutôt en faisant tout pour ôter de son propre œil, la poutre qui s'y trouve. En ne trouvant pas la cause du manque de paix dans la présence et la défaillance de l'autre mais plutôt dans ma propre incapacité à assumer la différence.

Que cache donc le revers de la médaille de la scission prônée ? C'est ce qui, certainement, a poussé les évêques

²⁰⁶ <http://veilleursluxembourgville.unblog.fr>

catholiques du Kivu²⁰⁷, dans un message intitulé « Nous refusons de mourir », à exprimer leur inquiétude face à *une certaine tendance* politique aux intentions inavouées poussant au morcellement et à l'éclatement de la Province. Ils estiment en effet, que cette tendance risque d'attiser les rivalités interethniques pouvant entraîner une certaine épuration ethnique.

Il est, par conséquent, fort à parier que l'initiative en question vise, non à promouvoir un groupe ethnique quelconque mais plutôt à légitimer le non-dit : d'une part, l'exclusion de l'autre dans la jouissance des ressources matérielles et immatérielles du Nord-Kivu, à travers une sorte de privatisation et de monopolisation de la gestion à divers points de vue, surtout politique, les uns estimant avoir le monopole de la jouissance et du règne, ne laissant aux autres que les miettes de leur satiété politique et économique. D'autre part, le cri de réclamation de la jouissance commune et partagée des ressources matérielles et immatérielles confisquée par un camp. Et les conséquences néfastes priment sur celles positivement bénéfiques à chacun et tous.

Dans l'un comme dans l'autre cas, il est clair que ce qui est en jeu, mieux, ce qui est à la base de ce conflit, c'est principalement une sorte d'inéquité multiforme, mais principalement horizontal politique, vu l'inéquitable répartition et jouissance du pouvoir et de l'avoir entre les divers groupes ethniques du Nord-Kivu. En même temps, la solution de l'option rotative proposée par certains n'est pas aussi facile, étant donné qu'il faudrait, vu que le mandat est de cinq ans, 45 ans pour que la dernière ethnique accède au trône rotatif, vu qu'il y a dix groupes ethniques !

Alors que de deux maux il faut choisir le moindre, d'un côté, les tenants de la pétition en faveur de la scission, et de l'autre, ceux prônant la confiscation monopolisante de la gestion, choisissent le pire. La solution à l'inaccessibilité ethnique à certaines zones de la province est dans la promotion de

²⁰⁷ ASSEMBLÉE ÉPISCOPALE PROVINCIALE DE BUKAVU, *Nous refusons de mourir : Message des Evêques membres de l'ASSEPB aux fidèles catholiques, à la population congolaise et aux hommes de bonne volonté*, Goma, Mai 2018, p.5.

l'ouverture de tous et chacun à tous, partout, non dans l'exclusion de chacun par tous et partout. Il ne faut donc ni scinder ni céder ni confisquer mais plutôt s'aider mutuellement à vivre et à gérer le bien commun dont la jouissance ne doit pas être exclusive. Et l'ouverture se doit d'être prônée et promue partout et par chacun. Elle n'est pas l'apanage d'une seule partie. Tel est, non l'inceste ontologique, mais plutôt l'exogamie ontologique nécessaire à l'édification d'une province aux multiples couleurs harmoniques et non cacophoniques, sous l'inspiration du poème que Pierre Guilbert²⁰⁸ suggère en ces termes :

*Si tu crois qu'un sourire est plus fort qu'une arme,
Si tu crois à la puissance d'une main offerte,
Si tu crois que ce qui rassemble les hommes est plus important que ce qui les divise,*

*Si tu crois qu'être différent est une richesse et non un danger,
Si tu sais regarder l'autre avec un brin d'amour,
Si tu sais préférer l'espérance au soupçon,
Si tu estimes que c'est à toi de faire le premier pas plutôt qu'à l'autre,*

*Si le regard d'un enfant parvient à désarmer ton cœur,
Si tu peux te réjouir de la joie de ton voisin,
Si pour toi l'étranger est un frère qui t'est proposé,
Si tu sais donner gratuitement un peu de temps par amour,
Si tu sais accepter qu'un autre te rende service,
Si tu partages ton pain et que tu saches y joindre un morceau de ton cœur,*

*Si tu crois qu'un pardon va plus loin qu'une vengeance,
Si tu sais chanter le bonheur des autres et danser leur allégresse,
Si tu sais accepter la critique et en faire ton profit sans la renvoyer et te défendre,*

*Si pour toi l'autre est d'abord un frère,
Si la colère est pour toi une faiblesse, non une preuve de force,
Si tu préfères être lésé que de faire tort à quelqu'un,
Si tu crois que l'amour est la seule force de dissuasion,
Si tu crois que la paix est possible,
Alors la paix viendra.*

²⁰⁸ Pierre Guilbert, anouslesamies.centerblog.net/rub-Textes-beaux-textes.html

Conclusion

En dépit des expériences de cohabitation antagonique entre les communautés ethniques du Nord-Kivu, l'espoir et la possibilité de mieux-vivre-ensemble restent permis. C'est ce que nous révèlent les ressources culturelles que partagent ces peuples. À travers quelques cas, nous avons indiqué le fonds culturel en fonction duquel il convient d'œuvrer à la conciliation, à la réconciliation et au bonheur partagé grâce aux modes traditionnels qui, bon gré mal gré, constituent une grille de lecture et une base de laquelle la construction de la cohabitation pacifique est à promouvoir, à la lumière des mutations de la modernité.

