
Pluralisme et médiation: un exemple congolais

Bogumil Koss Jewsiewicki
*Chaire de recherche du Canada
en histoire comparée de la mémoire
Université Laval*

S'inspirer du troisième volume de *Les lieux de mémoire*, auquel Pierre Nora a donné le titre de *Les France*, c'est mettre l'accent sur l'unité dans la pluralité, sur l'indispensable respect de l'identité de chacun dans l'espace public, respect qui ne perd pourtant pas de vue l'horizon idéal de l'universel, un lieu où les humains sont capables d'échanger d'égal à égal à propos de leurs différences. Postuler le respect des différences c'est également reconnaître la richesse inhérente à la médiation, car une pluralité qui vise l'unité ne peut se passer de tiers.

En clôturant l'entreprise collective de plus d'une décennie que fut *Les lieux de mémoire*, Pierre Nora a écrit :

Dans l'énorme glissement de terrain où la France aujourd'hui perd pied, la reprise par le mémoriel est un renouement de continuité. [...] La nation mémorielle [...] a investi l'espace tout entier du soupçon de son identité virtuelle, doublé toutes les choses présentes d'une dimension de l'antérieur. Ce qui se percevait comme innocemment étalé sur l'axe de l'espace est désormais saisi sur l'axe du temps. C'est le réveil des pierres et des murs, l'animations des sites, la revitalisation des paysages. L'implicite appelle maintenant l'explicite, le privé tend à devenir public et le sacré se laïcise, le local exige son inscription au registre du national. Tout a son histoire, tout y a droit. En devenant l'histoire de la France, et davantage encore celle *des France* [*sic*], l'histoire de France s'est prodigieusement disséminée. De « personne », elle est devenue personnalisée ; et l'on n'en saisis l'« âme », pour reprendre encore Michelet, que dans le rapport individuel à l'objet où elle a déposé sa trace. [...] un moment du regard des Français sur la France (Nora, [1984] 1997 : 4715 et 4714).

Remplaçant l'entité citoyenne des France par celle des Francophonie, nous pouvons y lire un constat sur la situation des divers pays qui la forment aujourd'hui, à l'ère de la mondialisation. La Francophonie appartient désormais à ceux qui la composent plutôt qu'à ceux qui l'ont reçue à titre d'héritage venu d'un temps immémorial inscrit dans un espace déterminé. Les Francophonie s'adapte à « une autre manière de l'être ensemble ». Le concept de lieu de mémoire permet de respecter la pluralité des démarches d'être ensemble « dans l'éclatement [et] la recomposition », contrairement à celle de l'histoire nationale de tradition républicaine, qui « insérait [...] la présence du passé dans un système concentré de représentation » (Nora, [1984] 1997 : 4711) et ne parlait que d'une seule voix s'exprimant en une seule langue.

Cependant, afin de ne pas être cacophonie, la pluralité appelle un traducteur. Un bon traducteur est un médiateur qui connaît implicitement et explicitement la dynamique historique de chaque langue qui la compose. Il garde présent à l'esprit le « nous » des destinataires, qui forme un réseau éphémère – souvent virtuel –, auquel le texte traduit est destiné. Au départ, ce « nous » est un agrégat de ceux qui liront, qui lisent ou qui ont lu une œuvre. Cependant, dans la mesure où la traduction modifie l'« être dans le monde » et le « penser du monde » d'un certain nombre de lecteurs, l'agrégat cèdera la place à un groupe. Une œuvre scientifique, comme toute autre production de l'esprit, est une traduction du réel qui permet de percevoir autrement ce que chacun possède en tant qu'expérience singulière, forcément différente de celle d'autrui. De même qu'une œuvre d'art n'est pas la réalité, elle n'en est que la représentation et, à ce titre, elle peut influencer notre manière de penser le monde et d'agir dans le monde. Rappelons nous par exemple que la publication de *Madame Bovary* valut à Flaubert un procès pour crime idéologique parce que le roman a exposé publiquement l'expérience d'une femme que la bourgeoisie aurait préféré garder cachée (voir LaCapra, 1982).

En sciences sociales, on traduit une « culture » par une expérience dans une autre. C'est nécessaire puisque l'univers de l'érudition du savant et le monde des pratiques ne peuvent s'exprimer ensemble sans un travail de médiation ou de traduction. Le premier univers

visé à construire ou à enrichir un savoir en quête de raisons « cachées » dont la découverte rendrait le monde prévisible. Par contre, le monde des pratiques construit un savoir-faire, souvent en situation d'urgence.

À moins de tomber dans l'extrême du voyageur qui connaît – avant même de quitter son chez-soi – l'expérience à venir, toute rencontre avec l'autre est une négociation d'expériences et de sens. Dans une telle perspective, traduire n'est pas une perte de temps, un gaspillage auquel l'humanité aurait été condamnée pour le crime d'orgueil de nos ancêtres, bâtisseurs de la tour de Babel. Au contraire, traduire est promesse de la découverte de l'autre dans le soi et du soi dans l'autre. Nombre d'intellectuels, dont les idées changent notre vision du monde, sont des traducteurs d'une tradition épistémologique à une autre ; pensons à Derrida, un Juif d'Algérie, à Ricœur, un protestant, ou à Bourdieu, qui insiste sur ses origines paysannes. Les « traducteurs », qui vivent dans l'entre-deux d'une diaspora, ne sont-ils pas la source de la richesse actuelle du monde intellectuel des États-Unis ? Tous les intellectuels qui comptent à notre époque de mondialisation sont des passeurs dans le sens qu'a donné à ce terme Walter Benjamin, lui-même un passeur qui n'a jamais cessé de traduire et de négocier les sens du monde.

