

DES MOTS POUR « DIRE » LA DÉMOCRATIE EN AFRIQUE.

ÉTHIQUE ET AVATARS DE LA SOCIALISATION

POLITIQUE AU ZAÏRE

Martin KALULAMBI PONGO

ACEA

Université d'Ottawa

Centre d'études interdisciplinaires
sur les lettres, les arts et les traditions (Laval)

Depuis le début de la décennie 1990, la question de la démocratie est au centre des débats dans les analyses consacrées au destin politique et au devenir de l'Afrique contemporaine. Les interrogations qu'elle suscite embrayent ce mélange des savoirs théoriques de la démocratie et des conceptions de réorganisation des sociétés africaines. Corrélativement aux analyses de haut niveau scientifique, une production du peuple porte le même discours et tente de comprendre et d'adapter la nouvelle donne démocratique aux réalités culturelles et sociales des sociétés africaines. Cette méthodologie présuppose explicitement le rapport des sociétés africaines avec l'État et répond à un défi : celui d'opérationnaliser, mieux dirions-nous, d'« indigéniser » le projet démocratique. Opératoire dans cette étude, le concept d'« indigénisation » est dépouillé de la charge sémantique négative qu'on pourrait lui attribuer. Il est compris comme catégorie conceptuelle et comme processus ou dynamique de construction et d'appropriation d'un mode de l'État pouvant rendre compte de types de transformation mis en oeuvre.

Cette contribution, qui a pour cadre d'analyse le Zaïre, aborde la question de l'État africain au regard de nouvelles rationalités mises en oeuvre par les élites zaïroises pour penser, dire et vulgariser la démocratie ainsi que les valeurs qui s'y rattachent. En cette nouvelle ère de la démocratisation, ces nouvelles rationalités se présentent au Zaïre comme une autre promesse de recherche d'un mode de fonctionnement de l'État qui revendique tant de corriger les déficiences du passé que de se réaliser comme État « démocratique ». D'autant que, de la première à la deuxième République, les stratégies politiques fondées sur la manipulation des paradigmes de l'ethnicité et de l'« authenticité », qui en fait étaient des tentatives de cette quête de l'État plus adapté, n'ont pas tenu leurs promesses tant au niveau de la rationalité de fonctionnement qu'à celui de la satisfaction des besoins sociaux¹. S'impose alors la problématique du changement du modèle, qui seule permet de conceptualiser ce

¹ Quelques travaux démontrent cette thèse, notamment les études de C. Young, (1965), *Introduction à la politique congolaise*, Bruxelles, CRISP, 391 p. ; C. Young & T. Turner, (1985), *The Rise and Decline of Zairian State*, Madison, The University of Wisconsin Press ; M. Kankwenda, dir., (1992), *Zaïre : vers quelles destinées ?* Dakar, Codesria, 392 p.

processus historique dynamique, riche en changement de formes et de contenus, en débats, en alternatives.

Mon propos sera ici de montrer comment les élites pensent l'État africain en ce début du processus de démocratisation, en cernant quelques uns des outils grâce auxquels est mis en place le discours d'un « État mieux adapté ». Dans les limites de cette réflexion, je tenterai un double défi. *Primo* : saisir comment sont traduits, exprimés et repensés les savoirs de la démocratie. Autrement dit, il s'agit de voir, au travers des mots, des images, des savoirs pratiques, etc., comment les élites zaïroises repensent le mode de fonctionnement de l'État, les institutions et les pratiques du pouvoir pour réaliser l'État démocratique. *Secundo* : cerner l'éthique du discours que ces élites proposent à la société afin que celle-ci s'approprie des savoirs, des savoir-faire et des savoir-être caractéristiques de l'État démocratique. Ce double défi se penche sur un éventail de questions dont quelques unes peuvent être formulées comme suit : le registre de conceptualisation de la démocratie désigne-t-il un même ordre de réalité clairement repérable? De quoi parle-t-on quand on évoque l'État et ses structures de représentation? Existe-t-il dans la culture zaïroise ou africaine de principes pour appréhender et traduire dans un discours rationnel la complexité et la diversité des valeurs qui fondent la démocratie ? A partir de quels référents socio-historiques et de quel horizon d'être les concrétisations de l'État démocratique se pensent et s'expriment ?

Pour apporter un début de réponse à ces interrogations, je ferai d'abord une brève esquisse des matériaux utilisés afin de circonscrire le contexte intellectuel, social et politique qui a permis leur production et leur diffusion : ce qui permettra de comprendre les logiques des textes et la rationalité de la socialisation politique. Dans un deuxième temps, j'essaierai de cerner, avec quelques unités lexicales, les schémas de transmission, de négociation et d'appropriation proposés dans les discours : l'objectif étant de voir si ceux-ci découlent des réinterprétations nécessitées par des contraintes locales, ou si au contraire, elles sont simplement une « inculturation » de modèles occidentaux. L'analyse qui suit ne témoigne en aucune façon d'une quelconque volonté de remise en cause. Elle se situe délibérément en dehors du champ assigné aux recherches de l'« histoire des idées », et c'est comme une tentative d'exploration d'une certaine forme de l'imaginaire - en l'occurrence l'imaginaire politique -, qu'elle doit être comprise.

I) DE MATÉRIAUX D'ANALYSE ET DE LEUR CONTEXTE DE PUBLICATION

Le corpus de cette analyse est constitué des textes que publient les membres du Groupe *Amos* depuis l'annonce de la mort de la Deuxième République du Zaïre en avril 1990. Édités en français et en langues zaïroises dans de petites brochures d'une trentaine ou quarantaine de pages², ces textes sont destinés à l'éducation et à la conscientisation de la population dans cette phase de transition vers l'instauration de l'État de droit. En limitant l'analyse à ces seules productions, je n'ignore pas qu'il existe d'autres types d'énergies intellectuelle, esthétique, savante et culturelle qui participent à l'élaboration d'un discours

² On peut utilement se référer à ces quelques titres, en version française et en lingala, publiés à Kinshasa aux Éditions L'Épiphanie, collection « Engagement social » : Baepiskopo ba Zaïre, *Banso o nzela ya demokrasi*, (1991); J. Mpundu, *Démocratie*, (1991) ; J. Mpundu, *Partis politiques*, n°2, (Baparti politiki), (1991); M. Mestdagh, *Élections*, n° 3, (Eleksio), (1992) ; J. Das, *Syndicats*, n° 4, (Sindika), (1992); J. Mpundu, *Non-violence évangélique*, n°5, (Kobongisa mboka na boboto), (1992); D. Kialuta, *L'engagement politique du chrétien*; J.B. Malenge, *Liberté d'expression*, n° 7, (1993). Je remercie Nathalie Misengabo et Patrick Mbembe pour leur concours précieux dans la traduction de brochures de version lingala.

d'éducation à la démocratie, comme par exemple les publications des ONG, les divers « théâtres de chez nous » des professionnels de l'art dramatique, etc., lesquels auraient, sans doute, rendu illimitée la matière à traiter. Ce choix tient au fait que ces publications se sont émargées pour se donner une position d'avant-garde dans la prise en charge du discours social et politique.

Comme un recyclage de l'histoire zaïroise, le processus de démocratisation en cours au Zaïre fait en effet usage, aujourd'hui comme hier, des mêmes règles de grammaire avec pour paradigmes l'émergence des intermédiaires et la manipulation de nouveaux savoirs et de modes d'existence religieuse, sociale et politique. L'apparition du *Groupe Amos*, aujourd'hui connu comme le noyau porte-flambeau du christianisme de combat, témoigne de ce recyclage au niveau de la constitution des intermédiaires et à celui de la rationalité de leur action³. L'expertise de ces brochures du Groupe Amos ne semble pas s'éloigner de celle du périodique *Nkuruse* qui, du temps de la colonisation, fut utilisé par les missionnaires catholiques et les « intermédiaires culturels » pour socialiser et christianiser les populations du Kasai du Congo d'alors⁴.