Loin de constituer une initiative nostalgique ne correspondant pas à l'actualité, nous avons indiqué que le recours au passé culturel constitue un atout dont la compréhension et l'adaptation font le socle de l'être-ensemble au Kivu, pour redorer l'image de ce grenier, cette province verte à transformer en havre de paix par l'exploitation rationnelle des différences d'être, de savoir et d'action, pour une complémentarité harmonieuse et mutuellement enrichissante.

Loin de prôner la logique prédatrice et exclusionniste, cette étude ouvre un horizon de recherche et d'actions pour un fonds culturel symbiotique n'allant cependant pas jusqu'à nier les différences comme cela est la tentation fréquente, mais en faisant résulter une consonance harmonieuse qui ne saurait résulter que de la diversité des modes d'être, de penser, et de faire. Telle est la solution non de plâtrage mais plutôt de fond à un problème de fond qui ne saurait être résolu par du maquillage.

C'est à ce titre que la présente initiative aura servi à dépasser les identités exclusionnistes, thanatogènes et nécrophères des uns face aux autres. Aussi recommandons-nous des initiatives de promotion des ressources culturelles locales à travers diverses voies : l'écrit (bandes dessinées, dessins animés,

romans, anthologies), la musique (en commençant par des berceuses), le théâtre, l'art du spectacle, des émissions télé et radio-diffusées s'inspirant du patrimoine culturel des communautés ethniques du Nord-Kivu, dans ce qu'il a d'unificateur et de connecteur, au lieu de sans cesse ressasser les oppositions des uns à l'égard des autres...

La vulgarisation de ces ressources devra passer par des voies et moyens formels et non formels, allant des moyens de communication traditionnels aux nouvelles technologies de l'information et de la communication (réseaux sociaux, youtube, applications de smartphones...).

Les centres et groupes à caractère artistique et culturel, les écrivains, les metteurs en scène, les cinéastes, les orchestres (notamment le Balai interculturel, le Foyer culturel, Yole Africa...) seront à privilégier dans ce travail de traduction et de conversion du patrimoine culturel immatériel en divers supports de vulgarisation, pour l'éveil d'une conscience collective de l'unité dans la diversité, pour une « mobilisation engageante »²⁰⁹ en vue de mieux-vivre-ensemble sur base des différences dont on aura fait une opportunité.

En termes de pistes d'action culturelle pour les générations montantes, se profile à l'horizon deux phases : une conceptuelle, et une autre opérationnelle de vulgarisation multisectorielle et multidimensionnelle. La phase conceptuelle devra consister en l'identification et la traduction de certaines richesses culturelles en chansons, pièces de théâtre, bandes dessinées, romans, dessins animés, et berceuses s'inspirant des cultures diverses, avec une visée d'initiation et d'ouverture culturelle des uns aux autres en dépit des différences...

Tout de même, pour s'ouvrir à l'autre, il faut d'abord et avant tout, être réellement soi-même et non quelqu'un d'autre, comme c'est malheureusement souvent le cas. Quant à la phase de vulgarisation, elle devra consister en l'organisation de rencontres et discussions/échanges entre les adultes et les jeunes, sur base de supports préalablement conçus pour faciliter les échanges.

²⁰⁹ Nicolas MUMBERE SIVIHWA, *Relancer le souffle de l'espoir : mémoires d'un fils d'Afrique*, Goma, Jamaa Grands Lacs, 2019, p.94.

Ces rencontres pourraient être organisées tant au niveau des écoles maternelles, primaires, secondaires, qu'au niveau des institutions supérieures et universitaires et d'autres centres culturels ou espaces publics de divertissement. La vulgarisation passera aussi par l'organisation d'émissions radio et télé-diffusées interactives, l'animation de soirées dansantes multiculturelles ainsi que de théâtres ambulants et théâtres-forum faisant intervenir en même temps les jeunes d'aujourd'hui ainsi que les jeunes d'hier.

En plus de cela, la collaboration avec la division de l'enseignement ainsi que les différentes coordinations des écoles en vue de l'identification de récits et éléments à insérer dans les différentes leçons et cours (langue, histoire, musique...) pourrait être envisagée, pour ainsi mettre à profit toutes les voies de vulgarisation possibles. Partant, une anthologie multiculturelle de récits pourrait également être rédigée par des chercheurs, en collaboration avec des représentants de différentes communautés ethniques, dans ce que chacune a d'unificateur. Cela implique qu'au niveau national on promeuve la contextualisation des matières à enseigner, sans pour autant rompre avec la capacité d'ouverture et d'adaptation au reste des contextes.

C'est ce document qui peut être proposé aux éducateurs qui, à leur tour, peuvent émettre leur avis sur les techniques d'insertion de ces aspects interculturels dans les enseignements. Tous ces supports seront enfin rendus gratuitement disponibles sur internet, pour en faciliter le libre accès, au nom du plus grand bien du peuple, contre l'esprit mercantiliste ambiant.

Notons en passant qu'un constat amer a été fait au cours de l'étude : même des adultes du niveau universitaire avaient difficile à trouver juste un conte ou des proverbes et pratiques culturelles à même de favoriser la coexistence pacifique avec les autres communautés. Ils étaient d'ailleurs étonnés de constater qu'ils n'avaient jamais pensé à cet aspect. Il est donc clair que bon nombre n'ont pas de récits-forces et contes traditionnels dont ils se servent pour éduquer leurs propres enfants pratiquement laissés au bon vouloir des concepteurs de chaînes de télévision ou de réseaux sociaux conçus par et pour les autres, pour ceux qui y ont accès. Des analphabètes ou des semi-lettrés avisés nous

sont et seront d'un apport inestimable pour ce travail de renaissance.