Je propose ici au lecteur de réfléchir sur la médiation – qui s'apparente à la traduction – à partir d'un exemple concret, celui des rapports, marqués par le colonialisme, entre l'Afrique et l'Occident. Pour ce faire, j'ai choisi un objet qui nous est familier, un livre. Il ne s'agit cependant pas de n'importe quel livre. Celui dont je propose l'analyse s'intitule *Les fleurs du Congo* et comporte essentiellement deux parties : un manifeste révolutionnaire de facture utopique et une étude universitaire. Les auteurs du manifeste sont des intellectuels congolais qui disent vouloir transformer le monde par l'action, celui de l'étude universitaire vient d'un anthropologue français qui croyait pouvoir changer le monde par la pensée. À sa façon, ce livre est ainsi une suite de médiations autant qu'une tragédie issue de malentendus entre interlocuteurs qui disent des choses, mais qui ne se parlent pas.

DE L'UTOPIE POUR CHAMP D'ACTION

Pour les sociétés africaines, le rapport de l'Occident à l'Afrique s'exerce sur deux plans socioéconomiques largement imaginaires et pourtant politiquement bien réels : les *basendji* [sauvages, villageois] et les *wazungu* [blancs, civilisés, riches et puissants], les Noirs et les Blancs du temps colonial, la masse et les patrons. Ces deux univers, interdits de communication politique, sont liés par un rapport de force qui est, par définition, l'extériorité absolue. Puisque ces univers sont parallèles, le rapport entre eux ne dépasse pas l'immédiateté et demeure vide de contenu dialectique. Condamné à se transformer de l'intérieur, ce rapport est donc toujours dans une impasse. Vu dans une perspective historique, il existe un faux troisième terme à cette dichotomie coloniale qui maquille le dépassement conservateur de l'oppositon en dynamique de changement endogène, à savoir le missionnaire laïc.

La position de médiateur a été occupée à tour de rôle par le colonisateur-civilisateur, par les dirigeants autochtones se réclamant du nationalisme, par une lumpenbourgeoisie de développement, etc. Pour que, sur le plan politique et social, la position du médiateur demeure stratégique, il faut que les deux univers soient enfermés chacun dans sa différence respective, qu'ils soient reproduits dans l'utopie de l'authenticité. Faute d'émergence d'une réalité objective d'hybridation, saisissable de l'extérieur, la socioéconomie y devient l'ethnocentrisme. Incapable de dépasser le rapport de force déjà en place, l'Indépendance n'a pas réussi à créer cet univers objectif ; elle n'a fait qu'amplifier l'utopie, lieu privilégié d'action politique et de pratiques discursives, remplaçant la différence par le différend.

Les fleurs du Congo

L'analyse de ce livre fétiche de la gauche révolutionnaire congolaise permet de mettre à nu les impostures d'une médiation qui se sont avérées être des reproductions du même, incapables d'engendrer un tiers. Le livre est d'autant plus intéressant qu'il contient à la fois un manifeste révolutionnaire, sous la forme d'une utopie, et un long commentaire de Gérard Althabe. Ce dernier est certes tout

d'abord anthropologue, mais il appartient à cette génération d'africanistes français qui, dans les années 1970, espérait transformer l'Afrique et, avec elle, le monde.

L'intérêt théorique du texte « Commentaires » d'Althabe réside dans l'explicitation de ses observations qui forment un double appel au médiateur que ce soit du côté des rapports de parenté habituellement qualifiés de « traditionnels » ou du côté des rapports socioéconomiques dits « modernes ». L'impossible résolution dialectique de la situation tant coloniale que postcoloniale butte non pas sur les deux termes, mais sur leur articulation, rendant indispensable la présence d'un médiateur. Que ce soit les dérives ubuesques de certains dirigeants africains, d'un Amin Dada ou d'un Jean-Baudel Bokasa par exemple, la « postcolonie » baroque de l'État fantomatique décrite par Achille Mbembe (2000) ou, encore, les folies criminelles orchestrées par les appareils d'État postcoloniaux, tous ces événements se trouvent, grâce à la médiation d'Althabe, replacés dans les contextes discursif et politique de l'utopie. La lecture que propose Mbembe de la réalité postcoloniale remplace l'ethnicité politique dans un processus historique qui ne pouvait déboucher que sur l'impasse de l'utopie, car elle est la seule qui restitue la subjectivité à l'ethnicité politique, à la sorcellerie, aux rapports socioéconomiques « modernes », même si elle le fait au prix d'un « interdit d'étudier » par les sciences sociales. La postcolonie n'est pas une réalité qui peut être appréhendée de l'extérieur. Faute de pouvoir être l'objet d'une étude universitaire qui sépare le sujet de l'objet, elle ne pouvait se faire connaître que par son propre discours, par le langage de sa propre singularité.

APPROCHER LE « MANIFESTE »

Puisque les situations africaines, coloniale et postcoloniale, échappent à l'universalisme scientifique (une manière de s'exprimer correspondant à notre manière d'être) et donc au processus d'objectivation qui se situe sur le plan de la destruction du vécu, toute objectivation est dépourvue de sens. En Afrique, les rapports humains ne sont pas soumis à l'objectivation par le commerce et la circulation monétaire, mais prennent une forme d'existence originale

qu'il nous reste à définir. Les méthodes d'étude savante habituelles rompent le dialogue avec la réalité au lieu d'être le moyen de la faire s'exprimer. Dans la mesure où toute recherche est d'abord dialogue avec l'objet, il faut une homologie structurelle entre les formes d'expression et ce qui est exprimé. Cependant, la distanciation de l'observateur par rapport à l'objet étudié conduit à l'apparence d'une séparation absolue et à la prétention à une forme de connaissance universelle. Ainsi, même l'anthropologie non passéiste que propose Althabe se trouve ramenée à l'impuissance des sciences sociales.

Est-ce pour cette raison qu'Althabe a, par la suite, choisi un autre terrain d'étude, celui de la France urbaine? Est-ce pour cette raison que, une fois que l'objectivisme du structuralisme, du structuro-marxisme ou du positivisme quantitatif se soit brisé sur le rocher de l'utopie politique de la postcolonie, les africanistes sont revenus au terrain de leur subjectivité ou se sont tournés vers les *cultural studies* afin de reprendre leur position d'intermédiaires, de ceux qui amplifient la voix du réel?