Les membres de ce groupe - nous les appellerons les *leaders culturels* tout au long de ce texte -, se sont illustrés à Kinshasa par l'organisation de la « marche d'espoir » des chrétiens en février 1992 pour réclamer la réouverture de la « conférence nationale souveraine », alors que la hiérarchie catholique avait tenu à préciser au préalable qu'elle n'était pas partie prenante de ce projet de manifestation⁵. Ils se sont aussi mobilisés pour mener une réflexion intellectuelle et politique ayant pour ambition d'indiquer le sentier « indigène » qui relie la vision de l'après-mobutisme à la Grèce antique, d'où le concept de la démocratie tire son origine. Au regard des mutations en cours, il n'est pas erroné de dire qu'ils tentent de donner un sens et un contenu au pluralisme démocratique du Zaïre, inaugurant par là une nouvelle ère de représentations. L'animateur du groupe, l'Abbé José Mpundu, justifie cette initiative avec une clarté qui mérite d'être relevée :

« C'est pour répondre à l'aspiration du peuple et satisfaire à la demande de nos Évêques que nous nous sommes retrouvés en équipe pour travailler à cette série de brochures sur la démocratisation. Partant de ce que nous entendons et voyons au sujet de la démocratie, nous projetons la lumière de la Parole de Dieu sur la marche du processus de démocratisation afin de dégager les actions à réaliser individuellement et collectivement

³ Le Groupe Amos a été créé en octobre 1989 par l'Abbé José Mpundu à la suite de sessions d'information sur l'esprit et les techniques de la non-violence évangélique, animées par Jean Goss lors de son passage à Kinshasa, au mois d'août de la même année. Dès le départ, le groupe rassemble laïcs et religieux, hommes et femmes, africains et européens. Une fois structuré, il s'engage en participant aux consultations populaires de mars 1990, et prend le nom de *Groupe Amos*, (nom du prophète de la justice sociale dans l'Ancien Testament).

⁴ Voir les développements consacrés à cette question dans ma communication « Les rédacteurs et producteurs de la revue *Nkuruse* et leur rôle de médiateurs culturels au sein des milieux Luba du Kasai 1890-1990 », Colloque *Rôle des intermédiaires culturels en Afrique et à Madagascar*, Laboratoire Tiers-Monde Afrique, Paris, 15-16 mai 1995.

⁵ Cf. le livre-témoignage sur cette « marche » mémoriale de P. de Dorlodot, (1994), *Marche d'espoir, Kinshasa 16 février. Non-violence pour la démocratie au Zaïre*, Paris, Groupe Amos-L'Harmattan, 320 p.; voir aussi B. Jewsiewicki et al., (1995), « Du témoignage à l'histoire, des victimes aux martyrs : la naissance de la démocratie à Kinshasa », *Cahiers d'études africaines*, 137, XXXV-1, p. 209-237

en vue de débloquer la situation et de faire avancer le train de la démocratie. Ces actions visent essentiellement un changement de mentalités et de structures politiques »⁶.

L'arrière-plan politique, intellectuel et social qui a rendu possibles les initiatives du Groupe Amos est certes l'engagement de l'Église catholique dans le combat politique. Cet engagement s'est avéré plus fort que celui des autres Églises établies, notamment celles d'obédience protestante et kimbanguiste. Il s'explique par une chaîne causale entre l'essor religieux et les conduites de crise, mais aussi comme le note si bien Christian Coulon, par une sorte de tentative de « maîtriser les changements »⁷, de conjurer les ruptures qu'ils secrètent et d'appriivoiser la peur de l'inconnu. Les signes avant-coureurs de cette volonté irréductible du clergé zaïrois de s'engager dans le débat de société et le combat politique transparaissent dans les différentes phases de l'histoire du Congo-Zaïre. En ne prenant que la période de la Deuxième République, plusieurs déclarations de la Conférence Épiscopale du Zaïre ont témoigné timidement de cet engagement, à plusieurs reprises, par une dénonciation de la situation globale. Révélateurs aussi de cet engagement, ce sont les écrits des archevêques de Lubumbashi et de Kananga qui, à la fin des années 1970, ont indiqué courageusement les dérives du régime⁸. Au début du processus en cours, le « Mémoire des Évêques »⁹ adressé au Chef de l'État lors des « consultations populaires » de mars 1990, a été ni plus ni moins le coup d'éclat de cet engagement qui s'est poursuivi avec l'implication tout autant déterminante, voire encombrante de la part du clergé. Le choix du président de la Conférence Épiscopale du Zaïre, Mgr Laurent Monsengwo Pasinya, pour présider aux destinées de la Conférence nationale souveraine du Zaïre (1990-1992) en dit long sur cet encombrement; aujourd'hui encore, il détient les rênes du HCR-PT (Haut Conseil de la République-Parlement de Transition).

Les prises de position successives du clergé zaïrois trouvent leur explication dans la déchéance du social, de l'éthique et de l'économique que traduisent, depuis plus de deux décennies, les métaphores de désespoir. D'un bout à l'autre du pays, ces métaphores étaient en résonance par des expressions du genre *mboka ekufi* (lingala), *ditunga ndifue* (tshiluba), *nza yifuidi* (kikongo) ou encore *mukini ina alabika* (swahili), pour signifier que « le pays est mort ». Puisque les bavardages idéologiques de l'État étaient devenus totalement inopérants à cause de la montée de la misère, de la gabegie, de la concussion, de la corruption et de l'arbitraire érigé en mode de gouvernement, le discours du clergé catholique mais aussi des autres espaces religieux s'est révélé un paradigme permettant d'interpréter tous les maux de la société zaïroise. Durant la décennie 1980, ce discours ne se contentait pas seulement de dénoncer les souffrances atroces du peuple, mais réclamait la transformation des rapports

⁶ Cf. « Avant propos » de José Mpundu dans M. Mestdagh, (1991), *Élections*, Limete-Kinshasa, Édit. l'Épiphanie, p. 4.

⁷ Coulon C., « Religions et politique », Coulon C et D.C. Martin, dir., (1991), *Les Afriques politiques*, Paris, La Découverte, p. 87-88.

⁸ Cf. la lettre pastorale de Mgr E. Kabanga, (1976), *Je suis un homme*, Lubumbashi, (texte reproduit dans K. Buana, (1978), *Lettre ouverte au Président Mobutu Sese Seko... et aux autres*, Paris, L'Harmattan, p. 210-220; Mgr M. Bakole wa Ilunga, (1978), *Chemin de libération*, Kananga, Édit. de l'Archidiocèse, 350 p. (traduit en anglais aux USA en 1984 ; au Zaïre, sa dernière édition, la quatrième, date de 1991).

⁹ Voir reproduction intégrale de ce « Mémoire ... » dans Gbabendu Engundula A. et Efolo Ngabaasu E., (1991), *Volonté de changement au Zaïre*, Paris, L'Harmattan, p. 56-63.

sociaux. Pour s'en sortir durablement, pense-t-on, il faut « changer de vie », se dépouiller de moeurs collectives tant décriées et restaurer les valeurs culturelles, morales et sociales¹⁰.