S'il en est ainsi des adultes, qu'en sera-t-il des jeunes pourtant aujourd'hui condamnés par ces mêmes adultes, d'être acculturés ? La tâche est donc grande et peut-être même double aussi bien sur les jeunes d'aujourd'hui que sur les adultes eux-mêmes (ces jeunes d'hier) acculturés et déculturés ou en risque de l'être.

Postface

Notre plus grand combat aujourd'hui : construire une nouvelle dynamique culturelle pour des lendemains meilleurs

*Par Innocent Mpoze,
Chercheur à Pole Institute*

Si l'on s'accorde à lire la situation historique du Nord-Kivu à partir des exterminations massives ciblées vécues dans cette partie orientale de la République Démocratique du Congo, il y a beaucoup de risques de céder au pessimisme quant à l'avenir de cette province. Au fond, si l'on considère la situation de cette province devenue le terrain des affrontements sanguinaires et cruels, on choisirait d'abandonner cette partie du pays pour ne pas vivre un sacrifice volontaire.

Longtemps restés le théâtre de toutes les tragédies macabres, les territoires de Rutshuru et Masisi semblent aujourd'hui calmes, et c'est à Beni de faire maintenant la une des informations, avec des tueries d'une sauvagerie inimaginable à longue échelle et quotidiennes. Pourtant, face aux crimes abominables que vivent les habitants de Beni, la mobilisation collective et sans couleur tribale donne déjà un signe d'espoir dans cette province où la haine et la peur des autres avaient déjà construit édifice. Ce n'est pas avec la lampe de Diogène qu'on pourrait déchiffrer l'urgence de la résurrection des désirs d'être ensemble qui gisent dans les tombes de l'exclusionnisme tribale.

Les rebellions qui ont vu le jour dans cette région comme l'hydre de Lerne ne sont plus le cœur des préoccupations du peuple congolais dans son ensemble. Les cultures de haine qui ont pourtant caractérisé plus d'un, perdent de plus en plus leur poids. Sous divers angles, les préoccupations du citoyen ordinaire prennent d'autres orientations, et surtout celle de

donner effectivement corps à un vivre-ensemble fort et solidifiant. Ainsi, la question centrale est devenue : à quelles conditions pouvons-nous construire dans notre région un ordre de paix aujourd'hui et pour les jours futurs, un ordre d'une paix durable ?

Face à cette question, la réponse donnée est celle-ci : c'est en saisissant toutes les chances de construction d'un être-ensemble solide et fort qu'on arrivera à pérenniser la paix dans notre région. D'où la nécessité d'une éducation à une culture d'interculturalité, d'interfécondation, de transculturalité et d'interenrichissement comme condition d'avènement d'un Nord-Kivu durablement paisible. À ce niveau, l'on comprend bien que les enjeux d'avenir dépassent les préoccupations politiciennes de nos politiques pour devenir un choix public et communautaire.

Le livre de Ulimwengu Biregeya Bernardin que vous venez de lire se situe dans la lumière de cette interculturalité. Les approches mobilisées par l'auteur et les rencontres organisés lui ont fait découvrir une urgence salutaire pour notre région : notre défi majeur aujourd'hui consiste à construire une nouvelle dynamique culturelle dont l'objectif est de préserver la valeur qui fait de nous des hommes dignes de considération.

Quand on prend conscience que ce dont il est question consiste à revitaliser le vivre-ensemble entre nos différentes communautés ethniques dans une perspective d'interenrichissement, on ne peut plus se complaire à des orientations politiques qui manipulent nos imaginaires. Ni les voies diplomatiques placées sous l'égide de la communauté internationale, ni les engagements politiques au rythme des concertations tel que cela s'est imposé dans l'imaginaire congolais comme mode de gestion des crises, ni le système d'autodéfense tel que pratiqué par ceux qui pensent être exclus de la gestion de la chose publique ; rien de cela ne nous conduira à une paix pérenne.

C'est cela ce à quoi nous convie ce précieux livre de Ulimwengu Biregeya. L'auteur nous y invite à voir le fond du problème qui est nôtre, parce que c'est justement quand on se pose les vraies questions qu'on a la chance d'aboutir aux solutions fructueuses. Pour Bernardin Ulimwengu, l'important

c'est d'entretenir les liens existentiels (les relations constitutives) de l'être humain et le désir profond du bien qui gronde en lui pour des lendemains meilleurs et du bonheur partagé. Si Ulimwengu Biregeya s'est engagé à cela tout au long de son livre, c'est parce qu'il croit en la capacité de construction d'un ordre nouveau, qu'il y a en nous. Il y a lieu de dire, à la fin de notre lecture, que soit nous décidons de nourrir la fée charmante en nous pour mettre le monde en secousse face aux cruautés en vue de nouveaux jours, soit nous crevons à jamais dans le gouffre d'une inhumanité macabre sans issue.

Il n'y a aucun doute. Ce livre contribuera à la construction de l'ordre nouveau auquel nous aspirons tous en ces temps où nous avons le plus besoin d'un mieux-vivre-ensemble fort que des identités folles et ivres de haines. Mais pour ce nouvel ordre, il convient que cela soit un choix public et communautaire de la raison. J'émetts le vœu de voir ce livre constituer le référentiel clé pour la construction de cet ordre nouveau.