La situation postcoloniale n'en finit pas de subir des transformations conservatrices qui se conforment au principe de « plus ça change, plus c'est pareil ». Le processus d'individualisation, qui est la condition même de la formation de groupes sociologiques composés de personnes interchangeableables, produit des agrégats : le prolétariat et la paysannerie qui n'existent pas en dehors du discours. Il est donc fondamental d'éviter d'extraire du vécu les éléments objectifs propres à l'égalisation et à l'interchangeabilité. La recherche qui s'efforce d'objectiver est incapable de saisir l'arrimage, fondamental pour une transformation dialectique, de la dynamique destructrice et de l'émergence d'un monde nouveau. Elle ne peut pas aider à la découverte de l'expérience humaine originale d'un rapport social particulier.

À la lumière de ce bref condensé, il est plus aisé de comprendre la position de Gérard Althabe à l'égard du « Manifeste ». C'est dans l'espoir de faire comprendre une expérience originale, sans l'aide d'une médiation, qu'il s'applique surtout à restituer le contexte historique et à déconstruire la pratique politique que furent, au Congo, les Rébellions de l'Est. Le « Manifeste » est alors pour Althabe

une forme d'expression, une pratique politique post-Rébellions. Quant au texte lui-même, il se limite à en relever des passages, à en condenser le sens, à l'ordonner ; il s'en fait le médiateur, l'exégète. Une page à peine, à la toute fin du livre, est consacrée à une lecture critique qui objectivise le texte. Sceptique à l'égard du potentiel révolutionnaire du « Manifeste », Althabe espère que

l'impuissance pathétique [des prophètes authentiques dont le « Manifeste » annonce le retour au Congo] révélera l'urgence de la recherche de modes de combat qui, dans ce même cadre où ils enferment leur action, permettront de libérer la révolte de son emprisonnement dans la position de la bourgeoisie bureaucratique (Althabe, 1972 : 145).

Comment situer Laurent Désiré Kabila, devenu 30 ans plus tard le chef des troupes rebelles, par rapport à cette analyse, elle-même quelque peu prophétique ? On dit qu'après la parution de *Les fleurs du Congo*, Kabila, alors jeune homme dans le maquis, l'aurait lu et exprimé sa satisfaction à l'égard du texte « Commentaires ». A-t-il lu cette dernière page ?

LES FLEURS DU CONGO, UN OBJET POLITIQUE ?

Le titre de l'édition originale est inscrit sur la couverture au-dessus d'une fleur rouge dont le cœur est occupé par la photo d'une tête décapitée. Est-ce la fleur du Congo ? Rien n'indique l'origine du titre, mais une lecture attentive du texte permet d'en saisir le sens. Alors que l'esthétique du « Manifeste » s'ordonne autour de l'image d'une fleur, un chant populaire (cité par Althabe), qui a accueilli Christophe Gbenye¹ le 16 août 1964 à Kasongo, s'ouvre sur « Fruits du Congo. Soyez les bienvenus, vous nos Sauveurs ».

Notons avec Roger Chartier (1985) que le livre n'est pas qu'un texte, il est aussi un objet. Dès sa première parution en 1972, *Les fleurs du Congo* devient un symbole, un livre témoin. Sans sa publication aux Éditions François Maspero, dans la collection Cahiers libres, sans le « Commentaires » de Gérard Althabe, le « Manifeste » n'aurait été qu'un rêve prophétique écrit dans des cahiers d'écoliers

1. Christophe Gbenye est le chef d'une insurrection qui avait pour but de créer la République populaire du Congo.

pour un usage local. Ses auteurs en sont bien conscients, comme en témoigne la lettre d'accompagnement datée du 3 juillet 1969 envoyée à l'éditeur de Kinshasa : « En faisant publier ce manifeste, nous voulons faire reconnaître le gouvernement de la Fraternité comme étant le seul légal. » Ils souhaitent une publication en anglais et en français et une véritable campagne de propagande puisque « sans aide et sans soutien » la Fraternité risque de « sombrer dans l'oubli ». Ils terminent en demandant l'impression de papiers à en-tête selon les modèles fournis.

Le « Manifeste » n'est pas unique dans son genre, les années 1960 et 1970 abondent en constructions narratives d'utopies politiques sous forme de manifestes de libération nationale. Plus tard, elles seront remplacées par des constructions d'une « cité de Dieu ». Il est difficile de ne pas rêver comme le faisait ces auteurs, ces quelques étudiants originaires de l'Est qui se terraient dans la cité africaine de Kinshasa après la répression de la manifestation du 4 juin 1968 contre le régime de Mobutu. Traqués, ils s'imaginaient devenir le messie d'un nouveau Congo, martyr de l'humanité. Cette image allait devenir de plus en plus populaire dans les années 1990.

L'enjeu politique et stratégique que le Congo représente – au moins celui qu'on lui attribue – au moment où l'Occident est engagé dans la guerre froide explique la réception particulière réservée au livre. La chute éclair du Congo belge, une colonie modèle, souligne le caractère exemplaire de l'inéluctabilité de la décolonisation. L'évolution de ce pays souligne l'impuissance de la « communauté internationale » à sauvegarder la neutralité du bassin conventionnel du Congo devenu le terrain de jeu des puissances mondiales. Au XX^e siècle, l'histoire politique du Congo défie l'adage que l'histoire ne se répète jamais. En 1965, les États-Unis ont dû propulser Mobutu, une incarnation africaine d'un Léopold II, roi des Belges et fondateur de l'État indépendant du Congo, pour recoller le puzzle que ce dernier avait bricolé 80 ans auparavant. Logiquement, une « néocolonie » modèle succédant à une colonie modèle aurait dû engendrer un mouvement de libération nationale exemplaire mais, selon Althabe, la situation coloniale rend une telle transformation dialectique impossible. Malgré la présence de Che Guevara à l'Est, les Rébellions du Kwilu et de l'Est n'ont jamais été à la hauteur des

espoirs du Tiers-Monde, elles n'ont jamais engendré autre chose qu'une variation sur la situation néocoloniale.