Au moment où se déclenche le mouvement de démocratisation en avril 1990, cette volonté du changement a envahi tout l'espace social. Elle est devenue une exigence de lutte et surtout une nécessité d'un « exode » politique pour passer du régime de Mobutu à la Troisième République. La nouvelle donne que constitue le mouvement de démocratisation est ainsi perçue et vécue en termes de « changement » comme l'a révélé cette enquête effectuée dans un quartier populaire de Kinshasa par L. de Saint Moulin et Umba di Mambuku¹¹. A la question « pour vous, qu'est-ce qui fait surtout le prix de la démocratie ? », les propositions des réponses suivantes ont été recueillies : a) l'alternance des partis au pouvoir 9,8%; b) la possibilité de contrôler les gouvernants 17,9%; c) la sécurité des personnes et de leurs biens 14,6%; d) la stabilité économique 15,4%; e) l'égalité de tous devant la loi 40,0%; f) indéterminés 2,3%. Dans ses lignes générales, ce changement implique certes la matérialisation du principe d'alternance politique et le règne de la justice, mais aussi l'amélioration des conditions socio-économiques, l'avènement d'une nouvelle classe des gestionnaires du bien commun et la réhabilitation des valeurs morales. C'est cet ensemble de transformations éthiques et socio-politiques qui est qualifié volontiers de « changement », c'est-à-dire l'avènement d'un ordre social et politique nouveau impliquant la « conversion » des acteurs sociaux et politiques, hommes et femmes, vieux et jeunes, intellectuels et gens ordinaires.

C'est dans ce contexte favorisé par un vaste mouvement de pensée et d'opinion que les *leaders culturels* du Groupe Amos construisent leur discours sur ce que doit être l'État d'une part, et sur ce que doivent être les comportements des citoyens, d'autre part. Leurs motivations tiennent à une double tendance inscrite dans la nature même de l'homme : d'abord, un besoin intellectuel gratuit d'observer, de comprendre et d'éduquer; ensuite, un désir quasi mégalomane d'attente d'applications pratiques. Quelle société proposent-ils et au moyen de quel schéma narratif et argumentatif? Avant de répondre à cette question, il importe d'indiquer que la logique de leurs textes se structure autour de choix herméneutiques ou des principes théoriques facilement observables. Très succinctement, une introduction liminaire porte le sujet - les thèmes sont divers - avec un bref exposé des faits de la quotidienneté sociale et politique actuelle suivi d'un commentaire. La deuxième partie a un contenu plutôt herméneutique orienté dans la perspective des Écritures bibliques, dans celle de l'enseignement du Magistère de l'Église catholique (encycliques, déclarations des Évêques), et selon le cas, dans la perspective de la sagesse populaire (contes, proverbes). La dernière partie dégage un discours normatif sur les attitudes à prendre en tant que comportement politique face aux institutions, à la pratique du pouvoir et aux moeurs collectives de la société zaïroise.

¹⁰ Pour prolonger la discussion sur la vitalité de ce discours social, les études de P. Ngandu Nkashama, (1995), *Citadelle d'espoir*, Paris, L'Harmattan, 143 p.; de Kā Mana, (1994), *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus Christ*, Paris, Karthala, 297 p. et de I. Ndaywel è Nziem, (1993), *La société zaïroise dans le miroir de son discours religieux, 1990-1993*, Bruxelles, CEDAF-L'Harmattan, (« Cahiers africains », n° 6).

¹¹ De Saint Moulin L. et Umba di Mambuku, « Le mouvement de la démocratisation dans la zone de Ngaba à Kinshasa », *Zaire-Afrique*, n° 274, avril 1993, p. 225-244.

II) DERRIÈRE LES MOTS, LES SAVOIRS ET LES PRATIQUES DE SOCIALISATION POLITIQUE

La domestication des concepts et des valeurs qui fondent l'État démocratique sous-entend, non pas une greffe de modèles des vieilles démocraties, mais une appropriation dynamique de ceux-ci en fonction de besoins et de réalités sociales, culturelles des individus. Elle est perçue par les *leaders culturels*, non pas comme un transfert autoritaire de concepts et de théorisations en provenance de l'extérieur, mais comme une chance de reconsidérer le politique, d'en resituer les contours de base et, par ricochet, de restaurer la crédibilité de l'État et celle de ses différentes structures. La restitution de ces théorisations, du moins au niveau de concepts, rencontre les difficultés inhérentes à toute traduction et affronte les aléas du passage d'une langue, le français, à des langues véhiculaires¹². Ainsi, les savoirs descriptifs, analytiques et mêmes symboliques qui sont proposés peuvent-ils être abordés dans une perspective qui réfère à « ce que parler veut dire » pour utiliser l'expression de P. Bourdieu. Pour ce faire, on s'attardera, non pas sur le problème d'emprunt, mais sur celui de la signification des mots et des productions verbales, soient-ils français ou de la langue vernaculaire. Afin d'accéder à un maniement contextualisé des concepts, les citations sélectionnées sont couplées d'une traduction littérale et sont intégrées telles quelles au fil du texte pour faire ressortir le vocabulaire construit/utilisé et les idées mises en avant.

A) *Entre la translittération et le nivelage des concepts*

Une première observation porte sur l'usage même du concept de « démocratie », - terme récurrent dans le corpus analysé -, et les valeurs qu'il suggère dans le débat de fond de la gestion de la vie collective. Au-delà de problèmes d'ordre épistémologique et sémantique, il y a au niveau le plus élémentaire de sa construction un modèle qui saisit les thématiques diverses sous l'angle du social et de l'éthique d'une part, et du plus spécifiquement politique d'autre part. Les contours de ce concept et la signification politique que *les leaders culturels* lui donnent peuvent être dégagés à partir des mots ou des phrases porteuses de l'idée même de la démocratie.

¹² Ce problème se trouve largement traité dans l'étude de Kasoro Tumbwe, « Le français, langue de la politique au Zaïre ? Observation du langage politique depuis le début du processus de transition vers la démocratie », A. M. d'Ans, (1995), *Langage et politique. Les mots de la démocratie dans les pays du Sud de l'espace francophone*, Paris, Cirelfa, p. 67-87.

Demokrasi liuti na maloba mabale ma lokota la bagreki : demos elingi koloba bana ba ekolo; mpe kratos elingi koloba bokonzi. *Demokrasi* elingi bongo koloba bokonzi o maboko o bana mboka mpe mpo ya bolamu ya bango. [...] Baye bazali na bokonzi bazui bwango na maboko ma bato ba ekolo, mpe bokonzi bwango bozali mobimba o maboko ma moto moko to mwa liboke lya bato te.[...] *Demokrasi* ezali bobele lolenge ya koyangela te, kasi mpe mabongi manso maye makosale 'te tokoka koyangela na lolenge ya *demokrasi*. Tokotanga mabongi manene manei, maye tokotala lokola makonzi ma *demokrasi* : bomipesi ya bato banso, botali bato banso lolenge yoko, bonsomi mpe boluki bolamu bwa bato banso.

J. Mpundu, *Demokrasi*, p. 8

La [notion] démocratie provient de deux mots de la langue grecque : *demos* signifie peuple; *kratos* veut dire pouvoir. La démocratie signifie donc le pouvoir entre les mains du peuple et pour son bien-être.[...] Ceux qui ont le pouvoir l'ont eu du peuple et ce pouvoir ne se trouve pas entre les mains d'une seule personne ou d'un petit groupe de personnes.[...] La démocratie n'est pas seulement la façon de diriger, mais aussi les voies et moyens nécessaires pour que nous puissions être capables de diriger de façon démocratique. Nous citerons quatre exigences que nous considérons comme les plus importantes en démocratie : le dévouement de tout le monde, la justice (égalité), les droits de l'homme et le bien-être de tout le monde.

(Traduction libre)

Ce texte me paraît exemplaire dans la mesure où il se prête à une lecture sur la sémantique et sur la signification socio-politique du mot « démocratie ». Emprunté tel quel du français et adapté à la phonétique et à la morphologie de la langue vernaculaire, le lingala, par le lexème *demokrasi*, ce concept n'est pas substitué par un autre qui serait son équivalent local. L'emprunt au français peut s'expliquer, précise R. Kasoro Tumbwe, « par la nécessité ou commodité, parce que la langue n'a pas d'équivalent ou que la traduction serait peu commode ou peu élégante. Il peut être dû au prestige de la langue dominante, ou à la mode quand les langues zaïroises disposent de mots pour rendre le concept qu'on veut exprimer »¹³. L'effet de retraduction exercé par l'écriture permet de voir dans l'utilisation de la forme indigénisée *demokrasi* une définition souple et évolutive qui réfère à un processus et à un vécu historique plus qu'à un état.