Goma, le 07 décembre 2020

Bibliographie

Ouvrages

- AHADI SENGE MILEMBA Phidias, *États de l'État africain : Des déficiences fonctionnelles aux perspectives d'un horizon possible*, Paris, L'Harmattan, 2019.
- ALAIN (Émile Chartier), *Définitions*, Paris, Gallimard, 1953.
- ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Traduit de l'Anglais par Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1983.
- BASARAB NICOLESCU, *La transdisciplinarité. Manifeste*, éditions du Rocher, 1996.
- BASHI MURHI-ORHAKUBE C., *Grammaire du mashi : Phonologie, morphologie, mots grammaticaux et lexicaux*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- Pape BENOÎT XVI, *Exhortation post-synodale « Africae munus »*, Libreria Editrice Vaticana, 19 novembre 2011.
- BIZIMANA S. et NKULIKIYINKA J.B., *Le culte de Ryangombe au Rwanda : Étude ethnographique*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale, 2018.
- BULAMBO LUNANGA P., *Anthroponymie Lega : Mina ma Baleka*, Bukavu, éd. du Centre de Recherches Universitaires du Kivu, 2017.
- BYANAFASHE D. & RUTAYISIRE P. (dir), *Histoire du Rwanda : Des origines à la fin du XX^e s*, Commission Nationale pour l'unité et la réconciliation & Université Nationale du Rwanda, Huye, 2011.
- CABINET DU PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE (RDC), *Loi n° 11/002 du 20 janvier 2011 portant révision de certains articles de la Constitution de la République Démocratique du Congo du 18 février 2006*, in *Journal Officiel de la République Démocratique du Congo*, Numéro Spécial, 5 février 2011, Kinshasa, 2011.
- COLLE Paul, *Éssai de Monographie des Bashi*, Bukavu, Centre d'Étude de Langues Africaines, 1971.

- COLLE Paul, *Mythologie et culte de Lyangombe chez les Bashi*, sl, sd.
- COMTE Auguste, *Cours de philosophie positive : Première et deuxième leçons*, 1830-1842.
- CRÉPON M. et WORMS F., *La philosophie face à la violence*, Paris, Editions des Equateurs, 2015.
- De BOISREDON Marianne, *Inventer une économie Yin et Yang. Témoignage d'une femme de terrain pour un monde plus juste*, Paris, Presses de la Renaissance, 2006.
- DIOGÈNE DE LAERTE, *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité, Suivies de la vie de Plotin par Porphyre*, Traduction nouvelle par M.CH.ZEVORT, Tome Second, Paris, Charpentier, 1847.
- Pape FRANCOIS, *Exhortation apostolique « Evangelii Gaudium »*. *Sur l'annonce de l'évangile dans le monde d'aujourd'hui*, Libreria Editrice Vaticana, le 24 novembre 2013.
- -----, *Misericordiae Vultus*, Bulle d'indiction du Jubilé extraordinaire de la miséricorde 11 avril 2015.
- -----, *Lettre encyclique « Fratelli tutti »*, sur la fraternité et l'amitié sociale, Vaticano, Libreria editrice vaticana, 2020.
- FREUD S., *Totem et tabou : Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, 1912, Traduit de l'Allemand avec l'autorisation de l'auteur en 1923 par le Dr S. Jankélévitch.
- GODINOT Étienne, *Pardon et réconciliation*, Institut de recherche sur la résolution non violente des conflits (IRNC), juin 2014.
- GRAY Martin, *Au nom de tous les miens*, Récit recueilli par Max Gallo, Paris, Robert Laffont, 1971.
- Gustave Le Bon, *Le déséquilibre du monde*, Paris, Ernest Flammarion, 1923.
- HOBBS Thomas, *Leviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir ecclésiastique et civile. Première partie : De l'homme*, London, Printed for Andrew, Crooke, 1651.
- KÄ MANA & ULIMWENGU BIREGEYA (dir.), *Identités traumatiques et mémoires humiliées dans la Région des Grands Lacs*, Goma, Pole Institute, 2017.

- KÄ MANA, *(Re)découvrir les mythes. Développer le pouvoir créateur des sociétés africaines*, Goma, Pole Editions, 2014.
- -----, *Changer les imaginaires pour sortir de la guerre à l'est de la RDC*, Paris, éd.Izuba, 2016.
- -----, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Paris-Yaoundé, Éditions Karthala et Éditions Clé, 2000.
- -----, *Ma foi de théologien africain aujourd'hui*, Riga, Editions Universitaires Européennes, 2018.
- KAGARAGU NTABAZA, *Emigani bali bantu: Proverbes et maximes des Bashi*, Bukavu, 1976.
- KAHINDO MUKE Christian, *La Nation Yira*, Butembo, éd.ISEAB & Monda, 2016.
- KAJIGA BALIHUTA, *Dictionnaire de la langue Swahili*, Goma, Librairie Les Volcans, sd.
- KAJIGA BALIHUTA, *Initiation à la culture Ntu : Grammaire Swahili*, Goma, Librairie Les Volcans, 1967.
- KAKULE TATSOPA WA MUGHALITSA, *Emisyo n'ehisimo omo Kinande*, Goma, 1985.
- -----, *Les danses folkloriques nande*, 2^{ème} éd., Goma, Centre de recherche des valeurs (CEREVA), 1995.
- -----, *La chèvre dans la culture traditionnelle nande*, Goma, éd.CEREVA, 2016.
- KAMBALE KAVUTIRWAKI et NGESSIMO MUTAKA, *Dictionnaire Kinande-Français avec index Français-Kinande*, Musée royal de l'Afrique centrale – Tervuren, Belgique, 2012.
- KANANURA J.C., *Imigani y'imigenurano y'imfasha abarezi : Proverbes rwandais expliqués à l'usage des éducateurs*, Butare, 1975.
- KANKWENDA MBAYA J. (dir.), *Le degré zéro de la dynamique politique en République Démocratique du Congo : 1960-2018*, Kinshasa, Credes, 2019.
- KANYAMACHUMBI Patient, *Pour une thérapie holistique de la région des Grands Lacs aux meurtrissures multiformes*, Œuvre posthume, Goma, Presses Universitaires la Sapientia, 2019.
- -----, *Réflexion théologique sur la Religion des Ancêtres en Afrique Centrale*, Extrait de la *Revue du Clergé Africain*, Mai-Juillet 1969.