LE « MANIFESTE »

Le « Manifeste » arrive sur le bureau de François Maspero au moment où semble perdu tout espoir de voir jaillir, au Congo, une révolution qui, selon Franz Fanon, aurait dû ensuite s'étendre à toute l'Afrique. Était-ce raisonnable de croire que des cahiers d'anciens séminaristes de l'Est du Congo puissent rallumer une flamme révolutionnaire aussi grande ?

C'est en pleine zaïrianisation, à Lubumbashi, entouré des étudiants enrôlés de force dans les Forces armées zaïroises pour avoir osé défier le dictateur, que j'ai lu le « Manifeste » pour la première fois. La rupture définitive de l'alliance entre l'ex-caporal Mobutu et les étudiants s'accompagnait d'une brève lune de miel avec les universitaires nationaux et d'une flambée du supranationalisme bantou. Porteur d'une spécificité à l'égard du panafricanisme, ce supranationalisme devait devenir le support idéologique de la suprématie régionale du Zaïre de Mobutu. Tout se déroulait dans le contexte d'une rationalisation/nationalisation du système universitaire où l'on créerait, comme aux États-Unis, une seule université à plusieurs campus. Du côté des intellectuels, le régime de Mobutu a séduit plus d'un parmi les meilleurs de la génération formée dans les séminaires, catholiques en majorité, avant de poursuivre des études doctorales en Occident. Des mobilisations spectaculaires autour des visiteurs de marque, Cheikh anta Diop, Théophile Obenga ou Alexis Kagame, semblaient avoir convaincu les étudiants que l'urgence était du côté d'un ressourcement idéologique. Pour restituer la primauté historique à la pensée nègre dans l'édification de l'universalisme scientifique, on mettait en valeur l'unité et la solidarité bantoues. Théophile Obenga fut souvent des leurs, Cheikh anta Diop n'est venu qu'une fois si ma mémoire est bonne. En dehors des feux de la rampe, des missionnaires belges – comme Gustave Hulstaert –, fondateurs du culturalisme ethnique congolais, voyaient dans cet universalisme scientifique une sorte de revanche sur le nationalisme d'État unitaire de feu Lumumba et des premières années de Mobutu.

Je rappelle ce contexte parce qu'il me semble important d'avoir à l'esprit que l'étatisation du système éducatif, l'enrôlement des étudiants dans une sorte de service civique en uniforme de l'armée, l'embrigadement des intellectuels, l'affirmation d'une primauté zaïroise au sein du monde bantou, lui même prétendu héritier de l'Égypte pharaonique, sont pensés dans les mêmes lieux et au même moment. C'est à l'automne 1971, en pleine réunion à la Nsele, où Mobutu aimait recevoir les siens en réunion de travail, que les intellectuels zaïrois proposaient les bases du nouveau système. Y avait-il parmi eux un ou des auteurs du « Manifeste » ? C'est plus que probable.

Au début des années 1970, nous, les Occidentaux, avons été victime d'une illusion et avons prêté au texte le sens que nous attachons traditionnellement à l'objet politique. Ce « cahier libre », paru chez Maspero tout de suite après *La grande mystification du Congo. Kinshasa : les crimes de Mobutu* de Cléophas Kamitatu-Massamba (1971), livre interdit en France pour plaire à Mobutu, devait être une revanche sur ce dictateur. Ma lecture du « Manifeste » ne fut certainement pas respectueuse de la subjectivité du texte, même si elle obéissait à la stratégie de ses auteurs. Le « Congo martyr que l'on appelle aujourd'hui "Zaïre" [pourrait devenir, et avec lui toute Afrique,] un magnifique jardin paradisiaque où les jolies fleurs, les beaux fruits [...] feront la grande joie de la terre et la férie brillante de l'humanité » affirme le « Manifeste » en quatrième de couverture. N'était-ce pas là prêter à l'image du jardin missionnaire, gravée dans la mémoire d'un ex-séminariste, la puissance d'une transformation révolutionnaire ? Y avait-il là plus qu'une transformation conservatrice de la colonie qu'allait bientôt réaliser, à sa manière, l'authenticité zaïroise de Mobutu ?

UNE NOUVELLE LECTURE ?

Je viens de relire, à Québec et après la chute de Mobutu, les deux textes, le « Manifeste » et les « Commentaires ». Les deux mis en sens du présent sont, dans chaque cas, rendus intelligibles par l'histoire plutôt que par le passé vécu. À la lecture prophétique, qui plonge ses racines dans la culture politique locale, succède une

lecture théorique qui tente de se dégager de l'emprise de l'universel. On pourrait présenter ces textes en les opposant comme lecture d'en dedans et lecture d'en dehors ou, encore, comme l'un venant d'en bas et l'autre d'en haut. Mais lire ce livre ainsi serait renforcer la structure des deux discours comme mise en scène politique de la dichotomie du réel qu'un geste révolutionnaire aurait pu radicalement effacer.

Il me semble plus pertinent d'attirer l'attention sur le fait que, il y a 25 ans, ces deux textes avaient déjà inventé la mondialisation en articulant le local, réel comme de la pierre, à l'universel devant permettre à tous de s'épanouir, de fleurir. La démarche de Gérard Althabe est rigoureuse et experte, son texte utilise un vocabulaire précis, mais celle des auteurs du « Manifeste » n'est pas moins structurante et l'esthétique de ce texte tient lieu de politique. Pour vraiment comprendre ces deux textes, il faudrait un troisième terme, car, selon Althabe, sans lui on ne peut dépasser la dichotomie coloniale. Un livre récent de V.Y. Mudimbe (1994) nous l'offre, au moins en partie.