Avec l'extrait ci-dessus, comme d'ailleurs dans bien d'autres exemples de l'ensemble du corpus, on peut détacher deux thèses principales. En premier lieu, la description de rapports sociaux et symboliques arrime le concept *demokrasi* dans un système où le pouvoir appartient au peuple (*bana mboka*). Cette perception de la démocratie prend tout son sens dans les valeurs politiques fondamentales que sont par exemple la conviction de la souveraineté du peuple qui s'exprime par le biais du scrutin, la liberté d'association politique, le respect des droits de l'homme et la tolérance des différences d'opinion. Tel qu'il est évoqué, le concept *demokrasi* se situe à l'antipode du pouvoir autoritaire (*bokonzi o maboko ma moto moko*) et est dépouillé des avatars du clanisme (*libota*) et de régionalisme (*etuka*). La deuxième thèse découle d'une définition positive du concept par un ensemble de repères embrayant les idéaux de la liberté (*bonsomi*), de la justice, de la solidarité, des droits fondamentaux de l'homme, bref du dévouement qui donne à tous les citoyens la possibilité effective d'apporter leur part librement et activement à la réflexion, aux décisions et à

¹³ Idem, p. 80.

l'exécution de tout ce qui concerne la vie du pays. Cette double démarche ne présente pas la démocratie comme un système flottant au-dessus de tous les autres éléments, mais plutôt comme le produit du milieu historique dans lequel elle agit, c'est-à-dire un système social en constante évolution. De cette manière, les valeurs politiques fondamentales et les idéaux sociaux balisent la réflexion en dé-idéologisant, en dé-politisant le discours et en faisant sortir la forme actuelle de l'État de la conceptualisation de bois dans laquelle elle avait été longtemps enfermée.

A la fois objet rétrospectif et modèle d'organisation collective, le concept « politique » est aussi un bon exemple de nivelage tant au niveau du langage qu'à celui des images et des résonances affectives. N'ayant, dans les langues zaïroises, ni terme spécifique ni définition correspondante, il est porté par des données empiriques qui expriment une distance par rapport à la culture politique du passé. Dans ce qu'il montre de constant, d'insistant et de répétitif, ce concept se laisse saisir dans une perspective d'épure de la pratique politique.

Mwa likebisi litali liloba *politiki*. Soki toyoki liloba « politiki » to « kosala politiki », tokanisaka nini ? Tokanisaka : *koyiba, kokosa, kosala mabe, kosala mayele* ... Kasi politiki ya solo ezali bongo te. Liloba *politiki* euti na lokota la ba Grec: *Polis* elingi koloba mboka, engumba, ekolo. Politiki ezali mosala to ntoki ya boyangeli mboka to ekolo. Ezali bwanya to mayele ma koyeba boniboni bayangela mokili mwa bato, boniboni bakamba bato ba ekolo na ndenge elingi kosepelisa bato banso. [...] Yango wana, na mosala mwa politiki, moto akoluka malambo mpo ya ye moko mpenza te, mpo ya libota lya ye te, akoluka se bolamu bwa batu banso lisanga.

M. Mestdagh, *Eleksio*, p. 3

Un avertissement concernant le concept *politique*. Qu'entendons par le mot [concept] « politique » ou [l'expression] « faire de la politique » ? Nous pensons [que c'est] *voler, mentir, faire du mal, faire le malin,...* Mais ce n'est pas cela la vraie politique. Le concept *politique* provient de la langue grecque : *Polis* qui veut dire cité, nation. La politique est un travail ou un devoir [responsabilité] de gérer la cité (pays). C'est la sagesse ou l'intelligence de savoir comment gérer la société humaine, comment gouverner les gens du pays de façon à les satisfaire tous [...] Ainsi, en politique, *personne ne doit chercher que son intérêt, ni celui de sa famille*, mais le bonheur de tout le monde (communauté)

(Traduction libre)

Dans ce passage, le concept « politique » est défini *a contrario*, c'est-à-dire par ce qu'il n'est pas. La « politique » n'est pas l'art de voler (*koyiba*), pas plus qu'elle n'est ni le mensonge (*kokosa*), ni la violence morale ou physique (*kosala mabe*), ni la recherche des intérêts personnels, etc. Ce changement de signification s'explique avec et par les pratiques qui ont accaparé l'espace politique et l'exercice du pouvoir depuis la décolonisation, mais surtout par l'expérience récente de la Deuxième République où le marché politique s'est révélé un lieu d'exploitation, de pillages, d'expropriations et de violences de toutes sortes¹⁴. En recourant à son contraire, les *leaders culturels* cherchent à démolir la perception perverse de l'espace politique incrusté dans l'imaginaire collectif et tentent de hâter l'avènement d'une vision nouvelle de l'idée du politique. Les contours du registre de conceptualisation projettent le sens

¹⁴ Lire à ce sujet les travaux de E. Dungia, (1992), *Mobutu et l'argent du Zaïre. Révélations d'un diplomate, ex-agent secret*, Paris, L'Harmattan, 215 p.; C. Braeckman, (1992), *Le dinosaure. Le Zaïre de Mobutu*, Paris, Fayard, 383 p.

de responsabilité (*ntoki*), la sagesse (*bwanya*), etc., qui feraient de l'espace politique un lieu d'une éthique articulée sur les valeurs de rationalité et sur les comportements nouveaux. Cette grille de lecture ne désigne pas le même ordre de réalité d'autant que l'acception grecque du « politique » définit le débat dans la cité. Elle obéit à la logique des mutations en cours et vise non seulement une reconversion des mentalités, mais aussi un réajustement de valeurs sociales et morales pour bâtir une société juste. Car, souligne-t-on :

« Nous désirons que notre pays soit un État de droit où chacun aura les mêmes droits et devoirs [...] Nous désirons un État dont les dirigeants soient entièrement et résolument au service du peuple dont ils sont les mandataires. Nous souhaitons des dirigeants intègres, imprégnés de la morale politique »¹⁵.

Et l'« indigénisation » dans tout cela ? Elle réside dans cette nouvelle vision qui confère au concept une éthique et s'appuie sur l'appropriation implicite des valeurs sociales et morales parfaitement caractéristiques et en l'occurrence fort bien perçues dans les démocraties fortes et stables. Loin d'être une inculturation, ces valeurs réfèrent à une certaine conception du politique se fondant sur un certain état d'esprit de la vie sociale et de la morale collective qu'assureraient des hommes et des femmes d'un esprit nouveau, intègres et volontaires, capables de placer le destin du pays et sa grandeur au dessus des ambitions personnelles, claniques ou tribales. Des hommes et des femmes capables surtout d'un projet global de société auquel ils consacraient indéfectiblement la ferveur de leur cœur, l'énergie de leur esprit, la lucidité de leur intelligence et l'ardeur de leur imagination. L'importance accordée à ces valeurs éthiques et morales démontre la volonté de rejet de celles qui étaient distribuées par le bon vouloir d'une seule personne et pour le profit de quelques uns. A proprement parler, il s'agit d'une projection de changement, d'une renaissance d'un nouveau type d'hommes d'État et de responsables politiques, pour qui la politique soit non une carrière prestigieuse dans le *tape-à-l'oeil* qu'affectionne l'« esprit zaïrois », mais une éthique de la responsabilité et une dynamique d'imagination créatrice pour affronter les enjeux et les défis de demain.