- -----, *Société, culture et pouvoir politique en Afrique interlacustre. Hutu, Tutsi et Twa de l'ancien Rwanda : Mythes et réalités*, 2^{ème} édition revue et augmentée, Goma, Pole Institute, 2016.
- KENMOGNE J.B., *L'éthique des liens. Pour une approche holistique du développement et de la vie*, Yaoundé, Clé, 2014.
- KITSA BUUNDA KAFUKULO D., *Proverbes et maximes des Bahunde : Migani*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- LAVELLE L., *L'erreur de Narcisse*, Paris, Editions de La Table Ronde, 2003.
- LEWIS J., *Les pygmées Batwa de la région des Grands Lacs*, Minority Rights Group International, 2001.
- MAALOUF Amin, *Les identités meurtrières*, s.l., éd.Grasset, 1998.
- MABIKA KALANDA, *La remise en question, base de la décolonisation mentale*, Bruxelles, Éditions « Remarques Africaines », 1966.
- MASSON Paul, *Trois siècles chez les Bashi*, 2^{ème} édition complétée par "Éléments de codification des coutumes foncières du Bushi par OUCHINSKY A.", Bukavu, Imprimerie Kivu-Press, 1966.
- MATUNGULU OTENE, *Une spiritualité bantu de l'« être avec »*. Heurs et lueurs d'une communion, Kinshasa, éd. St Paul Afrique, 1991.
- MORIN Edgar, *Enseigner à vivre. Manifeste pour changer l'éducation*, Paris, éd.Actes Sud/Play Bac, 2014.
- -----, *Penser global : L'humain et son univers*, Paris, Éd.Robert Laffont, 2015.
- MUMBERE SIVIHWA N., *Relancer le soufflé de l'espoir : mémoires d'un fils d'Afrique*, Goma, Jamaa Grands Lacs, 2019.
- MUPENDANA Pierre-Claver, *Le fait génocidaire au Rwanda : le processus de son expansion en Afrique des Grands Lacs et les stratégies de son éradication*, Bruxelles, éd.Scribe, 2018.
- MURAIRI MITIMA Jean Baptiste, *Les Bahunde aux pieds des volcans Virunga (R-D Congo) : Histoire et culture*, Paris, L'Harmattan, 2005.

- -----, *Parlons Kihunde, Kivu R-D.Congo : Langue et culture*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- NGABO SEBAKUNZI D., *Les Tutsi Congolais, ces mal aimés : à quand la fin de la galère ?* Kinshasa, éd.Les Ecolos, 2013.
- NGAYIHEMBAKO MUTAHINGA S., *Le déclin des Baghole : Processus d'aliénation des femmes en Afrique centrale, Le cas des Nande du Nord-Kivu en R.D.Congo*, Geneva, Globethics.net, 2018.
- NJOJO KAHWA, *Éthique de la non-violence : Études sur Jésus selon les évangiles*, Genève, Globethics.net, 2013.
- N'SANDA WAMENKA, *Récits épiques des Lega du Zaïre*, Tome 1, Annales Sciences Humaines, Vol.135, Agence de Coopération Culturelle et Technique, Musée royale de l'Afrique central, Tervuren, 1992.
- NSENGIYUMVA Edison, *Le Professeur Côte Sekimonyo wa Magango : 40 ans d'une vie riche au service de la RD Congo*, Kinshasa, Centre de Recherches Pédagogiques, 2020.
- PLATON, *Œuvres complètes : La République*, Traduction nouvelle avec introduction et notes, par Robert BACOU, Paris, Librairie Garnier et Frères, 1936.
- PROVINCE DU NORD-KIVU (COMMISSION PROVINCIALE DU CINQUANTENAIRE), *La Province du Nord-Kivu cinquante ans après (1960-2010). Bilan et perspectives*, Goma, décembre 2010.
- RDC, *Les Codes larciens : Tome I : Droit civil et judiciaire*, Bruxelles, Larcier-Afrique Édition, 2003.
- RODHAM CLINTON Hilary, *Le temps des décisions 2008-2013*, Traduit de l'Anglais par Perrine Chambon, Lise Chemla, Paul Chemla et Odile Demange, Paris, Fayard, 2014.
- SAUQUET Michel, *L'intelligence de l'autre : Prendre en compte les différences culturelles dans un monde à gérer en commun*, Paris, Ed. Charles Léopold Mayer, 2007.
- SHARP Gene, *La force sans la violence*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- STERN-LAROSA C. et HOFHEIMER BETTMANN E., *Halte à la haine ! Comment les enfants apprennent et désapprennent les préjugés. Guide de l'Anti-Defamation*

- League*, Traduit de l'américain par Marie-France Pavillet, Paris, Nouveaux Horizons, 2004.
- ULIMWENGU BIREGEYA, *Issues of Customary Power Conflicts on Bukumu Chiefdom*, Saarbrücken, Deutschland/Allemagne, Editions universitaires européennes, 2018.
 - VAN GENNEP A., *Les rites de passage. Etude systématique des rites*, Réimpression de l'édition de 1909, Émile Nourry, augmentée en 1969, Paris, Éditions A. et J. Picard, 1981.
 - VIVERET Patrick, *La cause humaine. Du bon usage de la fin d'un monde*, Paris, éd. Les Liens qui Libèrent (LLL), 2012.
 - WEBSTER H., *Le tabou : Étude sociologique*, Traduction de Jacques Marty, Paris, Payot, 1952.
 - WITTEGENSTEIN Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1961.