Les auteurs du manifeste, probablement anciens séminaristes des Pères blancs, pensent le monde à travers le prisme d'un pensionnat qui est le modèle d'une société parfaite où tous et chacun occupent une place bien déterminée. On se souvient aussi de la violence idéologique qui a réussi à briser le cocon du paganisme pour en faire jaillir le papillon du christianisme et du travail qui anoblit les roturiers que sont les jeunes Congolais. Rien de ce qui appartenait à la modernité, construite contre le repoussoir du village, ne pouvait être acquis sans un travail salarié. La grâce divine elle-même était un salaire pour peines endurées. Une photo de soi permettant de se voir – et surtout de se laisser voir – comme personne moderne nécessitait une tâche de travail supplémentaire. Le « Manifeste » précise que, tout comme c'est le cas au séminaire, dans la société, le travail doit être exigé de tous, pour construire sans doute, mais surtout pour mériter le jardin paradisiaque.

Pour les auteurs du « Manifeste », l'identité authentique de l'Afrique résulte d'un croisement entre *La philosophie bantoue* de Placide Tempels (1949) et la *Philosophie bantou-rwandaise de l'être* d'Alexis Kagame (1955). Le modèle de la société idéale se négocie

entre la chefferie mise en place par la pratique coloniale de la tradition politique locale et la pensée ethnographique missionnaire confrontée à la jaama, une acculturation bantoue du christianisme du père Tempels. Le monde politique est un univers d'hommes, monogames aux fins de la reproduction légitime puisque la famille constitue l'atelier dans lequel la nation doit se construire et le miroir dans lequel elle doit se regarder. La société idéale est une société d'ordres : les prêtres guident les fidèles, les intellectuels et les étudiants guident les paysans et les ouvriers et tous sont membres d'une seule grande tribu, celle de *Bena Christo*, tous des *nduku* que les auteurs traduisent par le mot « frères ».

Il est difficile de ne pas rappeler que le rite de passage du petit au grand séminaire comportait un privilège/obligation, celui du port de chaussures en public, un accessoire urbain et bourgeois. Il reliait, de façon ostentatoire, le grand séminariste au monde des *wazungu*, c'est-à-dire des Belges. Ce rite rappelle celui du devoir/privilège de l'intellectuel qui reçoit comme « salaire » la distinction sociale (Bourdieu, 1979). Prêtres au service de l'État providence national, les intellectuels doivent la mériter. Ceux qui erreraient feraient face à un tribunal de sages et à un jury populaire formé d'une foule d'au mois 10 000 personnes. Les mauvaises pensées, certes celles exprimées par écrit, figurent parmi les fautes graves punies par le bannissement à l'enfer du village. Si, selon le « Manifeste », l'homme ordinaire est jugé et puni par sa fraternité d'appartenance, l'intellectuel est soumis à un exorcisme public et sanctionné par l'expulsion du « paradis » urbain. À lire les souvenirs de relégation de Pius Ngandu Nkashama (1990), ce fut aussi la pratique de la seconde république dans les années 1970 et 1980.

La nouvelle société donc serait celle des *nduku* (parents lignagers et, par extension frères, de clan ou d'ethnie), le territoire serait divisé en provinces ethniques dotées d'une langue ethnique. C'est, en somme, un écho de l'inapplicable réforme administrative coloniale des années 1930 qui cherchait à faire coïncider territoire et culture ethnique. La fraternité universelle formée par la race noire africaine, messie de l'humanité, serait donc subdivisée en une multitude d'ensembles ethniques territorialisés et la nation ne figure presque pas dans le « Manifeste » alors que l'État est très présent.

C'est à ce seul niveau que la démocratie directe serait mise en application. Aux échelons supérieurs, ce serait une formule de démocratie indirecte où chaque niveau enverrait au niveau supérieur ses meilleurs représentants qui resteraient soumis aux élus et aux fonctionnaires situés plus haut dans la hiérarchie politique. On peut voir dans ce modèle l'influence des communismes asiatiques, mais ici ce sont l'organisation du travail minier et l'expérience de vie dans les camps des travailleurs qui servent d'assises. Les intellectuels de l'authenticité qu'étaient les auteurs du « Manifeste », tout comme les dirigeants des Rébellions, étaient incapables de penser un monde nouveau autrement que sur le mode de transformation conservatrice.

Le « Manifeste » constitue une déclaration politique spécifique à l'Est du Congo, une région essentiellement minière où les migrations de travail, à la sud-africaine, et le travail salarié dans les plantations constituent l'expérience sociale de vie. Ses auteurs sont probablement originaires du Maniema et du Nord-Katanga, mais il semble y avoir parmi eux des kinyarwandophones du Nord-Kivu. La louange de la beauté de la région entre Goma et Lubero, où serait bâtie la future capitale nationale, ne pouvait venir que de personnes issues du pays. Autour d'une énorme place, ayant pour centre un Palais de la famille, serait bâtie une ville moderne scientifiquement aménagée. Le swahili, la langue africaine la plus répandue dans cette région, serait, avec le français, la langue nationale.

Contrairement à l'impression créée par l'abondante littérature sur le kimbanguisme, un mouvement religieux de l'Ouest du pays, c'est à l'Est que le prophétisme synchrétique a été le plus actif, le plus diversifié (du kitawala à la jaama), le plus enraciné dans les expériences de vie, y compris celle de la révolte. Le christianisme populaire y est aussi plus largement synchrétique, mais celui des élites y semble plus strict qu'à l'Ouest, peut-être parce que les Pères blancs y ordonnaient des prêtres noirs plus tôt et en plus grand nombre qu'ailleurs.