Avec la notion de « l'État », c'est tout un espace pluriel qui se dégage par des formules déclinant soit les porteurs de ses intérêts (de l'État), soit les services et les biens qui lui reviennent, soit les attributions de son ressort, etc. Telles sont par exemple les expressions *bakonzi ba leta* (les autorités de l'État), *mosala ya leta* (le travail de l'État), *mbongo ya leta* (l'argent de l'État), *makoki ma leta* (les responsabilités de l'État), etc. Au-delà du fait que cette notion ne résiste pas à la difficulté de traduction en lingala, puisque les *leaders culturels* le translittèrent par le lexème *leta*, il reste la transmission de celui-ci ne traduit pas exactement ce qu'est cet instrument au service de la société. Le mode d'appropriation de ce concept recourt à l'association de mots et d'images chargés d'un potentiel de référents qui « évoquent chez le récepteur un champ de représentations dont il lui suffit de rencontrer un élément pour en identifier tout le système »¹⁶. La signification qui découle du lexème translittéré - « leta » - reste prisonnière des pratiques induites par le comportement des acteurs, lequel valide sa dégénérescence. L'extrait ci-après, déplacé certes de son contexte qui porte sur la perception

¹⁵ M. Bapu et alii, (1993), *Le Zaïre que nous voulons. Un projet de société*, Kinshasa, Cepas, p. 9.

¹⁶ S. Randrianja, « Réflexion sur le discours politique malgache contemporain à travers l'analyse contrastive de discours prononcés par le Président Ratsiraka entre 1975-1978 et de « lettres des lecteurs » adressées à divers journaux en 1991-1992 », A. M. d'Ans, (1995), *op. cit.*, p. 127.

de la non-violence, permet de saisir la difficulté à reformuler autrement la signification du concept de l'État et de ses structures. Et il y a des raisons à cela.

Mpo ya *bakonzi ba leta*, kosenga bato bazala non-viola, elingi koloba mbala mingi kosenga bango basala eloko moko te, ata bazali komona mpasi ndenge na ngenge..., batala se na miso ata babeti to babomi bango [...] Mpo ya parti politiki iboyi *bisalela bya leta*, mingi bazali komitanga ba non-viola bobele mpo bazangi mandoki to bibuneli mpo ya kozongisela *bakonzi ba leta* violans eye bazali kosala bango. Mpo ya ba Eklezya, soki bazali na ngambo ya *bakonzi ba leta*, bakoteya non-violans oyo elingi koloba komitika na mpasi

J. Mpundu, *Kobongisa mboka na boboto*, p. 4

Pour les *autorités de l'État*, demander aux gens d'être non-violents veut souvent signifier que ceux-ci ne fassent rien, même s'ils souffrent de plusieurs façons..., qu'ils regardent simplement, même si on les frappe ou si on les tue. [...] Pour les partis politiques opposés aux excès du *pouvoir*, nombreux se disent non-violents parce qu'ils n'ont pas d'armes pour riposter [aux exactions] que leur font subir les autorités de l'État violent. Quant aux [autorités] des ...glises qui soutiennent le *pouvoir* (les responsables de l'État), ils prônent une non-violence signifiant subir passivement [se laisser faire].

(Traduction libre)

Les inclinaisons qui apparaissent dans cet extrait pour identifier l'État réfèrent à ses représentants (*bakonzi*) dont on observe les faits et les gestes, de telle sorte que la notion même de l'État devient une entité abstraite, muette et difficile à définir si ce n'est par l'arbitraire (*bisalela*) de ceux qui en assurent la gestion. Dans cette perspective, « l'État » en tant que catégorie conceptuelle, désignerait alors, comme le rappelle N. Elias, une unité sociale construite à la suite de la formation progressive des monopoles de domination¹⁷. La difficulté à exprimer autrement cet instrument de la gestion de la société repose sur les caractéristiques de continuité de l'État colonial dans la postcolonie. En effet, l'État colonial a été une altérité lointaine et menaçante, incarnée jadis dans la figure familière de *Bula matari*, alors que l'État postcolonial a produit une extériorité marquée par les violences de toutes sortes. Du fait qu'aucun craquement n'était venu jusqu'à présent effacer les symptômes de déliquescence présentés par les régimes colonial et postcolonial, l'usage du concept ne dépasse pas le cadre de monopoles de domination et d'exercice de pouvoir institutionnel. Une perspective d'appropriation par une réflexion théorique gagnerait, comme le montre la récente étude de F. Gaëtan¹⁸, à prendre en compte les constances politiques traditionnelles qui, il y a peu, n'ont jamais été soutenues sur la problématique de l'État et de son territoire.

A l'issue de ce parcours, on peut dire que le registre de conceptualisation du modèle de l'État projeté par les *leaders culturels* à partir des concepts de « démocratie », « politique » et « État » intègre le vocabulaire chargé des messages descriptifs, analytiques et même symboliques. Les significations nouvelles qui s'en dégagent conjuguent le délabrement des modes de fonctionnement de l'État dans sa forme actuelle et laissent entrevoir l'aspiration à

¹⁷ N. Elias, (1975), *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calman-Lévy, p. 26.

¹⁸ Se référer à l'analyse de M. Esoavelomandroso et G. Feltz, dir, (1995), *Démocratie et développement. Mirage ou espoir raisonnable ?*, Paris, Karthala, 400 p., qui propose la prise en compte des constances traditionnelles et la participation des minorités politiques et/ou ethniques au pouvoir.

plus de justice, d'équité et de liberté. Les modes villageois de lire et de formuler ces « savoirs » annoncent d'autres manières de penser l'État, d'appréhender le politique et de politiser, lesquelles se situent en biais de certains travaux qui se sont attelés à expliquer l'« indigénisation » en tant que rationalisation de la règle et de la politique coloniales¹⁹. On aurait tort de sous-estimer les issues des registres religieux et des cultures locales ou villageoises auxquelles les *leaders culturels* se réfèrent pour négocier de nouveaux savoirs et comportements politiques.

Face à une structure socio-économique aujourd'hui totalement délabrée et à un mode de fonctionnement de l'État inexistant, les *leaders culturels* opposent des idées morales « touchant tous les contextes de la vie socio-politique, dans une tentative désespérée (?) de parvenir à un idéal ayant pour fondement des principes universels du bien opposé au mal »²⁰. Une telle opposition ne saurait se manifester comme un renouvellement de la pensée que dans l'étroit agencement entre les valeurs et les savoirs véhiculés et les pratiques à intérioriser. Pour rendre compte de cette dynamique, il importe de porter un regard sur les structures d'expression et de fonctionnement de l'État, ainsi que sur les modèles de comportements sollicités.

B) Rétrospective et prospective des institutions et des attitudes

Dès l'annonce de la fin du monopartisme en 1990, l'émergence de nombreux partis politiques et la multiplication des syndicats sont apparues comme l'expression visible du contrôle du champ politique et au plus bas mot l'expression d'une vision de l'État démocratique. Ce qui frappe dans l'appréhension locale du pluripartisme, ce n'est pas tant l'instauration des *partis politiques*, mais la combinaison de valeurs morales avec les principes universels d'adhésion à ces structures. L'acte d'adhésion aux partis n'est pas pensé comme un acte de ralliement gratuit, à caractère ethnique ou régional, mais plutôt comme un acte fondé sur une série d'exigences individuelles et collectives. Il est tributaire aux projets de société des partis et à la capacité de ces derniers de construire une nation nouvelle, aux qualités morales des fondateurs et des leaders, à leur compétence, à leur crédibilité et à leur volonté d'abandonner les moeurs de l'ancien système.