Thèses

- HAKIZA RUKATSI, *L'intégration des immigrés au Zaïre : le cas des personnes originaires du Rwanda*, Université libre de Bruxelles, Dissertation présentée pour l'obtention du grade de Docteur en Sciences sociales, Faculté de Sciences sociales, politiques et économiques, Bruxelles, 1988.
- KANDOLO KASOLWA ILUNGA, *Pour un modèle chrétien de réconciliation dans la société luba. Une interprétation des pratiques traditionnelles luba de réconciliation à partir de Genèse 32–33 et une proposition d'appropriation chrétienne contemporaine*, Thèse présentée à la Faculté de théologie et de sciences des religions en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.) en Théologie, Université de Montréal, Août 2014.
- MAKARAKIZA André, *La dialectique des Barundi*, (cf. 1^{er} chapitre de la 2^{ème} partie de la thèse), Mémoire présenté à la séance du 16 octobre 1957.
- MUHEMU SUBAO SITONE M., *Naissance et croissance d'une Église locale (1896/197-1996). Le Cas du diocèse*

de Butembo-Beni au Congo/Kinshasa, Thèse pour obtenir le grade de Docteur en Histoire, Université Lumière Lyon 2, 2006.

- MUSONGORA SYASAKA E., *Associations confessionnelles et dynamique de développement local. Analyse des pratiques marchandes et financières des associations confessionnelles à l'Est de la République Démocratique du Congo*, Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de docteur en sciences politiques et sociales, Université Catholique de Louvain, 2014.
- MUZINGA LOLA Nicaise, *La palabre chez les Kongo : la résolution traditionnelle des conflits*, Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval comme exigence partielle du programme de doctorat en Théologie, Faculté de théologie, Université Laval et Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie, Université de Sherbrooke, 2008.
- RUBONEKA KABOY Théophile, *Implantation missionnaire au Kivu (Zaire) : une étude historique des établissements des Pères Blancs : 1880-1945*, Thèse de doctorat en Histoire ecclésiastique, Université pontificale Grégorienne, Rome, 1980.

Articles

- ABIMBOLA Wandé, « Décoloniser la pensée africaine », in Unesco, *Tradition et développement dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Paris, PUF, 1990.
- ADUGU Jennifer, « L'épopée comme une rhétorique de liberté : un survol d'épopée de Mwindo », in *Journal of Modern European Languages and Literature*, Volume 9 (September 2017).
- AHADI SENGE MILEMBA Phidias, « À propos de la remise de la culture au cœur du développement de la République Démocratique du Congo : scruter le rôle de l'acteur politique et de l'agent culturel », in *International Journal of Innovation and Scientific Research*, Vol. 32 N° 1 (Aug. 2017).
- ALPE Yves, BEITONE Alain, DOLLO Christine *et al.*, « Minorité ethnique » in *Lexique de sociologie*, Paris, éd. Dalloz, 2005.

- BATUNDI NDASIMWA L., « Survie identitaire et pression démographique : Point de vue d'un Muhunde de Masisi », in POLE INSTITUTE, *Regards croisés : Identités meurtrières. Faire face aux défis posés par nos murs psychologiques et idéologiques*, Goma, Septembre 2004, n° 12.
- CASSIN Barbara, « "Ôter à la haine son éternité" : l'Afrique du Sud comme modèle », in *International Review of the Red Cross*, volume 88, numéro 862, juin 2006.
- MUNZHIRWA Christophe, "Pouvoir royal et idéologie : rôle du mythe, des rites et des proverbes dans la monarchie précoloniale du royaume de Kabare (Zaïre)", in *Journal des Africanistes*, 2002, Tome 72, fascicule 1.
- MWOROHA Émile, « Monarchies, plantes et rituels agraires dans l'Afrique des Grands Lacs est-africains (XVe–XIXe siècle) », in *Les Cahiers d'Afrique de l'Est / The East African Review*, N° 52 (mars 2019).
- RODEGEM F. M., "La motivation du culte initiatique au Burundi", in *Anthropos*, Bd. 66, H. 5./6. (1971)
- Hang-Sub Choi, « Le capital culturel et la communauté virtuelle », in *Sociétés*, n° 114, 2011/4.
- KABAMBA Patience, « Alternative ethnique à l'État postcolonial ? Cas des Nande à Butembo et des Luba à Mbuji Mayi en République Démocratique du Congo », in *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 42, N° 1 (2008).
- KASEREKA KAVWAHIREHI, « Pour une remontée commune en humanité. Une méditation », in *Congo-Afrique*, (Novembre-Décembre 2013), n° 480.
- LICATA Laurent, KLEIN Olivier et GÉLY Raphaël, « Mémoire des conflits, conflits de mémoires : une approche psychosociale et philosophique du rôle de la mémoire collective dans les processus de réconciliation intergroupe », in *Social Science Information*, Vol. 46, N° 4 (December 2007), Université Libre de Bruxelles, Fonds National de la Recherche Scientifique et Université catholique de Louvain.
- MANWELO Paulin, "Vous avez dit : crise des valeurs ?", in *Congo-Afrique*, n° 537 (septembre 2019), Kinshasa, CEPAS.
- MAYI-MATIP Théodore, "Le rôle de l'initié dans la transmission des valeurs culturelles", in UNESCO,

Tradition et développement dans l'Afrique d'aujourd'hui, Paris, PUF, 1990.