Sachant aujourd'hui à quel point la doctrine du mobutisme a été l'enfant de l'école primaire missionnaire des années 1940 et 1950 et connaissant les racines chrétiennes missionnaires du nationalisme anti-colonial, Althabe conclut que c'est le cadre mental du Congolais qui condamna la politique des Rébellions à un lamentable

échec. Force nous est de reconnaître l'impossibilité de comprendre la subjectivité de l'expérience coloniale sans une étude approfondie du christianisme missionnaire. Une recherche en cours sur les livrets de lecture de l'école missionnaire dans l'Ouest du Congo et une autre portant sur la plus ancienne revue missionnaire pour les Congolais, le *Nkuruse* (Kalulambi), révèlent une surprenante archéologie de la pensée politique. Comment s'étonner alors que l'avenir radieux promis par le « Manifeste » soit celui véhiculé par l'imagerie populaire du paradis d'où un Adam et une Ève blancs ont été bannis et qui attend son occupant légitime, l'homme noir. Est-ce que la pensée politique de l'Alliance des forces démocratiques pour la libération du Congo (AFDL) est une autre improvisation sur ce même thème? Il est encore trop tôt pour répondre même si le premier paragraphe de la Déclaration de prise de pouvoir du 17 mai 1997 affirme la victoire finale de « la guerre de libération qui dure depuis le 14 septembre 1960 ». Avant que les affaires courantes du gouvernement n'aient été prises en charge par les experts venus de la diaspora congolaise, plusieurs gestes politiques de l'AFDL laissaient penser que le « Manifeste » pouvait être une source d'inspiration. L'organisation des zones conquises en cellules, l'étude obligatoire de la pensée révolutionnaire de l'AFDL pour ceux qui souhaitaient servir le nouvel État, la sélection des responsables locaux sur la base d'une offre de services écrite, la confirmation de leur poste par une sorte d'assemblée populaire semblent venir directement de là.

LES « COMMENTAIRES », LA LECTURE DE L'HISTOIRE DU CONGO ET LA MÉDIATION

La médiation comme enjeu principal de l'exercice du pouvoir et de la reproduction idéologique est sans aucun doute l'élément central de la pensée théorique d'Althabe. Certes, comme dans la lecture de tout discours théorique appartenant à une autre épistémè, il faut dégager la pensée de l'écorce discursive de son époque. Elle sonne faux aujourd'hui parce que, dans les années 1960, le jeu théorique de l'africanisme fut un exercice réservé à un petit groupe de conjurés retranchés dans la clandestinité, mais prêts à se lancer à la conquête du monde au moment opportun. Leurs idées

politiques correspondent à celles de la pensée missionnaire indigène à partir des années 1940 et elles seront celles de la pensée politique congolaise de 1956 à 1997. Tempels, Kagame, Hulstaert, Boelaert, etc. étaient, dans le monde colonial, des dissidents. La hiérarchie coloniale qui les combattait était prisonnière de l'image créée par une minuscule élite sans assises sociales et obsédée par le consensus politique. Pour faire taire les adversaires, on procède par des coups fourrés ou l'on fait intervenir le délégué apostolique et les autorités ecclésiastiques belges. Faute de tribune publique, les dissidents diffusent subrepticement leurs idées en les infusant dans l'évangélisation. L'enseignement et le livret scolaire deviennent le terrain de prédilection. En fait, c'est l'âme indigène qui est à l'enjeu du conflit et on ne peut tabler sur les résultats avant deux ou trois décennies, quand les enfants seront devenus adultes. Plus tard, au Zaïre, cette postcolonie belge, la démocratie formelle ne pouvait qu'éclater contre l'obstacle du consensus politique comme modèle de société politique. Alors qu'on n'arrête pas de louer les vertus de la palabre à l'africaine, on n'en retient que le résultat final, l'unanimité rituellement restaurée. À ce chapitre, les auteurs du « Manifeste » auraient pu enseigner à l'Institut du mobutisme ; ce que peut-être certains ont fait.

Le concept de médiation permet de dissiper l'apparent mystère de la culture politique zaïroise et facilite une analyse de l'ethnicité politique en termes de pratique. Comme Althabe le suggère, le concept aide à comprendre la surprenante actualité de la vision du monde construite autour de la sorcellerie et de l'idéologie de la parenté. La vision du monde d'un Congolais des années 1950, surtout s'il vivait en ville, oscillait entre deux mystères fondateurs : celui, chrétien, de la naissance comme victoire sur la mort et celui, plus ancien, de la mort comme mystère de fabrication d'un ancêtre qui réactualise les rapports de parenté. C'est dans ce dernier cas que la sorcellerie prend toute son importance. L'action maléfique fait avorter une mort socialement bonne génératrice d'un ancêtre bienveillant et provoque une mauvaise mort qui génère un ancêtre vengeur, source de préjudice permanent pour l'ensemble de ses descendants. Ainsi, la sorcellerie met toujours aux prises des parents, le sorcier n'en est que l'outil. Les épouses et les mères en sont très

souvent les actrices présumées puisque l'enjeu social de la sorcellerie n'est pas le présent, mais le futur d'un groupe. En Afrique centrale, c'est la mort et le rituel de l'enterrement et du deuil qui produisent l'ancêtre protecteur et qui cimentent le groupe.

Autant les auteurs du « Manifeste » que Mobutu l'ont bien compris et, peu en importe l'application, ils déclarent l'État maître de l'enterrement de chaque citoyen. Ainsi, l'État se pose en parent le plus proche et premier bénéficiaire de la bienveillance d'un ancêtre proprement fabriqué ; il est le médiateur par excellence entre chaque groupe « familial » et ses ancêtres et devient l'ascendant de tous.

Selon Althabe, les auteurs du « Manifeste » sont emprisonnés dans une édification idéologique néocoloniale qui ne peut que déboucher sur la violence militaire puisque cette double médiation, ancestrale et étrangère, produit fatalement un dépassement conservateur, une reproduction du même.

Pour Althabe, il y a une impossibilité de communication entre l'ascendant, l'État, et ses descendants, le peuple. Pour occuper une position de médiateur, il faut sortir de ce cadre mental familial. Le médiateur est donc nécessairement un étranger au groupe familial. Une même impossibilité de communication existe entre les descendants d'unités différentes puisque, chaque ascendant étant une singularité, la différence ne peut être surmontée que par un ascendant commun à plusieurs unités. Il n'y a donc que le médiateur qui puisse rendre possible la communication entre les descendants de diverses unités. Le dépassement conservateur de la singularité rend la communication possible mais, du même coup, il l'emprisonne dans la reproduction du même.