¹⁹ Une ancienne étude, celle de G. Van Der Kerken, *La politique coloniale belge*, Anvers, [s.d.], 237 p. serait utile à consulter. Voir aussi le texte récent de B. Jewsiewicki, (1992), « De la nation indigène à l'authenticité : la notion d'ordre public au Congo, 1908-1990 », *Civilisations*, Vol. XL, n° 1-2, p. 103-127

²⁰ B. Kadima Tshimanga et *alii*, « De la démocratie au Zaïre : consensus lexicaux d'un peuple en délire », A. M. d'Ans, (1995), *op. cit.*, p. 51.

makanisi nini bazali na yango mpo ya *botongi mboka ya sika* mpe *molongo mwa misala balingi kosala* mpo ya bolamu bwa bato banso ba ekolo; mabongi mpe mayele ma babandisi mpe bayengeli ba parti yango : bazali na *bosembo* ? bayebi kotambwisa mosala mwa leta lokola bato bayebi solo ? Tosengeli mpe kotala soko bato tokoki kondima bango na motema mobimba; *makoki ma parti yango* mpo ya *kotika nzela ya kala* mpe kosala makambo ma sika mpe ya kotombola mboka ya sika esika bosembo, boboto na limenya Iya makoki na bato ikozala bakonzi.

J. Mpundu, *Baparti politiki*, p. 23

la valeur de son *projet de société* et la pertinence de son *programme d'action* [souligné dans le texte] qui doivent viser avant tout le bien de l'ensemble du peuple; les qualités morales, *la compétence et la crédibilité de ses fondateurs et leaders*, sa capacité à innover et à sortir des sentiers battus pour promouvoir une société nouvelle où règnent la justice, la paix et le respect des droits de l'homme.

J. Mpundu, *Partis politiques*, p. 23

Dans cet extrait, l'argumentation sur l'adhésion aux partis traite des préoccupations sociales à résoudre c'est-à-dire les problèmes de divers ordres auxquels sont confrontés les citoyens du Zaïre actuel. L'iconographie qui accompagne le texte est plus expressive quant à ces préoccupations dont quelques unes sont l'autosuffisance alimentaire (agriculture), l'instruction (écoles), les services sociaux (hôpitaux), etc. Il y a lieu de soupçonner l'élucidation des principes, des valeurs, des discours et de la culture politique des partis à idéologie ou des partis nationalistes, au profit d'une conscience sociologique. Bien que le texte lingala n'ait pas le même contenu en français, la convergence de ces deux textes résulte d'une conciliation entre les exigences respectives : projet de société, qualités morales et intellectuelles des responsables, recherche du bien commun, justice, etc. A cet égard, il faut souligner le rapprochement entre cette thématique et les dogmes de l'évangile qui évacuent tout choix des partis fondé sur l'idéologie pour laisser poindre un modèle de société. « Ayez le même amour, une seule âme, un seul sentiment; n'accordez rien à l'esprit de parti, rien à la vaine gloire, mais que chacun par humilité estime les autres supérieurs à soi; ne recherchez pas chacun vos propres intérêts, mais plutôt que chacun songe à ceux des autres » (Ph. 2, 2-4)²¹. L'adhésion au ou le choix du parti ne saurait ignorer l'évidence et l'efficacité des valeurs d'humilité (*bomikitisi*), de solidarité (*bomoko*) et de recherche du bien commun (*bolamu bwa bato banso*). Le syntagme *botongi mboka ya sika* (construction d'un pays nouveau, d'une nation nouvelle) est révélateur de la distance qui montre l'orientation politique précise qu'on veut donner aux partis d'une part, et permet de faire passer l'idée d'exclusion de toute autre structure politique qui ne fait pas de ces préoccupations sociales son mot d'ordre. Le fragment *kotika nzela ya kala* (abandonner les anciennes pratiques) rejoint l'implicite de toutes les autres phrases et oriente la dénonciation du règne du monopartisme de la Deuxième République où les pratiques d'adhésion ne laissaient pas de choix aux « citoyens » ni ne leur offraient des conditions de vie souhaitées.

Vus de cette manière, les partis politiques en tant qu'institutions ne sont pas considérés comme des groupes de pression qui vont, en cas de succès, influencer le pouvoir ou le prendre lors des élections, mais plutôt comme des structures devant concourir à bâtir, par leurs divers

²¹ J. Mpundu, *Les partis politiques*, n° 2, Kinshasa, Éditions Épiphanie, p. 19

projets, une société nouvelle. C'est un nouveau rapport-au-monde ouvrant le champ à l'intérêt général, c'est-à-dire à l'universalité et non aux particularités culturelles que les *leaders culturels* négocient pour construire un modèle de l'État assumé par le choix des hommes neufs, crédibles, compétents, etc. De cette manière, l'« indigénisation » des partis passe(ra)it par ce principe d'universalité qui indique les avancées dans la structuration et le renforcement la société civile, ou permet simplement de rendre celle-ci autonome pour se déterminer librement en toutes circonstances et pour devenir électrice non-captive de préférences ou de convictions pré-établies.

Dans le même ordre d'idées, ce qui est proposé à propos des *syndicats* laisse entendre une autre manière de (r)établir la complexité du social face aux prétentions abusives qui ont porté l'institution syndicale de la Deuxième République. Le bilan négatif de cette institution, son inaction et son manque d'autonomie, associées aux maux de la société zaïroise actuelle (injustice, gabegie, corruption, arbitraire, violence, etc.) appellent d'autres normes. Pour les *leaders culturels*, il n'est plus possible de penser le syndicat sans ces normes de base qui sont l'union (*lisanga*) et la solidarité comprise en termes de probité et d'entraide (*bosalisani*).

Bokasi bonene bwa basindika nde *lisanga*. Soko basali bazali motema moko mpe bakosalisana solo, soko baboyi *avoka mpe madesu ya bana*, (souligné par nous) wana ndebakoki kobatela makoki ma bango, wana ndebakoki kosengisa bapatro na mpe leta bapesa basali maye masengeli na bango.

J. Das, *Sindika*, p. 23)

La plus grande force des syndicats, c'est l'union. Si les travailleurs ont un même cœur [honnêtes] et s'ils s'entraident vraiment, s'ils refusent le parti-pris [injustice] et les haricots des enfants [corruption]; là ils peuvent sauvegarder leurs droits, exiger des patrons et de l'État de leur donner ce qui leur est dû.

(Traduction libre)

Ici, le débat se situe au niveau de la construction d'objets qui correspondraient à une appréciation réaliste de la force du syndicat en tant que contre-pouvoir dans les appareils étatiques et para-étatiques. Dans la culture locale comme dans la Bible, il n'existe pas de référent pour représenter la structure du syndicat en tant que tel, mais les illustrations y sont empruntées pour désigner la force sociale de ses membres. La référence biblique qui compare la société au corps humain où tous les membres travaillent pour le bien du corps entier (1. Co 12, 7) illustre bien l'idée selon laquelle les membres de l'institution syndicale doivent se sentir responsables les uns des autres. Aussi, sur le plan de la culture locale, les proverbes du genre « un seul doigt ne lave pas la figure » (Yombe), « on n'ouvre pas le paquet d'une seule main » (Ntomba), « on ne monte pas sur un arbre à l'aide d'une seule main » (Pangwe), « une main lave l'autre » (Ngombe, Luba), etc.²², sont-ils convoqués comme pierre d'angle pour féconder l'idée de l'union et de la solidarité. Puisés dans le registre de la bible et de la culture villageoise, ces arguments projettent des principes et des valeurs qui ouvrent à la novation pour bâtir une société fraternelle et juste face aux caprices des patrons et de l'État. On pourrait multiplier à l'envi les exemples de cette nature ; ils concernent non seulement l'entraide, mais aussi la justice sociale, la défense des intérêts vitaux des travailleurs et non la lutte des classes.

²² Cf. J. Das, *op. cit.*, p. 15-16

Ici apparaît donc la question de la culture africaine et de ses rapports avec la modernité politique dont la démocratie est la manifestation la plus radicale. A cet effet, les proverbes villageois sont récupérés dans leur force non comme un système global abstrait, mais comme un protocole des codes socio-culturels où le peuple se nourrit pour mieux resituer ses conceptions et ses représentations. Dans le cas de figure évoqué, ils sont arrachés de leur champ référentiel ordinaire pour être réactivés dans le champ des rapports socio-politiques comme des preuves de la mise en échec de toute domination et de toute injustice. Ils dévoilent un système explicatif qui s'appuie sur les codes culturels dont la perspective est moins celle d'une redécouverte des institutions que celle d'une recherche des valeurs fondamentales qui doivent caractériser les rapports entre ces institutions et les individus.