- MBONYINKEBE SEBAHIRE, « Crises identitaires et constructions idéologiques : Approche socio-anthropologique », in POLE INSTITUTE, *Regards croisés : Identités meurtrières. Faire face aux défis posés par nos murs psychologiques et idéologiques*, Septembre 2004, n° 12.
- MUJYNYA NIMISI CHIRI E., “La palabre africaine hier et aujourd’hui. Les fondements de son succès et les causes de ses limites”, in BUCYALIMWE MARARO Stanislas (dir.), *Être philosophe africain aujourd’hui. Mélanges offerts au Prof.Dr Edmond Mujynya Nimisi Chiri*, s.l., éd.Association les Amis de Goma, 2014.
- MUTUZA KABE, “Culture et développement au Kivu : Cas du Bwami lega”, in Centre de Recherches Universitaires du Kivu (CERUKI), *La problématique du développement au Kivu : Actes du Troisième colloque du CERUKI, Bukavu, 17-21 avril 1979*, ISP-Bukavu, CERUKI, 1983.
- MWAYILA TSHIYEMBE, « Conflits armés, identités ethniques, ressources naturelles en RDC : Approche stratégique-polémologique et voie de sortie de la guerre », in Germain Ngoie Tshibambe (Dir.), *Identités, ressources naturelles et conflits en RDC : Défis méthodologiques et voies de sortie ? Actes du colloque organisé par la faculté des sciences sociales, politiques et administratives de l’université de Lubumbashi du 15 au 16 avril 2013*, Collection « Géopolitique mondiale », Paris, L’Harmattan, 2013.
- Ngoma Binda Élie P., « Le redevabilité dans la culture Bantu-Congolaise », in *Congo-Afrique*, n° 536, Kinshasa, CEPAS, juin-juillet-août 2019
- UWIMANA BINENWA I., « Les relations Hutu-Nande à travers mon expérience personnelle », in BUCYALIMWE MARARO S. (dir.), *RD-Congo. L’entre-deux-lacs, Kivu et Edouard : Histoire, économie et culture (1885-2017). En hommage au Prof. Dr Léonard Mashako Mamba Nyenya*, Bruxelles, éd.Scribe, 2018.

- VANSINA Jean, “La tradition orale et sa méthodologie”, in J.KI-ZERBO (dir.), *Histoire générale de l’Afrique : Méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, éd.Unesco, 1999.

Rapports

- ASSEMBLÉE ÉPISCOPALE PROVINCIALE DE BUKAVU, *Nous refusons de mourir : Message des Evêques membres de l’ASSEPB aux fidèles catholiques, à la population congolaise et aux hommes de bonne volonté*, Goma, Mai 2018.
- BAKAYOK Niagalé & KONI Fahiraman, *Les mécanismes traditionnels de gestion des conflits en Afrique subsaharienne*, Rapport de recherche, Centre FancoPaix en résolution des conflits et mission de paix, Juin 2017.
- CHATELARD Géraldine, *Document de référence pour l’évaluation des besoins en matière de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel en situation d’urgence dans la province du Nord-Kivu (RDC)*, Kinshasa, Unesco, 2017.
- Chefs d’État et de gouvernement des 193 États membres des Nations Unies, réunis à New York du 25 au 27 septembre 2015, *Transformer notre monde d’ici 2030 : un nouveau programme d’action mondial : Avant-projet de document final du Sommet des Nations Unies en vue de l’adoption du Programme de développement pour l’après-2015*, Traduction de l’OIF.
- Conseil National des Organisations de la Société Civile Guinéenne (éd.), *La prévention et la gestion des conflits par les Conseils Locaux des Organisations de la Société Civile Guinéenne, Cahiers Thématiques, Cahier 10 : Réconciliation*, 2012.
- INTERNATIONAL ALERT, *Guide pratique de résolution et de prévention des conflits fonciers*, Septembre 2010.
- -----, *Les mots qui tuent. Rumeurs, préjugés, stéréotypes et mythes parmi les peuples des pays des Grands Lacs d’Afrique*, 2007.
- INTERNATIONAL CRISIS GROUP, *Comprendre les conflits dans l’Est du Congo : la plaine de la Ruzizi*, Brussels, juillet 2013.

- PALUKU MASTAKI C. & KIBAMBI VAKE C., *Droit écrit et droit coutumier en RDC. Principes d'articulation : Réflexion inspirée par une enquête foncière dans le Masisi*, Etude juridique N° 3, Goma, Aide et Action pour la Paix (AAP), avril 2008.
- PROVINCE DU NORD-KIVU (Cabinet du Gouverneur), Recueil de textes juridiques régissant la Coordination des actions humanitaires et de planification du développement dans la Province du Nord-Kivu, in *Bulletin officiel*, Goma, 08 mai 2014.
- UNESCO, *Déclaration de principes sur la tolérance*, adoptée par la Conférence générale de l'UNESCO à sa vingt-huitième session, Paris, le 16 novembre 1995.

Webographie

- “Qu'est-ce que la religion ?”, en ligne sur http://atheisme.free.fr/Religion/Religion_definition.htm
- OLINGA Alain Didier, “Ethnies belligères, Afrique damnée”, en ligne sur <http://daniel.gauthier.free.fr/vesperale/articles.php?lng=fr&pg=6>
- Daniel P. Biebuyck, « En quête de traditions orales en pays Nyanga (RDC) », in *Cahiers de littérature orale* [En ligne], 63-64 | 2008, mis en ligne le 01 mars 2013, consulté le 27 septembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/clo/257> ; DOI : 10.4000/clo.257
- KAKULE MUVAWA Emery-Justin, « La symbolique du “mbanulo”. Pour une inculturation du sacrement de réconciliation chez les Nande en RD Congo », en ligne sur <http://www.blog.fr/media/photo/100>
- LORANT Etienne, « La propriété, c'est le vol ». Consulté en ligne sur <http://cite-catholique.org/viewtopic.php?t=22055>
- <http://veilleursluxembourgville.unblog.fr>
- <http://dicocitations.lemonde.fr>
- <https://croire.la-croix.com/Definitions/Lexique/Religion>
- <https://www.la-croix.com/Monde/Afrique/Baraza-hutte-construire-paix-RD-Congo-2018-02-02-1200910741>