La position de médiateur devient donc la clef de voûte de l'édification idéologique néocoloniale. Au Congo, c'est la bourgeoisie nationaliste, médiateur entre l'étranger (l'Occident) et la masse, qui rend possible la communication. Elle organise la circulation des biens et de l'argent ce qui rend possible une procédure d'inversion du rapport de domination. Acquis par la subordination à l'étranger (un patron, le marché, etc.), l'argent devient, au sein des rapports de domination coloniale, une source de libération puisqu'il permet l'appropriation d'une parcelle de ce qui appartient à l'étranger. Ainsi, l'argent est la matrice de la production d'un rapport politique

au sein duquel d'abord les étrangers, puis la bourgeoisie nationale occupe la position de médiateur. La double nécessité de médiation créée par une convergence structurale entre la tradition et la modernité coloniales a donc offert à la bourgeoisie nationale l'unique chance jouer le rôle de médiateur dans l'édification de l'État. Depuis l'époque coloniale, la position de chef « traditionnel » est essentielle pour le dépassement conservateur des rapports de parenté et pour que fonctionne l'inversion qui donne l'illusion d'appropriation de la modernité.

La répétition du rite d'expulsion du mauvais occupant de la position de médiateur réaffirme sa nécessité et livre à la masse le coupable du non-accomplissement de l'inversion. Tout au long de l'histoire postcoloniale, le recours à ce rite renouvelle le contrôle de l'État et la domination d'une fraction de la bourgeoisie bureaucratique nationale. Il actualise, au niveau national, le dépassement conservateur qui donne aux rapports de parenté leur actualité dans l'espace politique de l'ethnicité.

Le 30 juin 1960, le discours de Lumumba, en réponse au roi des Belges, inaugure un premier rite d'expulsion de l'occupant étranger de la position de médiateur. Lors des Rébellions, les dirigeants nationalistes orchestrent l'éradication de ceux parmi les Congolais qui, « vendus » à l'étranger, auraient monopolisé la médiation à leur profit, bloquant ainsi l'inversion au niveau de la masse. En même temps qu'on poursuit l'expulsion de l'étranger, on rend la médiation par les dirigeants nationalistes indispensable. Sous des modalités différentes, Mobutu s'est adonné à ce rite au moins une fois par décennie : lors de la nationalisation de l'Union minière, lors de la zaïrianisation et lors des pillages des années 1990. Au fur et à mesure que l'expulsion de l'« étranger » se déroule, on voit se mettre en place la médiation, porteuse de la possibilité d'inverser les rapports de domination. Du grand capital étranger on passe aux petits entrepreneurs qui sont autant africains non-zaïrois qu'occidentaux, puis aux Congolais originaires de régions voisines : « Kasaiens » du Katanga, « Rwandais » du Kivu, etc. À chaque réactualisation du rite politique d'expulsion, un groupe plus restreint de la bourgeoisie nationale, encore plus proche du président, confirme sa position de médiateur et promet de relancer l'inversion de la domination. À

chaque fois aussi, on réajuste et adapte le dépassement conservateur des rapports de parenté aux nouvelles réalités : la restauration de l'« harmonie » entre les chefs coutumiers et l'État dans les années 1960, l'authenticité des années 1970 donnant le chef d'État pour ascendant commun de tous les Zaïrois, puis la décentralisation des années 1980 débouchant sur le droit d'appropriation d'un territoire et de ses institutions par des « gens du pays ». Le territoire se trouve alors investi de la fonction d'ascendant commun de tous les descendants des hommes qui y sont nés. S'amorce alors le transfert de la position de médiation vers chaque bourgeoisie régionale et s'ouvre la période d'éclatement de l'État central que suspend la victoire militaire de l'AFDL.

L'AVENIR ENVISAGÉ PAR LES AUTEURS DU « MANIFESTE » ÉTAIT-IL OUVERT À UNE TRANSFORMATION RATIONNELLE ?

Il est encore trop tôt pour appliquer l'analyse d'Althabe à la fin du mobutisme, même si elle semble éclairante. En 1972, alors que paraît le livre, la médiation était arrivée à un cul de sac : la circulation de l'argent était de plus en plus restreinte, l'accès aux biens et services venant de l'étranger de plus en plus limité, bloquant aussi bien le dépassement conservateur des rapports de parenté que l'inversion du rapport de domination transférée du champ de circulation monétaire à celui religieux chrétien. Récemment, le succès militaire de l'AFDL dirigée par Kabila a ouvert la possibilité de reconstruire la médiation, de désigner et d'expulser l'étranger identifié comme Mobutu et son clan. La position de médiation est revendiquée par les Congolais de la diaspora.

Une culture politique qui confond le champ politique avec le champ étatique est condamnée à une paradoxale préservation de consensus, même si le prix à payer est la destruction, qu'on croit temporaire, de l'État. Les fondements communs de cette culture politique confrontée à la transformation conservatrice de la position de médiateur font surgir la violence chaque fois que le rite de renouvellement du consensus ne peut plus être mis en œuvre. La guerre civile s'impose alors comme rite de purification afin de sauver l'État et le consensus devient temps d'expiation. Rappelons que,

contrairement à une guerre conventionnelle où des étrangers s'opposent d'un côté et de l'autre du front, où tout est fait pour éviter que les soldats ne découvrent l'humanité de l'adversaire, une guerre civile oppose nécessairement des frères, des voisins, des parents par alliance, des amis. La proximité sociale et la ressemblance à soi-même ne laissent d'autre choix que l'élimination physique, voire démographique, de l'adversaire, d'où l'acharnement à l'égard des femmes et des enfants. Ce sont des pénitents qui s'affrontent dans un combat sans merci où chacun se meurtrit dans le corps de l'autre pour exorciser le mal qu'il sait habiter le sien. Le consensus étant l'horizon d'attente, la frontière est partout en nulle part et il n'y a de place ni à la compassion ni au pardon qui serait perçu comme trahison. Du « Congo au Zaïre », les confrontations politiques se sont succédées entre deux pôles de rituel politique : celui du pardon paternel et du retour au bercail qui réaffirme la force vitale du consensus et celui de la mise à mort qui purifie.