Bien qu'il soit toujours périlleux de faire un commentaire avisé sur des productions qui se poursuivent encore alors que les résultats sont attendus, une lecture critique du modèle de comportement sollicité ne pourrait qu'être utile dans la compréhension de mutations en cours. La transition zairoise désirée « non conflictuelle » a accumulé nombre de conflits qui écartent les rêves de la paix sociale comme projet fondé sur la raison et les valeurs qui humanisent. A cet égard, la *non-violence* est approchée comme paradigme de signification et d'expression du comportement politique, du moins dans les mutations en cours. Dans la mesure où les valeurs de l'État démocratique sont appelées à être, où ces valeurs s'imposent aux consciences, l'appel à la non-violence vise à reconsidérer le bavardage inconsidéré orchestré autour de cette notion. Employé par les tenants du pouvoir, les partis d'opposition et par les Églises, ce terme ne revêt pas la même signification. Pour les tenants du pouvoir, l'appel à la *non-violence* est souvent synonyme d'une invitation à la passivité pour ne pas réagir aux violences subies ; pour les partis d'opposition qui se réclament de la *non-violence*, celle-ci se réduit à l'absence des armes pour répondre à la violence répressive du pouvoir. Quant aux Églises selon qu'elles se situent du côté du pouvoir ou du côté du peuple, elles prêchent une *non-violence* active ou passive.

Sous le couvert des enseignements des Évangiles, la *non-violence évangélique*, entendue comme un acte politique, réfère à la foi chrétienne ou tout simplement à la foi en l'homme; elle est fondée sur l'amour et sur la tolérance; elle refuse d'utiliser les mêmes moyens que l'opresseur. Les arguments de non-violence sont confortés par les codes religieux qui non seulement conditionnent les acteurs sociaux, mais aussi leur permet de créer une mentalité de compromis et de tolérance. C'est sur cette base de démarcation de la logique de violence que l'on inculque chez les citoyens, cette autre manière de relever les défis politiques, de résister contre l'hégémonie et l'arbitraire de l'État et de ses appareils.

Toyambi Yezu Kristu na Nsango Elamu ya ye [...] Boyambi boye bokotinda biso 'te tobunda na *bibuneli bya boboto*. Nakolikya 'te motangi akondima likanisi liye mpe akomikotisa elongo na biso mpe elongo na baninga basusu na nzela eye ya non-violans. Boye tokotonga biso banso lisanga mokili mwa biso mwa sika, mokili molamu moye mokozala na *bolingo*, na bosolo, na *bosembo*, na boboto. Bisobanso tozali koluka mokili mwa sika na motema mobimba.

J. Mpundu, *Kobongisa mboka na boboto*, p. 4

Nous sommes convaincus que l'action non violente, au nom de notre foi chrétienne [...] constitue une chance pour la réussite du processus de démocratisation dans lequel nous sommes engagés. Puisse le lecteur partager cette conviction et s'engager avec nous et beaucoup d'autres dans cette voie qui est celle d'un avenir meilleur pour un monde d'amour, de vérité, de justice et de paix, auquel tous nous aspirons de tout notre cœur.

J. Mpundu, *Non-violence évangélique*, p. 3

Ces deux textes, sensiblement différents dans les deux langues, quadrillent les attitudes et les comportements politiques que les *leaders culturels* attendent de leurs lecteurs pour la nouvelle société à bâtir. D'une version à l'autre, la *non-violence*, en tant que comportement politique, prend appui sur les valeurs d'amour, de vérité, de justice et de paix, perçues comme des soubassements efficaces de l'entreprise démocratique et du combat politique. Le syntagme *toyambi Yezu Kristu na Nsango Elamu ya ye* (nous avons accueilli Jésus-Christ avec son message de vérité), est l'axe pivot autour duquel s'élabore l'interprétation de la non-violence. Il est révélateur d'un conditionnement mental et social du fait de la conversion personnelle ou collective; ces actes qui plongent dans les normes et influencent les représentations. En effet, l'acquisition des normes nouvelles permet de se doter des armes de paix (*bibuneli bya boboto*), pour lutter (*kobunda*) autrement que par la violence physique.

Si ce modèle de comportement fondé sur la *non-violence* s'avère bien rassurant dans les milieux chrétiens qui sont prêts à s'adonner à des pratiques pacifiques, il ne peut être généralisé à l'ensemble de la société. On peut le voir comme un idéal qui mise, non sur l'acceptation par tous de la même règle de jeu politique, mais sur une réelle réconciliation avec soi-même et avec les «Autres». D'une manière très spécifique, un tel idéal frise le romantisme en projetant une société politique où ne seraient regroupées que des personnes qui vivent en harmonie avec cette réconciliation. Comme l'étaient les projets spirituels et intellectuels du début du siècle au Congo d'alors (Kasai), cet idéal fait revivre les vieux thèmes judéo-chrétiens de retournement de la vie intérieure chrétienne et les valeurs cardinales de la vie collective²³.

L'idéal de construire un État démocratique où la non-violence s'exprime comme comportement fondé sur la paix sociale laisse soupçonner les instruments de régulation sociale et politique. Glanées çà et là dans les textes, les arguments reposent tant sur la démission de l'État que sur la comptabilisation des maux de la société zaïroise. Leur formulation est tributaire de la prétention des *leaders culturels* à percevoir l'espace zaïrois dans la nudité de sa véritable nature et à y recueillir les impératifs dignes d'inspirer l'avenir de l'État. Au moment même où l'on se réfère plus que jamais aux Droits de l'Homme qui sont

²³ Voir les développements à ce sujet dans M. Kalulambi Pongo, *Christianisme, ethnicité et pouvoir au Congo-Zaïre*, Paris, Karthala, (à paraître)

l'expression de la paix sociale, il y a incontestablement une crise de cet idéal dans le contexte social, culturel et politique du Zaïre d'aujourd'hui. Par des voies différentes et des démarches convergentes, il paraît essentiel que les individus épousent la même orientation pour construire une nation où l'État de droit doit primer, soient ouverts à l'accueillir dans le respect de la justice, de l'entraide et de la compréhension.

Mpo te tozwa société ya sika mpe démocratie ebotama malam, esengeli 'te ba-zaïrois bayeba 'te ezali likambo etali population, ezali mosala mwa population. Ekosenga epai moko *mibeko*, epai mosusu *misala* na mpe *mikano* miye mikoki kotelemisa ekolo. [...] Esengeli tokolisa *boboto*, *bosembo*, *boyokani biso na biso*, *bosalisani* [...] Yango wana tokoki kondima ata moke te minyoko ekouta na «boyokani ya mabe», to mimeseno oyo ekopusa na nzela ya koyiba biloko ya baninga to ya l'État, nzela ya «avocat», «coopération», Kadafi, kobeta libanga, mafia, looking, vérification [...] to oyo ya kotika bato babe se boye, etumbu te.

Baepiskopo ba Zaïre, *Banso o nzela ya demokrasi*, p. 15-16

Pour que nous ayons une société nouvelle et pour que la démocratie émerge bien, il faut que les Zaïrois sachent que c'est l'affaire et le travail de toute la population. Cela exige des *lois* d'une part, des emplois et des règlements susceptibles de tenir le pays debout d'autre part. [...] Il nous faut affermir *la paix, la justice, l'entente entre-nous, l'entraide* [...] Ainsi, nous ne devrions aucunement accepter ni les souffrances provenant de mécontentes, ni les habitudes qui poussent à voler les biens des amis ou de l'État, à pratiquer la corruption, la coopération, [les pratiques malhonnêtes dénommées] Kadafi, casser la pierre, mafia, looking, vérification [...] ou celles de laisser les malfaiteurs impunis.