- <https://www.lesouverainlibre.info/2019/06/14/coup-de-tonnerre-chez-les-lega-kimbilikit-interdit-dans-la-ville-de-kamituga/>
- <https://www.youtube.com/watch?v=GluVH-yMpIs>
- <https://www.youtube.com/watch?v=GTiptTSkiQ8>
- Jean Derive, "L'Afrique : mythes et littératures", D. Chauvin; A. Siganos; P. Walter, Questions de mythocritique, Imago, 2005, p.2., <halshs-00344048>
- Léon Tolstoï, « Qu'est-ce que la religion ? », en ligne sur [https://fr.wikisource.org/wiki/Qu%E2%80%99est-ce que la religion %3F \(Tolsto%C3%AF\)/trad. Biensto](https://fr.wikisource.org/wiki/Qu%E2%80%99est-ce_que_la_religion_%3F_(Tolsto%C3%AF)/trad._Biensto)
- Projet de traduction de la Bible et d'alphabétisation en langue tembo, « Aperçu historique sur le peuple Tembo », Manuel inédit, 2008, p.6. En ligne sur https://www.google.fr/search?source=hp&ei=ReWNXbyOPK-XlwTgqruICg&q=Aper%C3%A7u+historique+sur+le+peuple+Tembo+&oq=Aper%C3%A7u+historique+sur+le+peuple+Tembo+&gs_l=psy-ab
- Unesco, Afrique : Sources et ressources pour une culture de la paix, p.3. en ligne sur <http://www.unesco.org/new/fr/testing/africa-relaunch/priority-africa/culture-of-peace-in-africa/sources-and-resourcse-for-a-culture-of-peace/>

Liste des informateurs

N°	Nom et post-nom	Sexe	Âge	Communauté ethnique	Profession	Numéro téléphone	Date de l'interview
1	HANGI NKUBA Joseph	M	64 ans	Tembo	Agent de l'Etat	0997766865	10/08/2020
2	BANZI BYANONE Jean Bosco	M	49 ans	Kumu	Chômeur	0971218576	10/08/2020
3	RUMASHANA BAJOJE NGWETE Jacques	M	71 ans	Hutu	Agent de l'Etat	0990475912	12/08/2020
4	Vincent MWAMBA	M	51 ans	Tembo	Agent de l'Etat	0992861244	13/08/2020
5	MAPENDO MIRENGE Albert	M	47 ans	Hunde	Enseignant	0993683327	13/08/2020
6	NSASE SOKI Maurice	M	47 ans	Kano	Humanitaire	0815309090	13/08/2020
7	BUNYERE NABARUTSI Espérance	F	35 ans	Hunde	Défenseur judiciaire	0993295766	14/08/2020
8	BAHANI WAKISHUBA Jean Limeti	M	50 ans	Hunde	Agent de l'Etat	0992430522	14/08/2020
9	MAKULUKA MUKUMO Guy	M	35 ans	Mbuti	Environnementaliste	0816388810	15/08/2020
10	MUSIKAMI MISATI Liliane	F	50 ans	Tembo	Ménagère	0812160389	15/08/2020
11	NYANDWI KAGAJU Valentin	M	66 ans	Kumu	Cadre de base	0978483467	17/08/2020
12	ADELA WETESHE	F	44 ans	Mbuti	Agent dans une ONG	0853616073	18/08/2020
13	KASHIRA	F	70 ans	Nyanga	Ménagère	093683327	18/08/2020
14	VUMILIA SUZANA BIGARUKA	F	70 ans	Kumu	Ménagère	0997971238	19/08/2020

15	BANSUYA MUSHANDE Emmanuel	M	50 ans	Nyanga	Prêtre	0971817012	20/08/2020
16	SAFARI KISA Ladislas	M	49 ans	Nyanga	Enseignant et traducteur de la Bible en Kinyanga	0816659021	21/08/2020
17	BAHANI MASOMO Bertrand	M		Nyanga	Enseignant et traducteur de la Bible en Kinyanga	0813594439	21/08/2020
18	NTAMUHEZA SENGABO	M	75 ans	Hutu	Enseignant	0856294662	27/08/2020
19	KABUYAYA ISEMWANA Melchisédeck	M	51 ans	Nande	Commerçant	0994125454	07/09/2020
20	MUKARUGAGI EFRAZIA	F	65 ans	Tutsi	Ménagère	0974285172	08/09/2020
21	KAJIBWAMI RWANGUBA (Gatuku)	M	76 ans	Tutsi	Retraité	0974285172	08/09/2020
22	KAKULE TATSOPA	M	80 ans	Nande	Retraité et écrivain	0997757397	08/09/2020
23	BANZI PHILIPPE	M	59 ans	Hutu	Enseignant	0976449138	20/09/2020
24	KISIKYABO LUSEKE	F	34 ans	Kano	Etudiante	0994909375	21/09/2020
25	RAMU KAISI MUSAFIRI	M	34 ans	Mbuti	Humanitaire	0991599954	22/09/2020
26	KATINDI LUSEKE	M	52 ans	Kano	Commerçant	0972431880	22/09/2020
27	ESPERANCE KAHINDO	F	38 ans	Nande	Commerçante	0995484964	23/09/2020