On réglait les différends politiques en « famille », on condamnait à la peine capitale puis on commuait les condamnations en postes d'ambassadeur ou autre honneur. La caisse présidentielle finançait les soins médicaux à l'étranger de tel ou tel dissident affaibli par une détention ou par une relégation au village. Finalement, la classe politique retournait au consensus et à la position d'ascendant-médiateur du président, « père de la nation ».

Parfois la mise à mort était de rigueur pour marquer la limite à ne pas franchir dans la compétition pour la position de médiateur. Dans ces moments, le consensus n'était pas rompu, seulement temporairement suspendu. Nonobstant les cadavres, on prenait soin des familles des victimes et on envoyait les enfants aux études à l'étranger.

Le rituel d'éradication ressemble politiquement à une danse sur la corde raide. Si le meurtre de Patrice Lumumba a servi de déclencheur à la guerre civile dont Althabe, s'appuyant sur les analyses de Benoît Verhaegen (1966), présente une lucide autopsie, aucun autre meurtre politique n'a déclenché de réaction politique comparable. Se pose alors la question à savoir dans quelle mesure la guerre conduite par l'AFDL était-elle une guerre civile, une guerre de libération ancien style ou une guerre conventionnelle entre deux

ensembles politiques distincts où la domination de l'un est impossible sans l'éradication de l'autre.

Aux origines de la « guerre de l'Est » contre Mobutu, comme la nommait la population alors zaïroise, se trouve une tentative de « meurtre » politique collectif qui prend son sens dans le contexte de nouveaux enjeux politiques et économiques autour du principe d'appropriation des ressources par les gens qui avaient habité le pays depuis toujours. C'est un territoire et non plus une personne qui émerge comme ascendant d'un groupe. Il restaure la communication au sein d'un large ensemble des descendants qui sont de plus en plus difficiles à mobiliser autour d'un ascendant personnifié, peu crédible dans la promesse d'honorer ses devoirs de médiateur. Par ailleurs, le rituel d'expulsion du traître de la position de médiateur, l'expulsion de l'« étranger » a atteint ses limites ultimes. Les pillages des grandes villes congolaises ont détruit l'économie du pays et prolétarisé la petite bourgeoisie. N'eut été le significatif transfert de l'inversion du rapport de domination du champ de la circulation monétaire à celui religieux, une guerre civile aurait sans doute suivi. Du révolutionnaire de jadis, l'intellectuel est passé à la position d'animateur de groupe religieux.

Dans quelle mesure ce déplacement du principe d'organisation et de légitimation de l'ordre social de la circulation monétaire au champ religieux est-il annoncé par le « Manifeste » ? Ses auteurs insistent avec acharnement sur la fraternité, sur la communauté des *nduku* mais, à regarder le texte de plus près, l'organisation de la socioéconomie est basée plus sur le territoire qu'elle ne l'est sur la parenté. Les unités de 25 à 100 personnes sont en fait territoriales même si, en théorie, elles doivent aussi être regroupées en provinces ethniques, l'ordre sociopolitique est une mécanique hiérarchique propre à l'entreprise industrielle et, enfin, l'insistance placée par le « Manifeste » sur l'apprentissage de la fraternité ressemble, à une différence près, à une annonce précoce du mobutisme et de son école du parti. Si le mobutisme était une sécularisation de la pratique catholique romaine, l'idéologie prônée par le « Manifeste » sécularise plutôt la pratique protestante et propose une société de salariés. Dans les deux cas, le pluralisme s'avère n'être qu'un terrain d'action politique qui justifie l'appel au médiateur, figure indispensable pour

conduire la marche du peuple vers le consensus. D'un dépassement conservateur à l'autre, l'intellectuel – il serait plus juste de dire l'universitaire – n'a cessé de revendiquer le prestige et les bénéfices procurés par la médiation dont il revendique le monopole au sein de l'espace moderne de circulation monétaire et du christianisme.

Références

- Althabe, Gérard (1972), « Commentaires », dans *Les fleurs du Congo*, Paris, Maspéro.
- Anonyme (1972), *Les fleurs du Congo. Suivi de commentaires par Gérard Althabe*, Paris, Maspéro (coll. Cahiers libres, 232-233).
- Bourdieu, Pierre (1979), *La distinction*, Paris, Minuit.
- Chartier, Roger (dir.) (1985), *Pratiques de la lecture*, Marseille, Rivages.
- Kagame, Alexis (1955), *Philosophie bantoue-rwandaise de l'être*, Bruxelles, s.é.
- Kalulambi Pongo, Martin (1997), *Être luba au XX^e siècle*, Paris, Karthala.
- Kamitatu-Massamba, Cléophas (1971), *La grande mystification du Congo – Kinshasa : les crimes de Mobutu*, Paris, Maspéro (coll. Cahiers libres).
- LaCapra, Dominick (1982), *Madame Bovary on Trial*, Ithaca, Cornell University Press.
- Mbembé, J. Achille (2000), *De la postcolonie : essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- Mudimbe, V.-Y. (1994), *Le corps glorieux des mots et des rêves. Esquisse d'un jardin à la bénédictine*, Montréal, Humanitas.
- Ngandu Kashama, Pius (1990), *Églises nouvelles et mouvements religieux. Le cas du Zaïre*, Paris, L'Harmattan.
- Nora, Pierre (dir.) ([1984] 1997), *Les lieux de mémoire*, vol. 3 : *Les France*, Paris, Gallimard (coll. : Quarto).
- Tempels, Placide (1949), *La philosophie bantoue*, s.l., Éditions africaines.
- Verhaegen, Benoît (1966), *Rébellions au Congo*, Bruxelles, CRISP.