(Traduction libre)

On observera que la référence à la loi (*mibeko*) est primordiale et repose sur une réelle aspiration de restaurer un type nouveau de transcendance sociale; celui-là même que l'on peut désigner comme relevant d'une sorte de positivisme à la fois politique et éthique. Ainsi comprise, par les *leaders culturels*, cette transcendance en appelle à une vision de la société centrée autour d'un système relativement cohérent de valeurs collectives : culte du Droit (*mibeko*, *mikano*), de la justice (*bosembo*), de la paix (*boboto*), de la solidarité, de l'entente (*boyokani*), etc. Circonscrite dans cette perspective, l'édification d'un nouvel ordre social n'a d'autre sens que celui d'une tentative ultime pour retrouver au-delà de l'histoire l'équivalent de ce qui fut en deçà de l'histoire, pour reconquérir dans un cadre institutionnel renouvelé la paix sociale et, avec elle, la transparence entre les citoyens du Zaïre. A l'arrière-plan de cette aspiration, que sous-tendent essentiellement les valeurs moralo-politiques qui en appellent à la rigueur de la tenue et du comportement, se trouve paradoxalement l'image de l'ordre ancien et de ses moeurs corrompues, telle l'ardeur forcenée d'acquérir par le vol ou par les opérations douteuses dénommées « Kadafi, coopération, looking, vérification, kobwaka libanga, mafia, etc. ».

CONCLUSION

Le mouvement de démocratisation déclenché en Afrique au début de la décennie 1990 s'est accompagné au Zaïre de l'apparition d'une nouvelle classe de *leaders culturels* qui se sont attelés à une réflexion intellectuelle et une socialisation politique sur les savoirs et les pratiques de la démocratie. L'émergence de cette classe n'est que l'une des manifestations du processus plus profond de recomposition sociale et politique, principalement créé par le vide des discours politiques de la Deuxième République. Dans leur bataille pour « dire » et véhiculer les savoirs et les pratiques d'un État démocratique plus adapté et « indigénisé », les *leaders culturels* manipulent et réactivent les données de dimension africaine et les valeurs religieuses. Ces registres de conceptualisation mis en oeuvre présentent des limites non seulement dans la faiblesse de leur justification théorique, mais aussi dans leur éthique de socialisation politique. Cette dernière est axée sur un moralisme contraignant et une fuite condescendante de tout ce que la société peut avoir comme problèmes de fond. C'est là, dans ces certitudes de remplacement dont s'enchantent à peu de frais un certain imaginaire populaire que, paradoxalement, semble résider l'espoir en l'avenir de l'« indigénisation » de l'État africain. Si l'on accepte l'idée des lectures alternatives d'adaptation de la donne démocratique, les axiomes bibliques et les codes de la culture villageoise fournissent certes des enseignements précieux, mais ne déterminent pas l'avenir des sociétés africaines dans le sens de « moins d'État et mieux d'État ». Et comme l'a si bien dit Merleau Ponty, « la connaissance du secret de l'histoire ne donne pas celle de ses voies »²⁴.

²⁴ M. Merleau-Ponty, (1955), *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, Idées, p. 13

RÉFÉRENCES

BAKOLE WA ILUNGA M., (1978), *Chemin de libération*, Kananga, Édit. de l'Archidiocèse, 350 p.

BAPU M. et alii, (1993), *Le Zaïre que nous voulons. Un projet de société*, Kinshasa, Cepas, 52 p.

BRAECKMAN C., (1992), *Le dinosaure. Le Zaïre de Mobutu*, Paris, Fayard, 383 p.

COULON C., « Religions et politique », Coulon C et D. C. Martin, dir, (1991), *Les Afriques politiques*, Paris, La Découverte, p. 87-88

DE DORLODOT P., (1994), *Marche d'espoir, Kinshasa 16 février. Non-violence pour la démocratie au Zaïre*, Paris, Groupe Amos-L'Harmattan, 320 p.

DE SAINT MOULIN L. et UMBA DI MAMBUKU, (1993), « Le mouvement de la démocratisation dans la zone de Ngaba à Kinshasa », *Zaïre-Afrique*, n° 274, p. 225-244

DUNGIA E., (1992), *Mobutu et l'argent du Zaïre. Révélations d'un diplomate, ex-agent secret*, Paris, L'Harmattan, 215 p.

ELIAS E., (1975), *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calman-Lévy, 320 p.

ESOAVELOMANDROSO M. et G. FELTZ, dir, (1995), *Démocratie et développement. Mirage ou espoir raisonnable ?*, Paris, Karthala, 400 p.

GBABENDU ENGUNDULA A. et EFOLO NGABAASU E., (1991), *Volonté de changement au Zaïre*, Paris, L'Harmattan.

JEWSIEWICKI B. et al., (1995), « Du témoignage à l'histoire, des victimes aux martyrs : la naissance de la démocratie à Kinshasa », *Cahiers d'études africaines*, 137, XXXV-1, p. 209-237

JEWSIEWICKI B., (1992), « De la nation indigène à l'authenticité : la notion d'ordre public au Congo 1908-1990 », *Civilisations*, Vol. XL, n° 1-2, p. 103-127

KABANGA E., (1976), *Je suis un homme*, Lubumbashi, (reproduit dans K. Buana, 1978), *Lettre ouverte au Président Mobutu Sese Seko ... et aux autres*, Paris, L'Harmattan, p. 210-220.

KADIMA TSHIMANGA B. et alii, « De la démocratie au Zaïre : consensus lexicaux d'un peuple en délire », A. M. d'Ans, (1995), *Langage et politique. Les mots de la démocratie dans les pays du Sud de l'espace francophone*, Paris, Cirelfa, p. 11-66.

KALULAMBI PONGO M., « Les rédacteurs et producteurs de la revue *Nkuruse* et leur rôle de médiateurs culturels au sein des milieux Luba du Kasai, 1890-1990 », Communication au colloque *Rôle des intermédiaires culturels en Afrique et à Madagascar*, Laboratoire Tiers-Monde Afrique, Paris, 15-16 mai 1995

KALULAMBI PONGO M., *Christianisme, ethnicité et pouvoir au Congo-Zaïre. Production d'une identité africaine*, PARIS, KARTHALA, (A PARAÎTRE)

KÄ MANA, (1994), *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris, Karthala, 297 p.

KANKWENDA M., DIR., (1992), *ZAÏRE : VERS QUELLES DESTINEES ?* DAKAR, CODESRIA, 392 P.

KASORO TUMBWE R., « Le français, langue de la politique au Zaïre ? Observation du langage politique depuis le début du processus de transition vers la démocratie », A. M. d'Ans, (1995), *op. cit.*, p. 67-87.

MERLEAU-PONTY M., (1955), *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard.

NDAYWEL » NZIEM I., (1993), *La société zaïroise dans le miroir de son discours religieux, 1990-1993*, Bruxelles, CEDAF-L'Harmattan, (« Cahiers africains », n° 6) .

NGANDU NKASHAMA P., (1995), *Citadelle d'espoir*, Paris, L'Harmattan, 143 p.

RANDRIANJA S., « Réflexion sur le discours politique malgache contemporain à travers l'analyse contrastive de discours prononcés par le Président Ratsiraka entre 1975-1978 et de "lettres des lecteurs" adressées à divers journaux en 1991-1992 », A. M. d'Ans, (1995), *op. cit.*, p. 103-143.

VAN DER KERKEN G., *La politique coloniale belge*, Anvers, [s.d.], 237 p.

YOUNG C. et T. TURNER, (1985), *The Rise and Decline of Zairian State*, Madison, The University of Wisconsin Press.

YOUNG C., (1965), *Introduction à la politique congolaise*, Bruxelles, CRISP, 391 p.